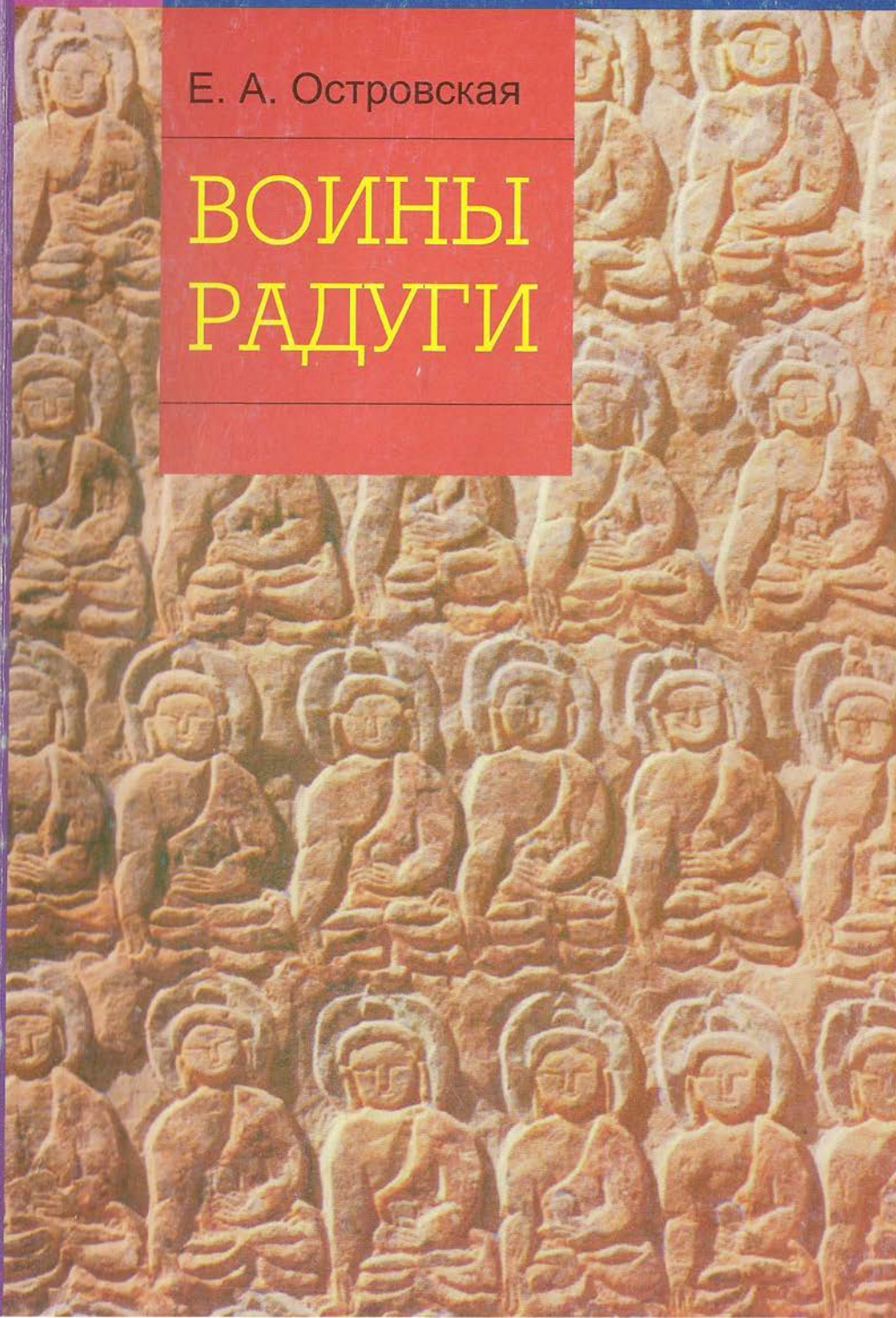


ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Е. А. Островская

ВОИНЫ РАДУГИ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Е.А. ОСТРОВСКАЯ-мл.

ВОИНЫ РАДУГИ

**ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ
БУДДИЙСКОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВА
В ТИБЕТЕ**



Издательство С.-Петербургского университета

ББК 86.2
О-77

Рецензенты: докт. филос. наук *В.И. Рудой* (С.-Петербургский филиал Ин-та Востоковедения РАН), докт. филос. наук *А.Е. Лукьянов* (Ин-т Дальнего Востока)

Рекомендовано к изданию

*Редакционно-издательским советом факультета социологии
Санкт-Петербургского государственного университета*

Островская-мл. Е.А.

О-77 **ВОИНЫ РАДУГИ: Институционализация буддийской модели общества в Тибете.** – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 397 с.

ISBN 978-5-288-04687-2

Книга посвящена формам функционирования религиозной идеологии в традиционном обществе и глобализирующемся мире. В фокусе внимания автора – буддийская модель общества и способы ее укоренения в Тибете VII–XVII вв., процессы превращения тибетского буддизма в инструмент политической власти, формы существования буддизма в современной тибетской диаспоре и созданной ею глобальной коммуникативной сети. В Приложении публикуется комментированный перевод трактата буддийского ученого Гунтана Данби Донме «Обучение методу исследования текстов сутр и тантр», используемый вплоть до настоящего времени в системе религиозного образования в Тибете, Монголии и Бурятии.

Книга адресована ученым, преподавателям, студентам и аспирантам, специализирующимся в социологии, политологии, истории философии, религиоведении и культурологии, а также просвещенным любителям культур Востока.

ББК 86.2

© Е.А.Островская-мл., 2008

© Издательство С.-Петербургского
университета, 2008

ISBN 978-5-288-04687-2

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга посвящена исследованию тибетского буддизма с позиции социологии религии. В ней рассматривается процесс превращения бесписьменного социума Страны Снегов в традиционное буддийское общество, протекавший в VII–XVII вв., и анализируются способы воспроизведения буддийской модели общественных отношений в тибетской диаспоре, возникшей во второй половине XX в.

Тысячелетний процесс укоренения буддизма в Тибете представляет собой захватывающую и драматичную историю духовной, социальной и политической трансформации общества и государства, осуществлявшейся благодаря поэтапному внедрению системы буддийских социорелигиозных институтов в масштабе всей страны. В Тибете буддизм был институционализирован в качестве государственной религиозной идеологии. Это означало, что политическая власть, социально-экономическая стратификация общества и социальное взаимодействие между его членами базировались на буддийских религиозно-идеологических основаниях — комплексе ценностно-нормативных представлений и иерархии социорелигиозных статусов.

В традиционном буддийском обществе каждый его член должен был занимать определенную иерархическую позицию, обусловленную личным прогрессом в освоении религиозной нормативно-ценностной системы. Верхняя статусная ступень предназначалась монашеству, то есть религиозному «сословию», ответственному за буддийскую идентичность общества. На средней ступени стояли послушники — претенденты на монашеский статус. Это «сословие» служило социальной базой воспроизводства монашества. Нижняя ступень иерархии отводилась мирянам — основной массе общества, занятой в различных сферах общественной практики (хозяйственно-экономической, административной, политической и т. д.). Таким образом, миряне как религиозное «сословие» объединяли в своих рядах членов общества, различающихся по социальному положению, уровню и источнику доходов, месту в сфере общественного разделения труда, образу жизни. Такое объединение определялось их антропологическим равенством в вере, принадлежностью к буддийскому мировоззрению и готовностью руководствоваться им в повседневной мирской

деятельности, а кроме того — неотъемлемым правом каждого добровольно избрать монашескую стезю и продвигаться к вершине социорелигиозной иерархии.

Социально-экономическая стратификация общества, богатство и бедность, причастность или непричастность к властным структурам, — все эти явления общественной жизни получили в буддизме концептуальное религиозно-идеологическое обоснование, суть которого (как и в других мировых религиях — христианстве, исламе) сводилась к демонстрации аксиологической связи трансцендентного и имманентного, непрерывно воплощаемой в социокультурной практике носителей религиозного мировоззрения. Будучи религиозной идеологией, буддизм ориентировал своих приверженцев на социальный мир в обществе, а социальное взаимодействие внутри религиозных «сословий» и между ними регламентировалось концепцией «заслуги» — символического обмена духовными благами.

Миряне, материально обеспечивая жизнедеятельность монашествующих, обретали тем самым благу трансцендентную перспективу. В свою очередь монахи, проповедуя Учение Будды среди мирян, надеялись вкусить благой плод этой деятельности в собственном трансцендентном будущем (грядущей жизни). Нравственный принцип социального взаимодействия внутри религиозных «сословий» также наделял любую имманентную активность трансцендентным буддийским смыслом религиозной заслуги. В общем виде этот принцип означал, что каждое действие члена буддийского общества, адресованное другим, определяет его собственное религиозное будущее, то есть в духовных своих результатах адресовано ему самому.

Свойственный буддизму антропологический эгалитаризм — признание равенства религиозных возможностей человеческих существ и их добровольно реализуемого права на продвижение по ступеням социорелигиозной иерархии — способствовал развитию образования как инструмента вертикальной мобильности. Буддийские монастыри являлись образовательными центрами, оплотами познания и письменной культуры. Именно буддийская система образования открывала путь наверх талантливым и трудолюбивым интеллектуалам из низов, ибо только вступление в монашеский статус и религиозная ученость гарантировали высокий социальный престиж. В традиционном буддийском обществе мирянин-аристократ смиренно склонялся перед монахом — выходцем из небогатой крестьянской семьи, так как признавал в нем «сына Шакьев». Принятие монашеских обетов являлось актом духовного рождения в клане Просветленного Мудреца из рода Шакьев, то есть Будды, и рядом с этим родством меркла любая знатность и обесценивалось наследственное богатство.

Модель буддийского общества сложилась в Индии, на родине Дхармы (как называют буддизм носители этой религии). Своими догматическими истоками она восходит к текстам Винаи — второго раздела Трипитаки, свода канонических текстов, именуемых в традиции Словом Будды (Буддха вачана). Этот раздел суммирует наставления Учителя в области религиозной дисциплины — обетов, соответствующих статусам мирян, послушников, монахов, и правил, помогающих осуществить нравственный самоконтроль.

Два других раздела канона — Сутра и Абхидхарма соответственно включали в себя проповеди Шакьямуни (сутры — путеводную нить Учения) и философские трактаты (шастры). В сутрах разъяснялись аспекты буддийской догматики, то есть религиозная доктрина, ядром которой являются четыре Благородные истины, и закон «взаимозависимого возникновения» — формула, раскрывающая причинно-следственную закономерность повторных рождений каждого живого существа.

Религиозная доктрина буддизма, возникшая в середине I тыс. до н.э., впитала в себя и содержательно переработала целый ряд идеологем, сложившихся в Индии на предшествующем — ведийском — этапе развития религиозной мысли и вошедших в завершающий раздел корпуса сакральных текстов (шрути) брахманистской (индуистской) духовной традиции — упанишады. Это — *сансара* («круговорот рождений»), *дуккха* (страдание, переживаемое в каждом повторном рождении), *нирвана* (прекращение повторных рождений, то есть освобождение от страдания), *дхарма* (упорядочивающее свойство — то, на чем держится мир, общество, сословие, социально-профессиональная группа, семья как совокупный член этой группы, отдельный индивид, воплощающий в своей деятельности это упорядочивающее свойство как религиозное предписание), *карма* (действие, имеющее трансцендентное следствие — повторное рождение в сансаре; благоприятные или неблагоприятные обстоятельства нового существования). Содержание этих брахманистских идеологем было переосмыслено в буддизме, поскольку его основоположник Будда Шакьямуни отверг центральную идею упанишад — учение об Атмане (субстанциальной душе) и Брахмане (безличном творящем начале мироздания) и их сущностном тождестве. Именно поэтому буддизм как религиозно-философское мировоззрение получил наименование «анатма-вада» — учение о нереальности души.

Брахманистская религиозная антропология исходила из представлений о человеке как об Атмане, атрибутированном в течение одной жизни определенными дхармами — свойствами принадлежности к сословию (варне), наследственной социально-профессиональной группе (джати, или касте в европейской терминологии), большому кровно-родственному

клану (готре), родительской семье (куле). Эти дхармы являются закономерным следствием праведной или неправедной деятельности в прошлой жизни, то есть результатом кармы. Но одновременно они есть сумма предписаний, определяющих действие и социальное взаимодействие индивида в настоящей жизни — закон религиозно детерминированных общественных отношений внутри социальных групп и между ними. Только неукоснительное следование «своей дхарме» (свадхарме) обеспечивает благоприятную трансцендентную перспективу — хорошую дхарму в круговороте рождений и поддерживает социальный порядок. Жертвоприношения божествам, подношения даров брахманам (жрецам), соблюдение ритуальной чистоты и отправление очистительных обрядов, — все эти религиозные акции жестко дифференцировались в зависимости от сословной принадлежности и прочих дхарм индивида. Таким образом, путь к новому рождению опосредовался трансцендентными следствиями социальной деятельности, в результате чего вечный и неизменный Атман отбрасывал дхармы прошлой жизни и приобретал новые, атрибутирующие следующую жизнь.

Религиозной целью в брахманизме выступало освобождение (мокша) от страдания, то есть прекращение новых рождений, дающее покой — нирвану. Термин «нирвана» присутствует в упанишадах, но он не получил в брахманизме отдельной концептуальной разработки. Освобождение рассматривалось как результат религиозной подвижнической практики — йоги, которая, однако, являлась преимущественной прерогативой членов жреческого сословия, избравших отречение от мира. Все прочие члены общества, допущенные к изучению вед (воинское и хозяйственно-экономическое сословия), должны были использовать свою дхарму в миру. (Упанишады свидетельствуют об исключениях из этого правила, но данная проблема требует специального исследования.) Подвижническая практика была направлена на созерцательное постижение тождества Атмана и Брахмана и погружение в блаженство (ананду — переживание свободы от обусловленности дхармами и от каких-либо предметов содержания сознания). Йогины, достигшие этого состояния бессознательного сосредоточения, растворения Я в безличной реальности, считались святыми, разорвавшими узы кармы.

В брахманистской картине мира господствовал креационистский постулат — идея циклического творения и разрушения вселенной. Творцом мироздания выступает «вечнодревний» Брахма — Брахман в своем божественном космогоническом качестве. Два другие верховные бога, образующие вместе с Брахмой триаду (тримурти — букв. «три лика»), Вишну и Шива (он же гневный разрушитель вселенной Рудра), соответственно олицетворяли для своих последователей, вишнуитов и шиваитов, высший Атман (парам-атман).

Учение Будды разрушало брахманистскую картину мира и общества, поскольку базировалось на опровержении реальности Атмана. Содержательная суть этого опровержения заключалась в констатации недоступности Атмана восприятию и логической недоказуемости его бытия. Иных источников истинного знания Шакьямуни и его приверженцы не признавали, а авторитет ведийских текстов и вовсе отрицали. Тем самым уничтожалась и брахманистская концепция освобождения от уз сансары — формула высшего познания «тат твам аси» («то ты есть», т. е. ты есть Брахман, или Атман). А если ошибочна эта формула, то брахманистские святые подвижники и их блаженство оказывались неотъемлемой частью сансары — мира страдания, а не его победителями.

Без субстанциональной души живое существо, человек, представал безличным потоком элементов психосоматической жизни. Термин «поток» (сантана) подчеркивал процессуальность и нестабильность существования, разворачивающегося во времени, в каждом его моменте (кшана). И в этом потоке отчетливо выделялись пять групп (панча скандха) элементов, ежемоментно структурирующих индивидуальность: материя (рупа), чувствительность (ведана — различение приятного, неприятного и нейтрального), понятия (санджня — вербально-когнитивная идентификация), формирующие факторы (самскара — элементы, воспроизводящие индивидуальную целостность) и сознание (читта). Элементы этого потока, согласно учению Шакьямуни, и есть дхармы — носители своего собственного признака принадлежности к соответствующей группе. Они характеризуют только состав потока и в своем моментальном бытии обусловлены сцеплением причин и следствий. Никаких «социальных» дхарм (сословных и т. д.) ни в психике, ни в материальном теле живого существа нет и не может быть. А потому стратификация общества, освященная ведами и брахманистскими представлениями об онтологичности «социальных» дхарм, — это не более чем дань ложной традиции.

Но такой подход, разумеется, привел к реинтерпретации кармы. Благая карма гарантировалась не соблюдением брахманистских предписаний, ошибочных по своей сути, а только сознательным отказом от целеполагания, мотивированного алчностью, враждой и невежеством (небуддийским миропониманием).

На вопрос о причине возникновения (самудая), то есть рождения в мире страдания, буддизм давал однозначный ответ: блуждание сознания в сансаре обусловлено несвободой сознания от влечения (рага) к миру и повторным существованиям. Влечение порождает соперничество за обладание объектом наслаждения и отвращение (вражду) к соперникам, гордыню, неведение, ложные воззрения и сомнения. Эти явления сознания определялись в буддийской религиозной доктрине термином «клеша»

(букв. «то, что прилипает, волнует и мучает») — аффекты, пафосные состояния, способные переходить в одержимость и продуцировать крайне безнравственные действия (убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, пьянство и наркоманию). Именно аффекты и есть подлинная причина страдания, поскольку провоцируемые ими действия ведут к дурной карме. Они свойственны всем живым существам, хотя и в различной степени интенсивности. И только Учитель — Будда Шакьямуни познал причину страдания и создал метод освобождения человеческой психики от этого зла — путь к нирване.

Шакьямуни в собственном опыте достиг знания о том, что аффекты уничтожены и никогда впредь не возникнут. А значит — не будет новых рождений и страдание побеждено. Этот тезис подтверждал независимость аффектов от внешнего мира: если бы объекты наслаждения обладали свойством вызывать аффективные переживания, то Учитель не обрел бы освобождение и пребывал бы в оковах сансары. Соответственно факт обладания аффектами рассматривался в буддизме как один из аспектов кармы, наследуемой от прошлых существований. И буддийские религиозные практики (йога) были направлены на нейтрализацию, уничтожение аффектов. Канонические тексты утверждали, что этот процесс не укладывается в рамки одной жизни, но будучи начат, раз от раза улучшает карму и в конечном итоге прекращает продуцирование новых рождений.

Буддийская религиозная доктрина, изложенная в Сутра-питаке, первом разделе канона, и в дисциплинарных наставлениях Виная-питаки, втором разделе, теоретически разъяснялась в Абхидхарма-питаке — третьем разделе. Термин «абхидхарма» обозначал «высшую дхарму» — нирвану и одновременно «высший» (теоретико-понятийный) способ изложения Дхармы (Учения Будды). В раннем Средневековье, когда буддийская философская мысль достигла своего расцвета в Индии и противостояла брахманизму в напряженной полемике, именно постканоническая традиция Абхидхармы аккумулировала эти достижения.

Однако необходимо отметить, что в среде буддийских мыслителей велись серьезные споры относительно авторства канонических философских произведений. Авторитетная школа Сарвастивада (другое название — Вайбхашика) придерживалась той точки зрения, что автором семи трактатов Абхидхарма-питаки является Шакьямуни. Эта школа всецело базировалась на каноническом философском дискурсе, так как в сутрах отсутствовали строгие определения буддийского понятийно-терминологического аппарата. Ей противостояла Саунтрантика, последователи которой считали авторами трактатов учеников Шакьямуни и полагали должным ориентироваться на сутры — достоверное Слово Будды. Тем не менее обе школы были солидарны в тезисе об обязательности принятия монашества как

условия достижения Просветления. Религиозным идеалом для них выступало архатство — уничтожение аффектов и вступление в нирвану.

Следует сказать, что споры Сарвастивады и Саунтрантики имели под собой историко-культурную почву: письменная фиксация канона отстояла во времени от первоначальной проповеди Будды как минимум на полтысячелетия, а каждый из канонических трактатов был подписан именем одного из трех прямых последователей Учителя. Кроме того, существовало несколько санскритских редакций канонического свода и его версия на языке пали (палийский канон).

В период раннего Средневековья набирало силу и махаянское направление в буддизме, представленное, в частности, такими влиятельными философскими школами, как Мадхьямика и Виджнянавада. Обе они апеллировали к своду сутр, появившихся позднее Трипитаки, но объявленных махаянистами Словом Будды, сокрытым до надлежащего времени. Махаянские сутры представляли собой пространные проповеди, насыщенные религиозно-философскими идеями. Шакьямуни предстал в них не исторической личностью, а внемирским (локотгара) персонажем, связанным с пантеоном бодхисаттв — легендарных Личностей, прославившихся великим состраданием (махакаруной) и запредельными совершенствами (парамитами). Практика махаянского направления базировалась на культивировании парамит и текстах, именовавшихся Праджня-парамита-сутрами. Идеалом для этого направления выступал образ бодхисаттвы — милосердного существа, отложившего собственное освобождение ради благой деятельности в сансаре. Для практической реализации этого идеала монашеский статус не считался обязательным.

Махаянисты стремились расширить влияние буддизма за счет привлечения большого числа мирских последователей, не стремившихся к монашеству. Эта установка, отразившаяся в названии направления (махаяна — букв. «Большая колесница»), инициировала критику в адрес Сарвастивады и Саунтрантики как слишком малой колесницы (хияяны), чтобы разместить всех страждущих. Махаянские мыслители внесли серьезный вклад в развитие постканонической Абхидхармы, обогатив ее проблематику новыми концепциями, в частности, учением о ступенях Просветления.

В период раннего средневековья заявило о себе буддийское тантрическое направление — ваджраяна (букв. «Алмазная колесница»). Тантра представляла собой магико-ритуальный аспект религиозных практик и призывала своих последователей к радикальному методу преобразования психики через проникновение в «тайное знание». Тантрические тексты — «Гухья-самаджа-тантра», «Хеваджра-тантра» и другие — не раскрывали это знание непосвященному, так как принадлежали устной традиции пе-

редачи от учителя к ученику. Последователи ваджраяны верили в возможность Просветления в течение одной жизни при использовании методов тантры. Их сообщества состояли из буддистов-мирян, участвовавших в коллективных ритуальных практиках, учителей-тантриков, владевших «тайным знанием» и паранормальными способностями, и их учеников-йогинов.

Монашество рассматривалось в ваджраяне как долгий путь, опирающийся на интеллект и решимость отречься от мира, а потому доступный немногим. Идеалом тантриков являлся образ махасиддхи — просветленного обладателя магических сил. Ученичество, связанное с поэтапным принятием все более высоких посвящений в «тайное знание», выступало в ваджраяне своеобразным аналогом послушничества.

И в ваджраяне, и в махаяне иерархия буддийских социорелигиозных статусов воспроизводилась не полностью. Махаянисты не стремились к монашескому статусу, хотя нельзя не отметить, что прославленные махаянские философы (пандиты) в большинстве своем были монахами. Тантрики еще в меньшей степени заботились о статусной вертикали. Но и у тех, и у других процветала религиозная иерархия: в махаяне она определялась количеством практикуемых запредельных совершенств (от 1 до 10 парамит) бодхисаттвы, а в ваджраяне — тантрическими посвящениями. К буддийской модели общества религиозная иерархия имела опосредованное касательство, так как не могла регламентировать отношения во всех сферах социальной жизни. Для этого годилась только Виная.

Буддийская жизнь общества нашла свое теократическое отражение в трактатах постканонической Абхидхармы, в частности — в четвертом разделе восьмитомной «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV–V вв.). Имела она и практическое воплощение в истории Индии периода строительства полиэтнических буддийских империй, в частности империи Ашоки Маурьи (III в. до н.э.). Повествование о героических деяниях этого государя — «Ашока-авадана» вошло в состав Виная-питаки. Всюду за пределами Индии, где Дхарма укоренялась в качестве государственной религиозной идеологии, общество реструктурировалось в соответствии с буддийской моделью.

История институционализации буддизма в Тибете представляет весьма значительный интерес, поскольку в VIII в., когда правящая верхушка во главе с государем пожелала принять религию Будды, в стране еще не возникла письменная культура и господствовали автохтонные анимистические верования. Причины, побуждавшие государя превратить Тибет в буддийскую страну, имели преимущественно политический характер.

Бесписьменные тибетские микроэтносы, объединенные в военный альянс племен, не подозревали о существовании религии, основу которой

составляло письменное знание, равно доступное для всеобщего изучения. Не ведали они и теоретико-понятийного способа объяснения религии, так как никакой философии в ту пору в тибетском социуме еще не могло появиться. Новая религия, пришедшая из иной, высокоразвитой, культуры, не вызывала ни доверия, ни понимания.

Первоначальная миссионерская проповедь не возымела должного действия. Народ проявил интерес к новой форме религиозности только тогда, когда за дело распространения Дхармы в Тибете взялись учителя-тантрики, способные продемонстрировать магические умения. Однако первый этап институционализации — «интервенция» новой идеологии в общество — начался только в последней трети VII в., когда распространение буддизма в Тибете было подкреплено законодательными мерами. Интервенция заняла целое столетие, в течение которого в стране возникла бесписьменная, преимущественно тантрическая традиция, а в придворных кругах — малочисленное сообщество первых монахов-тибетцев и их иностранных наставников, посещавших Тибет по приглашению государей. Итогом интервенции явилось доверие к новой идеологии.

Второй этап институционализации — рецепция — был связан с развитием письменной культуры. Он начался в последней трети VIII в. и завершился только в конце XIV в. Рецепция религиозной идеологии означает практическое освоение ее специфического языка — терминологии и мировоззренческих концепций — и умение оперировать этим религиозным знанием. В буддизме его основоположником был введен постулат: Дхарма изучается на родном языке. А потому рецепция предполагала перевод индийского канонического наследия на тибетский язык. На этом этапе институционализации буддизма в Тибете были созданы коллегии переводчиков, редакторов и составителей каталогов переведенных текстов. Результатом их деятельности стал канонизированный свод буддийских произведений, в который вошли переводы не только Трипитаки, но и постканонических сочинений, махаянских текстов, тантр.

На этапе рецепции буддизма появились собственно тибетские школы. Они зарождались как традиции религиозного обучения и были связаны в своем функционировании с определенными районами Тибета и населявшими их микрорайонами. А потому номенклатура тибетских школ не повторяла индийскую и не соответствовала ей по своей сути. Индийские школы являлись продуктом социокультурной истории буддизма и буддийской философии в Южной Азии. Их наследие поступало в Тибет стихийно, поэтому не могло быть и речи о трансплантации индийской школьной структуры. Трансплантировались концепции, а не школы, и эти концепции приобретали роль учебных дисциплин, преподававшихся в

тибетских монастырях-университетах той или иной местной школы — Ньинмапа, Кагьюпа, Кармапа и Сакьяпа.

Буддийская иерархия социорелигиозных статусов воспроизводилась на этапе рецепции только внутри школ и не полностью. Эгалитарный принцип продвижения декларировался, но не соблюдался: выходец из небогатой и незнатной семьи не имел, как правило, возможности занять пост настоятеля монастыря (и уж тем более сделаться религиозным главой школы). Феодалные междоусобицы, последовавшие за падением монархической тибетской государственности в последней трети IX в., превратили буддизм в инструмент политической борьбы: в жестокую феодальную конкуренцию вовлекались местные школы, и монастыри зачастую вступали в столкновения друг с другом.

Третий этап институционализации буддизма — интеграция — начался на закате XIV в. и завершился три столетия спустя. Под термином «интеграция» мы имеем в виду взаимодополняющее и непротиворечивое сосуществование бесписьменного «народного» буддизма и ученой (теоретически рефлексивной) традиции, то есть достижение коммуникативной (смыслообразующей), интерактивной и организационной взаимозависимости функционирования буддийской идеологии в тибетском обществе. Такое состояние свидетельствует о превращении религии как мировоззренческой системы в подсистему общества (наряду с экономической и политической подсистемами), то есть о полной и завершенной ее институционализации.

Интеграция как этап институционализации религиозной идеологии осуществляется только тогда, когда происходит тотальное внедрение религиозной модели общественных отношений: общественные отношения опосредуются трансцендентным смыслообразованием, коммуникативно понятным для членов общества и воплощенном в имманентном социальном взаимодействии и его статусно-ролевой организации.

В Тибете этот этап манифестировался религиозной реформой великого Цзонхавы и оформлением созданной им школы Гелугпа, которая была изначально свободна от генетической связи с какой-либо одной территорией или одним микроэтносом и распространяла свое влияние на весь Тибет. На этапе интеграции окончательно сформировалась та социокультурная форма религии Будды, которую принято называть тибетским буддизмом. Цзонхава называл его махаяной, имея в виду единый путь для всех последователей Дхармы в Тибете. И этот путь предполагал монашество как необходимое условие Просветления даже в том случае, если высшая цель религиозной жизни достигается тантрическими методами. Виная была утверждена в масштабе общества как фундаментальная для буддизма ценностно-нормативная система.

На завершающем этапе институционализации Дхармы в Тибете было построено теократическое буддийское государство во главе с Далай-ламой, религиозным лидером школы Гелугпа. История этого государства завершилась только в XX в., когда тибетские территории вошли в состав КНР.

Важно подчеркнуть, что институционализация буддизма в Тибете имела и специфическое следствие — зарождение тибетской нации. Именно буддизм стал той национальной идеей, которая интегрировала микрорезносы Тибетского нагорья в единую социально-политическую общность. Но говоря о буддизме как национальной тибетской идее, следует учитывать в первую очередь не религиозную доктрину (тождественную во всех буддийских странах), а социокультурную адаптацию буддийской модели общества в традиционном Тибете, тесно связанную с хозяйственно-экономическим и политическим укладом. А потому закономерно возникает вопрос: что именно цементирует национальную идентичность «тибетцы» в современном глобализирующемся мире?

Массовый исход беженцев из Тибета в 1959 г., отъезд Далай-ламы XIV и последующее образование эмигрантского анклава на территории Индии, неформально возглавляемого правительством в изгнании — Центральной Тибетской Администрацией, способствовали распространению интереса к тибетцам как разделенному народу, исторические судьбы которого должны решиться в будущем. Является ли тибетская диаспора Индии истинной наследницей национальной идентичности и действительно ли в данном тибетском анклаве воспроизводится традиционная модель буддийского общества? На эти вопросы мы попытались ответить в социологическом эссе, включенном в настоящую книгу.

В Приложении предлагается комментированный перевод небольшого буддийского текста Гунтана Данби Донме «Обучение методу исследования текстов сутр и тантр». Знакомство с этим сочинением позволит читателю проникнуть в духовную атмосферу традиционного буддийского образования и того миропонимания, которое характерно для тибетского буддизма.

* * *

Несколько слов о названии этой книги. Ее главными персонажами выступают воины духа — буддийские монахи и тибетские государственные деятели, стремившиеся внедрить высокоразвитую религиозную идеологию и письменную культуру в стране, казалось бы, абсолютно не готовой к таким инновациям. Но их идеологическая и культуротворческая деятельность увенчалась грандиозным успехом: в Тибете сложилась и начала бурно развиваться духовная жизнь, пронизанная высшим религи-

озным смыслом. Союз небесного и земного, трансцендентного и имманентного был установлен. В большинстве исторических религий такой союз символизируется образом радуги — знака присутствия духовного начала в жизни человеческого общества. Именно поэтому настоящая книга и названа «Воины радуги».

Глава I. ВТОРЖЕНИЕ БУДДИЗМА В ТИБЕТСКИЙ БЕСПИСЬМЕННЫЙ СОЦИУМ

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ТИБЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Первые известия о государственности Бод Юл (Тибет), возникшей в геополитической сердцевине Центральной Азии, относятся к VII в., когда вновь созданное этнополитическое образование заявило о себе агрессивными походами на сопредельные страны. Оно представляло собой военный союз бесписьменных микроэтносов, населявших Тибетское нагорье и объединившихся ради совместных завоевательных акций против соседей — Китая, Непала, Индии.

Добуддийский этап социально-политической истории Бод Юл остается вплоть до настоящего времени недостаточно изученным, так как достоверно документированные данные о возникновении тибетского государства отсутствуют. До появления в середине VII в. тибетского письменного языка ни о каком хронировании событий не могло быть и речи, и сведения об этом периоде можно почерпнуть преимущественно в китайских династийных хрониках.

Достаточно надежные свидетельства о Тибете относятся ко времени ранних контактов уже возникшего военного альянса племен с соседними странами, располагавшими письменной культурой и развитой социально-политической системой. Они обнаруживаются, в частности, в Танских династийных хрониках, где отмечен факт вторжения тибетских войск на территорию Непала, а затем и Китая в середине VII в. и изложены последовавшие за этим события¹. Именно из китайских историографических произведений VII–VIII вв. стало известно о первых тибетских царях и их деятельности, о становлении тибетской государственности.

Изложение событий раннего периода существования Тибета в китайской историографии хотя и представляет собой бесценный источник информации, но вместе с тем не является вполне объективным. Социально-политическая и этнокультурная история этого региона Центральной

¹ *Цзю Тан шу* (Старая история [династии] Тан). Серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Т. 25. Цз. 196. С. 1629–1630; *Ван Чжун*. «Синь Таншу туфань чжуань цзянь чжэн» (Комментарии к разделу, посвященному тибетцам, в Синь Тан шу). Пекин, 1958. С. 32–33.

Азии помещалась китайскими летописцами в более широкий контекст политической истории самого Китая и его территориальных притязаний. Бод Юл рассматривался историографами Поднебесной как варварская, политически непредсказуемая страна, остро нуждавшаяся в благотворном влиянии высокоразвитой китайской культуры.

Собственно тибетские исторические трактаты начали создаваться позднее, когда Тибет уже представлял собой вполне сложившуюся этнокультурную целостность, скрепленную приверженностью буддизму. Авторами и составителями тибетских историографических произведений выступали просвещенные носители буддийской культуры. Излагая историю древнего Тибета, они опирались на сведения, почерпнутые из устной народной традиции, — преданий и мифов. Вопросы зарождения тибетского государства, его этнический состав, географическое расположение — все это было предметом размышления историографов.

Однако и тибетские исторические источники, подобно китайским, отнюдь не нейтральны в идеологическом аспекте. В них на первый план всегда выдвигалось стремление историографов представить историю Бод Юл в тесной связи с процессом утверждения буддизма в Центральной Азии.

В целом источники информации об истории Тибета можно классифицировать по четырем группам. Первую из них составляют данные эпиграфики — дарственные наскальные надписи и надписи на стелах, содержащие царские указы и сведения о пожаловании земель кому-либо из подданных тибетского верховного правителя (цанпо); надписи на стенах монастырей и специальных глыбообразных сооружений, сообщающие о датах основания монастыря и его создателях². Наиболее ранние из обнаруженных эпиграфических памятников относятся к VIII в. — периоду активного внедрения буддизма усилиями тибетских государей.

Вторую группу образуют хроники, найденные в Дуньхуане³. Составлены они были также не ранее VIII–IX вв. Особенно интересна так называемая Погодовая хроника⁴. Она охватывает период в 107 лет (сер. VII — сер. VIII в.), причем каждому году посвящается три–пять строк. Основным содержанием Погодовой хроники являются события, связанные с деятельностью верховного правителя и его советников, сообщения о назначениях чиновников на административные посты либо снятии с них, о

² Наибольший вклад в дело обнаружения и расшифровки данных эпиграфики внесли западные востоковеды-тибетологи Джузеппе Туччи и Хьюго Ричардсон. См.: *Tucci, G. The Tombs of the Kings. Roma, 1950; Richardson H.E. A Corpus of Early Tibetan Inscriptions. Hertford, 1985.*

³ Об источниковедческом аспекте этих находок см.: *Воробьева-Десятовская М.И. Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки), книга вторая. М., 1988. С. 328–358.*

⁴ *Thomas F.W. Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan, Parts I–III. London, 1935–1955.*

форме налогообложения. Весьма интересны также письменные источники, повествующие о событиях в Восточном Туркестане. К таковым относятся частные и официальные письма, записи, документы о пребывании тибетских войск на территории этого региона.

Третья группа включает в себя тибетские историографические памятники, принадлежащие авторству буддийских мыслителей периода Средневековья. Наибольшим авторитетом в самом Тибете и за его пределами пользовались «История буддизма» Будона Ринчендуба (XIV в.)⁵, «Красные Анналы» Цалпа Кунга Дордже (XIV в.)⁶, «Синие Анналы» Гойлоцзавы Шоннупэла (XV в.)⁷, «Светлое зеркало истории царских родословных» Сакья Соднам Чжалцана (XIV в.)⁸, «История Тибета» Далай-ламы Лобсан Чжамцо (XVII в.)⁹, а также «История и хронология Тибета» Сумба-кханбо Ешей Балджора (XVIII в.)¹⁰. В каждом из этих источников содержится определенная версия исторических событий VII–IX вв. — периода первоначального проникновения буддизма в Бод Юл. Специфической чертой, объединяющей эти версии, выступает методологическое стремление авторов представить тибетское государство изначально буддийским.

Буддийские историографы, как правило, не уклонялись в своих сочинениях от осмысления сакральной истории Тибета до VII в., но повествования о древних правителях и возникновении союза племен трактовалась ими лишь как набор версий, допущенных к рассмотрению. «Реальная» история начинается, согласно буддийской историографической традиции, только с периода правления тибетского царя Сронцангампо, провозгласившего Тибет буддийским государством.

В четвертую группу источников мы включаем тибетские историографические произведения, составленные последователями автохтонной религии бон¹¹ и появившиеся не ранее XI в. В них также прослеживается

⁵ Будон Ринчендуб. История буддизма. Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донца. СПб., 1999.

⁶ *Tshal-pa Kun-ga' rdo-rje* (1309–1364). Deb ther dmar po mams kyi dang po hu lan deb ther (ed. and annotated by Dung-dkar Blo-bzang 'phrin-las). Mi rigs dpe-skrun-khang. Beijing, 1981.

⁷ Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. Перевод с тибетского Ю.Н. Рериха. Перевод с английского О.В. Альбедия и Е.Ю. Харьковской. СПб., 2001.

⁸ Soerensen Per K. Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An Annotated Translation of the XIV th Century Tibetan Chronicle rGyal-rabs gsal-ba'i me-long. Wiesbaden, 1994.

⁹ *Ngag-dbang Blo-bzang rgya-mtsho* (1617–1682). Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther rdzogs ldan gzhon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs. Mi-rigs dpe-skrun-khang. Beijin, 1981.

¹⁰ Пагсам-джонсан: История и хронология Тибета. Перевод с тибетского языка, предисловие, комментарий Р.Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.

¹¹ О религии бон см.: *Karmay S.G.* The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon. London Oriental Series 26. London, 1972; *Snellgrove D.L.* The Nine Ways of Bon. London Oriental Series 18. London, 1967; Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет: история религии бон. СПб., 1998.

попытка воссоздать историю Тибета до VII—VIII вв. на основе устных нарративов. Этим и объясняются совпадения версий предания о первой царской династии в трудах буддийских и бонских историографов. Вместе с тем различия в религиозной принадлежности авторов приводили к принципиальным идейным расхождениям в интерпретациях этого предания.

Буддийские историографы излагали сведения о происхождении тибетского этноса и появлении царской династии весьма лаконично, сохраняя лишь событийную канву, присутствующую в устной традиции. В противовес этому в сочинениях бонских авторов подробно пересказывались мифологические сюжеты и предание о первоцарях, сошедших с небес на землю. Разумеется, подобные повествования не являются «историей» в собственном смысле этого слова, тем не менее в них воспроизводится та сумма сведений об этническом генезисе, сакральной географии и происхождении высшей политической власти, которая и легла в основу представлений тибетцев о себе как единой этнокультурной общности — военном союзе племен, возникшем в начале VII в.

Устная традиция передачи этих знаний, составлявших первоначальную когнитивную базу идентичности тибетцев, получила свое оформление только в VII в., когда разрозненные племена объединились в военный альянс. Его возникновению предшествовал длительный этап формирования тибетского этноса. На северо-востоке региона историческими предками тибетцев принято считать племена цян. На рубеже I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. под военным давлением ханьского Китая цянские племена были оттеснены на юго-запад, в глубь Тибетского нагорья, и на юг — в районы Южного Амдо и Кхама, Северо-Западной Юньнани и Северной Бирмы. К этому моменту Тибетское нагорье уже было заселено племенами, которые ныне принято относить к тибето-бирманской субрасовой группе. По своим антропологическим характеристикам тибетцы подразделяются на два основных типа: так называемый южный тип, близкий к южным китайцам и малайцам, и северо-восточный/восточный, который и причисляется к тибето-бирманской группе.

Таким образом, понятие «тибетцы» имеет преимущественно социально-политическое содержание — это общность, интегрировавшая различные микроэтноты. Первоначально эти бесписьменные племена различались по языку, территории расселения, типу хозяйственно-экономической деятельности, мифологии и верованиям. Зоны их проживания значительно варьировали в аспекте географического фактора, то есть по ландшафту и по климату — от границ субтропиков на юго-востоке до холодных каменистых полупустынь высокогорья на северо-западе.

В конце VI – начале VII в. произошло объединение племен, проживавших на территории южного берега реки Цанпо (Брахмапутры). В состав этого первого военного альянса вошли, согласно одним источникам, шесть

племен, населявших районы близ долины Ярлунг, а согласно другим — только четыре племени. Отметим, что о шести племенах — сэ, му, дон, тон, да, вру, — преобразовавшихся позднее в шесть знатных тибетских родов, упоминается и в буддийских, и в бонских текстах. Так, это свидетельство содержится в сочинении «Пагсам-джонсан» известного амдоского историографа-буддиста Сумба-кханбо Ешей Балджора (1704–1788)¹². В небуддийских источниках, воспроизводящих миф о происхождении тибетского социально-политического союза, говорится о четырех племенах. Упоминание о четырех крупных племенных образованиях — сэ, му, дон, тон — напрямую связано с возникшим именно в VI в. преданием о происхождении верховной власти, а также с автохтонными представлениями о сакральном пространстве появления первопредков этих племен.

Представления тибетцев о себе как едином этносе закрепились только в рамках тибетобуддийской письменной культуры XI–XIII вв. Устные повествования о происхождении верховной власти и едином сакральном пространстве, где зародился альянс племен и явил себя первый верховный правитель, и послужили идеологической основой союза племен.

Содержание устного предания о происхождении власти верховного правителя дошло до наших дней во множестве версий и интерпретаций. В современной тибетологии принято говорить о трех версиях этого предания, соответственно представленных в бонских письменных памятниках, в буддийских историографических сочинениях, в дунхуанских хрониках. Анализ этих версий показывает, что все они основаны на сведениях, достоверность которых подтверждается ссылкой на некие легендарные источники — «провозглашенное бонской традицией», «буддийская скрытая традиция» и «самая тайная»¹³. В тибетской письменной культуре они упоминаются под общим названием «Тибетские летописи», хотя свидетельств о существовании этих памятников не имеется. К «Тибетским летописям» апеллировали и буддийские, и бонские историографы, трактуя их в качестве важнейшего источника информации о древней истории Бод Юл.

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

Согласно преданию, объединение племен в военный альянс произошло благодаря появлению первого верховного правителя в мире людей. В бонских письменных памятниках первый легендарный царь Тибета

¹² Пагсам-джонсан: История и хронология Тибета. С. 13, 14, 155.

¹³ Karma S.G. The origin myths of the first king of Tibet as revealed in the Can-Inga // Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies FAGERNES 1992 / Ed. Per Kvaerne. Oslo, 1994. Vol 2. P. 408.

фигурирует под именем Ньяти цанпо¹⁴ и прославляется как мифический герой, сошедший с небес на священную гору, чтобы управлять людьми.

В некоторых буддийских историографических сочинениях этот мифический основатель тибетской царской династии появляется под именем Оде пу гьял, причем указывается и другое его имя — Ньяти цанпо¹⁵. Практически во всех версиях предания говорится, что до появления Ньяти цанпо этой территорией управляли божества гор, рек и озер, демоны, насылающие болезни, а также 12 вождей кланов. Ньяти цанпо сошел на землю с небес, чтобы стать предводителем всех людей, населявших эту территорию. Он спустился по канату, сплетенному из гигантского луча света, на вершину священной горы и ступил в магическое пространство док. В этот момент там находились 12 человек, совершавших жертвоприношение божествам цан. Узрев шлем воина на голове спустившегося с небес существа, они ощутили в нем мощную магическую силу, которой не способен противостоять ни один из племенных вождей — «отцов земель». По преданию, Ньяти цанпо явился, чтобы стать их господином ради объединения земель в целостное пространство, именуемое «Бод кхам ру ши» — «Тибет четырех частей».

Предание подробно повествует о природе царской власти и объясняет, почему она верховная. Согласно нарративу, царь обладает магической силой, дарующей плодородие почвам, а женщинам — способность деторождения; его сила обеспечивает порядок в жизни человеческого общества, охраняет от болезней и стихийных бедствий¹⁶.

Магическая сила приписывается царям на том основании, что их легендарные предки, начиная от Ньяти цанпо, были правителями небесной сферы му¹⁷, откуда они спускались на землю и куда возвращались после телесной смерти в мире людей. Благодаря непрерывающейся последовательности нисхождения царей в человеческий мир осуществлялась связь

¹⁴ Предлагаемый анализ тибетского предания о происхождении власти верховного правителя военного альянса базируется на источниковедческих и этнологических исследованиях зарубежных ученых в области истории становления тибетской культуры. Так, наибольший вклад в изучение имен и титулатуры тибетских первоправителей, а также содержания предания о происхождении верховной власти по бонским и буддийским источникам принадлежит Э. Хаару, Дж. Туччи, Р. Штайну, Х. Ричардсону, Л. Петеху, Г. Хацоду, Х. Димбергеру, Самтену Г. Кармаю.

¹⁵ В Дуньхуанских хрониках мифический первоправитель Тибета фигурирует под именем Ньяти цанпо, а в историографических источниках династийного и постдинастийного периода используется также имя Оде пу гьял. Подробное источниковедческое рассмотрение этой проблемы см.: *Petech L. A Study of the Chronicles of Ladakh*. Calcutta, 1939; *Haarh E. The Yar-lung Dynasty*. Kopenhagen, 1969.

¹⁶ *Tucci G. The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet // East and West / Rome, 1955. Vol. I. N 3. P. 199–200.*

¹⁷ См.: *Hazod G.E. Die "Herkunft" und die "Ankunft" des tibetischen Koenigs // Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventeenth birthday / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991. S. 199.*

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

Каждый из семи мифических царей правил в мире людей только до того времени, когда его сыну, пребывающему в небесной сфере, исполнилось 13 лет, то есть до момента вступления наследника в возраст «сакральной зрелости»¹⁸, позволявший занять царский трон в мире людей. Достигнув этого возраста, сын спускался на землю. А царственного отца подвергали ритуальному умерщвлению, и он растворялся либо в лучах света, либо в каплях дождя, либо в одном из цветов радуги, чтобы возвратиться в небесную сферу. Согласно преданию, когда наследник достигал «сакральной зрелости», царь-отец утрачивал магическую силу власти и должен был уступить трон. Сын обретал магическую силу власти только во время совершения ритуала погребения отца.

В различных вариантах этого предания перечисляются 27 либо 32 царя, продолжавшие династию от мифического Ньяти цанпо до исторического Сронцангампо. Однако в каждом из них обязательно присутствует обоснование верховной власти царя, опирающееся на те автохтонные мифологические представления, которые являлись общими для племен, населявших территорию Тибета до объединения земель в конце VI в. Это мифы о природе власти правителя/вождя, о сакральном пространстве как единственно пригодном для проживания племени топосе, о первопредках и божествах, дарующих людям жизнь. Без истолкования скрытых, закодированных в предании смыслов, невозможно составить представление о способе легитимации царской власти в добуддийском Тибете.

Анализируя варианты предания, мы выделили пять инвариантных смыслообразующих компонентов, допускавших интеграцию мифологических представлений различных племен, населявших Тибет в IV – начале VII в. Это, во-первых, способ спуска Ньяти цанпо на землю, во-вторых — происхождение Ньяти цанпо и его облик, в-третьих — топос спуска с небес, в-четвертых — обстоятельства появления Ньяти цанпо, и, наконец, — цель его прихода в мир людей.

Во всех вариантах предания говорится, что Ньяти цанпо спустился с небес в «центр мира», где находится самый обширный горный ледник — исток всех рек. И топос расположен на священной горе — высочайшей в Тибете. Ньяти цанпо использовал для спуска канат (или нить), сплетенный из небесного света — сияния солнца, луны и звезд. Отметим попутно, что в некоторых вариантах предания в качестве способа связи небесной и земной сфер упоминается девятиступенная лестница, по которой сошел мифический первоцарь.

¹⁸ Tucci G. The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet. P. 195–207.

Мифологема небесной лестницы, каната, веревки, столба, то есть средств, связующих небесную и земную сферы, универсальна для большинства бесписьменных культур. В автохтонных космологических мифах тибетских племен отчетливо прослеживается характерная для бесписьменных обществ система представлений о мире. Так, универсум представлен трехъярусной вертикалью — небо, земля и хтоническая область. Эти три яруса не изолированы друг от друга полностью, и переход из одного в другой обозначается словами «отверстие», «центр». Средством перехода могут служить горы, лестница, канат, луч света. Однако путешествовать по космическим ярусам способны лишь существа, наделенные особой магической силой, или души умерших вождей/воинов.

Первый смыслообразующий компонент предания — световой канат или девятиступенная лестница, по которым Ньяти цанпо совершил переход из одной космической сферы в другую, аккумулирует в себе целый ряд мировоззренчески важных содержаний. По тибетским представлениям, такой переход впервые осуществили первопредки племен, населявших эту территорию еще до появления Ньяти цанпо. Они проникли на землю через отверстие между небом и землей, расположенное на вершине священной горы.

Такой же маршрут преодолевают души умерших старейшин и вождей племен, но сначала они спускаются в хтонические миры и лишь затем восходят на вершины гор. Круг замыкается, когда душа умершего, перейдя из хтонической сферы в небесную, спускается обратно в мир людей, благодаря чему и рождается новый вождь.

Подчеркнем, что проход сквозь отверстия, соединяющие три космических яруса, являет собой непрерывный круговорот жизни и смерти¹⁹. Осуществить это путешествие способны лишь существа, имеющие нечеловеческое происхождение. Отсюда проистекает соответствующая мифическая трактовка происхождения семи легендарных царей, то есть второй смыслообразующий компонент предания. Ньяти цанпо и его потомки считаются сыновьями небесных божеств света. Именно поэтому они получают магическую силу повелевать дождем, светом, громом и молнией. Магическая сила, выступавшая ранее в мифологических представлениях тибетских племен сугубой прерогативой божеств небесной сферы, в предании приписывается Ньяти цанпо и всем последующим тибетским царям²⁰. Ее обладателями считались также вожди и старейшины племен, ведущие свое происхождение от мифических первопредков.

¹⁹ Hazod G.E. Die "Herkunft" und die "Ankunft" des tibetischen Koenigs. S. 204–205.

²⁰ Karmay S.G. The origin myths of the first king of Tibet as revealed in the Can-Ingä. P. 412–422.

Верховная власть первозащитников обосновывается, таким образом, через наличие у них магической силы, позволяющей осуществлять связь между небесной и земной сферами. Свет — нить, связующая эти два пространства²¹. Специфическое происхождение тибетских царей, их божественная природа служат обоснованием их особой магической власти над стихиями и способности проникать из одной космической сферы в другую.

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

В бонских письменных источниках и в китайских хрониках²² зафиксирован тибетский ритуал умерщвления царя, когда его сын достигал возраста «сакральной зрелости»²³. По-видимому, это ритуальное действие имело место в реальности. Наследник, достигший тринадцатилетнего возраста, переходил вместе со сверстниками в группу взрослых мужчин, что подразумевало умение ездить верхом, владение навыками военного искусства и необходимость вступления в брак. Однако обрести магическую силу и, соответственно, верховную власть царский сын мог только при условии телесной смерти отца. Ритуальное его умерщвление и выступало актом воспроизводства магической силы и власти в сыне — новом царе. Это был акт ритуального рождения нового царя.

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

²¹ Генетическая связь первозащитников с небесными божествами света зафиксирована в семантике имени верховного первоправителя — Оде пу гьял. Оде пу гьял — букв. «прославленный, победоносный царь света». Это имя состоит из четырех слов: о или од — «свет», де — титул верховных племенных вождей, затем вошедший как обязательный компонент в состав титулатуры царей, пу или пу юл — место обитания божеств света, гьял — «победоносный, прославленный». Подробнее см.: *Haarh E. The Yar-lung Dynasty. P. 266–268.*

²² См.: *Karmay S.G. L'apparation du petit homme tete-noire // Journal Asiatique. N 274/1–2. P. 79–138; Schuh D. Der chinesische Steinkreis. Ein Beitrag zur Kenntnis der sino-tibetischen Divinationskalkulationen / Zentralasiatische Studien. 1973. N 7.*

²³ *Hoffman H. Tibet: A Handbook. Bloomington, 1975. P. 40–41.*

Третий смыслообразующий компонент предания — топос спуска Ньяти цанпо, сакральный центр мира. Топос появления Ньяти цанпо — священная гора. В письменных источниках указываются несколько вариантов, причем чаще встречаются два топонима, имеющие определенные географические соответствия. Это священная гора Гьяндо (лха ри гьян до), соответствующая горе Гьяндо бла бубс в районе Конпо, и священная гора Шампо (или Ярлхашампо), которая географически соотносится с самой высокой горой в южной части долины Ярлунг²⁴.

Представления о священной горе как символическом центре мира, у подножия которой расположено жизненное пространство племени, также входят в систему верований многих бесписьменных этносов. Горы символизируют связь неба и земли; их вершины касаются неба и обозначают наивысшую точку мира, а подножия могут располагаться в хтонических глубинах. Территория, прилегающая к горе, — это пространство, самое близкое к небу. Вершины гор, согласно верованиям тибетских племен, — это местопребывание мифических предков и горных божеств. Гора (или ее аналог — мегалитное образование) почиталась также как вместилище божеств территории расселения племени²⁵.

Упоминание в предании самой высокой священной горы есть не что иное, как конструирование нового сакрального пространства, населенного не одним, а несколькими микроэтнoсами. В качестве первопредка здесь фигурирует царь Ньяти цанпо, политический и символический верховный правитель племен, вошедших в военный альянс. Таким образом, мифическая гора Ярлхашампо становится общим сакральным центром мира для племен, населявших земли близ реки Цанпо. В состав древнего Тибета вошли территории Конпо, Ньянпо, Пово и местность, расположенная в долине Ярлунг. Эти территории были заселены, соответственно, четырьмя крупными племенами — се, дон, му и тон²⁶.

В вариантах предания о происхождении верховной власти упоминаются четыре или шесть «сторон» Тибета, ради объединения которых и явил себя в мир людей Ньяти цанпо. Четыре или шесть сторон — это территории расселения соответствующего числа микроэтнoсов, вошедших в военный альянс в VI в. н. э.²⁷ Обнаруживаемые в различных источниках указания названий этих микроэтнoсов свидетельствуют об отчетливых этнодифференцирующих автохтонных представлениях — границах расселения, культовых практиках, матримониальных отношениях, экономической

²⁴ Hazod G.E. Die "Herkunft" und die "Ankunft" des tibetischen Koenigs. S. 202.

²⁵ Buffetrille K. One day the mountains will go away... Preliminary remarks on the flying mountains of Tibet // Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya / Eds. Blondeau A.-M., Steinkellner E. Wien, 1996. P. 85.

²⁶ Haarh E. The Yar-lung Dynasty. P. 271–272, 280–281.

²⁷ Ibid. P. 280.

деятельности племен. Их новая общая идентичность «тибетцы» увязывается только с территорией нового государства и его социально-политической деятельностью.

В предании указываются и иные особенности места спуска — это «плоскость *цан* с четырьмя отверстиями». Словосочетание «плоскость *цан*» означает топос встречи с особой категорией предков²⁸ — *цан*, или вождями-героями и сыновьями божеств. В функции предков *цан* входило установление матримониальной связи между племенами — считалось, что божества *цан*, предки-герои одного племени, спускаются с вершины горы, чтобы найти невесту среди девушек другого племени. Ритуал сватовства предполагал, что представитель одного племени, исполнявший роль божества *цан*, приходил на территорию расселения другого племени и выманивал девушку из отчего дома, а затем сопровождал невесту в дом жениха.

Важной деталью внешнего облика Ньяти *цанпо*, вступившего на плоскость *цан*, является шлем «героя»²⁹. Эта деталь свидетельствует о нем как о носителе власти и силы, в том числе силы плодородия, оплодотворения, приписываемых автохтонными верованиями предкам-героям и сынам божеств³⁰.

И еще одна, последняя, особенность места спуска — «магическое поле *док*, или *док ра*». В ритуалах тибетских племен *док ра* — это утоптанная круглая площадка, предназначенная для проведения общинных новогодних празднеств, свадебных церемоний, а также обряда брачного соединения мужских и женских божеств, символически изображаемого танцем. Пространство *док* имеет «четыре отверстия», то есть соотносено с четырьмя сторонами света. Считалось, что ритуалы, проводимые в магическом поле *док*, ведут к возобновлению космического времени³¹.

Док мо — это женские божества земли и ее недр. В ритуале брачного соединения они вступают в контакт с мужскими божествами *цан* (иногда их называют *лха*, *ньен*)³². Согласно ритуальному сценарию, невеста *док мо* приглашается в пространство *док*. Но до соединения с женихом ей предстоит осуществить путешествие через различные космографические области — небеса, ледники, горные луга, реки, озера, где *док мо* встречается с божествами солнца, луны, воды. И только после этого она соединяется со своим женихом в магическом поле *док*.

Благодаря путешествию невесты природный и социальный миры приходят к единению, а брак невесты *док мо* и жениха *цан* (*док лха*) создает необходимое условие для плодородия земли. Таким образом, *док ра* —

²⁸ Hazod G.E. Die "Herkunft" und die "Ankunft" des tibetischen Koenigs. S. 205.

²⁹ Stein R.A. Tibetan Civilization. London, 1972. P. 204.

³⁰ Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. London, 1968. P. 58–59.

³¹ Hazod G.E. Die "Herkunft" und die "Ankunft" des tibetischen Koenigs. S. 207–208.

³² Stein R.A. Tibetan Civilization. P. 210.

это топос, где происходит воспроизведение социума, формируется родство и осуществляется оплодотворение.

Ньяти цанпо спускается именно в этот сакральный топос любовной встречи мужских божеств цан и женских божеств док мо, в пространство док, где проводится ритуал, основная цель которого — символическое воспроизведение племенных общностей. Ньяти цанпо приходит как «герой», господин «отцов местности», как «дождь, орошающий место док».

Этот третий смыслообразующий компонент предания — место спуска — аккумулирует представления о сакральном пространстве жизненного универсума сообществ. Священная гора воплощает вертикальный ориентир архаической космографии — она связывает небесную и земную сферы, но одновременно принадлежит миру людей. В бесписьменных обществах космографические представления гомологичны представлениям о социальной структуре. Так, обладание высшим социальным статусом с необходимостью предполагает связь с небесными ярусами и их божественными обитателями. Соответственно, спуск в социальный мир и восхождение на небеса Ньяти цанпо по священной горе указывают на его исключительно высокий социальный статус — статус верховного правителя.

Две другие особенности места спуска — «пространство цан с четырьмя отверстиями» и магическое поле док — характеризуют космографические представления о горизонтальной организации пространства и горизонтальный аспект социальной структуры. Верховный правитель наделен особой магической силой, от которой зависит плодородие земли и воспроизводство человеческой общности в поколениях. Отметим, что в титулатуре исторических царей Тибета VII–IX вв. присутствовал элемент «цан» (например: Срон-цан-гампо), подразумевавший скрытую апелляцию к сакральному топосу.

Спуск в местность цан, которая геометрически представлена как имеющая четыре стороны (отверстия) и расположена у подножия священной горы, подтверждает наличие у царя силы, свойственной божествам цан и сыновьям героев. Царь является носителем верховной власти, потому что от него как от обладателя этой силы зависит воспроизводство матримонимальных отношений между племенами. Одновременно царь выступает гарантом женской фертильности, поскольку спустился в сакральное поле, где происходит любовное соитие божеств.

Четвертый смыслообразующий компонент — действие, сопровождающее спуск Ньяти цанпо. По преданию, он сошел на землю именно во время ритуального поклонения божествам местности док. Его встретили двенадцать участников ритуала³³ — вожди местных племен, владевшие магической силой власти.

³³ Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. P. 23.

В этом пункте сюжета присутствует элемент социального конструирования представлений о верховной власти. Вожди объединялись ради проведения ритуала, обеспечивающего воспроизводство племен. Местные правители, находясь в едином сакральном пространстве, оказываются тем самым уравненными в социорелигиозном аспекте относительно царя, доминирующего над ними ввиду своего неземного происхождения и обладания особой магической силой.

С этим идеологическим обоснованием легитимности верховной царской власти напрямую связан пятый смыслообразующий компонент предания — цель прихода Ньяти цанпо.

Во всех вариантах предания, воспроизводимых с большей или меньшей подробностью в буддийских и бонских историографических источниках, возникновение Бод Юл в качестве социально-политической целостности соотнесено с идеей автократии. Вне зависимости от признания или непризнания подлинности генеалогии царской династии, запечатленной в предании, историографы считали исходным пунктом политической истории тибетцев появление централизованной единоличной формы правления. Цель нисхождения правителя небесной сферы му в мир людей — объединение племен ради их блага; а результат появления легендарной царской династии — возникновение страны Бод с четырьмя областями.

Итак, зафиксированная в предании о Ньяти цанпо (Оде пу гьяле) генеалогия легендарных тибетских царей представляет собой мифологическую конструкцию, призванную легитимировать автократическую верховную власть. Идеологическое обоснование царской автократии строится на унификации верований тибетских микроэтносов. В данной мифологической конструкции моделируется новая сакральная территория, равно принадлежащая всем членам военного альянса. Топонимические различия в вариантах предания, например названия священной горы, на которую спустился Ньяти цанпо, имеют лишь относительную значимость. Известно, что первый альянс племен возник в пределах территорий, прилегающих к долине Ярлунг. Царская династия получила название Ярлунгской. В этом смысле священным становится пространство расселения тех племен, которые вступили в альянс, возглавляемый правителями Ярлунга. Однако в идеологической перспективе важен иной аспект сакрализации пространства: сакральным оказывается то пространство, где находится цанпо — верховный правитель, обладающий магической силой власти.

Верховная политическая власть отождествляется с магической силой, которая дарует плодородие — земле, фертильность — женщинам, устанавливает нерушимый порядок в пространстве и обеспечивает воспроизводство человеческого социума. Верховная власть, или магическая сила,

воплощена в царе, поскольку он происходит от божеств неба и обладает способностями, свойственными различным местным божествам.

Мифологическое обоснование легитимности верховной политической власти сложилось не ранее конца VI в., то есть периода образования военного альянса племен долины Ярлунг. Методичное воспроизведение этой идеологической конструкции в буддийских и бонских письменных памятниках свидетельствует о длительном историческом функционировании именно такого способа легитимации царской автократии и его глубокой укорененности в тибетском обществе.

В религиозном отношении данная мифологическая конструкция всецело опирается на верования, характерные для бесписьменных сегментированных обществ. Именно в таких обществах сакрализация пространства и времени является специфической формой социально-политической авторефлексии. Соответственно легитимация власти верховного правителя осуществляется посредством этих базовых категорий мифологического мышления. Территория нового государства — Бод Юл — сакральна, так как на ней дислоцирован центр мира, куда нисходит из небесной сферы магическая сила плодородия земли, детородной способности женщин и неизменности общественного устройства. Эта сила воплощена в царе, в его верховной власти.

Непрерывность линии генеалогической передачи верховной власти придает сакральное измерение темпоральному аспекту существования новой социально-политической общности. История нового народа — тибетцев — сакральна, ибо она восходит ко времени появления мифических предков тибетских царей, объединивших племена в единое социально-политическое целое. Благодаря присутствию в человеческом социуме автократического государя, происходящего от правителей небесной сферы, сохраняется главная характеристика священного времени — его цикличность, и история тибетцев протекает в этом темпоральном континууме.

Средством унификации мифологических представлений микроэтносов об устройстве универсума, функциях и характеристиках божеств являлось конструирование генеалогической связи царей с небесными и земными божествами. В целом эта идеологическая конструкция предназначалась для признания легитимности царской власти со стороны местной племенной аристократии, социально-политический статус которой оказывался ниже царского. Такого рода идеология могла оформиться только в условиях четко обозначившейся тенденции к разложению племенной социально-политической организации.

Как подчеркивалось выше, рассматриваемое предание воспроизводилось в абсолютном большинстве тибетских историографических про-

изведений, затрагивавших вопрос о древней истории Бод Юл. Возникновение государства как военного альянса племен во главе с царем-военачальником связывалось с появлением автократии как новой формы правления. Пятый смыслообразующий компонент предания — цель появления легендарных царей в мире людей — указывает на необходимость объединения племен ради защиты от внешней агрессии. И это во многом отражало действительную историческую ситуацию конца VI в. в регионе.

В китайских династийных хрониках ранние сведения о стране Тибет связаны с именами двух тибетских царей-военачальников — Намри Сронцана (конец VI в.) и Сронцангампо (VII в.). В тибетской историографии оба эти имени включены в генеалогическую линию легендарных государей, то есть исторические цари представлены наследниками мифических. Характерно, что в подобных источниках повествование о периодах царствований всегда начинается с событий VII в. — деятельности царя Сронцангампо. История Тибета до периода его правления сводится к пересказу предания о происхождении царской власти — появлении семи мифических царей, начиная от Няйти цанпо, и перечислению имен 27 либо 32 верховных правителей Тибета до Сронцангампо.

Вопрос о динамике историко-культурного становления национальной идентичности «тибетцы» требует рассмотрения буддийских версий мифа о происхождении царской власти, зафиксированных в официальной тибетской историографии XII–XV вв.

Реконструкция инвариантных смыслообразующих компонентов предания о происхождении автократии, проведенная нами по преимуществу на тибетских источниках бонского происхождения и дунхуанских текстах, позволяет сделать вывод, что во всех вариантах этого мифа имело место конструирование нового этноса — тибетцев — как социально-политической общности. Ее религиозная консолидация опиралась на унифицированные анимистические представления о небесных и горных божествах, и эти представления были положены в основу сакрализации пространства расселения тибетцев (территории Бод Юл) и истории новой социально-политической общности. Иными словами, воспроизведение смыслообразующих компонентов предания в его небуддийских вариантах свидетельствует, что этот миф легитимировал автократию в обществе сегментированном, социально-политическое и экономическое функционирование которого разворачивалось по принципу центр—периферия.

Радикальное отличие буддийских нарративов о происхождении власти легендарных правителей Тибета прослеживается в возведении их родословной к индийским царским династиям древних государств, приверженных Дхарме — Магадха, Кошала или Ватсу³⁴. Наиболее репрезента-

³⁴ *Haarh E. The Yar-lung Dynasty. P. 180.*

тивными в этом аспекте следует считать варианты мифа, представленные в историографических сочинениях Будона Ринчендуба, Гойлоцавы Шоннупэла, Цалпа Кунга Дордже. Их трактаты квалифицировались в тибетской письменной культуре как авторитетные источники знания об истории государства и общества. Разработанные в трудах этих мыслителей интерпретации автохтонных преданий и историко-культурных сведений признавались буддийскими историографами позднего Средневековья в качестве истинных положений, не требующих пересмотра. Более того, в тибетобуддийской историографической традиции цитирование сочинений указанных авторов считалось эпистемологически оправданным способом обоснования новых концепций культурной истории Бод Юл.

В «Истории буддизма» Будона Ринчендуба, в «Синих Анналах» Гойлоцавы Шоннупэла и «Красных Анналах» Цалпа Кунга Дордже приводятся весьма лаконичные версии мифа о происхождении тибетских царей. Доминантных смыслообразующих компонента у них только два: родословная царской династии и перечень имен потомков мифических первоцарей. Обстоятельства нисхождения этих царей в мир людей, цель их прихода остаются, как правило, за рамками рассмотрения. Содержательно все эти версии возводят происхождение тибетской царской династии к прославленным индийским царственным кланам Шакьев и Личчавов, причем родословная Ньяти цанпо связывается с именем легендарного царя Рупати, упоминаемого в эпосе «Махабхарата».

Будон Ринчендуб утверждал, что тибетцы являются потомками Рупати, принимавшего участие в войне Пандавов с двенадцатью армиями Кауравов и бежавшего от преследований в скалистый район Гималаев. Примечательно, что сведения о Рупати сводятся Будоном к указанию на его принадлежность к роду Пандавов и пересказу сюжета о переоблачении в женские одежды, когда этот эпический персонаж бежал в сопровождении тысячи воинов из Индии в Тибет.

Генеалогия тибетских царей реконструируется Будоном в форме воспроизведения устных преданий древности, согласно которым императорскую династию якобы следует возводить к царям Кошалы или Ватсу. Апелляция к автохтонному преданию о Ньяти цанпо имеет место только в связи с объяснением происхождения титула «цанпо», впервые появившегося, согласно Будону, когда потомок династии Ватсу пришел на территорию древнего Тибета. Он бежал из родной Индии в Гималаи, гонимый обидой на родственников, считавших его внешность уродливой и стремившихся избавиться от него³⁵.

³⁵Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 247.

Повествование Будона о встрече будущего первоправителя Тибета с бонскими жрецами представляет собой весьма своеобразный парафраз небуддийских вариантов предания. Историограф излагает детали, присутствующие в «Махабхарате». Так, достигнув зрелости, потомок Ватсу знал об обстоятельствах, сопутствовавших его рождению, — о том, что отец хотел избавиться от сына-урода и намеревался заключить новорожденного в свинцовый ящик и утопить в водах Ганги. Преисполнившись скорби, юноша бежал в Гималаи. Блуждая в горах, он в конце концов оказался в Лхари, откуда и проник в долину «Цан с четырьмя входами». Там и состоялась его встреча со жрецами, пришедшими из Мутанга и Мукея³⁶.

В трактовке Будона мифический первоцарь был воспринят бонскими жрецами в качестве божественного посланника исключительно в силу своей необычной внешности: глазницы его были странной звериной формы, а между пальцами обнаруживались перепонки.

Историограф подчеркивает, что объяснение между пришельцем и бонскими жрецами осуществлялось посредством жестов, так как иноземец не ведал местных наречий. Жрецы спросили, откуда он прибыл и кем является, и пришелец указал вверх, назвав себя «цанпо». Жрецы истолковали это в пользу его небесного божественного происхождения. Они соорудили импровизированный трон, на котором и перенесли цанпо вниз, в мир людей. Пришелец был наречен именем Няйти цанпо, что в буквальном переводе с тибетского означает «правитель, трон которого несли на шее»³⁷.

Таким образом, идея спуска цанпо с неба идеологически обесценивается Будонем, представая в его интерпретации семантической ошибкой бонских жрецов.

Версия генеалогии царской родословной заканчивается в «Истории буддизма» перечислением имен двадцати шести потомков основателя тибетской династии. Историческое повествование Будон открывает описанием деятельности царя Сронцангампо.

В изложении Гойлоцзавы Шоннупэла версия мифа о первоправителях также подается только в аспекте разъяснения генеалогии царской родословной. Автор «Синих Анналов» говорит, что в начале калиюги — мрачной «железной эры», незадолго до прихода в мир Будды Шакьямуни, индийский царь Рупати, доблестно сражавшийся против Кауравов на стороне Пандавов, вынужден был, переодевшись в женские одежды, бежать в «область, расположенную в снежных горах», то есть в Гималаях. Эту информацию Гойлоцзава подтверждает ссылкой на текст «Манчжушри-

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 248.

мулакалпа-тантры», в которой якобы содержится описание страны снежных вершин — пристанища Рупати. Более того, он утверждает, что в этой тантре говорится о царе Ньяти цанпо, родом из индийского клана Личчхавов³⁸. По мнению Гойлоцзавы, упоминание некоего персонажа из клана Личчхавов, обнаруживаемое в «Манчжушри-мулакалпа-тантре», полностью подтверждает устные тибетские предания о кровнородственной принадлежности Ньяти цанпо индийским кланам Шакьев или Личчхавов.

Эта версия происхождения тибетской царской династии исчерпывается лишь указанием на родство мифического Ньяти цанпо и индийского эпического Рупати. Достоверность их кровнородственной связи доказывается путем апелляции к «Манчжушри-мулакалпа-тантре» и «Винявибханге», то есть текстам тибетобуддийского канона. Таким образом, в «Синих Анналах» подтверждением генеалогической преемственности между тибетскими царями и индийскими династийными кланами служат ссылки на канонические тексты.

Апелляция тибетобуддийских историографов к текстам канона в целях обоснования собственных тезисов — весьма характерный идеологический ход, нацеленный на внедрение принципиально нового способа осмысления древней истории Тибета. Так, цитирование «Манчжушри-мулакалпа-тантры» впервые встречается в тибетских апокрифических источниках IX в., относимых буддийской историографией к разряду «сокровенного знания». В частности, ссылка на эту тантру обнаруживается в завещании царя Сронцангампо — «Гачем Гаколма»³⁹. «Манчжушри-мулакалпа-тантра», в реальности содержащая профетические указания территорий Индии, где должны были явиться миру мифические цари, весьма вольно использовалась тибетскими историографами для доказательства выдвигаемых ими тезисов о происхождении тибетской царской родословной⁴⁰.

Среди буддийских историографов Гойлоцзава первым обратился к «Манчжушри-мулакалпа-тантре» с целью доказательства подлинности версии об индийском происхождении тибетской царской династии. Необходимо отметить, что в историю тибетобуддийской культуры Гойлоцзава вошел как великолепный знаток санскрита, Трипитаки и сведений о древней Индии. Именно поэтому его реконструкция индийских генеалогических истоков тибетской династии — возведение ее к роду Личчхавов и ссылка на канонизированный в Тибете тантрический текст — воспринималась в качестве достоверного свидетельства⁴¹.

³⁸ Гой-лоцава Шоннутэл. Синяя Летопись. С. 43.

³⁹ Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 27.

⁴⁰ Karmay S. G. The origin myths... P. 410.

⁴¹ Haarh E. The Yar-lung Dynasty. P. 187.

Изложенные Будонм и Гойлоцзавой версии происхождения тибетской царской династии выступают ярким примером идеологической реинтерпретации архаических идеологем устной добуддийской традиции.

В «Красных Анналах» Цалпа Кунга Дордже также приводится версия об индийской родословной Ньяти цанпо⁴². Согласно ей, именем Ньяти цанпо был наречен младший сын индийского царя клана Шакьев, покинувший родину в сопровождении преданной ему армии и устремившийся в страну ледниковых гор. Именно он и стал правителем Тибета.

Небуддийскую версию предания Цалпа Кунга Дордже вводит на эпистемологическом статусе мнения — «утверждения бонцев» о появлении Ньяти цанпо в стране, именуемой Бод Юл. Автор «Красных Анналов» подчеркивает, что именно бонские интерпретаторы древней истории Тибета распространили рассказ о сошествии первоправителя с небес на священную гору Ярлха, о его встрече со жрецами, признавшими в нем цанпо и водрузившими его на деревянный трон, который вчетвером несли на своих шеях. Бонская версия излагается историографом исключительно ради разъяснения этимологии имени Ньяти цанпо.

Следует подчеркнуть еще раз, что версии происхождения царской власти, изложенные в трактатах Будона Ринчендуба, Гойлоцзавы Шонну-пэла и Цалпа Кунга Дордже, представляли магистральную для средневековой тибетобуддийской историографии идею возведения родословной исторических государей Тибета к легендарному индийскому царю Рупати. Отметим, что эта идея возникла на основе индийских представлений об этногенезе тибетцев как единой социальной общности. Они сформировались, по-видимому, на закате раннего средневековья в среде буддийских миссионеров, знакомых с тибетским языком и культурой.

Первый прецедент возведения генеалогии тибетцев к южноазиатским царственным кланам прослеживается в комментарии к тексту «Дева-атишья-стотра» индийца Праджнявармана (вторая половина VIII в. н.э.), известного также и под тибетским именем Шераб Гоча. Праджняварман прославился своими переводами текстов Трипитаки на тибетский язык и просветительской деятельностью в Бод Юл времен правления Тисронде-цана⁴³. Особого внимания заслуживает тот факт, что в его комментарии версия происхождения тибетского народа не содержит упоминаний о мифических первоцарях⁴⁴. Однако именно этот сюжет комментария индийского ачарьи и послужил авторитетным источником для тибетобуддийских историографов Средневековья.

⁴² Анализ разработанной Цалпа Кунга Дордже генеалогии тибетских царей проведена нами по материалам, содержащимся в работе Э. Хаара (выборочным переводам из «Красных Анналов»). См.: *Haarh E. The Yar-lung Dynasty*. P. 179.

⁴³ *Ibid.* P. 177.

⁴⁴ *Ibid.* P. 193.

В период правления Тисрондецана деятельность приглашенных ко двору буддийских пандитов была направлена преимущественно на перевод текстов Трипитаки на тибетский язык, подготовку образованных преемников-тибетцев и создание устной комментаторской традиции. Буддизм вводился усилиями царской династии, стремившейся к утверждению Дхармы в роли социально-политической идеологии. С учетом этого во второй половине VIII в. буддийские идеологи и приступили к интерпретации тибетского социума в категориях буддийской культуры⁴⁵. Следует отметить, что в этот период тибетский социум развивался в направлении общества стратифицированного. Нарождающаяся социально-экономическая иерархия и новая политическая организация уже не укладывались в архаичную схему анимистической картины мира. В этом аспекте буддизм располагал оптимальным интерпретирующим ресурсом, поскольку буддийская картина мира исторически складывалась в период развития стратифицированного общества древней Индии. Буддийские мыслители соответственно пошли путем инкорпорации тибетской социально-политической общности и генеалогии царской династии в систему историософских представлений, ассоциированных с индийским культурным наследием.

В интерпретациях, закрепленных в тибетской средневековой историографии, мифический первоправитель Ньяти цанпо оказывается связанным узами кровного родства с героями «Махабхараты». Однако вариативность трактовок этой связи, обнаруживающаяся в исторических трактатах, свидетельствует о стремлении буддийских теоретиков соотнести эпические сюжеты с приходом Будды Шакьямуни в мир людей. Так, в одних вариантах война Кауравов и Пандавов подается как предшествовавшая явлению Будды Шакьямуни. В других — события, сопутствовавшие бегству Рупати в Гималаи и утверждению тибетцев в качестве единой социально-политической общности, синхронизируются с периодом, последовавшим за Паринирванной Будды⁴⁶.

Буддийские версии мифа о генеалогии тибетских царских родовых создавались уже в период активной рецепции индийского письменного наследия. Сообразно этому в историографических произведениях на передний план выступала задача ретроспективно представить тибетское общество и государство изначально буддийскими. Средневековые историографы не интересовались этногенезом тибетцев как единой социально-политической общности. Предания о происхождении автократии и царской династии привлекали их внимание только в аспекте легити-

⁴⁵ О категориях буддийской культуры см.: Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Категории буддийской культуры. СПб., 2002.

⁴⁶ Haahr E. The Yar-lung Dynasty. P. 196.

мации зарождавшейся теократии. Схема объяснения легитимности теократического правления должна была соответствовать буддийской картине мира — космологии (и космографии) вкупе с историографией.

Модель тибетской идентичности, сконструированная в период формирования и конфедерации племен (военного альянса), подверглась дальнейшей детальной проработке. Буддийский вектор реинтерпретации заключался в отказе от прежнего отождествления понятия «тибетцы» с представлением о членстве в военном альянсе племен, базирующемся на унифицированных верованиях микроэтносов, и наполнении этого понятия новым содержанием: тибетцы — это социально-политическая общность последователей Дхармы, проживающих на священных землях Бод Юл. В такой интерпретации территория расселения тибетцев приобретала сакральное качество как земля Дхармы, принадлежащая Бхагавану Будде (то есть Будде — Подателю Блага, благому властителю). Быть тибетцем означало изучать Дхарму на родном, тибетском, языке и продвигаться к высокому общественному положению по ступеням меритократической социорелигиозной иерархии, в которой статус зависел от заслуг.

Позднейшие содержательные изменения в буддийскую версию генеалогии царской династии были внесены Далай-ламой V (XVII в.). В его историографическом сочинении и в нартангском издании тибетского канона мифический Ньяти цанпо (Оде пу гьял) предстает буддийским чакравartiном⁴⁷ — вселенским правителем, явившимся в страну Бод ради проповеди учения Будды и создания буддийского государства. Индийская родословная Ньяти цанпо возводится к роду Личчхавов, который, в свою очередь, отпочковался от Шакьев.

Необыкновенный облик мифического первоправителя, обстоятельства спуска с небес на божественную гору, встреча с двенадцатью вождями интерпретируются в качестве подтверждения его миссии чакравartiна⁴⁸, пришедшего превратить страну Бод в территорию Дхармы. Упомянутое в более ранних источниках «уродство» Ньяти цанпо — нижние веки, прикрывающие глазницы, бирюзовые брови, особое строение кистей рук и прочее — объясняется в соответствии с буддийской концепцией признаков Великой личности. Подчеркнем, что в сочинениях поздних историографов архаическая мифологема происхождения царской власти преобразуется в

⁴⁷ О буддийском чакравартине см.: *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III. Лока-Нирдеша, или Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001. С. 164–172, 282–286.

⁴⁸ *Haarh E.* The Yar-lung Dynasty. P. 178–182.

идеологему, фиксирующую буддийскую рефлексию о древней истории тибетцев⁴⁹.

Проанализированные выше добуддийские и буддийские версии предания о происхождении тибетцев как социально-политической общности и генеалогии царской династии позволяют говорить об историко-культурной динамике в формировании представлений тибетского общества о самом себе. Рассмотрение ее процессуального аспекта требует обращения к анализу данных об истории Тибета VII–IX вв.

БУДДИЗМ КАК ИНСТРУМЕНТ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ТИБЕТА

В буддийской историографии ранний период истории Тибета — VII–IX вв. — представлен повествованиями о деятельности государей, направленной на укоренение буддизма в стране. В этой связи, как правило, наиболее полно освещаются только периоды правления Сронцангампо (нач. и сер. VII в.), Тисрондецана (VIII в.) и Ралпачана (IX в.). Историографы подробно рассказывают о предпринятых государями действиях в целях распространения буддизма в Тибете и о сопутствующих этому событиях. История Тибета VII–IX вв. трактуется буддийскими историографами как первый этап распространения буддизма в Тибете.

В действительности историческую династию тибетских царей составляли десять государей. Об этом свидетельствуют пользовавшиеся в Тибете большим авторитетом хроники царских родословных, погодовые хроники и данные археологии — 11 курганных захоронений. Первое царское захоронение относится к середине VII в. и, судя по надписям на его стенах, покоит останки Сронцангампо⁵⁰. Источники содержат противоречивые сведения о нем. Точная дата рождения Сронцангампо неизвестна⁵¹, но в качестве возможной указывается 617 г., а его кончину принято относить к 649 г. Однако по другим данным его жизнь была значительно более продолжительной — восемьдесят с лишним лет. В буддийской историо-

⁴⁹ Подробный источниковедческий анализ буддийских версий предания о происхождении тибетцев и генеалогии царской династии см.: *Haarh E. The Yar-lung Dynasty*. P. 168–189.

⁵⁰ *Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet*. P. 52.

⁵¹ Подробнее см.: *Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных»*. Вступительная статья, перевод и комментарий Б.И. Кузнецова. Издательство Ленинградского университета. Л., 1961. С. 73. Попытка реконструировать даты жизни Сронцангампо в соответствии с различными историографическими сочинениями представлена также в комментаторских статьях Р.Е. Пубаева, см.: *Пагсам-дзонсан: История и хронология Тибета*. С. 159.

графии именно с периодом правления этого государя связывается распространение Дхармы в Тибете.

Предположительно знакомство тибетцев с буддизмом относится к началу VII в., ознаменовавшемуся завоевательными походами тибетского военного альянса на Китай и Непал. Сронцангампо, сын первого исторического правителя Тибета Намри Сронцана⁵², объединившего в конце VI в. племена долины реки Цанпо, предпринял в начале VII в. военные походы в Непал. Тибетским войскам сопутствовал успех, и непальский царь Аншуварман во избежание утраты независимости предложил Сронцангампо установить дипломатические отношения и скрепить мир брачным союзом с непальской принцессой⁵³.

Спустя два года войска Сронцангампо вторглись в Китай. В качестве условия заключения мирного договора, как свидетельствуют китайские хроники, Сронцангампо потребовал себе в жены китайскую принцессу, дочь императора. Получив отказ, он повел свои войска на Сычуань. В 641 г. танский император Тай-цзун был вынужден удовлетворить требование Сронцангампо, и китайская принцесса Вэнь-чэн отправилась в Тибет, чтобы стать супругой тибетского царя⁵⁴.

В исторической хронике «Светлое зеркало царских родословных», приписываемой тибетскому историографу Сакия Соднам Чжалцану (1312–1375), говорится, что китайский император поставил в качестве условия приезда принцессы Вэнь-чэн строительство буддийских храмов на территории Тибета. В этом же источнике утверждается, будто было возведено 108 культовых сооружений, после чего китайская принцесса с богатыми дарами прибыла в Тибет. В состав ее приданого входили статуя Будды и несколько буддийских текстов на китайском языке⁵⁵.

В большинстве тибетских и китайских историографических сочинений причина принятия буддизма Сронцангампо представлена сугубо политическими факторами — установлением дипломатических контактов Тибета с Непалом и Китаем, сопровождавшихся вступлением в брак с непальской принцессой Тхицун и китайской принцессой Вэнь-чэн⁵⁶. Утверждается, что обе его супруги были последовательницами буддийского учения и каждая привезла в Тибет пластические изображения Будды⁵⁷. Для

⁵² *Beckwith Ch.I. The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages* / Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1993. P. 19.

⁵³ *Шлакба В. Тибет: Политическая история*. СПб., 2003. С. 40.

⁵⁴ *Beckwith Ch.I. The Tibetan Empire in Central Asia*. P. 23–24.

⁵⁵ *Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных»*. С. 13.

⁵⁶ *Richardson H.E. Tibet and Its History*. London, 1962. P. 28.

⁵⁷ *Heller A. Ninth Century Buddhist Images Carved at Ldan ma brag to commemorate Tibet-Chinese Negotiations* // *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* / Ed. Kvaerne Per. Oslo, 1994. P. 335–337.

китайской культовой статуи был построен храм Рамоче. Однако в этот период буддизм так и не получил широкого распространения в Бод Юл. Государство провозглашается буддийским, строятся храмы, но все это делается ради внешнеполитических целей — дипломатического признания Тибета со стороны Китая, Непала, Индии.

С периодом правления Сронцангампо связано и установление культурных контактов с Индией. В «Истории буддизма» Будона Ринчендуба отмечено, что государь направил в Индию несколько экспедиций с целью обучения у индийских грамматистов и последующей разработки тибетского алфавита. Среди членов одной из них был юноша по имени Ану из племени Тхонми, который, пройдя курс обучения у индийских знатоков грамматики, создал тибетские литеры по модели санскритского алфавита. Упоминания о легендарном Тхонми Самбхоте (то есть юноше Ану) встречаются и в других тибетских письменных памятниках, где он изображается творцом тибетского алфавита, а также переводчиком некоторых буддийских текстов с санскрита или пали на тибетский язык⁵⁸.

В настоящее время существуют три основные версии возникновения тибетского письма, разработанные буддийскими учеными-языковедами. Согласно одной из них, наиболее часто излагающейся в тибетских хрониках, алфавит был создан Тхонми Самбхотой по возвращении из Индии. Уединившись в цитадели Мару, располагавшейся в Лхасе, он взял за основу санскритский алфавит в графике деванагари — шрифте, которым пользовались буддийские пандиты Кашмира.

Согласно другой версии, Тхонми Самбхота использовал в качестве прототипа тибетского письма шрифт ланца — буквы и лигатуры (графические буквосочетания). Шрифт ланца использовался непальскими буддистами для оформления титульных страниц текстов и в качестве орнаментальных украшений стен храмов. Третья версия утверждает, что создание тибетской письменности явилось плодом коллективных усилий⁵⁹. Факт появления тибетского алфавита послужил началом формирования письменного языка.

В буддийских историографических источниках подчеркивается, что тибетский письменный язык создавался исключительно в целях перевода текстов Трипитаки — буддийского канонического свода. Однако первыми тибетскими письменными памятниками оказались отнюдь не переводы канонических текстов, а официальные документы, письма⁶⁰, надписи на стелах, стенах царских гробниц, пещер и первых буддийских храмов.

⁵⁸ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 248; Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 44–45.

⁵⁹ Подробнее см.: *Ngawangthondup Narkyid. The Origin of the Tibetan Script. Contribution on Tibetan Language, History and Culture* / Eds. Steinkellner E., Tascher H. Vol. 1. Wien, 1983. P. 207–220.

⁶⁰ *Richardson H. Early Tibetan Law concerning Dog-bite* // *Bulletin of Tibetology, new series*. Vol. 3. N 5. Gangtok, India, 1989.

Наиболее ранние из них датируются концом VII – началом VIII в., то есть относятся к периодам правления потомков Сронцангампо.

Принятие буддизма на государственном уровне являлось для Тибета времен Сронцангампо непременным условием культурных, экономических и политических контактов с Китаем и Индией. Наряду с дипломатическими отношениями были установлены и торговые. Сронцангампо посылал на обучение грамоте, языку, ремеслам в Китай и Индию молодых людей, которым по возвращении на родину предстояло заниматься административной и политической деятельностью.

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

В Тибете VII–VIII вв. административное и экономическое лидерство на местах было закреплено за родовой военной знатью, ограничивавшей политическую власть царя. Поиск религиозной идеологии, которая могла бы обеспечить социально-политическое единство страны, представлял собой еще сравнительно слабо выраженную тенденцию. Но все же культурные контакты с Индией и непрекращающиеся военные столкновения с Китаем стимулировали этот поиск. В пользу того, что Сронцангампо стремился к укреплению автократии внутри страны, свидетельствуют заключенные им матримониальные союзы. Так, Сронцангампо вступил в династийные браки с дочерьми правителей покоренных областей, прилежавших к Центральному Тибету⁶¹.

В тибетских источниках фиксируется тот факт, что Сронцангампо добровольно отказался от власти, когда его сыну Гунри Гунцзану исполнилось 13 лет. Однако наследник находился у власти только пять лет, и по его кончине Сронцангампо вновь становится царем⁶². В тибетских историографических сочинениях всегда точно указывается возраст каждого нового государя. Так, говорится, что после Сронцангампо на престол взшел его внук Манронманцан, которому в 650 г. было 13 лет. Фиксация возраста «сакральной зрелости» весьма важна, поскольку свидетельствует, что выбор наследника царского престола производился в соответствии с социорелигиозным обоснованием легитимности царской власти.

⁶¹ Beckwith Ch.I. The Tibetan Empire in Central Asia. P. 20–25.

⁶² Шлабна В. Указ. соч. С. 42.

В период правления двух следующих царей — Манронманцана (650–679) и Дудсрона (679–704) — Тибет, объявленный Сронцангампо буддийским государством, так и не познакомился с Дхармой. Во время пятнадцатилетнего правления внука Сронцангампо Манронманцана не велось строительства буддийских храмов. Ничего не известно также о переводе каких-либо буддийских текстов в этот период. Однако источники подробно повествуют о военных действиях того времени — вторжении китайских войск в страну и последующих набегах тибетцев на Китай.

Вместе с тем тибетские правители хотели сохранить за Бод Юл статус буддийского государства, так как опасались осложнения отношений с соседними странами. Об этом свидетельствует частое упоминание в источниках о перемещении статуи Будды из храма Рамоче в храм Прулнан в Лхасе. Китайский император, узнав о смерти Сронцангампо, послал в 650 г. в Тибет пятитысячную армию с целью покорить страну и вывезти из нее статую Будды. Вдова государя, принцесса Вэнь-чэн, приказала срочно доставить статую в Лхасу и замуровать ее в стенах Прулнана. Таким образом, изображение Будды Шакьямуни служило не предметом религиозного культа, а символом нерушимости дипломатических отношений между Тибетом и Китаем.

Вторжение китайской армии на территорию Тибета и сожжение Пotalы — царского дворца показывают, насколько непрочно было внешнеполитическое положение нового государства. Буддизм продолжал лишь номинально оставаться государственной идеологией Тибета, и угроза китайского императора вывезти дарованную ранее статую Будды явилась яркой демонстрацией непризнания Бод Юл суверенным буддийским государством.

О третьем тибетском царе — Дудсроне — сообщается, что он родился на седьмой день после смерти отца, и поэтому власть временно перешла к сыновьям влиятельного министра по имени Гар, соратника Сронцангампо, искусного военного стратега и дипломата. В начальный период правления Дудсрона страной управляли знатные семейные кланы, выходцы из которых занимали посты министров.

Именно при Дудсроне был установлен праздник почитания первого тибетского царя Сронцангампо. Однако не следует упускать из виду тот факт, что осмысление Сронцангампо в качестве буддийского государя прослеживается только в средневековой буддийской историографии. В ранних хрониках он предстает преимущественно основателем тибетского государства, заложившим базу административной системы и внешнеполитического суверенитета Бод Юл. И в этом отношении введение календарного праздника поклонения царю Сронцангампо говорит об укреплении автохтонной социально-политической идеологии военного альянса.

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

Идеологическим обоснованием царской власти служило предание о происхождении первых царей Тибета, осмысление их в качестве верховных правителей военного альянса племен. Сроки правления первых царей весьма непродолжительны, и к власти они приходят в возрасте 13 лет, причем их политическая власть была весьма ограниченной. Выбор наследника престола из числа сыновей умершего царя производился местной знатью, которая и выступала носителем этой идеологии. До достижения возраста «сакральной зрелости» избранный наследник лишь номинально считался царем, а действительное политическое управление осуществлялось регентами, назначенными из числа министров.

Министры при правящем царе, судя по источникам, имели право не только совещательного голоса, но зачастую и решающего. В тибетских хрониках обнаруживаются описания заговоров и интриг министров, принадлежавших к родовой знати, против правящих царей и неугодных сановников. К середине VIII в. совершенно отчетливо обозначилось противостояние процессу централизации власти со стороны родовой знати, представители которой занимали важные административные посты. Стремление царской династии к социально-политическому единству страны противоречило экономическим интересам и властным амбициям местной аристократии.

Насколько можно судить по разнообразным источникам (погодная хроника, царские указы, официальные письма, результаты переписи населения и т. д.), первоначальное территориальное деление страны по родоплеменному признаку было постепенно вытеснено совершенно иным принципом администрирования. В процессе объединения областей и племен захваченные земли объявлялись царскими и переходили в непосредственное его распоряжение, а прежние их владельцы лишались права собственности.

Государственные земли, принадлежавшие царю, именовались «полями государя» (*дже шинг*). Их делили на небольшие участки и передавали отдельным семьям, которым вменялись в обязанность выплата налога и несение повинности. Часть государственных земель передавалась царем во владение советников и глав административных районов. Такие наделы назывались «землей за службу» (*кхол юл*), и право владения ими наследовалось, но они оставались при этом царской собственностью. «Земли за службу» не подлежали продаже и передаче в аренду. Если владелец не имел наследников, земля возвращалась государю. Основным условием сохранения права владения *кхол юл* являлась политическая лояльность царю.

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

Жесткое политическое противостояние царской власти и родовой аристократии было во многом обусловлено насильственным введением новой системы управления территорией страны. К VIII в. весь Тибет был поделен на четыре крупные военно-административные части — *ру* (букв. «рога», «крылья»), каждая из которых, в свою очередь, состояла из ряда более мелких районных подразделений — *тонгде* (букв. «тысяча») ⁶³. Прежние племенные территории были включены в состав *тонгде*, причем зачастую их разбивали на два или три *тонгде*. Категория «*тонгде*» имела и военно-политическое содержание: в случае необходимости район должен был поставить государю 1000 воинов.

Это новое деление территорий производилось без учета прежних религиозных представлений о сакральной территории племени — земле отцов. Новая система административного управления учитывала только экономическую и политическую целесообразность централизации власти, увеличения территориального сектора государственной собственности.

В дунхуанских хрониках содержится указание на более дробное деление земель внутри каждого *тонгде* — деление на *цан* ⁶⁴ (букв. «десятая часть тысячи», то есть сотня). Название каждой такой территориальной единицы, как правило, совпадало с родовым именем той аристократической семьи, в собственности которой изначально находилась земля, либо с именем административного главы, получившего свой пост и землю за

⁶³ Uray G. Notes on the thousand-districts of the Tibetan empire on the first half of the ninth century // АОИ. 1982. Vol. XXXVI. N 1/3. P. 545–548.

⁶⁴ Takeuchi T. TSHAN: Subordinate administrative units of the thousand-districts in the Tibetan Empire // Tibetan Studies. Ed. Per Kvaerne. Oslo, 1994. Vol. II. P. 848–862.

заслуги перед царем. В источниках также указывается, что цан делился на две части — левую и правую, каждая из которых состояла из пятидесяти домохозяйств.

Пребывание бывших племенных территорий в составе тонгде и стремление родовой знати закрепить за собой права собственности на эти земли приводило к появлению сепаратистских тенденций. Одновременно с этим изменялся и социально-политический статус царя. Поначалу, когда возникла Ярлунгская династия, царь осмыслялся как верховный правитель, главный военачальник, а исполнительная власть находилась в руках племенной знати, вождей и старейшин. В процессе становления тибетской государственности происходило разрушение родоплеменной социальной организации и соответствовавшего ей территориального деления. Царь и его прямые наследники превращаются в крупных земельных собственников. Кроме того, устанавливается фискальная система, в соответствии с которой налоги в казну взимаются как с подданных, так и с завоеванных народов. Высшая исполнительная власть переходит к царю — именно он назначает и смещает советников, глав административных районов, организует и реорганизует органы управления.

Тибетские источники сообщают также о созывах так называемых советов, прототипом которых выступал совет вождей и старейшин рода. Они созывались для нужд управления страной два раза в год — зимой и летом. Их функции включали в себя разграничение земель, установление размеров и сбора налогов, назначение и смещение правительственных чиновников, организацию органов местного управления. Советники назначались царем, и, как правило, это были представители крупных аристократических родов. Из числа советников избирались министры и «великие советники», которые одновременно исполняли обязанности командующих армиями.

На протяжении VII–VIII вв. шло постепенное формирование тибетского государства. В стране не прекращалась внутренняя борьба за власть между родовой знатью и царскими династиями, на стороне которых выступала новая аристократия, получившая особые политические полномочия и земли в собственность за преданное служение царю. Процессу централизации власти, базировавшемуся на социально-политическом объединении страны, препятствовала сепаратистски настроенная родовая аристократия, пытавшаяся удержать лидерство в своих руках.

Социально-политическая идеология, легитимирующая царскую власть, была основана на унификации автохтонных религиозных представлений. Носителями и приверженцами этой идеологии выступали первоначально главы племенных кланов, поскольку именно они избирали и назначали царя. Как говорилось выше, ее смысловым ядром являлось

представление о царе как верховном правителе, главном военачальнике, обладающем магической силой власти. Эта идеология послужила объединению племен в VII в. в военный альянс (при главенстве цанпо-царя), который разрастался благодаря новым завоеваниям, поглощая покоренные племена и их территории.

Однако по мере развития государственной системы управления территориями, вошедшими в состав Тибета, и постепенного разрушения родо-племенной структуры социальной организации прежняя социально-политическая идеология начала приобретать новое качество. Первоначально она использовалась для укрепления и воспроизводства верховной власти, но это длилось лишь до тех пор, пока верховный правитель — царь не превзошел глав родов в политическом и экономическом отношении. Его высокий социальный статус определялся только функцией главного военачальника.

В середине VIII в. представления о царской власти, зафиксированные в предании о Ньяти цанпо, стали использоваться ближайшими советниками царя как инструмент давления на него. Аристократические семейства стремились поддерживать в стране агрессивно-захватнический настрой и вынуждали государя к ведению завоевательных войн. Так, правление четвертого царя Тибета, взойшедшего на трон после Дудсрона, — Тидецугцан Меагцома (704–755) характеризуется в хрониках непрерывавшимися военными конфликтами с Китаем. Постоянные войны, провоцируемые родовой знатью, поддерживали идеологию, отождествлявшую верховную политическую власть с ролью военачальника, а цель конфедерации племен и территорий — с противостоянием внешнему врагу.

Во всех известных хрониках отмечено, что Сронцангампо и Манронманцан заняли престол — получили верховную политическую власть в возрасте 13 лет, при этом Сронцангампо добровольно отказался от власти, когда его сын Гунри Гунцан достиг возраста «сакральной зрелости». Продолжительность жизни исторических тибетских царей, до Тидецугцан Меагцома включительно, не составляла и 40 лет. Как Дудсрона, так и его сына Меагцома возводили на трон регенты. В тибетобуддийской историографии обоим этим государям не уделяется значительного внимания, а в «Истории буддизма» Будона Ринчендуба о них и вовсе не упоминается. В тибетской погодовой хронике и в китайских источниках они фигурируют в качестве царей-военачальников, причем оба считались погибшими во время военных походов.

В конце VII – начале VIII в. — в периоды правления Дудсрона и Меагцома — прежняя социально-политическая идеология, легитимировавшая царскую власть и военный союз племен, начинает постепенно утрачивать консолидирующую силу. Сторонниками централизованной власти заявляют себя чиновники и советники, получившие привилегии от

государя. Высокий социальный статус этой новой знати мог сохраняться только при условии стабильного функционирования государственной и административно-территориальной системы, и она не считала выгодным для себя сохранить лояльность прежней идеологии. Неразрешимый военный конфликт с Китаем, постоянно угрожавшим лишить Бод Юл статуса буддийского государства и вернуть его к «варварству», междоусобная конкуренция внутри страны сделали очевидной необходимость реального внедрения буддизма в Тибете в качестве государственной идеологии. Это гарантировало стране суверенитет и более прочное положение в культурном пространстве Центральной Азии.

Ситуация, в которой оказался Тибет в первой половине VIII в., являлась двусмысленной и в культурном, и в религиозном аспектах. Официально еще со времен Сронцангампо Бод Юл был объявлен буддийским государством, но при этом социально-политическая идеология, на которой базировались и военный альянс племен, и легитимность царской власти, не имела причастности к буддизму. К VIII в. в стране усилилось влияние религии бон, представлявшей в то время синтез автохтонных мифологий, верований, элементов шаманизма и анимистических ритуальных практик. Этот синтез и самоназвание «бон» возникли благодаря идеологической активности родовой знати, стремившейся к интеграции верований в масштабе государства. Именно бонские жрецы отправляли ритуальные церемонии захоронения умерших царей и сановников, осуществляли ритуалы поклонения и жертвоприношения местным божествам. Согласно хроникам, ритуал принесения клятвы служения царю также проводился при посредстве бонских служителей культа. Царь и сановники с этой целью ежегодно навещали места захоронений первых тибетских царей. Церемонии принесения клятвы предшествовали ритуалы гадания, а сама она сопровождалась кровавыми жертвоприношениями. Кроме того, бонское жречество претендовало на внешнеполитическую роль. Заключение мирных договоров с другими странами считалось действительным только после ритуального жертвоприношения и клятвы, оглашаемой бонским жрецом. Однако распространению буддизма в Тибете препятствовало не только усиление религии бон: в стране не было ни материальной, ни социальной базы для его рецепции.

Чтобы буддизм мог укорениться в Тибете, предстояло создать условия для функционирования этой религии, опиравшейся на письменное каноническое и постканоническое наследие. Необходим был корпус переводчиков и миссионеров, требовалось создать монастыри и образовательные центры. Без государственной поддержки осуществить это не представлялось возможным. Только государь мог экономическими и социальными мерами стимулировать прозелитацию подданных, материально

поддерживать монашество, санкционировать приглашение чужеземных учителей и гарантировать им безопасность.

Подобной планомерной программы внедрения буддизма в Тибете еще не сложилось. Именно этим и объясняется зафиксированный в исторических хрониках отказ индийских миссионеров, приглашенных царем Меагцомом, прибыть ко двору.

Тенденция к поиску новой социорелигиозной идеологии уже отчетливо проявляется в период правления четвертого тибетского царя, Меагцома. Однако буддийская доктрина исключала насильственную прозелитацию населения, поскольку принятие Дхармы постулировалось как глубоко осознанный, добровольный шаг. Прозелитация догматически интерпретировалась по образцу акта дарения и принятия дара, где посвящаемый выступает в роли просителя желаемого, а миссионер — в роли благодетеля. Проповедь являлась для миссионера способом обретения религиозной заслуги, но только в том случае, если созрели необходимые условия для принятия Дхармы.

В период правления Меагцома сторонники принятия буддизма — царские советники, выступавшие за социально-политическую консолидацию государства, активно изыскивали способы внедрения буддизма в стране и прежде всего при царском дворе. Историографы сообщают, что при восшествии Меагцома на трон им было обнаружено пророческое завещание царя Сронцангампо, в котором возвещалось о начале распространения Дхармы в Бод Юл во времена правления пятого тибетского царя⁶⁵. Указывались и необходимые условия — приезд буддийских миссионеров и строительство храмов.

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

Согласно хроникам, Меагцом последовал завещанию Сронцангампо и послал в Индию две экспедиции для приглашения известных буддийских

⁶⁵ См., например: *dBa' bzhed*. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet / Translation and Facsimile Edition of the Tibetan Text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger. With a Preface by Per K. Soerensen. Wien, 2000. P. 33–34.

ученых в Тибет⁶⁶. Но обе они не увенчались успехом — индийские миссионеры отказались приехать. Однако, как отмечено в различных версиях этого исторического сюжета, они передали в дар государю несколько текстов. В одних источниках утверждается, будто проповедники Дхармы продиктовали посланникам Меагцома пять махаянских сутр, а те записали услышанное тибетскими буквами. В других упоминается лишь факт передачи двух сутр.

В тщетном ожидании прибытия миссионеров Меагцом приказал воздвигнуть несколько храмов. Параллельно с этим он предпринял ряд попыток заключить мирный договор с Китаем, что, наряду с обращением государя к индийским учителям, вызвало яростное сопротивление придворных министров — врагов централизованной автократии. Меагцом, следуя опыту авторитетных предшественников, предложил китайской стороне в качестве залога дружественных отношений дать согласие на брачный союз между его сыном и принцессой Цзинь-чэн⁶⁷, дочерью высокопоставленного князя Юна. Согласие было получено, но брак этот не состоялся, поскольку сын Меагцома погиб при таинственных обстоятельствах. Прибывшая в Тибет китайская принцесса вступила в супружество с самим государем.

В большинстве источников упоминаются два культурологически значимых эпизода из жизни Цзинь-чэн в Тибете. Первый касается религиозной акции принцессы. Она настояла на извлечении статуи Будды из хранилища храма Прулнан, где замурованное изваяние находилось в течение нескольких десятилетий. По ее просьбе статуя была помещена в храм Цанкханбум, после чего Цзинь-чэн учредила соответствующий обряд почитания Будды.

Китайская принцесса изображается в дуньхуанских хрониках преданной последовательницей Дхармы; более того, утверждается, что она убедила Меагцома предоставить убежище монахам-беженцам из Хотана. Они были приняты как политические эмигранты, и для них построили семь монастырей⁶⁸. Цзинь-чэн пригласила монахов из Китая, Гилгита и Туркестана, чтобы они поселились в Тибете и проповедовали буддизм.

⁶⁶ Ibid. P. 35.

⁶⁷ Исторически документированные сведения о китайской принцессе Цзинь-чэн весьма противоречивы: в одних источниках утверждается, что она стала супругой старшего брата Меагцома, в других приводится версия о ее браке с Меагцомом, которому к тому времени было около пяти лет, и, соответственно, он не мог стать отцом Тисрондецана. В нашем изложении мы воспроизводим наиболее часто встречаемый вариант подачи этих исторических событий. Подробнее по этой проблеме см.: *Beckwith C. The revolt of 755 in Tibet. Contributions on the Language, History and Culture* / Eds. Steinkellner E., Tauscher H. Wien, 1983. Vol. I. P. 3–7.

⁶⁸ Ibid. P. 7.

Деятельность китайской принцессы вызвала недовольство придворных министров — сторонников бон. После ее смерти и гибели Меагцома буддийские монахи были высланы из страны. Поводом к этому послужила разразившаяся эпидемия чумы — придворные последователи бон злонамеренно объявили, будто болезнь была занесена в Тибет именно буддийскими учителями.

Второй эпизод касается вопроса о престолонаследии. В целом ряде тибетских и китайских источников ставится под сомнение правомочность передачи трона сыну Меагцома и Цзинь-чэн — Тисрондецану. Сведения о его рождении весьма противоречивы. В частности, существует версия, согласно которой ко времени приезда китайской принцессы в Тибет Меагцом пребывал в возрасте, исключавшем появление наследника, и рожденный ею мальчик едва ли мог быть царским сыном.

Однако именно Тисрондецан наследовал трон после насильственной смерти Меагцома. К власти его привели министры, восставшие против политики государя — попыток прекратить завоевательные походы, установить мирные отношения с Китаем и упрочить культурные контакты с Индией. В 755 г. Меагцом погиб от рук министров Бал Донцана и Ланме Лига. В течение года⁶⁹ при дворе шла борьба за власть, в результате которой оба они были объявлены изменниками и казнены, а на царство был возведен сын китайской принцессы.

Противоречивость сведений об обстоятельствах прихода к власти Меагцома, его браке с китайской принцессой, восстании министров и воцарении Тисрондецана объясняется сложной социально-политической ситуацией в стране. Сформировавшаяся к середине VIII в. административно-территориальная система управления, основанная на централизованной автократии, поддавалась интерпретации с позиций архаичных представлений о сакральном пространстве расселения народа — «земле отцов» и магической силе власти царя-военачальника. Социально-политическая идеология легитимации царской власти, послужившая основой военного альянса, отмирала вместе с родоплеменной системой управления территорией. Новая — служилая — знать, лояльная царской автократии, была заинтересована в концептуальном обосновании меритарного продвижения — вертикальной социальной мобильности, зависящей от заслуг, а не кровно-родственных связей. Буддизм как чужеземная религия, безразличная к этнической принадлежности, социальному происхождению и родовитости своих последователей, рассматривался новой знатью в качестве желанной альтернативы, способной вытеснить автохтонную социально-политическую идеологию.

⁶⁹ Подробный анализ событий 755–756 гг., сопутствовавших приходу к власти Тисрондецана, см.: Ibid. P. 1–3.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА УКОРЕНЕНИЯ БУДДИЗМА В ТИБЕТСКОЙ ИМПЕРИИ

Правление царя Тисрондецана (756–797) отмечено целенаправленными усилиями по широкому распространению буддизма в Тибете: на государственном уровне была осознана необходимость создания социальной базы новой религии и принято окончательное решение в пользу рецепции индийского буддизма, а не его китайской версии.

Первое десятилетие правления Тисрондецана сопровождалось политической борьбой за верховное господство между старой (земельной) пробонски настроенной аристократией и новой (служилой) знатью. Представители последней в индивидуальном порядке совершали путешествия в Китай и Индию ради ученичества у известных буддийских наставников. Так, Ба Санши, один из министров Меагцома, еще в период его правления осуществил паломничество к буддийским святыням Китая. В частности, он посетил известный буддийский храм на горе Утай-шань⁷⁰, где получил ряд наставлений от пребывавших там монахов. При Тисрондецане Ба Санши вторично посетил Китай, а затем наведлся с паломническими целями и в Индию.

В историографических сочинениях⁷¹ содержатся многочисленные описания попыток старой аристократии воспрепятствовать распространению буддизма, поскольку для нее был крайне невыгоден процесс утверждения новой государственной идеологии. Так, историографы утверждают, что придворные министры Нанам Машан Томпакье, Титогдже Тенлабар и Чогро Кьецан Чжалгон возглавили антицентралистски настроенную коалицию. По приказу этих деятелей были разрушены возведенные при Меагцоме буддийские храмы, а статуя Будды депортирована за пределы страны. Всем буддийским монахам, проживавшим на территории Тибета по приглашению китайской принцессы, супруги государя, было велено убраться восвояси под страхом смерти.

Действия коалиции повлекли за собой ответные меры, санкционированные Тисрондецаном. Необходимо отметить, что жестокие репрессии, и в частности казнь министров-заговорщиков, были направлены прежде всего против попыток старой аристократии самочинно управлять страной. Учитывая такие разрушительные устремления земельной знати, Тисрондецан всемерно способствовал закреплению буддизма в статусе единственной государственной религии, вытеснявшей влияние бонского жречества.

⁷⁰ Ibid. P. 12–13.

⁷¹ См., например: *Гой-лоцава Шоннуэл*. Указ. соч. С. 46–47.

Необходимость введения новой социально-политической идеологии была продиктована еще и тем важным обстоятельством, что ко времени воцарения Тисрондецана кардинальным образом изменилось внешнеполитическое положение Тибета. К середине VIII в. Бод Юл превратился в мощную военную империю, геополитически доминировавшую в самом сердце Центральной Азии. Одним из аспектов такого доминирования являлся контроль над основными торговыми путями, пролежавшими по приграничным тибетским землям. В силу этого государства, вовлеченные в экономические отношения с Китаем, оказались вынужденными устанавливать дипломатические отношения с Тибетом, закрепившим за собой право санкции на провоз товаров по своей территории. В 756 г. к тибетскому императорскому двору прибыли посланники западных окраин Центральной Азии — из Ганжага, Вакхана, Шинина — с целью засвидетельствовать почтение Тисрондецану и заключить военный союз с Бод Юл⁷².

Укреплению регионального международного статуса Тибета способствовало ослабление военно-политического ресурса Китая — падение китайских гарнизонов в районах Аньси и Бэйтин, располагавшихся в пределах государств Центральной Азии, и утрата контроля над вассальными территориями Таримского бассейна, Джунгарии, Малого Балора.

В течение VIII в. Тибет с неизменным успехом осуществлял военную экспансию в китайские земли. В 756 г. армия Бод Юл покорила Суйчжоу на тибето-китайской границе, после чего пали китайские форты на северо-востоке Тибета. В 763 г. тибетские войска овладели рядом крупных городов Поднебесной — Линьтао, Циньчжоу, Вэйчжоу — и полностью оккупировали провинцию Ганьсу. На фоне этих экспансионистских успехов Тибет заключил военный союз и установил торговые отношения с Арабским халифатом и правителями западных тюрок в Джунгарии карлуками⁷³, через земли которых проходили оживленные торговые трассы.

Укрепление геополитического положения Тибета требовало жесткой централизации власти и внутренней социально-политической консолидации страны. Буддизм рассматривался централистски настроенной аристократией как единственный идеологически адекватный инструмент обеспечения этих условий. Меры, предпринятые для распространения новой религии, зафиксированы практически во всех историографических сочинениях. Тисрондецан, в отличие от своих предшественников, не ограничивался приглашением миссионеров из Непала, Китая и Индии и строительством буддийских храмов, а предложил комплексную программу реформирования религиозно-идеологической жизни страны. Центральным

⁷² Beckwith *Ch.I. The Tibetan Empire in Central Asia*. P. 23–24, 144–145.

⁷³ *Ibid.* P. 23–24, 146–147.

пунктом этой программы выступало налаживание регулярных контактов с зарубежными буддийскими центрами.

В состав экспедиций, отправляемых на обучение в Китай, Индию и Непал, были включены ближайшие соратники и единомышленники Тисрондецана в ранге министров. Им, в качестве руководителей экспедиций, поручалось не только посетить крупные буддийские образовательные и миссионерские центры Индии, Непала и Китая, но и заложить основы прочного сотрудничества на будущее.

Решение этой задачи заключалось в обеспечении постоянного участия в деле распространения буддизма в Тибете именно тех зарубежных учителей, которые пользовались значительным авторитетом у себя на родине. Тисрондецан и его соратники отчетливо понимали, что введение новой религии в стране требует формирования социальной и материальной базы. Членам экспедиций предписывалось не ограничиваться лишь получением посвящений, дававших право на проповедь учения Будды. В их прерогативы входило в первую очередь ангажировать мастеров прозелитации, обладавших богатым опытом миссионерской деятельности в бесписьменных обществах. Следовало заручиться готовностью таких компетентных наставников начать свою деятельность в Тибете.

В тибетских источниках сохранились имена только двух министров — Ба Салнана и Ба Санши, принявших активное участие в создании социальной базы для распространения буддизма в стране. Возможно, внимание историографов к этим персоналиям было обусловлено тем фактом, что их авторству принадлежит первая историческая хроника (чжал раб), содержащая родословную тибетских царей и описание строительства первого на территории Тибета монастыря Самье, а также повествование о деятельности индийских миссионеров Шантаракшиты и Падмасамбхавы. Оригинал этой хроники не сохранился, и о его существовании известно исключительно благодаря многочисленным ссылкам, присутствующим в историографических работах тибетских просветителей-буддистов XIII–XVII вв.⁷⁴ Согласно мнению тибетских историографов XIII–XVII вв.,

⁷⁴ Данное сочинение фигурирует в работах тибетских буддийских ученых под разными названиями, наиболее часто встречающиеся — «Летопись монастыря Самье» или «Великая опись монастыря Самье», а также «Генеалогия царей, сочиненная министром из Ба» или «Сочинение министра из Ба» — Башед. В тибетской историографии этот текст пользовался большим авторитетом и популярностью. В качестве фактографического источника он цитируется в целом ряде трактатов поздних историографов. Первоначальный текст хроники Башед не сохранился, поскольку это сочинение подвергалось неоднократной переработке, в него вносились множественные дополнения последующими министрами и царями. Текст имел хождение в трех основных версиях, озаглавленных: «Сочинение духовенства» — Лашед, «Сочинение царей» — Чжалшед и «Сочинение министра из Ба» — Башед. См.: *Востриков А.И.* Указ. соч.

возглавлявшиеся этими министрами экспедиции оказались наиболее результативными.

Ба Санши получил пост министра в период правления Меагцома, отца Тисрондецана. В его должностную компетенцию входило налаживание контактов с китайскими буддийскими проповедниками. На закате царствования Меагцома он, совместно с тремя другими министрами, по настоянию государя посетил Китай с целью приобретения текстов буддийского канона и выявления учителей, готовых приехать в Тибет ради выполнения перевода канонических сочинений. Известно, что эти четверо были приняты китайским императором и получили высочайшую санкцию на вывоз рукописей и поиск учителей. Умело воспользовавшись ею, тибетские посланцы ангажировали опытного проповедника Хэшана Махаяна, прибывшего в Бод Юл вместе с возвращавшейся экспедицией⁷⁵.

После непродолжительной паузы, обусловленной событиями кончины Меагцома и воцарения Тисрондецана, приезды китайских миссионеров возобновились и приобрели регулярный характер. Зарубежные проповедники оставались жить в Тибете, упорно занимаясь прозелитацией, а главное — при поддержке министра Ба Санши они участвовали в осуществлении первых переводов буддийских канонических текстов с китайского на тибетский язык.

Важно подчеркнуть, что многими историографами-буддистами замалчивается факт участия Ба Санши — при посредстве китайских наставников — в закладке храма Нанг Лхаканг в тибетской местности Дагмар. Подобные умолчания объясняются процессом переориентации Тибета в вопросе распространения буддизма на Индию. Прототипом Нанг Лхаканга являлся храм на Утай-шань, построенный в 766 г. и получивший название «Храм Золотого Павильона, препятствующий Маре (мифической персонификации зла — *Е.О.*) и защищающий народ»⁷⁶. Но период заимствования китайской версии буддизма оказался весьма кратким — последние годы правления Меагцома и два начальных десятилетия при Тисрондецане, после чего Нанг Лхаканг утратил свое значение. Приток в Тибет индийских миссионеров и последовавшие события полностью стусhevали факт закладки храма и сделали идеологически нежелательным упоминание имени Ба Санши в этой связи.

Приезд индийских учителей в Тибет и строительство первого буддийского монастыря принято ассоциировать в тибетской историографии с деятельностью другого министра — Ба Салнана. Его усилия были всецело направлены на распространение в Бод Юл классического — индийского — буддизма. Ба Салнан несколько раз посетил Индию и Непал, побывав в

⁷⁵ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 250.

⁷⁶ Beckwith Ch.I. The Revolt of 755 in Tibet. P. 12.

крупных южноазиатских центрах буддийского образования — Наланде и Одантапури. Именно в стенах этих монастырей-университетов преподавали виднейшие теоретики (пандиты), получали ученые степени будущие наставники, проводили хотя бы краткий отрезок времени практически все индийские корифеи буддийской учености.

Одна из поездок Ба Салнана в Непал имела своей целью установление контактов с индийским учителем Шантаракшитой, прославленным профессором университета Наланды. Именно этого буддийского философа и логика Ба Салнан избрал личным наставником в вере, одновременно надеясь на приезд Шантаракшиты в Тибет для миссионерской работы. Данный выбор обуславливался не только широкой известностью этого корифея школы Мадхьямика в Индии и Непале и популярностью его основополагающих трактатов по логике и теории познания. Ба Салнана привлекал статус Шантаракшиты как главы миссионерского корпуса, в компетенцию которого входила подготовка мастеров прозелитации.

Встреча с великим мыслителем в Непале увенчалась для Ба Салнана получением первого религиозного посвящения и согласием Шантаракшиты на роль его личного духовного наставника. Учитель даровал Ба Салнану буддийское имя, свидетельствовавшее о вступлении в традицию, — Джнянendra, что в переводе на тибетский звучало как Ешей Вангпо. Сугубая значимость этих событий своеобразно запечатлелась в тибетских историографических источниках, где министр Ба Салнан как правило упоминается под своим религиозным именем, а Шантаракшта — под титулом Ачарья («учитель») Бодхисаттва.

В «Хронике Башед» подробно излагаются обстоятельства, сопутствовавшие приглашению и прибытию Шантаракшиты в Тибет. Анализ этого сюжета показывает, сколь слабыми были позиции буддизма в стране ко времени воцарения Тисрондецана. Молодой царь оказался в чрезвычайно сложной ситуации. Он испытывал нажим со стороны антицентралистской коалиции, не поддерживавшей стремления государя продолжать политику внедрения буддийской идеологии. Вместе с тем, события 755–756 гг. — убийство царя Меагцома, жестокое подавление восстания тибетских областей, возведение на трон полулегитимного наследника — породили глубочайшее недоверие к Тибету в правящих кругах сопредельных буддийских государств. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что вопрос о поездке Шантаракшиты в Бод Юл решался в Непале на высшем государственном уровне: тибетской стороне необходимо было убедить непальского царя в искренности приглашения великого пандита и безопасности планируемого путешествия⁷⁷.

⁷⁷ *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 40.

Согласно «Хронике Башед», непальский государь отнюдь не сразу дал согласие на визит Шантаракшиты в Тибет, потребовав от Ба Салнана в качестве подтверждения чистоты помыслов возвести два буддийских храма в подведомственной ему местности Ман Юл. И только по завершении строительства и получении от тибетской стороны письменного приглашения непальский царь санкционировал непродолжительный визит Шантаракшиты именно в эту область Тибета с целью наставления Ба Салнана в Дхарме при гарантированном обеспечении пищей и кровом. По истечении установленного срока визита буддийскому наставнику надлежало незамедлительно прибыть в Непал.

Когда Шантаракшита покидал Ман Юл, Ба Салнан спросил учителя, каковы условия его возвращения в Тибет уже в качестве личного наставника Тисрондецана. Шантаракшита ответил, что это станет возможным, если тибетский государь даст официальную санкцию на строительство буддийского монастыря-университета.

Выполнить такое условие оказалось делом весьма нелегким. В большинстве трактатов ранних историографов замалчиваются события, препятствовавшие его осуществлению, — дворцовый переворот, восстание 755 г. и последующая за ним высылка из Лхасы министров, принявших буддизм и способствовавших его интервенции в страну. В их числе подвергся высылке и Ба Салнан. Он получил пост губернатора местности Ман Юл и лишился права появляться на территории царской резиденции. Хотя путешествия Ба Салнана в Индию и Непал и визит Шантаракшиты в Ман Юл и были инициированы самим государем, но делалось это в строжайшей тайне. Тисрондецан, опасаясь острой враждебной реакции со стороны неояльных деятелей государственного аппарата, счел необходимым обернуть дело так, будто бы идея приглашения ко двору непальского учителя исходит не от опального Ба Салнана⁷⁸. Государь планировал сделать ставку на пробуддийски настроенных министров, участвовавших в подавлении восстания и казни заговорщиков. Он надеялся спровоцировать их на публичную критику антицентралистской коалиции.

В «Хронике Башед» отмечено, что Тисрондецан дважды созывал министров и сановников для обсуждения вопросов о возвращении статуи Будды в Тибет, а опальных деятелей — ко двору. Итогом этих дискуссий явился публичный доклад министра Нанам Ньецана, в котором события 755 г. были подвергнуты жесткому критическому анализу и предлагалось поставить на голосование проблему реставрации политики тибетских царей — протагонистов буддизма⁷⁹. Абсолютным большинством голосов

⁷⁸ Ibid. P. 41.

⁷⁹ Ibid. P. 42.

было решено вернуть культовую статую в Бод Юл, силой закона пресекать любые антибуддийские вылазки, отменить вердикт о высылке опальных министров и призвать их ко двору. Заручившись, таким образом, поддержкой государственного аппарата, Тисрондецан приказал Ба Салнану отправиться в Непал на переговоры о прибытии Шантаракшиты в Лхасу.

Шантаракшита, сподвигнутый своим подопечным, дважды побывал в Тибете. Но первый его непродолжительный миссионерский визит в Лхасу не принес ожидаемого успеха. Хотя местом проповеди был избран царский дворец Лунцуг и внимание аудитории обеспечивалось высоким рангом действия, должного отклика она не получила. Ачарья Бодхисаттва не владел тибетским языком, и ему ассистировал кашмирский переводчик Ананта, что обесценивало эмоциональный накал проповеди. Да и материал, излагавшийся проповедником, оказался слишком трудным.

Повествуя об этом, Будон Ринчендуб⁸⁰ указывает, что проповедь Ачарьи Бодхисаттвы представляла собой введение в основы буддизма. Шантаракшита говорил о темах, традиционных для миссионерского дискурса в Индии: о фундаменте буддийской догматики — четырех Благородных истинах, о парадигмах религиозной дисциплины — десяти благих путях деятельности, о составе живого существа — восемнадцати классах элементов, исключаящих представление о субстанциональной душе, о законе взаимозависимого возникновения, связующем прошлую, настоящую и будущую жизни в круговороте рождений. Его речь была выслушана с должным почтением, но без какой-либо обратной связи, ибо в тибетском языке еще не возникла соответствующая терминология, а санскритские термины и стоящие за ними понятия были пустым звуком для аудитории, не знакомой ни с чужеземным наречием, ни с философским дискурсом как способом теоретического мышления.

В течение четырех месяцев Шантаракшита оставался в царском дворце, где ежедневно разъяснял основы буддийской доктрины правящей элите Тибета — придворным министрам во главе с Тисрондецаном. Эти занятия были прерваны бедствиями, внезапно разразившимися в стране, — эпидемией чумы, которой сопутствовали сильное наводнение и массовый падеж скота. Оппозиционная императору знать возложила ответственность за происходящее на проповедническую деятельность Шантаракшиты. Бонское жречество воспользовалось моментом, объясняя причины бедствий гневом местных тибетских божеств, разъяренных распространением «ложного учения». Во избежание массовых волнений среди населения, провоцируемого жрецами, Тисрондецан был вынужден просить Шантаракшиту на время покинуть страну.

⁸⁰ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 251.

Неуспех деятельности Ачарьи Бодхисаттвы в период его первого визита в Тибет объясняется рядом факторов, которые не могли быть изначально предугаданы. Шантаракшита, насколько можно судить по воспроизведенному Будом Ринчендубом содержанию проповеди, не имел верного представления об уровне развития тибетской культуры, еще не испытывавшей стимулирующего влияния Индии. Кроме того, лингвистический фактор, о котором говорилось выше, не мог быть преодолен никаким искусством перевода, — требовался специальный язык, который еще предстояло создать в процессе рецепции буддизма. Но главное, пожалуй, состояло в том, что сама идея обращения в новую религию посредством проповеди еще не была известна тибетской культуре.

Рассмотрим этот последний аспект подробнее. В бесписьменном тибетском обществе господствовали местные верования, изустно передававшиеся из поколения в поколение и функционировавшие в рамках этнических сообществ — микроэтносов Бод Юл. Хранителями сакрального знания выступали жрецы и шаманы, которые дозированно передавали его в процессе инициаций новым взрослым членам общества, а во всей полноте — только по кровнородственной линии преемственности, то есть своим сыновьям и внукам. Публичное, лишенное какой-либо таинственности и мистериальности изложение религиозного знания резко контрастировало с местной тибетской традицией. Буддийская проповедь строилась в соответствии с правилами, абсолютно непонятными для носителей этой традиции: проповедник акцентировал не свою личность и «чудесные» способности, а разъяснял основы религии Будды Шакьямуни, апеллируя к каноническим текстам и письменному наследию, открытому для изучения.

Именно таким образом и была построена первая проповедь Шантаракшиты в царском дворце. Он выступал в качестве знатока буддийской религиозной доктрины и канона, стремясь передать эти знания на доступном для слушателей, как ему казалось, языке. Однако в последующие четыре месяца ему довелось убедиться, что религиозная жизнь тибетского общества воплощалась в большом разнообразии местных культов и ритуалов. Связанное с ними религиозное знание трактовалось как нечто тайное, являющееся достоянием немногих избранных по праву рождения. Авторитет религиозных деятелей, то есть этих немногих, регулярно подтверждался демонстрацией «чудес» — паранормальных способностей. Передача религиозного знания, хотя и имела изустный характер, никогда не осуществлялась публично, ибо подобная десакрализация рассматривалась как абсурд, чреватый гневом божеств и бедствиями для социума. Религиозный деятель, сообщая сакральную информацию, выступал в роли посредника, находящегося в этот момент в контакте с божеством, что требовало особых мистических способностей. Не только передача сакральной информации, но и ритуальная деятельность базировалась на

убежденности носителей автохтонных верований в том, что божества составляют неотъемлемую часть социального пространства этнической общности, и на доверии к мистическим способностям религиозного лидера (жреца или шамана), устанавливающего контакт с ними. Проповедь Шантаракшита не соответствовала этим критериям ни по своему содержанию, ни по форме.

Проанализировав причины неуспеха первой попытки прозелитации, Шантаракшита порекомендовал Тисрондецану пригласить другого буддийского учителя — прославленного мастера тантры Падмасамбхаву, владевшего искусством демонстрации «чудесных» способностей. В тибетских хрониках⁸¹ воспроизводятся слова индийского миссионера, аргументирующие необходимость этого. Шантаракшита указал, что для принятия буддизма простыми людьми проповеднику надлежит обладать способностью войти в контакт с местными божествами и «усмирить» их. Он верно сориентировался в выборе нового миссионера — буддийского учителя, владеющего, подобно служителям местных культов, искусством психотехники, то есть компетентного йогина. Именно таким учителем и был Падмасамбхава.

Падмасамбхава вошел в историю тибетского буддизма как «Второй Будда», о чем свидетельствуют исторические хроники. Его прозелитическая деятельность в Тибете оказалась исключительно удачной, и достиг он миссионерского успеха не силой проповеди, а умелым использованием паранормальных (риддхических) способностей, которыми владел как мастер буддийской йоги. В тибетских хрониках довольно подробно говорится о чудесах и удивительных действиях, совершенных Падмасамбхавой еще на пути в Бод Юл. Так, он изумил царских посланцев, превратив пригоршни земли в золото. А когда дорогу преградила песчаная буря, вызванная гневом местных божеств, Падмасамбхава погрузился в созерцание и усмирил их ярость силой своего сосредоточенного сознания.

Этот великий индийский тантрик представлен в тибетских источниках прежде всего как герой-победитель, превративший местные божества в защитников учения Будды Шакьямуни. Но важно отметить, что в качестве миссионера он использовал вполне апробированную технику прозелитации — убеждение посредством демонстрации необычных явлений, поражающих воображение простецов. Он показал аудитории, хорошо знакомой с магией, высокую степень мистического искусства, связанного с новой религией. А поскольку объектом его усмиряющего магического воздействия явились местные божества, Падмасамбхава сразу же был воспринят тибетцами как избранник божеств — тот, кто способен войти в диалог с ними. Тибетцы убедились, что иноземный проповедник располагает

⁸¹ *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 52.

особым мистическим даром, подобно служителям местных культов, но его способности и религия — более высокого порядка, ибо божества Бод Юл подчинились Падмасамбхаве и проявили смирение.

Тибетские историографы-буддисты всегда подчеркивали связь повторного приезда Шантаракшиты в страну с успехами деятельности Падмасамбхавы и основанием его резиденции в Самье⁸². Однако из текстов хроник нельзя с уверенностью сделать вывод о ведении публичных проповедей. Как правило, историографы характеризуют лишь действия Падмасамбхавы, направленные на усмирение местных божеств, а также указывают, что индийский учитель обрел большое количество последователей среди рядового населения⁸³. Сообщается об устных разъяснениях конкретных буддийских тантрических текстов, а также о наставлениях в религиозных практиках. Проповедь основ доктрины оставалась прерогативой Шантаракшиты и возымела успех на почве, подготовленной Падмасамбхавой.

Совместные религиозные усилия этих двух индийских миссионеров оказались удачными и в деле закладки первого на территории Тибета буддийского монастыря, получившего название Самье от местности, где он был основан. Он сооружался по модели известного Одантапури — знаменитого индийского образовательного центра, поскольку в Самье планировалось обучение монахов, которым предстояло служение в других монастырях, и буддистов-мирян.

В Индии наибольшим авторитетом пользовались три монастыря — Одантапури, Наланда и Викрамашила. Это были крупные архитектурные комплексы, состоящие из ансамбля храмовых построек, ступ, общежитий постоянных насельников, студентов и паломников. Одантапури, Наланда и Викрамашила плодотворно сотрудничали между собой, в частности — осуществляли обмен преподавателями. Исторические источники свидетельствуют, что индийские, кашмирские и непальские миссионеры, проповедовавшие в Тибете или участвовавшие в переводе канонических текстов на тибетский язык, имели опыт преподавания в каком-либо одном из этих трех монастырей-университетов, а некоторые — и в каждом из них.

Примечательно, что Шантаракшита, выбирая образец для строительства Самье, остановился на Одантапури⁸⁴, хотя являлся штатным преподавателем Наланды, деканом факультета логики и философии. Такое решение объяснялось важной ролью тантры для утверждения буддизма в Бод Юл: Шантаракшита хотел воссоздать в Тибете именно тот университет, который прославился своим тантрическим факультетом. Кроме того,

⁸² См., например: *Будон Ринчендуб*. Указ. соч. С. 252.

⁸³ *Tarhang Tulku. Buddhism in Tibet: The Early Chronicles // Crystal Mirror*. Berkeley, 1975. Vol. IV. P. 94–95.

⁸⁴ См.: *Будон Ринчендуб*. Указ. соч. С. 252.

были приняты во внимание особенности планировки Одантапури. Совокупность его строений воспроизводила буддийскую космографическую схему, и этот архитектурный образ буддийского космоса было намечено утвердить в Тибете — новой цитадели учения Шакьямуни.

Шантаракшита самолично выбрал место расположения будущего университета. В тексте «Летописи царских родословных» подробно воспроизводится процедура поиска подходящей территории⁸⁵. Индийский миссионер отверг предложения о закладке монастырского комплекса на одной из четырех гор Тибета или в какой-либо из долин, поскольку эти пространства ассоциировались в сознании местного населения с обителями автохтонных божеств. Горные уступы служили местами проведения бонских ритуалов и в силу этого не годились для строительства буддийских сооружений. Шантаракшита не желал возбуждать чувство мстительного соперничества у бонского жречества и избрал живописную местность Самье, «словно заполненную цветами шафрана». Учитель Падмасамбхавы сотворил ритуал освящения избранной земли, приведя к повиновению духов, обитавших на этой территории.

В большинстве сочинений ранних историографов утверждается, что Падмасамбхавы содействовал Шантаракшите в деле строительства Самье и отбыл из страны только по завершении ритуалов освящения храмовых построек монастырского комплекса. Однако в тибетских хрониках предлагается иная трактовка событий. Подчеркивается, что великий тантрик покинул Тибет задолго до того, как было принято официальное решение о закладке монастыря. Так, в «Хронике Башед» повествуется о злонамеренно распространенном близкими государю министрами слухе о том, что у Падмасамбхавы якобы созрело намерение воспользоваться своей популярностью в целях захвата верховной власти. Объектом клеветнической интриги сделались и преобразование засушливых пустынных территорий в пастбищные луга, и появление лесных массивов в бесплодных районах — результаты тантрических ритуалов, проведенных Падмасамбхавой. Сановные клеветники убедили Тисрондецана, что чужеземец тем самым искажил сакральный ландшафт Ярлунгской династии — священную землю отцов. Вследствие этих наветов государь обвинил Падмасамбхаву в посягательстве на сакральные основы власти и повелел ему покинуть Тибет.

Буддийский учитель смиренно последовал царскому решению и в сопровождении преданных учеников отправился в путь. Однако царские приближенные, попустительствуемые государем, послали вслед за отбывшими отряд из двадцати лучников, которым надлежало убить великого мага. Сановные враги Дхармы напрасно надеялись на успех коварного замысла. Падмасамбхавы, наделенный способностью «читать» чужое соз-

⁸⁵ *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 32.

вание, знал о мучительной ревности государя, страшившегося лишиться трона. Он заранее предупредил своих спутников о грядущем нападении.

Преследователи настигли их на переходе через ущелье Донпам. Готовые к совершению убийства лучники преградили дорогу. Но безоружный тантрик, воспользовавшись специальной психотехникой — одной из мудр, немедленно превратил воинов в ледяные безмолвные изваяния. Перед изумленным взором учеников он беспрепятственно прошел сквозь застывшие ряды преследователей⁸⁶.

Согласно «Хронике Башед», Падмасамбхава, расставаясь с провожавшими его учениками, огласил свое предсказание судеб Дхармы в Тибете. Это произошло в Ман Юл, на границе с Непалом. Учитель повелел спутникам воротиться назад, чтобы передать царю наказ: надлежит трижды совершить ритуал освящения местности Самье и в дальнейшем тщательно заботиться об упорчении Дхармы в стране. Затем, устремляя силу ясновидения в будущее, Падмасамбхава предсказал беспрепятственное укоренение Учения Будды в Тибете на протяжении пятисот лет. Ошибочные действия недругов Дхармы будут побеждены, но возникнут конфликты между последователями буддизма.

Завершив предсказание, великий тантрик снабдил учеников горчичными зернами, которые надлежало вложить в руки замороженных лучников, дабы они снова обрели способность двигаться и говорить. Это было в точности исполнено, и возвращенные к жизни воины вернулись в Лхасу и доложили обо всем происшедшем государю. Тисрондецан преисполнился раскаяния и с должным благоговением отнесся к пророчеству Падмасамбхавы.

Наряду с этим сюжетом в «Хронике Башед» повествуется и о другом событии, редко упоминаемом в историографических сочинениях, — о диспуте в кругу министров между последователями буддизма и сторонниками религии бон, состоявшемся в 771 г. Согласно хронике, только по результатам этого диспута, увенчавшегося полной победой буддистов, было принято окончательное решение о сооружении монастырского комплекса в Самье, и статуя Будды Шакьямуни была возвращена в Бод Юл⁸⁷. Шантаракшита провел предварительный обряд проверки местности на наличие благих предзнаменований, каковые и были обнаружены. Далее Тисрондецан, Ачарья Бодхисаттва, приглашенные из Непала эксперты и Ешей Ванпо занялись разработкой архитектурного плана будущего монастыря.

Необходимо подчеркнуть, что версия событий, излагаемая в «Хронике Башед», подтверждается данными эпиграфики — содержанием эдиктов Тисрондецана и его сына Тидесронцана, запечатленных на стелах

⁸⁶ *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 59.

⁸⁷ *Ibid*. P. 62–63.

монастыря Самье⁸⁸. Так, в одном из эдиктов Тисрондецана зафиксирован тот факт, что именно Падмасамбхава убедил его отца санкционировать строительство монастыря-университета неподалеку от Лхасы, в Самье. Сохранился также эдикт Тисрондецана, свидетельствующий о принятии Дхармы государем уже в двадцатилетнем возрасте, когда он осознал необходимость пресечь антибуддийскую деятельность министров, самолично принять клятву верности Учению и разработать программу его планомерного внедрения в Бод Юл⁸⁹.

Архитектурный план будущего монастыря-университета замышлялся таким образом, чтобы совокупность построек образовывала гигантскую мандалу — космограмму, возведенную в Одантапури. Описание Самье можно обнаружить во многих тибетских хрониках, где дается подробная характеристика каждого здания, его название и функциональное предназначение. В сердцевине ансамбля располагался храм, символизировавший центр буддийской космографической схемы — гору Сумеру, самую высокую точку кама-локи — чувственного мира, населенного живыми существами. Четыре больших храма и восемь малых, расположенные вокруг центрального строения, соответственно символизировали четыре основных континента и восемь промежуточных, а два дополнительных небольших храма — «дворцы» солнца и луны. Вся территория монастыря была обнесена огромной стеной, ассоциировавшейся с мифической горной цепью Чакравада, опоясывающей в буддийской космографии континенты. По четырем сторонам этой гигантской охранительной стены находились врата, ведущие в монастырь; рядом с ними располагались ступы — священные реликварии, что указывало на космологическую полноту той модели вселенной, которая воспроизводилась в Самье. Вся окружность верхней части стены, разделявшей сакральное пространство монастыря и внешние по отношению к нему территории, была украшена маленькими ступами, общим числом 1080.

Возведение монастыря Самье осуществлялось международными усилиями: в строительных работах, в изготовлении скульптурных изображений Будды, в орнаментировании и выполнении пластического убранства храмовых интерьеров принимали участие известные буддийские мастера из Индии, Непала и Китая.

В «Хронике Башед» подробно повествуется о строительстве монастырского комплекса, перечисляются имена жен Тисрондецана, министров и сановников, финансировавших сооружение храмов и ступ, причем указывается, какие именно строения были возведены благодаря инициативе каждого из них⁹⁰.

⁸⁸ *Tucci G. The Tombs of the Kings. Roma, 1950. P. 39–50.*

⁸⁹ *Ibid. P. 44.*

⁹⁰ *dBa' bzhed. The Royal... Tibet. P. 66–67.*

Значительный интерес представляют описания обстоятельств возведения каждого храма, обрядов освящения и сопутствовавших всему этому мистических событий. Анализ этих фрагментов текста позволяет заключить, что строительство первого в Бод Юл буддийского монастыря-университета осмыслялось как священнодействие, преобразующее сакральную территорию зарождения единого тибетского этноса. Ключевой фигурой этого действия предстает Тисрондецан, предварительно производивший ритуальное возделывание земли в соответствии с буддийской обрядностью и самолично принимавший решения об убранстве храмов, расположении культовых объектов и т. д.

Итак, согласно «Хронике Башед», официальное решение о закладке монастыря было принято в 775 г. Руководить строительством надлежало Шантаракшите, Тисрондецану, министрам Нье Тагцану Доншигу и Ба Санши. Все четверо поднялись на гору Дагмар Кайпо, чтобы изучить ландшафт, на котором планировалось возвести строения. Стоя на вершине горы, омываемой водами Брахмапутры, Шантаракшита узрел, что вся низлежащая местность сплошь заросла белой и серой травой. Он тотчас велел Нье Тагцану Доншигу организовать расчистку территории, причем учитель приказал вязать траву в аккуратные снопы. На освобожденной земле возвели внешнюю стену будущего монастыря. Вслед за тем было проведено геомантическое обследование территории, чтобы определить благоприятные места для расположения храмов. Эта процедура сопровождалась освящением будущих строительных площадок. Ритуальная драматургия всех производимых действий предполагала непосредственное участие царя. Так, согласно повествованию, Тисрондецан семь раз взрыхлил землю золотой мотыгой, после чего она поочередно вручалась четырем его сыновьям и племянникам министров. Когда они совместными усилиями вырыли достаточно глубокую яму, на дне ее обнаружили две пригоршни белого риса и белого ячменя⁹¹.

Строительство разворачивалось планомерно — в строгой последовательности были возведены четыре главных храма Самье и четыре ступы белого, черного, красного и голубого цветов. Священные реликвии, предназначенные для хранения в ступах, были доставлены из Индии и Магадхи. «Хроника Башед» содержит многочисленные описания мистических событий и предзнаменований, сопутствовавших процессу строительства.

Подробно рассказывается о сновидении Тисрондецана, в котором царю были даны указания относительно внутреннего убранства главных святилищ и расположения культовых объектов в их интерьерах. В этом сюжете подчеркивается, что государь мучительно долго не мог решить, как

⁹¹ Ibid. P. 64.

должны быть украшены стены зданий и где следует расположить изображения Будд и бодхисаттв. В ночь, когда строительство храма Уце завершилось, Тисрондецану во сне явился Белый старец (Гамбо Гарбо) и предложил вместе с ним взойти на гору Кайпори, где государь сможет получить от него наставления о ликах Будд и об искусстве их создания. Старец разъяснил, что гора эта благословлена самим Бхагаваном Буддой, и пребывающему на ее вершине будут явлены священные образы. Тисрондецан последовал за старцем, и по восшествии на Кайпори тот показал государю лики Таттхагат и бодхисаттв, видневшиеся на верхних скальных ярусах, и образы гневных божеств на нижних.

Пробудившись, Тисрондецан без промедления отправился на гору Кайпори и воочию узрел все то, что показал ему в сневидении Гамбо Гарбо. Он призвал непальских камнерезов и ваятелей и подробно разъяснил им, как воплотить в скульптурной форме образы Будд и Бодхисаттв и где в пространстве храма следует разместить статуи⁹².

Историографы расходятся во мнении относительно дат начала и окончания строительных работ, продолжавшихся более пяти лет. Согласно одним источникам, закладка фундамента приходится на 763 г., а завершение всего монастырского комплекса — на 767 г. В других текстах год основания монастыря Самье — 774/775, а время завершения строительных работ — 779 г.⁹³ Эти даты приводятся в связи с тем, что одновременно со строительством монастыря-университета Самье началось постепенное формирование первой монашеской общины на территории Тибета. Празднование акта освящения монастыря сопровождалось важным событием: Шантаракшита и прибывший в страну его ученик Камалашила произвели инициацию семи тибетцев в статус послушников.

Значимость этого события становится особенно рельефной в контексте внедрения в жизнь страны той разветвленной комплексной программы, которая была разработана Тисрондецаном и его единомышленниками. Успешное выполнение первой ее части — приглашение миссионеров из стран, располагавших крупными центрами буддийской учености, строительство на территории Тибета храмов и монастырей — открывало перспективу скорейшего формирования в стране социальной базы буддизма. Реформы, предпринятые с этой целью Тисрондецаном, были направлены на создание предпосылок становления буддийской сангхи — сообщества монахов и мирян — и имели в дальнейшем большое значение для развития тибетской буддийской традиции.

Тисрондецан пригласил в Бод Юл индийских ученых-пандитов, которым предстояло в сотруди́нстве с местными прозелитами осуществить

⁹² Ibid. P. 66.

⁹³ *Dargyay E.K. Sangha and State in Imperial Tibet // Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventieth birthday / Hg. Steinkellner E. Vien, 1991. P. 116.*

перевод Трипитаки — свода буддийских канонических текстов — на тибетский язык. Одновременно с развертыванием переводческой деятельности проводилось обучение новых адептов, создавались первые грамматики и словари тибетского языка. Необходимость непрерывного наращивания числа новообращенных, организации материального обеспечения монашеской общины, усиления социальной мотивации для ее пополнения, — все это побудило Тисрондецана предпринять целый ряд законодательных мер.

Императорские указы и санкционирование их незамедлительного выполнения должны были обеспечить необходимые условия для формирования в тибетском обществе VIII в. принципиально новой социорелигиозной структуры. В одном из первых указов царским потомкам, не участвовавшим в принятии политических решений, и детям министров, ревностным к учению Будды Шакьямуни, предписывалось стать монахами и монахинями. Всем прочим царским подданным надлежало принять обеты мирянина/мирянки⁹⁴. Этот указ был зафиксирован не только в письменном виде, но и вырезан на каменной стеле⁹⁵, которую сразу же установили на территории монастыря Самье.

Сведения об этом указе, судя по ссылкам историографов⁹⁶, были первично зафиксированы в «Хронике Башед», где также излагалась дискуссия, развернувшаяся вокруг него. Основной темой, обсуждавшейся царем и министрами, выступал вопрос о социально-экономическом и политическом статусе принявших монашество. Проблема введения нового социорелигиозного статуса «монах/монахиня» заключалась в том, что будущее монашество, согласно указу, следовало рекрутировать только из числа царских подданных, то есть лиц, постоянно проживающих на территории Тибета, выплачивающих налог в казну либо исполняющих воинскую повинность. Социальное положение царского подданного давало гарантию личной неприкосновенности и безопасности. Однако принятие монашеских обетов исключало участие в хозяйственно-экономической деятельности и соответственно не предполагало выплат налогов (отдачу части урожая натурой или в серебряном/золотом эквиваленте), а также освобождало от несения воинской службы. При этом возникало противоречие в трактовке подданства: если монашеский статус совместим с социальным положением царского подданного, то выплачивать налоги и исполнять воинскую повинность становилось делом необязательным для населения Тибета. В противном случае, принимая монашество, царские

⁹⁴ *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 73.

⁹⁵ Li F.-K., Coblin S.W. A Study of Old Tibetan Inscriptions // Institute of History and Philology. Academia Sinica № 91. Nankang, Taipei, 1987. P. 186.

⁹⁶ См., например: Гой-лоцава Шоннуцэл. Указ. соч. С. 45.

потомки и дети министров утратили бы статус и почести, соответствовавшие их высокому социальному положению.

По результатам дискуссии был издан указ, устранявший данное противоречие. Тисрондецан повелевал освобождать лиц, принявших монашество, от налогообложения и воинской повинности без утраты подданства. Не была забыта и проблема льгот и социального престижа: государь возложил на себя юридическое обязательство по материальному обеспечению монашества и закрепил за монахами и монахинями право на высокие почести. Кроме того, стремясь преодолеть сопротивление реформам со стороны министров и родовой знати, Тисрондецан потребовал и впредь пополнять ряды монашества в первую очередь за счет отпрысков из благородных семейств и детей министров⁹⁷.

Весьма значимым аспектом законоположения являлось требование рекрутировать монахинь из царского рода. В указе это объяснялось необходимостью создания канонически полноценной монашеской сангхи, состоящей не только из мужчин⁹⁸. Однако это объяснение имело под собой политическую подоплеку, характерную именно для Тибета: Тисрондецан видел во введении женского монашества удобный способ поставить преграду для прямого или косвенного участия императриц в политике. Система матримониальных отношений, сложившаяся при тибетском царском дворе, предполагала особую роль жен царя⁹⁹: право полигамии, закрепленное за государем, маркировало его верховную позицию в иерархии социально-политических и экономических статусов тибетского бесписьменного общества. Матримониальные союзы, заключаемые тибетскими государями, имели династийный характер — царскими женами становились, как правило, дочери верховных правителей вновь завоеванных территорий либо наследницы престола тех стран, с которыми Тибет имел дипломатические отношения (Китай, Непал, Бутан и др.). Но это не исключало браков государя с девицами из древних тибетских знатных семейств. Жены царя сохраняли определенную экономическую независимость, распоряжаясь своим собственным наследным имуществом. В случае вдовства государыни принимали на себя всю полноту политической власти на период достижения их сыновьями совершеннолетия.

⁹⁷ *Dargyay E.K. Sangha and State in Imperial Tibet*. P. 117.

⁹⁸ *Ibid.* P. 118.

⁹⁹ Тибетская традиционная система матримониальных отношений включает в себя полигамию, полиандрию и моногамию. Полигамия, многоженство, обнаруживается только в высших слоях тибетского традиционного общества. Многоженство было доступно лишь выходцам из богатых семей, которые могли профинансировать несколько свадебных церемоний, включая пригласительные ритуалы, оплату «молока матери», дары семье невесты. Полиандрия, многомужество, была распространена среди низших слоев общества и предполагала, что невеста, будущая жена, получает в мужья не только своего избранника, но и всех его младших братьев.

Особый социально-экономический статус жен царя способствовал их участию в политических интригах, и дело нередко доходило до лидерства государынь в дворцовых переворотах. Хроники периода царских династий VII–IX вв. изобилуют эпизодами активного участия регентш в устранении от власти собственных сыновей — законных наследников престола, причем подобные политические интриганки иной раз выступали и в роли матерей-отравительниц. Введение женского монашества позволяло заблаговременно профилактировать такое развитие ситуации.

Стремление Тисрондецана на законодательном уровне принудить знатные семейства, царских министров и прочих аристократических оппонентов реформ отдавать своих детей в монашество натолкнулось на жесткую оппозицию со стороны двора. В этом противостоянии родовые кланы, сохранившие приверженность религии бон, не играли какой-либо заметной роли. Реформам государя оппонировала группа министров, отвергавшая юридический тезис о несовместимости монашества с участием в экономической и политической деятельности и правом наследования собственности (в том числе земельной), рангов и привилегий.

Реформы Тисрондецана изменили и статус индийских наставников: иноземные монахи, постоянно проживавшие на территории Тибета, получили статус царских подданных, а их материальное обеспечение осуществлялось за казенный счет.

Но тем не менее вновь созданная монашеская сангха численно не увеличивалась. Она состояла, как и прежде, из монахов-индийцев и семи новообращенных тибетцев. Упорство знати в нежелании принимать монашеские обеты, а также зафиксированное в хрониках недовольство населения необходимостью содержать иноземную часть общины заставили государя провести законодательную доработку оформления монашеского статуса. В новом указе Тисрондецана членам монашеской сангхи гарантировалось особое царское покровительство. Они поступали на полное пожизненное содержание за счет царской казны и возводились в ранг придворных религиозных деятелей, которым причитались равные с министрами и потомками царственных фамилий почести.

Тисрондецан не ограничился только законодательными мерами, включившись в практическую организацию монашеского сообщества. Государь назначил главой сангхи одного из своих министров, принявшего монашество и тесно сотрудничавшего с Шантаракшитой. Этим министром и явился Ба Салнан, вошедший в число первых монахов-тибетцев. Под религиозным именем Ешей Вангпо он, после смерти Шантаракшиты, возглавил монастырь Самье.

В соответствии с указом Тисрондецана в каждой из крупных территориальных-административных единиц Тибета были определены аристо-

кратические семейства, которым надлежало участвовать в материальном обеспечении сангхи. В качестве компенсации они получили освобождение от налогообложения и воинской повинности. Ешей Вангпо, стремившийся укрепить социально-экономическое и правовое положение монашеской общины, добился непосредственного подчинения этих семейств только религиозной власти. Указом Тисрондецана он был назначен главой религиозного собрания (сангхи), причем отдельно указывалось, что этот новый социально-экономический статус выше статуса главы министров. В компетенцию Ешей Вангпо входило не только руководство религиозной деятельностью общины монахов и мирян, но и разрешение всех вопросов, связанных с экономическим и политическим содержанием ее членов¹⁰⁰.

Монашество, получившее ранг придворных религиозных деятелей и находившееся на казенном содержании, образовало новую элиту. Все прочие — рядовые послушники, монахи, временные насельники монастырей и студенты должны были обеспечиваться за счет тех семейств, на которые возложили эту обязанность. Ешей Вангпо одновременно выполнял две функции: главы сангхи и царского советника по ее делам. Религиозное собрание, по указу Тисрондецана, следовало считать наивысшим в чиновничьей организационной иерархии. Более того, собранию министров следовало учитывать решения сангхи, о которых Ба Салнан должен был оповещать главу министров в письменной форме. По его распоряжению в материальном содержании одного монастыря должны были участвовать двести домохозяйств, а одного члена монашеской общины — три семьи буддистов-мирян¹⁰¹.

Этот проект существенно расширил материальную базу буддийского сообщества, выводя тем самым проблему распространения буддизма в Тибете на уровень широкого охвата населения. Применяя экономические методы стимулирования прозелитации, Тисрондецан и его единомышленники учитывали тот факт, что в народной среде буддизм воспринимался по-прежнему как малоизвестная, чужеродная религия.

Анализ тибетских историографических сочинений показывает, что реформы Тисрондецана, направленные на создание в тибетском обществе буддийской сангхи, не могли иметь успеха вне решения еще одной проблемы. С середины VIII в. в стране начала постепенно распространяться традиция китайской буддийской школы чань. Китайские миссионеры обрели некоторое количество последователей как в среде царских чиновников, так и в простонародье. Наметившаяся популярность этой школы была чревата опасностью для успеха реформ, проистекавшей из социорелигиозной специфики чань. Согласно воззрениям чаньских теоретиков, достижение конечной религиозной цели — Просветления, состояния

¹⁰⁰ *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 74.

¹⁰¹ *Ibid*. P. 75.

Будды — не требовало обязательного принятия монашества. Более того, создание монашеской сангхи и строительство монастырей не считались китайскими учителями обязательным условием распространения буддизма. Подчеркивая в своих проповедях, что для Просветления необходимы лишь методы чань и ничего кроме этого, китайские миссионеры неустанно стремились к расширению влияния своей школы в Тибете.

Чаньская проповедь ставила под вопрос правомерность и необходимость религиозной деятельности индийских наставников, занятых подготовкой образованного тибетского монашества. Миссионеры, являвшиеся выходцами из Индии, Непала и Кашмира, в большинстве своем были сторонниками строгой канонической традиции, провозглашавшей принятие монашества необходимым условием Просветления. Они направляли свои усилия на воссоздание в Тибете полного цикла классического буддийского образования, на внедрение в умы тибетцев идеи непрерывного накопления религиозных заслуг в течение многих рождений. В своей проповеди эти учителя делали упор на религиозном идеале бодхисаттвы — человеческого существа, сознание которого проникнуто Великим состраданием, и подчеркивали, что этот идеал может быть реализован только на протяжении многих жизней. В отличие от адептов чань они предлагали тибетцам вступить на путь неуклонного освоения всей полноты достижений буддийской культуры.

Согласно тибетским источникам — «Летописи царских родословных», «Хронике Башед» — впервые на опасность, связанную с деятельностью чаньских учителей в Тибете, указал Тисрондецану великий Шантаракшита. Собираясь отбыть из страны сразу же по завершении праздника по случаю освящения храмов Самье, он встретился с царем и министрами ради последних наставлений. Предсказывая судьбы буддизма в Тибете, он привлек внимание аудитории к проблеме распространения в стране двух буддийских традиций, имеющих противоположную социальную направленность. Ачарья Бодхисаттва утверждал, что в скором времени тибетские приверженцы индийских и китайских учителей разделятся на два противоборствующих лагеря, теоретические разногласия между которыми выльются в диспут.

Под диспутом Шантаракшита имел в виду официальную встречу представителей двух традиций (по одному от каждого лагеря) в царском дворце. Конфликт будет разрешен в рамках строго формализованной диспутальной процедуры — спора по вопросам, определяющим школьные позиции. В текстах хроник сохранились упоминания, что после аудиенции при дворе Шантаракшита погиб при трагических обстоятельствах, а место настоятеля монастыря Самье занял Ешей Вангпо¹⁰².

¹⁰² Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 253.

Диспут, предсказанный Ачарьей Бодхисаттвой, действительно состоялся. В документах, освещающих это событие¹⁰³, указывается наставление, данное Шантаракшитой Ешей Вангпо, — пригласить из Индии для участия в нем прославленного буддийского ученого-логика Камалашилу.

В «Истории буддизма» Будон Ринчендуб подробно излагает события, воспоследовавшие за гибелью Шантаракшиты. Поначалу Тисрондецан не решался занять отчетливую позицию относительно китайских миссионеров и ограничился изданием указа, предписывавшего следовать теории и практике буддизма в том виде, как завещано Ачарьей Бодхисаттвой. Но указ не возымел действия. Более того, находившийся в Тибете чаньский проповедник Хэшан Махаян и его местные последователи принялись угрожать своим оппонентам физической расправой¹⁰⁴. Накалившаяся конфронтация между учениками Ачарьи Бодхисаттвы и сторонниками Хэшана Махаяна не могла уже быть разрешена апелляцией к царскому указу.

Тисрондецан обратился за помощью к Ешей Вангпо, пребывавшему в то время в длительном уединенном созерцании. Но тот, однако, не торопился откликнуться на призыв государя принять участие в урегулировании назревавшего религиозного конфликта. Молчание и явное нежелание явиться ко двору он объяснил позднее неприятием аморфной политики относительно китайских учителей. Ешей Вангпо напомнил Тисрондецану о завещании Шантаракшиты, в котором говорилось о необходимости окончательного выбора в пользу канонической буддийской традиции и укрепления сангхи. В результате было решено провести диспут, после чего царь сразу же отправил нескольких гонцов, чтобы пригласить пандита Камалашилу в Тибет¹⁰⁵.

Время проведения диспута между Хэшаном Махаяном и Камалашилой датируется в большинстве источников 792 г. Подробное описание диспутальной процедуры содержится в «Истории буддизма» Будона Ринчендуба. Согласно его трактовке этого события, совпадающей в основных чертах с другими источниками, центральный вопрос, обсуждавшийся противоборствующими сторонами, состоял в обосновании выбора китайской или индийской формы буддизма для утверждения в Тибете. По предварительному условию, потерпевшему поражение надлежало покинуть страну в сопровождении своих тибетских последователей¹⁰⁶.

Встреча Камалашиллы и Хэшана Махаяна состоялась в главном зале императорской резиденции в присутствии государя и всего двора. Махаяна

¹⁰³ См., например: *dBa' bzhed*. The Royal...Tibet. P. 78.

¹⁰⁴ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 254.

¹⁰⁵ *dBa' bzhed*. The Royal...Tibet. P. 78.

¹⁰⁶ См.: Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 254.

сопровождали чаньские проповедники, проживавшие в тот период в Тибете, а Камалашилу — индийские и непальские учителя и переводчики, тибетцы-прозелиты.

Теоретической темой полемики выступали методы достижения Просветления. Камалашила отстаивал традиционную каноническую позицию: путь к Просветлению требует усилий, прилагаемых в течение нескольких жизней, воздержания от безнравственности посредством соблюдения монашеских обетов, накопления религиозных заслуг и специального обучения, то есть поэтапного овладения всей полнотой знания, добродетелей и религиозного опыта, завещанных Буддой Шакьямуни.

Хэшан Махаян утверждал о несостоятельности и контрпродуктивности этих методов, трактуя соблюдение нравственных предписаний (кодекса Винаи), принятие монашества и религиозное обучение, включавшее познание философии и логики, как теоретически ошибочный и практически бесполезный путь.

Хэшан Махаян выступил первым, заявив тезис для опровержения. Камалашила последовательно развил контраргументацию и одержал доказательную победу над китайским учителем. Дискуссией руководил Тисрондекан самолично. После речи Камалашиллы он дал слово двум тибетским учителям — Ешей Вангпо Джнянндре и Шригхоше. По завершении их выступлений последователям Хэшана Махаяна предстояло опровергнуть аргументы, выдвинутые ими в пользу необходимости принятия монашества, соблюдения кодекса Винаи и интеллектуального постижения истинного смысла учения Будды. Но группа поддержки Махаяна отказалась продолжить полемику. Тем самым было признано поражение, и побежденные преподнесли, как того требовала диспутальная процедура, гирлянду цветов победителю — Камалашиле¹⁰⁷.

В некоторых тибетских источниках утверждается, будто сторонники поверженного Махаяна предпочли сразу же после диспута покончить жизнь самоубийством¹⁰⁸. Их учитель Хэшан Махаян был выслан в Китай, привезенные им тексты были погребены, а распространение его воззрений в Тибете оказалось под строгим запретом. Тисрондекан издал специальный указ, предписывавший тибетским буддистам следовать школе Мадхьямика, к которой принадлежали Шантаракшита и Камалашила, и практиковать десять парамит — «запредельных добродетелей», присущих бодхисаттвам. Указ категорически воспрещал проповедь чаньских идей о внезапности Просветления и необязательности религиозного обучения.

¹⁰⁷ Подробное изложение всей полноты тезисов противоборствующих сторон диспута содержится в «Хронике Башед», см.: *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 81–87.

¹⁰⁸ См., например: *Ibid*. P. 88; *Будон Ринчендуб*. Указ. соч. С. 256.

Указ Тисрондецана был направлен прежде всего на пресечение распространения в Тибете китайской версии буддизма. В этой связи важно подчеркнуть, что методы, изложенные Хэшаном Махаяном в контексте диспута, вовсе не были еретическими, доктринально чужеродными буддизму. Чаньские воззрения сложились в процессе дальневосточной интерпретации индобуддийской тантры, в традиции которой монашество признавалось необязательным, а достижение Просветления считалось возможным в пределах одной человеческой жизни. Буддийская тантра (ваджраяна) и предлагаемые ею методы получили широчайшее распространение в Бод Юл позднее, начиная с XI в., но первичное знакомство тибетцев с нею состоялось уже в конце VIII в. благодаря миссионерской деятельности Падмасамбхавы. В различных областях Тибета побывали и многие прославленные ученики Падмасамбхавы. Его местные последователи практиковали йогу и осваивали тантрические ритуалы, не возлагая на себя монашества и не обучаясь в монастырях-университетах.

Типологические особенности тибетского буддизма, возникновение специфичных для него социокультурных характеристик и социальное оформление обуславливались государственной ориентацией на институционализацию буддийской идеологии. Это предполагало установление в стране характерных для буддизма социорелигиозных институтов, обеспечивающих внедрение и закрепление системы новых норм и ценностей в тибетском бесписьменном обществе VIII в., придания им культурного смысла и высокой общественной значимости.

Говоря об институционализации мировых религий, следует различать три взаимосвязанных этапа: распространение, рецепция, интеграция¹⁰⁹. На первом из них новая религия приобретает широкий круг последователей, изъявляющих готовность принять неизвестное прежде объяснение мира и высшего смысла человеческого существования, новые религиозные практики и ритуалы. Внедрение мировой религии в текстуру хозяйственно-экономической, социальной, политической и автохтонной религиозной жизни бесписьменного общества оказывается возможным, однако, только при использовании уже известных в этом социуме образцов убеждения, подтверждающих «силу» нового религиозного знания, его практическое превосходство над местными верованиями.

Распространение новой религии — процесс слома архаического неприятия чужого, формирования доверия и готовности сделать чужое религиозное знание своим. Этот процесс протекает продуктивно лишь при условии привлечения миссионерами тех символов и содержаний местной

¹⁰⁹ Обоснование и изложение социологической теории институционализации традиционных религиозных идеологий см.: *Островская-мл. Е.А.* Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.

культуры, которые обладают преимущественной значимостью для ее носителей.

На втором этапе, когда враждебность к чужой (инокультурной) религии преодолена и возникло доверие к новой картине мира и силе новых ритуалов, начинается освоение доктринальных основ принимаемого мировоззрения. Этот процесс с необходимостью опосредуется изучением канонизированных текстов новой религии. Как показывает история всех без исключения мировых религий, этап рецепции всегда начинался с освоения письменных текстов, обладающих авторитетом истинного религиозного знания. Так, рецепция христианства в Греции и Риме была связана с переводом Священного Писания на греческий и латынь, а рецепция ислама у тюркоязычных народов — с изучением арабского, то есть языка Корана, и разработкой местных лексико-терминологических фондов, приспособленных для адекватной проповеди и объяснения религиозной доктрины.

Рецепция буддизма в Тибете была изначально ориентирована на перевод Слова Будды — свода канонических текстов, поскольку в ходе распространения этой новой религии государственная элита избрала полномасштабную индийскую традицию, а не частную китайскую версию (школу чань). В этом контексте необходимо подчеркнуть важную догматическую особенность буддизма — канонизированное завещание основателя религии, адресованное иноэтническим последователям: изучать Дхарму следует на родном языке.

Разумеется, было бы наивным полагать, будто этапы распространения и рецепции буддизма в Тибете выстраивались в строгой последовательности один за другим. Начало рецепции можно датировать с большей или меньшей степенью точности в силу развернувшейся переводческой деятельности. Но окончание распространения исторически размыто, поскольку в буддизме никогда не применялись насильственные меры прозелитации и подавления местных верований, и новая религия продолжала распространяться на фоне уже начавшейся рецепции.

Важно отметить, что в процессе распространения мировой религии непременно формируется так называемый популярный уровень ее устного закрепления и функционирования в обществе. Новое вероучение испытывает воздействие автохтонной этнографической действительности и ассимилируется мифологическим сознанием, свойственным носителям бесписьменной культуры. Вследствие этого возникает амальгамный (подобный холодному сплаву) мировоззренческий комплекс фольклорных интерпретаций распространяемой религии¹¹⁰. Такие интерпретации скла-

¹¹⁰ Популярные формы мировых религий, например народное православие, активно изучаются современными исследователями. В отечественной буддологии описание мировоззренческого комплекса простонародного буддизма осуществлено М.Е. Ермаковым. См.: *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма: По материалам коротких рассказов IV–VI вв. СПб., 1994.

дываются стихийно, без целенаправленного участия религиозных деятелей. В отличие от этого рецепция доктринальных основ и ценностно-нормативной системы предполагает организацию особого социорелигиозного сообщества, для членов которого религиозная деятельность является образом жизни, «служением». В Тибете монашеская сангха, включавшая в свой состав индийских учителей, и выполняла функцию такого сообщества.

Третий этап институционализации мировой религии — это процесс интеграции популярного и теоретически рефлексивного уровней функционирования новой религиозной идеологии в обществе-реципиенте. Ценностно-нормативная система, закреплённая в иерархии социорелигиозных статусов, обеспечивает социокультурную взаимосвязь обоих указанных уровней, их бесконфликтное и взаимодополняющее сосуществование.

На этапе интеграции популярного и теоретически рефлексивного уровней функционирования буддизма в Тибете искусственно созданное социорелигиозное сообщество реформируется в органично существующую и пополняемую общину благодаря вживлению в социальную реальность той религиозной модели общества, которая зафиксирована в исходной (индийской) канонической традиции.

Применительно к тибетскому обществу последних десятилетий VIII в. следует говорить только о начальном периоде институционализации буддизма, поскольку на тот период процессы распространения и рецепции новой религии находились в зачаточном состоянии. Тем не менее именно особенности протекания обоих этих процессов и предопределили специфику тибетобуддийской культуры.

Диспут китайского апологета чань Хэшана Махаяна и индийского логика Камалашилы, проведенный под руководством тибетского императора, свидетельствовал о сформировавшейся у политической элиты Бод Юл установке на институционализацию буддизма в качестве государственной религиозной идеологии. Благодаря деятельности в стране индийских буддистов-тантриков, прежде всего учителя Падмасамбхавы, барьер недоверия к иноземной религии был взломан. Ранний неудачный опыт проповеди Шантаракшиты показал, что для первичного распространения буддизма в Тибете были пригодны только способы, применявшиеся тантриками для прозелитации простецов — бесписьменного населения. Однако в целях активной рецепции требовались мероприятия иного рода — конструирование специального письменного языка, позволявшего адекватно переводить канонические тексты, введение не известного ранее в культуре Тибета социорелигиозного монашеского статуса и последующее рекрутирование будущего образованного монашества из местного населения.

Пропаганда чаньской традиции, не требовавшей от своих адептов соблюдения кодекса Винаи, принятия монашеских обетов и изучения текстов канона, ставила под угрозу именно рецепцию буддизма в Тибете, так как без создания корпуса образованного монашества невозможно было осуществить вышеуказанные мероприятия. В качестве государственной религиозной идеологии, способной консолидировать тибетское общество, буддизм мог функционировать только при непосредственном участии образованного монашества и деятельности монастырей-университетов, направленной на подготовку таких кадров и утверждение буддийского типа культуры — письменной традиции и взаимного соответствия религиозно-философских основ учения и его практической стороны (нравственной, ритуально-культовой, психотехнической). Именно образованному монашеству предстояло внедрить в Тибете буддийскую модель общества и осуществить интеграцию популярного и теоретически рефлексивного уровней функционирования буддизма.

Необходимо учитывать и два других фактора, послуживших причинами полной переориентации на индийский буддизм после знаменательного диспута в Самье. Первый — военно-политический. С середины VIII в. и вплоть до начала IX в. тибетское государство находилось в состоянии непрерывной войны с Китаем, причем перспективы укрепления и роста внешнеполитического авторитета Бод Юл, приобретение союзников и новых торговых партнеров были напрямую связаны с его победами в этом конфликте. Соответственно принятие китайской формы буддизма означало для Тибета проявление идеологической уступки военному противнику¹¹¹.

Как отмечалось выше, мировоззренческая позиция, представленная в диспуте Хэшаном Махаяном, в определенной степени коррелировала со своим индийским прототипом — буддийской тантрой (ваджраяной). Более того, в период проведения диспута в Тибете находились индийские учителя и переводчики, причислявшие себя к последователям этой тантрической традиции. Об этом свидетельствуют присутствующие в историографических источниках упоминания о разногласиях по поводу введения монашества и его обеспечения за счет царской казны, возникших между официальным главой сангхи Ешей Вангпо и другим тибетским деятелем — Мян Тиннедзинцанпо, отпрыском знатного аристократического рода Мян¹¹². Наставником последнего был индийский учитель-тантрик Вималамитра, даровавший своему ученику тантрическое посвящение и рели-

¹¹¹ Сходная с высказанной нами точка зрения обнаруживается в исследовании современного тибетского ученого В.Д. Шакабпы, известного в западной тибетологии благодаря своему изысканию в области политической истории Тибета. См.: *Шакабпа В.Д.* Указ. соч. С. 53.

¹¹² *dBa' bzhed*. The Royal... Tibet. P. 76.

гиозное имя — Тиннедзинцанпо¹¹³. По линии учительской преемственности Вималамитра, посетивший Тибет в конце VIII в., являлся прямым духовным наследником прославленного индийского пандита и йогина Буддагухи.

В тибетских историографических источниках отмечен факт приглашения в Тибет Тисрондецаном учителя Буддагухи с целью наставления в начальной йоге (йога-аватаре)¹¹⁴. В тибетских историографических сочинениях Буддагуха упоминается также под именем Сандже Санва и причисляется к когорте прославленных индийских знатоков буддийской тантры начального уровня, циклов криятантры, чарьятантры и йогатантры¹¹⁵. В текстах тибетского канона Сандже Санва значится как автор развернутого комментария к Гухьясамаджатантре¹¹⁶ и пандит, наставлявший тибетских прозелитов в деле освоения буддийской тантры. Благодаря этому йога-тантра получила известность в Тибете уже в конце VIII в., причем были переведены тексты этой традиции, и ученики Буддагухи руководили логическими практиками и отпращиванием тантрических ритуалов.

Об известности буддийской тантры свидетельствует и другой, не менее значимый факт. В число первых семи посвященных тибетцев вошел и Ма Ринченчог, прославившийся в дальнейшем своими переводами канонических текстов и большой ученостью. Буддийская тантра составляла важный аспект его религиозного образования, которым руководил известный индийский тантрик Виласаваджра.

Таким образом, буддийская тантра, являвшаяся историческим прототипом чань, не отвергалась в Тибете, и соответственно не было религиозно-догматических оснований объявлять учение, проповедовавшееся Хэшаном Махаяном, ложным. Но военный конфликт с Китаем требовал отказа от идеологического авторитета посланцев Поднебесной.

Второй фактор, подкреплявший выбор Тисрондецана в пользу индийского буддизма, — необходимость создания религиозного сообщества, монашеской сангхи, лояльной царскому двору. Тисрондецан и его политические сторонники, советники и министры, стремились к усилению централизации власти в государстве. Осуществление этого стремления требовало отчетливого разграничения прерогатив политической и рели-

¹¹³ Тиннедзинцанпо из рода Мян упоминается в тибетских источниках, как правило, в связи с тем, что стал личным наставником в буддизме сына Тисрондецана — Тидесронцана. Он считается преемником буддийской тантрической традиции, именуемой дзогчен и принесенной в Тибет Вималамитрой. См., например: *Гой-лоцава Шоннуэл*. Указ. соч. С. 120.

¹¹⁴ *Wayman A. Calming the Mind and Discerning the Real. From the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa*. New York, 1978. P. 170.

¹¹⁵ *Гой-лоцава Шоннуэл*. Указ. соч. С. 200; *Будон Ринчендуб*. Указ. соч. С. 253.

¹¹⁶ *Wayman A. Three Tanjur Commentators — Buddhaghuhya, Ratnakarasanti, and Smrti-jnanakirti // The Tibet Journal*. 1983. Vol. VIII. № 3. P. 25.

гиозной власти. В рамках автохтонной социорелигиозной идеологии верховный правитель сочетал в себе как высшую политическую, так и высшую религиозную власть. В предшествующем разделе анализировался религиозный аспект этой идеологической концепции, в соответствии с которой политическая власть верховного правителя ограничивалась ритуальной и магической компетенцией служителей автохтонных культов. Реформы Тисрондецана, важной составляющей которых выступало создание монашеского сообщества, как раз и были направлены на четкое разделение власти политической и религиозной.

Анализ содержания указов Тисрондецана и сопутствующих дискуссий позволяет утверждать, что на высшем государственном уровне существовала отчетливая установка на создание новой религиозной элиты, ответственной за рецепцию и дальнейшее распространение буддизма. Законодательное введение монашеского социорелигиозного статуса разрушало социальную базу той автохтонной идеологии, которая сложилась в период существования военного альянса тибетских микроэтносов. Императорское требование пополнять ряды монашества царскими потомками и детьми министров и аристократии обеспечивало высокий социальный престиж членства в сангхе. Для адекватного понимания реформаторской сущности этих общественных изменений необходимо не упускать из вида тот факт, что автохтонная религиозная элита была окружена ореолом сакральности: ее членам приписывались паранормальные магические способности, передававшиеся якобы по линиям кровно-родственной преемственности. В противовес этому рекрутирование новой, буддийской, элиты легитимировалось императорскими указами. Теперь, чтобы занять высокое религиозное (и соответственно социально престижное) положение в тибетском обществе, не требовались ни магические дарования, ни потомственная принадлежность к служителям культа. И это означало, что старая религиозная элита оказывалась полностью десакрализована, ибо ее врожденные достоинства уже не гарантировали идеологического господства в социуме.

В контексте новой религиозной идеологии доступ к вертикальной мобильности открывало приобщение к знанию, открытому для всего социума, и готовность вступить на путь монашества. Однако без организации социальной среды функционирования нового религиозного знания невозможно было сделать буддизм полноценной государственной идеологией. Именно поэтому Тисрондецан и тибетские ученики Шантаракшиты во главе с Ешей Вангпо столь настойчиво проводили в жизнь идею обязательности создания монашеского сообщества в Тибете.

Весьма важными для грядущего успеха институционализации буддизма в Тибете следует считать поправки к царским указам, внесенные

Ешей Вангпо относительно казенного обеспечения привилегированных членов монашеской сангхи и привлечения богатых провинциальных семейств к делу материального содержания остальных монахов и монахинь. Эти поправки позволяли сформировать новую религиозную элиту не только из узкого круга царских потомков, детей министров, аристократии, но и рекрутировать в ее состав выдвиженцев из различных районов Тибета. Этой разнородной по своему социальному и географическому происхождению религиозной элите предстояло нести просвещение в широкие круги населения страны и тем самым осуществлять все более глубокую интеграцию популярного и теоретически рефлексивного уровней функционирования буддизма в Тибете.

Реформы Тисрондецана явились, по сути дела, первой попыткой институционализировать буддизм в Бод Юл. О широком распространении буддизма в стране и о начале его рецепции можно говорить лишь применительно к последней трети VIII в. Первичная монашеская сангха была создана только в период правления Тисрондецана, причем ее большую часть составляли иноземные буддийские деятели — индийские и непальские пандиты, наставники-тантрики, переводчики. Численность этого искусственно созданного сообщества, насколько можно судить по данным хроник, была невелика — около 250 человек. Из них 150 придворных монахов и монахинь содержались за счет казны, 25 йогинов-тантриков проживали на территории царской резиденции Пхынпху, 13 учителей трудились в религиозных образовательных центрах, некоторое количество составляли отшельники, «пребывающие в уединении», 25 послушников осваивали религиозные практики. В целом 213 буддийских адептов обоего пола, включая придворных, находились на казенном обеспечении, и только 33 новообращенных финансировались провинциальными аристократическими семьями в количестве 100¹¹⁷.

Система налогообложения в пользу буддийского религиозного общества и финансирования монастырей сложилась именно в период правления Тисрондецана. Главную экономическую роль в этой системе выполняли домохозяйства буддистов-мирян, территориально или иным образом связанные с конкретными монастырями. Однако на ранней стадии существования буддийского религиозного сообщества в Тибете эта система еще не действовала в полном объеме. Сангха, состоявшая из индийских учителей и их немногочисленных тибетских последователей, являлась искусственно созданным социальным институтом, воспроизводство которого вплоть до конца IX в. всецело зависело от государственной политики в отношении буддизма. Существование сангхи поддерживалось

¹¹⁷ *Dargyay E.K. Sangha and State in Imperial Tibet. P. 121–122.*

благодаря продуманному администрированию и жесткому контролю со стороны политического руководства страны. При ослаблении обоих этих факторов сангха могла разрушиться. В пользу данного вывода свидетельствуют факты стагнации в развитии тибетской буддийской общины в периоды правления сыновей Тисрондецана — Мунецанпо и Тидесронцана.

ПЕРВЫЕ ШАГИ В ОСВОЕНИИ БУДДИЙСКОГО ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ ИНДИИ

Период правления преемника Тисрондецана — государя Мунецанпо оказался весьма непродолжительным — год и девять месяцев (797–799). Согласно историографическим источникам, в его ранних указах были подтверждены все привилегии, дарованные Тисрондецаном придворному монашеству, и введен регламент регулярных буддийских служб в имперских храмах Дагмар и Самье¹¹⁸. Это мотивировалось стремлением обрести религиозную заслугу и обезопасить государя и министров от возможных несчастий. Мунецанпо финансировал строительство новых ступ и храмов, а также организацию празднеств в честь их открытия.

Политика Мунецанпо по укреплению идеологических позиций буддизма в Тибете, однако, не имела под собой отчетливо разработанной программы. Действия, предпринятые им на протяжении кратковременного царствования, не внесли сколько-нибудь заметного вклада ни в дальнейшее укрепление буддийской сангхи, ни в дистанцирование старой (автохтонной) религиозной элиты от участия в политике, ни в дело идеологической и социально-политической консолидации различных округов Тибета.

Вместе с тем, Мунецанпо изображается в хрониках как подлинный последователь буддизма и, что особенно интересно, как автор утопического по своему содержанию и направленности проекта переустройства тибетского общества¹¹⁹. Согласно утверждениям историографов, государь неукоснительно следовал буддийским добродетелям и принуждал своих подданных выступать в роли донаторов — снабжать сангху и святилища дарами, что соответствовало буддийским представлениям о достойном действии, порождающем религиозную заслугу. Добродетельность и религиозная ревность Мунецанпо имели своим продолжением идею утопического реформирования политики Тибета и его социально-экономического уклада: отказ от ведения любых военных действий и

¹¹⁸ Ibid. P. 123.

¹¹⁹ *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 17, 45.

устранение имущественного неравенства. Государь трижды предпринимал попытку перераспределения имущества и земли, направленную на устранение бедности. Эти действия Мунецанпо не способствовали укреплению позиций буддизма, а лишь спровоцировали глухое недовольство при дворе. В результате государь был отравлен собственной матерью, принимавшей активное участие в направленной против него политической интриге.

Но и наследовавший престол в 799 г. средний сын Тисрондецана — Мутигцанпо — не задержался у власти надолго: в 804 г. он пал от руки одного из своих министров. Примечательно, что его имя упоминается только в «Летописи царских родословных»¹²⁰. Прочие историографические сочинения указывают в качестве преемника Мунецанпо иную историческую фигуру — младшего сына Тисрондецана Тидесронцана (799–815 либо 804–817).

Насильственная смерть законных государей, стремление историографов замолчать период правления Мутигцанпо свидетельствуют в пользу возобновления в Тибете борьбы за верховную власть. Важно подчеркнуть, что эта борьба начала приобретать религиозную окраску: в большинстве источников говорится о жесткой политической конфронтации между земельной аристократией, исповадовавшей религию бон, и придворными сановниками, выступавшими за укрепление буддизма в стране.

Однако в позднесредневековой буддийской историографии преобладают тенденциозные трактовки, затеняющие нелегкий путь буддизма в Тибете. Так, Будон Ринчендуб вообще оставляет без внимания деятельность Тидесронцана и Мунецанпо, а в других источниках имя Тидесронцана упоминается лишь в связи с инициативой строительства храма Карчунгпаххан и поддержкой монашества.

В аспекте полноты исторической фактуры наиболее представительны ранние хроники, сохранившиеся в Дуньхуане, и ссылки на хронику Башед. Немаловажным источником служит и эпиграфика — сохранившиеся в различных районах Тибета надписи на царских гробницах, на мемориальных каменных стелах, сооруженных по случаю издания царских указов, на стенах монастырей, на естественных и рукотворных каменных глыбах. Ранняя буддийская эпиграфика на мемориальных стелах впервые появляется в период правления Тисрондецана.

Широко известен текст надписи на стеле, находящейся и по сей день в монастыре Самье. Сооружение стелы было приурочено к открытию монастыря, а текст передавал содержание указа Тисрондецана о введении буддизма в качестве государственной религии и клятву верности импера-

¹²⁰ Там же. С. 46.

тора буддийской сангхе. Тринадцать копий этого текста были разосланы по районам Тибета и в сопредельные буддийские государства. Кроме того, отдельная рукописная версия, помещенная в золотой ларец, предназначалась для хранения в одном из храмов Самье. В ней запечатлена клятва Тисрондецана укреплять буддийскую веру в стране, поддерживать монашество, оберегать храмы, почитать иконографические изображения Будды и цитируется царский указ, завещающий потомкам династии, прямым наследникам престола и министрам приносить присягу верности буддизму и обеспечивать сангху материально.

В период правления Тидесронцана, более известного под своим буддийским именем Садналег, также было сооружено несколько каменных стел. Наибольший интерес представляет надпись на стеле, установленной недалеко от Лхасы в честь основания храма Карчунгглакхан. В ней от имени царя Садналега изложена программа дальнейшего развития и упрочения социальных позиций сангхи в Тибете, причем цитируется вышеуказанная клятва Тисрондецана, снабжаемая рядом дополнений. Согласно слову государя, следовало в обязательном порядке ввести основы религиозного образования для царских потомков и придворных сановников. По его указу, воспроизводящемуся в тексте надписи¹²¹, сыновьям и внукам Тисрондецана всех возрастов, а также всем государственным чиновникам, включая царских министров, надлежало избрать для себя личного духовного наставника (кальяманитру — «благого друга») из числа образованных буддийских деятелей. Особенно важно указание Садналега о непременно предоставлении религиозного образования мирянам, желающим изучать Слово Будды. Монашество характеризуется в указе как опора буддийской веры, в силу чего следует оказывать ему всемерную поддержку.

Основное отличие стратегии Садналега по укреплению буддизма от программы Тисрондецана состоит в ее принципиальной социорелигиозной направленности. Тисрондецан руководствовался прежде всего прагматическими имперскими интересами и стремился реформировать социальную структуру тибетского общества, каким оно было в последние десятилетия VIII в. Стратегический план Садналега был нацелен на укрепление властвующей элиты в буддийской вере. Государь, подавая личный пример должного отношения к буддизму, получил религиозное образование и избрал своим духовным наставником тибетского ученого-тантрика Тиннедзинцанпо. Закладку храма Карчунгглакхан Садналег трактовал как подтверждение своей преданности и любви к учителю. В его стенах установили каменную плиту, на которой по приказу государя была высечена

¹²¹ Фотографические воспроизведения этой надписи и перевод ее содержания см.: *Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. P. 38.*

надпись, восхваляющая Тиннедзинцанпо¹²². Содержание ее свидетельствует о познаниях государя в буддийской доктрине и его искренней приверженности духовному наставнику. Так, Садналег в полном догматическом соответствии отождествляет подношения учителю, дарение земли и строительство храма со способом обретения религиозной заслуги. В обмен на бескорыстные материальные даяния — и это подчеркивается в надписи — мирской адепт получает в дар наставление.

Основная направленность деятельности Садналега определялась его глубокой убежденностью в необходимости религиозного просвещения властей предрежащих. У него не было собственной детально разработанной программы дальнейшей институционализации буддизма в Тибете, но, несмотря на это, ученость и понимание важной социокультурной роли буддийского просвещения позволили Садналегу сделать необходимый упор на углублении рецепции новой религии. Анализ содержания его указов дает основание полагать, что в качестве фундаментальной общественной задачи он выдвигал вопрос о религиозном образовании не только чиновничества, но и рядового населения. В отличие от своего отца Тисрондецана, Садналег ориентировался на расширение буддийской сангхи за счет привлечения в нее мирян, открывая для них тем самым путь вертикальной социальной мобильности.

В начале IX в., наряду с распространением и рецепцией буддизма, в Тибете набирала силу и оформлялась религиозная оппозиция, противостоящая новой государственной идеологии. Бескомпромиссным противником буддизма выступило бонское жречество, которое к этому времени обрело активных сторонников в среде знати и чиновничества, отвергавших царскую концепцию переустройства тибетского общества.

Провозглашение Тисрондецаном буддизма в качестве государственной религии, последующее строительство монастырей и храмов, прибытие из Индии буддийских миссионеров, — все это отнюдь не препятствовало продолжению функционирования автохтонных верований в районах страны. Бонские ритуалы, как и прежде, сопровождали все значимые политические события. Так, например, процедуре заключения мира с Китаем (822/823) предшествовал соответствующий бонский ритуал, а текст договора был скреплен в том числе печатью придворного оракула.

Вместе с тем, институциональное оформление религии бон началось именно с противостояния процессу рецепции буддизма в Тибете. Конфронтация, подчеркнем, возникла отнюдь не на этапе первоначального распространения новой религии, поскольку этот этап был связан с популяризацией Тантры, и учителя-тантрики «вступали в диалог» с местными

¹²² *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. London, 1987. P. 423; *Tucci G.* The Tombs of the Tibetan Kings. P. 51–55.

божествами. Поначалу бонским жрецам казалось, будто тантра в своей популярной форме, то есть в ритуалах и магических практиках, не представляет серьезной угрозы их религиозному господству и социальному положению. Однако когда они поняли, что дело не ограничится распространением только этого аспекта новой религии, их настроения изменились.

Вне процесса рецепции — перевода текстов буддийского канона на тибетский язык, создания собственно тибетской буддийской общины, включавшей мирян, причем общины образованной, — чужеземная религия не могла укорениться в Бод Юл и сделаться государственной идеологией. Именно процесс создания новой религиозной элиты и мероприятия, направленные на обучение населения буддийской догматике и ритуальным практикам, вызвали резко негативную реакцию служителей автохтонных культов. Начавшийся одновременно с распространением новых религиозных ритуалов процесс рецепции предполагал изменение идейных основ царской власти, способов ее легитимации в соответствии с буддийскими представлениями.

Прямые наследники Тисрондецана — его сыновья Мунецанпо, Садналег и внук Ралпачан — отчетливо позиционировали себя в качестве буддийских государей. Право престолонаследия осмыслялось каждым из них двояко — как приматенитура и наследственность веры. Несмотря на то, что в инаугурационных клятвах по-прежнему присутствовали формулы призвания в свидетели местных божеств, основной содержательный акцент делался на наследование новой религиозной идеологии, введенной Тисрондецаном. Входя на престол, эти государи присягали укреплять буддизм в Тибете, материально поддерживать сангху и пополнять ее монашескую часть, оберегать буддийские святыни.

Указы Тидесронцана, предписывающие избирать личных духовных наставников (что само по себе уже подразумевало принятие буддизма и мирских обетов), изучать буддийскую письменную традицию и получать религиозное образование, были направлены на тотальное вовлечение верхушки тибетского общества в дело укоренения новой религии. Приняв религиозное имя Садналег, государь подчеркивал тем самым свой статус буддийского правителя, всецело приверженного духовным ценностям этой религии и соблюдающего обеты мирянина. Как и подобало буддийскому царю, он изучал Слово Будды под руководством наставника и обеспечивал процветание сангхи ради накопления религиозной заслуги.

Требование принять буддизм, предъявленное им сановной родовой знати и чиновничеству, являлось по своей сути императивом признания новой — буддийской — концепции верховной власти. Прозелитация, изучение догматических основ буддизма под руководством индийских и

тибетских учителей, пожертвования в пользу сангхи, — все это квалифицировалось как форма проявления лояльности государю и его политике. Таким образом, на рубеже VIII–IX вв. принадлежность к буддийской вере и религиозная образованность, личное ученичество у буддийских наставников, материальная поддержка монашества приобретают новое измерение, выступая выражением идеологической и политической преданности государству.

Однако именно такой способ доказательства лояльности, но взятый со знаком «минус», был использован и противоположающей стороной. К началу IX в. в Тибете усилились антицентралистские тенденции. Ранее они воплощались в активном неприятии земельной аристократией той имперской территориально-административной политики, которая была направлена на разрушение родоплеменной системы управления. Царские сановники, получавшие свои посты в силу кровнородственной принадлежности к земельной аристократии, не поддерживали реформ, нацеленных на постепенное разрушение социально-экономических и политических основ, некогда скреплявших военный альянс племен. Царские указы относительно материального обеспечения сангхи косвенным образом затрагивали аспект территориального и налогового обложения. Крестьянские домохозяйства, назначенные, согласно указу, в услужение сангхе, переходили под юрисдикцию религиозного сообщества. Земли этих хозяйств отсекались от родовых владений аристократии. Соответственно трудовые ресурсы и поземельное налогообложение перераспределялись в пользу монастырей. Иными словами, реформы узаконивали и закрепляли целенаправленное истощение того хозяйственно-экономического потенциала, которым располагала родовая знать по праву наследования.

Кроме того, в начале IX в. перспективы получения буддийского религиозного образования открыли широкий доступ к вертикальной социальной мобильности для различных слоев тибетского общества. И это в значительной степени снижало престиж принадлежности к земельной аристократии.

В этой ситуации оппоненты государственных реформ избрали в качестве способа доказательства идеологической и политической лояльности своих сторонников демонстрацию приверженности автохтонным верованиям. Ближайшие министры царя и местные руководители административных округов выражали оппозиционность по отношению к централизации власти и усилению автократии путем участия в бонских ритуальных практиках и пожертвований в пользу служителей автохтонных культов.

Необходимо отметить в этой связи, что зафиксированное в средневековых историографических сочинениях противодействие бонских религиозных деятелей процессу рецепции буддизма начало обретать свое

социально-политическое оформление не в VII в., а гораздо позднее — в начале IX в. Открытая борьба родовой знати против царской государственной политики получила религиозную окраску только в период признания буддизма в качестве государственной идеологии, а не одного из религиозных направлений. Прямой саботаж социально-политических реформ, а затем и политический переворот были обусловлены именно неприятием новой государственной идеологии и развернулись во времена правления внука Тисрондецана — Ралпачана.

Согласно «Летописи царских родословных», законными наследниками престола выступали три сына Тидесронцана — Цанма, Ралпачан и Ландарма¹²³. Старший из них — Цанма еще при жизни отца принял монашество, а младший — Ландарма открыто заявил себя противником буддизма. В других историографических источниках, например в «Пагсам Джонсане» («Истории и хронологии Тибета») амдоского ученого Сумба-ханбо Ешей Балджора, говорится о пяти сыновьях Садналега и о вступлении на престол Ралпачана¹²⁴. В «Истории буддизма» Будона Ринчендуба также есть краткое упоминание о пяти сыновьях Садналега и названы их имена¹²⁵. В некоторых источниках утверждается, что Ралпачан был избран на правление самим Садналегом, но встречается и другая версия: Ралпачан получил власть по смерти отца и вступил в права политического главы государства в возрасте восемнадцати лет.

Анализируя эти разночтения и события, начиная с правления Тисрондецана, можно прийти к выводу, что автохтонная концепция наследования верховной власти — достижение преемником тринадцатилетнего «сакрального возраста», отмеченного переходом к нему отцовской магической силы-субстанции власти, и последующее ритуальное умерщвление прежнего государя — уже была полностью антиквирована.

Ралпачан в годы своего правления (815–836) продолжил реформирование тибетского общества по примеру Тисрондецана, прилагая усилия к дальнейшему упрочению социально-политических позиций монашества и сангхи в целом. Многочисленные его указы свидетельствуют о законодательных мерах, предпринятых в этом направлении.

Историографы отмечают, что концепция его государственной политики провозглашала три основных тенденции — дальнейшее развитие и укрепление буддизма в качестве государственной идеологии, попечение о благе подданных и поддержание военной мощи Тибета¹²⁶. Первая из них должна была воплотиться в строительстве новых монастырей и храмов,

¹²³ *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 47.

¹²⁴ *Пагсам-джонсан*. История и хронология Тибета. С. 19.

¹²⁵ *Будон Ринчендуб*. Указ. соч. С. 256.

¹²⁶ См., например: *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 47–53.

создании переводческих центров и во введении религиозных деятелей в органы государственного управления. Планировалось значительно поддерживать государственную идеологию средствами художественной культуры. Ралпачан пригласил известнейших зодчих, скульпторов и художников из Индии, Китая, Непала, Кашмира, Хотана и округов Тибета для участия в возведении и украшении религиозно-культовых сооружений. Специальным указом государь ввел новую систему налогообложения с целью изыскания дополнительных средств на реализацию этого замысла и обеспечение численно увеличивающегося монашества.

В период правления Тисрондецана в соответствии с царским постановлением начался процесс передачи земель монастырям. Территория, на которой находился тот или иной буддийский храм или монастырь, передавалась этим религиозным учреждениям в бессрочное пользование, и дислоцированные на ней крестьянские домохозяйства переходили под юрисдикцию сангхи. Параллельно Ралпачан провел преобразования внутри правительства. Им были созданы два новых поста: министра по административному управлению страной (то есть премьер-министра) и второго главного министра (то есть вице-премьера), в компетенцию которого входили функции управления территориями, закрепленными за буддийской сангхой, и решение всех ее социально-экономических и политических проблем. На пост премьер-министра Ралпачан назначил светское лицо — члена семейства Ба, известного своей принадлежностью к буддизму благодаря деятельности Ба Салнана, то есть Ешей Вангпо. А на пост вице-премьера — религиозного деятеля, монаха-тибетца Палгъийон-тана.

Эта новая модель правительства, разработанная Ралпачаном, послужила позднее, в XIV в., прототипом при создании собственно теократической системы государственного менеджмента, предусматривавшей участие в исполнительной власти мирского и религиозного чиновничества¹²⁷. Ралпачан предпринял ряд мер к возвышению политической роли и социально-экономического положения монашества. Наряду с участием в работе органов государственного управления монахам было даровано право решающего голоса наравне с министрами¹²⁸. В законодательном порядке было увеличено материальное содержание монашества, обеспечиваемое за счет домохозяйств, и теперь одного монаха или монахиню содержали не три семьи, как ранее, а семь. По социальному статусу монашество приравнивалось к высшему чиновничеству. Согласно указу Ралпачана, простому монашеству и религиозным деятелям полагались такие же почести и уважение, как и высшей знати¹²⁹.

¹²⁷ Dargyay E.K. Sangha and State in Imperial Tibet. P. 125.

¹²⁸ Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». С. 52–53.

¹²⁹ Гүдон Ринчендуб. Указ. соч. С. 257.

Ралпачан внес существенные изменения в установленные ранее права землепользования. Прежде тибетские земли подразделялись на принадлежащие государству и родовой знати, занявшей со временем положение земельной аристократии. Новая знать — служилая аристократия — получала земли во временное пользование, обязуясь нести воинскую повинность и выполнять административные функции. Главы районов, территории которых либо издревле принадлежали царской династии либо находились в собственности государства как вновь завоеванные, временно наделялись землей из состава этой совокупной собственности и правом собирать в свою пользу налоги с находящихся на ней домохозяйств. Служилая аристократия могла получить земли в дар, но в большинстве случаев административный глава района утрачивал право пользования землей по истечении срока службы. Согласно реформе землепользования, предпринятой Ралпачаном, семьи чиновников и земельной аристократии, финансировавшие строительство буддийских храмов и монастырей по собственной инициативе, получали в дар ту территорию, на которой располагались эти сооружения.

Юридически это оформлялось как пожалование земельной собственности донатору государем. Она не консолидировалась с остальной земельной собственностью и в такой именно форме могла быть передана по наследству. Территория, полученная в дар за преданность буддийскому учению и материальное поддержание сангхи, не подлежала налогообложению, а проживавшие на ней члены крестьянских домохозяйств освобождались от выполнения трудовой и экономической повинностей в пользу государства и подчинялись впредь только собственнику дарованной земли. Перспектива приобретения таких даров должна была стимулировать приверженность новой идеологии со стороны земельной аристократии.

В тибетских историографических сочинениях всегда подчеркивается тот факт, что Ралпачан ревностно следовал десяти «запредельным добродетелям» — парамитам, изучал Слово Будды, глубоко почитал монашество и внес вклад в деятельность по переводу канона. Со времени правления Тисрондецана, когда в действительности и происходило первичное распространение буддизма в Тибете, началась совместная работа иноземных миссионеров и местных прозелитов по подготовке к переводу на тибетский язык буддийских канонических текстов. Деятельность индийских, непальских и китайских ученых, трудившихся над решением этой весьма сложной задачи, требовавшей создания лексико-терминологического фонда письменного тибетского языка, полностью оплачивалась царской казной. Непосредственный контроль за ходом работ и их качеством осуществлялся самим государем, что предполагало наличие у него глубоких

познаний в буддийской доктрине. Реформа тибетской письменности и ревизия уже сделанных переводов, проведенные Ралпачаном, характеризуют его как подлинно просвещенного буддийского монарха.

В «Истории буддизма» Будона Ринчендуба представлен лаконичный очерк деятельности Ралпачана — третьего, по его мнению, после Сронцангампо и Тисрондецана буддийского государя, посвятившего себя упорочению позиций новой религиозной идеологии в Тибете¹³⁰. Будон особо акцентирует значение двух проведенных по указу Ралпачана мероприятий: ревизии старых переводов канонических текстов и реформы переводческой деятельности как таковой. Ралпачан пригласил из Индии авторитетных буддийских ученых-комментаторов и знатоков канона исключительно с целью их участия в долгосрочном проекте перевода и разъяснения канонических произведений.

Приглашение иностранных пандитов приобретало в контексте этого проекта принципиально новую направленность. В предшествующие десятилетия буддийские просветители гостили в Тибете ради проповеди и распространения учения. Их визиты обычно не были слишком продолжительными и не предполагали программы переводческой работы. Такая традиция миссионерских посещений сложилась еще на закате VII в. Ученые из Китая, Непала, Индии, Кашмира в большинстве случаев ограничивались переводом лишь некоторых текстов, привезенных ими в Тибет по собственному усмотрению, и наставлениями узкому кругу местных прозелитов, участвовавших в переводческой работе. Как правило, тибетские переводчики того времени получали религиозное образование и необходимые посвящения в Индии, Непале и Кашмире либо непосредственно на родине от иноземных миссионеров, временно проживавших в стране.

Во времена правления Тисрондецана пребывание иноземных учителей сделалось более продолжительным, поскольку они составляли ядро местной буддийской сангхи. Тисрондецан и его сподвижники стремились привлечь в страну миссионеров, принадлежавших к разным направлениям и школам в буддизме. Это были и представители религиозно-философской учености, и мастера буддийской тантры, и наставники в ритуальной практике и храмовом служении.

Выбор приглашаемых в Тибет зарубежных учителей обусловливался задачами распространения и рецепции новой религии. Миссионеры, преимущественно занятые проповедью среди населения, разрабатывали адекватные пониманию простецов способы объяснения буддийской догматики, подкрепляя их демонстрацией йогических способностей. Кроме того, они уделяли внимание организации храмовых служб и передаче практического опыта в области буддийской йоги.

¹³⁰ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 257.

Насколько можно судить по сведениям, содержащимся в историографических сочинениях, в среде простого населения буддизм распространялся прежде всего усилиями учителей-тантриков. Придворное монашество — и индийские миссионеры, и адепты из числа местной аристократии и детей министров — занималось обучением знатных особ. Кроме того, в функции монашества входила подготовка религиозно образованных кадров для тибетских монастырей-университетов. Индийские пандиты, получившие статус придворных религиозных деятелей, принадлежали к различным школам. Среди них были мадхьямики — последователи Шантаракшиты, признававшие монашество и религиозное обучение обязательным условием достижения Просветления. Они неустанно указывали на необходимость перевода буддийских философских трактатов на тибетский язык. В тесном сотрудничестве с ними работали и другие индийские миссионеры — йогины и тантрики, в традициях которых на первом плане стояло изустное комментирование и передача текстов.

К началу IX в. в Тибете на базе монастыря Самье постоянно работала целая группа тибетских переводчиков. Хотя в Самье был создан переводческий центр, выработать единую унифицированную концепцию перевода не удавалось. Отсутствовали какой-либо систематический план и последовательность в выборе переводимых текстов, формализованная лингвистическая процедура передачи терминологии; не создавались каталоги выполненных переводов.

Тибетский письменный язык активно использовался при составлении документов политического, административного и хозяйственно-экономического характера, для составления хроник. Но его лексический фонд не позволял решить задачу перевода буддийских текстов. Используемые переводчиками способы передачи терминологии значительно варьировали в зависимости от языка оригиналов и личных интерпретаций наставника, руководившего работой. Будон Ринчендуб отмечает тот факт, что тексты переводились и с китайского, и с санскрита, и с языка сахор¹³¹, а потому отождествление терминов крайне затруднялось. Зачастую буддийская терминология вообще оставалась без перевода, передаваясь транскрипцией. Обучаться на основе подобных переводных текстов представлялось делом сомнительным.

Ралпачан предложил собственную программу рецепции письменного наследия буддийской учености. Из Индии приглашались только те буддийские ученые, которые славились искусством дидактики, — будучи знатоками канона и его комментаторами, такие пандиты могли разъяснять тибетским переводчикам понятийный аппарат жанрово различных тек-

¹³¹ Там же.

стов — сутр, шаштр, тантр. По приказу государя была сформирована коллегия, состоявшая из опытных переводчиков-тибетцев, вновь прибывших индийских ученых и постоянно проживавших в Тибете иноземных наставников. Ей предстояло совокупными усилиями разработать и письменно зафиксировать единую концепцию переводческой деятельности. Результатом совместной работы индийских, кашмирских и тибетских ученых явилась реформа тибетской письменности, а также ревизия уже сделанных переводов. В историографических памятниках она фигурирует как реформа, проведенная Ралпачаном в 830-е гг.

Безусловная историческая заслуга Ралпачана состояла в обосновании необходимости унифицирования принципов перевода и создания специального письменного языка, поскольку без адекватно переведенных и письменно зафиксированных текстов задача планомерной подготовки корпуса образованного местного монашества не могла быть решена. Разработка конкретных мер и путей создания терминологически унифицированного тибетского компендиума наиболее важных буддийских текстов — плод коллективных усилий созданной Ралпачаном коллегии переводчиков и ученых.

Члены коллегии осуществили реформу тибетской письменности и провели ревизию старых переводов, которые сверялись с санскритскими оригиналами, а затем включались в сводный перечень.

Предложенная коллегией концепция деятельности была ориентирована именно на перевод санскритских оригиналов канонических произведений, на фиксацию правил перевода, обязательную регистрацию всех переведенных текстов, а также на обучение и подготовку тибетских знатоков канона. Ревизия старых переводов увенчалась признанием необходимости выполнить их повторно. Фиксация правил передачи буддийского понятийно-терминологического аппарата с санскрита на тибетский язык привела к появлению первых словарей и справочников¹³².

Во многих историографических источниках отмечена и еще одна важная заслуга Ралпачана — инициатива сооружения гигантского храма Ончандо. Историографы характеризуют этот храм как девятиэтажное здание, три нижних этажа которого были воздвигнуты из камня, три средних — из кирпича, а верхние три — из дерева. В «Летописи царских родословных» содержится описание Ончандо¹³³. На каждом этаже располагались девять просторных помещений, причем верхние этажи были снабжены балконами и террасами, предназначавшимися для встреч монахов-наставников с учениками. В убранстве верхних помещений выде-

¹³² Процесс перевода буддийских канонических текстов, растянувшийся на несколько столетий, подробно рассмотрен в главе II настоящей монографии.

¹³³ *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 48.

лялись подвесные изображения золотисто-бирюзовых драконов, приходившие в движение при дуновении ветра. В стенах средних этажей имелись специальные ниши, где стояли культовые статуи, декорированные шелковыми цветочными гирляндами. По углам позолоченной крыши располагались железные стержни, на которых крепились железные цепи, охватывавшие четыре стороны здания. Помещения верхних этажей отводились для царских советников, средних — для религиозных деятелей, а нижних — для министров царя.

Гигантский храм Ончандо не сохранился — он был разрушен до самого фундамента в период гонений на буддизм, санкционированных Ландармой — братом Ралпачана и его преемником на тибетском престоле. Однако по документальным описаниям этого сооружения можно заключить о высоко символическом характере его архитектуры, интерьеров и художественного убранства, воплощавших в материальной форме идеологическую позицию Ралпачана. Ончандо выступал как в своей религиозной функции, так и в функции резиденции исполнительной власти. Здесь предполагалось проводить и заседания правительственного совета, и встречи тибетских адептов со своими духовными наставниками. Такое функциональное соединение так же, как и новая модель правительства, предвосхищали тибетскую теократию.

В источниках упоминается и о строительстве тех новых монастырей и храмов, которые позже, в период правления царя Ландармы, были разграблены и снесены.

В пятидесяти километрах на запад от Лхасы¹³⁴, в районе, где в XII в. был основан гигантский монастырь Цурпху — учебный центр одной из тибетских буддийских школ с резиденцией ее религиозного главы, в 1940-е гг. была обнаружена каменная мемориальная стела, установленная в IX в. Надпись на ней представляет собой копию указа Ралпачана о дарении территории Чангбу чиновнику Тагцан Ньятцо в знак признания его заслуг перед государем¹³⁵. Стела, как следует из текста, была установлена в связи с открытием буддийского храма Чангбу, построенного на средства и по инициативе этого чиновника, выходца из знатной аристократической семьи Цепон.

В указе Ралпачана подробно разъясняются обоснования дарения: Тагцан Ньятцо выступал ревностным последователем буддизма, всегда выказывал лояльность царю и государственной политике, способствовал закладке буддийского храма на подведомственной ему территории, материально обеспечивал четырех монахов, предоставил в их распоряжение

¹³⁴ *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. P. 424.

¹³⁵ *Tucci G.* The Tombs of the Tibetan Kings. P. 16–17.

людей для работ в поле и обслуживания, пахотные земли, драгоценные украшения, ткань для одеяний и пр.

Указ свидетельствовал, что государь самолично выбрал название для нового сооружения и Чангбу был передан в административное подчинение общине царского храма Ончандо. Ореол царственности распространялся в указе и на достойного донатора: чиновнику Тагцан Ньятцо был дарован особый титул — жань, означавший включение его носителя в состав семьи государя. Ему также даровалась земля, где был выстроен храм Чангбу.

Это эпиграфическое свидетельство подтверждает практическое воплощение социально-политической реформы Ралпачана.

Процесс рецепции буддизма в Тибете был временно прерван, когда на престол взшел Ландарма, запечатленный в истории страны как враг новой религии. Политический кризис, приведший в дальнейшем к разрушению монархии и полной территориально-административной дезинтеграции Тибета, начался в 836 г. с дворцового переворота. В китайских и тибетских источниках, представляющих период правления Ралпачана, обнаруживаются серьезные расхождения трактовок причин этого кризиса. Согласно китайским источникам, царь Ралпачан был очень слабым властителем и практически самоустранился от администрирования, препоручив его министрам из семьи Ба¹³⁶. В китайских династийных хрониках зафиксирован факт вступления на пост министра буддийского деятеля Бранка Палгъийонтана, возглавившего корпус монахов при исполнительной власти. В китайском тексте мирного договора, заключенного с Тибетом в 822/823 г., этот деятель именуется тибетским премьер-министром¹³⁷. Китайские источники трактуют дворцовый переворот 836 г., начавшийся с убийства Палгъийонтана и последующего умерщвления Ралпачана, как следствие скрытого затяжного конфликта между политическими группировками при дворе.

Однако в большинстве тибетских историографических сочинений события 836–838 гг. объясняются не политической борьбой придворных клик, а религиозным противостоянием. Согласно таким трактовкам, царская политика протекционизма относительно буддийской идеологии вызвала категорическое неприятие со стороны последователей бон¹³⁸.

Описание событий, предшествовавших перевороту, совпадает во всех доступных нам источниках. Министр-монах Бранка Палгъийонтан был ложно обвинен в преступном сожигательстве с женой Ралпачана, царицей Нанцулмой и убит, а мнимо виновная супруга государя наложила на себя руки. Сын Ралпачана — Цанма, вступивший в сангху в статусе послуш-

¹³⁶ Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. P. 94.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ См., например: *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 53.

ника, подвергся высылке из страны. Разногласия историографов касаются только обстоятельств гибели Ралпачана: одни утверждают, будто его отравили, другие — что государь был удушен. После насильственной кончины царя престол унаследовал Ландарма, которого историографы-буддисты изображают ярким приверженцем религии бон.

Как показывают события, воспоследовавшие за дворцовым переворотом, Ландарма являлся марионеткой в руках аристократических семейств, боровшихся за политическое господство. Период его правления предположительно составил не более четырех лет — в источниках приводятся различные даты его воцарения и смерти: ?–842 гг.; 836–841 гг.; 841–845 гг. Ландарма наложил запрет на проповедь буддизма в Тибете, потребовал распустить монашество и искоренить все последствия реформ буддийских государей — его предшественников¹³⁹.

Монастыри и храмы разрушались с варварской жестокостью. Роспуск монашеской сангхи шел с трудом, тем более что Ландарма в законодательном порядке определил сферой профессиональных занятий бывших монахов охотничий промысел, то есть деятельность, которая не подобала им согласно буддийской догматике. Сопротивлявшихся предавали смерти.

Согласно «Истории буддизма» Будона, индийские миссионеры и переводчики были изгнаны из страны, а коллегия как научный центр — уничтожена. Ее члены-тибетцы, не успевшие вовремя скрыться, подвергались смертной казни. В перечне имен казненных упоминается и личный духовный наставник Садналега — Тиннедзинцанпо. Большинство тибетских лоцзав (ученых-переводчиков) бежало в один из районов Тибета — Кхам.

Короткий период правления Ландармы вошел в историю Тибета как время жесточайших гонений на буддизм. Его непродолжительное царствование завершилось насильственной смертью: Ландарма пал жертвой ритуальной магии буддийского тантрика-тибетца Палджи Дордже. Существует несколько версий, излагающих обстоятельства гибели Ландармы. Однако буддийская их интерпретация сводится к идеологическому оправданию действий Палджи Дордже: акт отнятия жизни гонителя Дхармы был совершен из сострадания к нему же самому, поскольку препятствовал дальнейшему усугублению его дурной («черной») кармы. Этот сюжет позднее вошел в ритуальный сценарий буддийской новогодней мистерии Цам.

Примечательно, что описание ритуального убийства Ландармы можно обнаружить только в произведениях ранних буддийских историографов. В более поздних историографических сочинениях Ландарма упоминается

¹³⁹ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 257.

в цепочке имен представителей царской династии. Авторы отмечают, что он выступил гонителем буддизма, но избегают каких-либо подробностей.

Сюжет о гибели Ландармы прославляет героический поступок одного из подвижников буддийской тантры — Палджи Дордже из Лхалуна. Пребывая в алмазоподобном сосредоточении в пещере Йерва, он преисполнился состраданием к несправедному царю и принял решение положить конец накоплению его черной кармы. Заручившись поддержкой богини Баллхамо — хранительницы Дхармы в Тибете, Палджи Дордже отрешился от одолевавших его страхов и сомнений и приступил к совершению предварительных магических обрядов. Он зачернил белого скакуна древесным углем, а свои руки и лицо покрыл черной мазью, изготовленной по особому рецепту. Облачился подвижник также во все черное — шапку и тулуп, вывернутый черным мехом наружу. Спрятав в широкие рукава своего устрашающего одеяния железные лук и стрелу, он вскочил на скакуна и помчался в столицу Бод Юл.

По прибытии в Лхасу Палджи Дордже обнаружил Ландарму изучающим надпись на каменной стеле в окружении преданных царедворцев. Спешившись, тантрик представился «черным демоном Яшером» и, взмахнув руками будто бы для приветствия, выпустил заготовленную стрелу прямо в лоб врагу Дхармы. Ландарма схватился за нее обеими руками, но не смог извлечь и скончался.

Воспользовавшись всеобщим замешательством, Палджи Дордже мгновенно исчез. Он без остановки доскакал до озера Минаг, в водах которого омыл коня и себя самого. Затем подвижник очистил лицо и руки от последних следов черной мази и, переодев тулуп на правую сторону — белой шкурою наверх, продолжил свое бегство со словами: «Теперь я — белый демон Белых Небес».

Тем временем оправившиеся от замешательства царедворцы послали в погоню за героем четыре отряда воинов — во все стороны света. Преследователи вернулись поздней ночью ни с чем, хотя уверяли, будто видели беглеца исчезающим в сумерках, но так и не смогли догнать¹⁴⁰.

В буддийских историографических произведениях период гонений на Дхарму, как правило, объясняется временной победой пробонски настроенной придворной знати. Действительно, фактор многовековой конкуренции земельной аристократии за верховную власть следует признать весьма значимым. Однако к воцарению Ландармы привели не обострившиеся религиозно-идеологические баталии, а неприемлемые для земельной аристократии общественные изменения — обновление структуры

¹⁴⁰ Описание ритуального убийства Ландармы см., например: Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 258; *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». С. 56.

политической власти, постепенное разрушение устаревшей административной системы, экономические и социальные инновации.

К середине IX в. обозначились сепаратистские тенденции округов, главы которых желали обрести политическую автономию от Центрального Тибета, находившегося в юрисдикции царского двора. В предшествующие исторические периоды политическая борьба аристократических семейств имела характер карьерной конкуренции. Ее основным предметом выступали должности главных министров и царских советников, пребывание на которых позволяло участвовать в распределении экономических и территориальных ресурсов Тибета и влиять на внешнюю и внутреннюю политику страны. Но конкуренция шла и в сфере матримониальных отношений при дворе, так как каналом получения дополнительных привилегий и укрепления социально-экономического положения для аристократических семейств являлось заключение браков с принцессами — царскими потомками.

Превращение буддизма в государственную идеологию и активное ее насаждение посредством социально-политических реформ ускорили разрушение сложившейся в VII — начале VIII в. системы политического управления страной. Согласно автохтонным социально-политическим представлениям, царь являлся первым среди равных по статусу правителей различных районов Тибета, вошедших в конфедерацию. Привилегированность его положения — статус верховного правителя — легитимировался посредством автохтонных религиозных верований, подвергшихся к VII в. процессу унификации. Выбор Тисрондецаном буддизма в качестве государственной идеологии подразумевал отказ от автохтонной концепции высшей политической власти.

Социально-политические реформы, предпринятые Тисрондецаном, формировали социальную основу для введения принципиально новой концепции высшей политической власти. Применительно к тибетскому государству конца VIII в. следует говорить не о власти верховного правителя — главы военного альянса и конфедерации племен, а об отчетливо определившей свои границы автократии, власти императора. Новая религиозная идеология, легитимировавшая ее, не могла обрести сторонников среди представителей земельной аристократии, опасавшейся за дальнейшую судьбу своих вотчин. Придворные советники исполняли функции военачальников в подведомственных им районах, отвечали за поступления налогов в казну и выполняли функции главных управляющих на местах. В большинстве своем они были выходцами из родовой знати, и территория, находившаяся в их управлении со всеми землями и человеческими ресурсами, принадлежала им по праву наследственной собственности.

Основанием политического переворота, приведшего к власти Ландарму, явилось прежде всего стремление крупной земельной аристократии избавиться от самодержавной монархической власти и сохранить экономическую и административную автономию своих территорий. Гонения Ландармы на буддизм следует рассматривать именно в этом социально-экономическом и политическом контексте и не переоценивать силу религиозного противостояния новой и старой идеологии. Но вместе с тем необходимо указать на то обстоятельство, что с середины IX в. и вплоть до конца X в. процесс рецепции буддизма оказался заторможенным, хотя его распространение не прекращалось даже во время самых жестоких гонений.

Неудача реформ Ралпачана объясняется неподготовленностью как высшей аристократии, так и рядового населения Тибета к столь скоропалительным социальным и экономическим изменениям. Особое неприятие вызвали меры, нацеленные на законодательное оформление материальной базы обеспечения монашества, — введение налогов в пользу сангхи и строительство буддийских храмов и монастырей.

В среде земельной аристократии не меньший протест провоцировало расшатывание прежней структуры общества, обусловленное введением новой иерархии социорелигиозных статусов. Реформы Ралпачана, направленные на закрепление за монастырями территориальной и имущественной собственности, напрямую затрагивали социальные амбиции земельной аристократии. Ранее в тибетском обществе инструментом вертикальной социальной мобильности служили матримониальные отношения и принадлежность к знатному роду. И это в определенном смысле укрепляло власть: представители аристократических семейств стремились к замещению министерских вакансий и вступлению в брак с принцессами, становясь тем самым частью монархического истеблишмента. Но введение новой государственной идеологии привело к обесцениванию прежних способов социальной мобильности. Теперь необходимым условием вертикальной мобильности, доступной всем и каждому, сделалось принятие буддизма и получение религиозного образования.

Но попытка реставрации антиквированного социально-экономического и политического уклада, предпринятая в период правления Ландармы, явилась не более чем попятной петлей исторического процесса. Распространение буддизма в Тибете уже приняло к тому времени необратимый характер. Можно было затормозить рецепцию, разогнав коллегию переводчиков и монашескую сангху, казавшуюся многим в стране слишком ресурсоемкой. Но изустная проповедь учителей-тантриков и создаваемые ими среди населения тайные мистические союзы посвященных не поддавались контролю и репрессиям. Тантрики не требовали от

своих последователей принятия монашества и разрыва с семьей и домохозяйством, но вместе с тем открывали для них тайную стезю социорелигиозной мобильности, выражавшейся в получении все более высоких посвящений и магических практик. Именно этим объясняется весьма важная роль тантрической традиции в процессе институционализации буддизма в Тибете.

Глава II. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ШКОЛ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ БУДДИЗМА В РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ТИБЕТА

Научные знания об истории укоренения буддизма в Тибете во многом базируются на анализе традиционной историографии. Однако при этом приходится учитывать то немаловажное обстоятельство, что тибетские историографы-буддисты не являлись беспристрастными повествователями-документалистами. В абсолютном своем большинстве они придерживались вполне определенной концепции препарирования исторической фактуры. Центральные ее положения обнаруживаются с теми или иными вариациями во всех сочинениях, претендующих по своему жанру на роль исторической хроники или историографического трактата. Наиболее отчетливо эта концепция предстает в труде Будона Ринчендуба «История буддизма» (XIV в.).

Тибетские историографы-буддисты рассматривали историю укоренения буддизма в Тибете как составляющую более широкого процесса — продвижения Дхармы за пределы Индии, а формирование тибетобуддийской традиции — как историческую веху в нем. В композиции их сочинений почти в обязательном порядке присутствует раздел, посвященный религиозной доктрине буддизма и его зарождению в Индии. Основополагающий тезис подобных произведений состоял в утверждении чистоты преемственности Дхармы, сохраняющей в Тибете свою исходную полноту. В религиозно-идеологическом отношении выдвигание этого тезиса более чем естественно, но доказать его, опираясь на реальные исторические факты, было весьма нелегким делом.

Чрезвычайно важны принципы периодизации истории буддизма в Тибете, прослеживающиеся в трудах историографов. Большинство авторов-буддистов выделяли две стадии укоренения Дхармы. Первая охватывает период от возникновения тибетской монархической государственности в VII в. н. э. и до падения империи. Вторая стадия начинается в XI в., когда возрождение буддийской идеологии осуществляется усилиями аристократических родов и постепенно зарождается и крепнет новая — теократическая — государственность.

Тибетские историографы-буддисты солидарны во мнении, что Дхарма с первых шагов своего распространения в Тибете обретала позицию государственной идеологии, поскольку этот процесс патронировался царскими династиями. Первая стадия внедрения буддизма изображается в историографической литературе весьма тенденциозно. Так, указывается, что Дхарма обрела широкий круг последователей еще во времена правления Сронцангампо, который и объявил эту религию государственной. Благодаря культурным контактам с Индией в целях перевода текстов буддийского канона был создан тибетский письменный язык. В качестве одного из фундаментальных аргументов чрезвычайного успеха буддизма в Бод Юл VII–IX вв. всеми историографами подчеркивается факт создания переводческих центров, активное изучение санскритского оригинала канона и перевод его на тибетский язык.

Следующие вехи — приезд в Тибет индийских миссионеров Шантаракшиты и Падмасамбхавы, основание в Самье первого монастыря, философский диспут между Хэшаном Махаяном и учеником Шантаракшиты Камалашилой. Реформы Тисрондецана и Ралпачана также трактуются как доказательство неоспоримого закрепления буддизма в качестве государственной идеологии.

Практически во всех письменных памятниках, принадлежащих тибетским авторам-буддистам и пользующихся авторитетом в качестве исторических источников, обнаруживается эксплицитная методологическая установка на доказательство успешного приживления буддизма к этнокультурной почве Тибета еще в период империи VII–IX вв. В этом ракурсе историографы акцентируют факт возникновения буддийской сангхи при Тисрондецане, поименно перечисляют побывавших в стране индийских и кашмирских миссионеров и ученых, приводят перечни текстов, переведенных в этот период на тибетский язык. Временное прекращение рецепции буддизма в период прихода к власти Ландармы объясняется в русле этой концепции злобными кознями пробонски настроенной придворной знати.

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

В качестве важнейшего фактора, который способствовал на этой стадии укреплению Дхармы в Тибете, то есть зарождению и оформлению собственно тибетских учительских традиций и возросших на их основании

школ, историографы указывают приезд индийских ученых и переводчиков. В историографических произведениях всегда уделяется особое внимание прибытию в Бод Юл буддийского ученого Атиши¹⁴¹ (XI в.). С его проповеднической и учительской деятельностью напрямую связано возникновение одной из первых школ тибетского буддизма — Кадампа. Именно в этой школьной традиции впервые был сделан основной упор на комплексное изучение канонических текстов и обязательность соблюдения кодекса Винаи — свода религиозно-дисциплинарных правил, регламентирующих жизнедеятельность мирян, послушников и монахов (как мужчин, так и женщин).

В «Истории буддизма» Будона Ринчендуба, в разделе, посвященном Тибету, отчетливо сформулировано положение, составляющее смысловое ядро идеологической концепции продвижения буддизма за пределы Индии. Будон исходит из методологического тезиса о принципиальной непрерывности распространения буддизма в Тибете и объясняет возможность периодизации этого процесса изменением его содержания и формы. В этой связи он анализирует те историографические сочинения, согласно которым следует различать не две стадии, а три — первичную, промежуточную и позднюю.

Особой критике Будон подверг позицию своего современника — Чомдана Ригпаи Ральди (XIV в.), авторитетного буддийского ученого, переводчика и систематизатора текстов тибетобуддийского канона. В соответствии с его периодизацией, «первичный период» распространения Дхармы совпадает со временем проповеднической деятельности Шантаракшиты, когда были инициированы семь тибетских адептов. «Промежуточный период» приходится на правление Ралпачана: государь становится подателем милостыни монахам, а лоцзавы и пандиты приступают к переводу канонических текстов. Чомдан Ригпаи Ральди считал, что в «промежуточный период» учение Будды не осваивалось должным образом, то есть не изучался свод кодекса Винаи и не велась надлежащая работа в среде мирян по разъяснению необходимости его соблюдения. К «позднему периоду» он относит процесс распространения буддизма в X в. усилиями адептов, оставшихся на территории страны, последующее возрождение сангхи и возобновление переводческой деятельности.

Главный пункт критики Будона обусловлен несогласием с утверждением Ригпаи Ральди, что при Ралпачане причастность тибетских адептов к монашеству была лишь номинальной, то есть не сопровождалась полноценным соблюдением Винаи, а изучение и проповедь Дхармы вообще отсутствовали. По мнению Будона, нет никаких оснований говорить

¹⁴¹ См., например: Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 267.

о «промежуточном периоде», поскольку процесс распространения буддизма никогда не прерывался, и даже само деление на ранний и поздний периоды в истории укоренения Дхармы в Тибете весьма условно. Различение этих этапов в буддийской историографии связано, по мысли Будона, с временами гонений на буддизм. Говоря о периоде правления врага Учения, Ландармы, он подчеркивает, что Дхарма исчезла только из районов Уй и Цзан, но продолжала сохраняться на других территориях Тибета благодаря усилиям бежавших туда монахов. Стремясь опровергнуть позицию Ригпаи Ральди, Будон приводит в качестве аргумента в пользу непрерывности процесса распространения буддизма факт существования сангхи в Тибете VIII в. и передачи монашеской традиции последующим поколениям. Кроме того, отмечает он, изучение дисциплинарных правил Винаи началось довольно рано — в период работы прославленных кашмирских пандитов над переводом канона. В качестве примера Будон приводит деятельность Джинамитры (кон. VIII – нач. IX вв.), который наставлял в Винае сотрудничавших с ним тибетских адептов. Изучались, по мнению Будона, и трактаты канонической Абхидхармы — третьего раздела Трипитаки¹⁴².

Полемика относительно сущности и периодизации процесса распространения буддизма в Тибете, представленная в «Истории буддизма» Будона, выявляет теоретическую рефлексия самих носителей буддийской письменной культуры об этой не предполагающей однозначного решения проблеме. Сложность заключается в том, что в Тибете по мере закрепления буддизма происходила трансформация социокультурных форм его функционирования относительно исходного индийского прототипа. К XIV в. сложились четыре основные школьные традиции, не повторявшие структуру буддийских школ и направлений в Индии. Были завершены переводы индийских канонических и постканонических произведений, появились первые письменные тексты местных учителей. Существовали и активно развивались монастырские центры буддийской учености.

Происшедшее в Тибете изменение социокультурных форм функционирования буддизма с необходимостью ставило перед тибетскими историографами и буддийскими учеными вопрос об аутентичности укорененной религии. Попытки создать методологическую концептуальную схему, в соответствии с которой и надлежит подтвердить аутентичность тибетского буддизма, были не чем иным, как поиском ответа на него. Это предполагало формулирование критерия (или ряда критериев) соответствия индийскому прототипу, то есть традиции, восходящей ко временам проповеди Шакьямуни.

¹⁴² Там же. С. 266.

В качестве такового критерия Будон и другие историографы, с которыми он полемизирует в своем труде, предложили факт «изучения и проповеди Дхармы». По сути дела, под «проповедью» они подразумевали не только миссионерскую деятельность, но и комплексное устное разъяснение доктринальных основ буддизма мирянам, наставление в Винае, в практике буддийской йоги, в ритуальных техниках. «Изучение» — это процесс рецепции, то есть познание письменного наследия, что подразумевало перевод канонических текстов на тибетский язык и их последующее комментирование.

Таким образом, «проповедь и изучение Дхармы» предполагали функционирование популярного и теоретически рефлексивного уровней буддизма. Будон проводит спецификацию этого критерия, подчеркивая, что проповедь обязательно должна включать наставления по Винае и — как результат — принятие монашеских обетов¹⁴³.

Вопрос об аутентичности тибетобуддийской традиции, впервые поставленный в трактатах средневековых историографов, остается актуальным вплоть до настоящего времени. Обсуждение проблемы трансформации исходной социокультурной формы буддизма в процессе его институционализации в Тибете обнаруживается в трудах авторитетных учителей всех школ. Многие из них, особенно в период социального оформления тибетского буддизма — в XIII–XVI вв., пытались осмыслить историю буддизма со времен его возникновения. Именно поэтому трактаты, посвященные становлению тибетской традиции, как правило содержат хотя бы краткий раздел о буддизме в Индии.

Тибетские теоретики разработали несколько критериев, опираясь на которые они могли утверждать, что учение Будды не претерпело искажений в процессе своего укоренения в Тибете. Разработка такого рода критериев проводилась историографами на протяжении многих веков, но в течение этого времени и происходило становление тибетской социокультурной формы буддизма. Под этим углом зрения становится понятным, почему критерии, сформулированные теоретиками XIV в., несколько отличаются от тех, которые были определены позднее — в XVII–XVIII вв.

В период, когда тибетобуддийская традиция только начинала свое школьное оформление, двумя главными критериями аутентичности выступали: во-первых — наличие линии учительской преемственности, а во-вторых — изучение и комментирование канонических текстов. Выделение средневековыми историографами именно этих двух критериев было обусловлено особенностями становления тибетобуддийской традиции, его теории и практики в современный им период. В XI–XIV вв. рецепция буддизма и его функционирование в Тибете всецело зависели от освоения

¹⁴³ Там же.

индийского письменного наследия. Возобновленная в XI в. деятельность по переводу канонических текстов сопровождалась появлением собственно тибетских учительских субтрадиций комментирования. Именно эти субтрадиции и переросли позднее в школы.

Буддийские теоретики позднего Средневековья безусловно учитывали критерии, разработанные их предшественниками, но в качестве основополагающего признака аутентичности тибетского буддизма указывали на наличие иерархии социорелигиозных статусов, предусмотренной Винаей. Такой подход объяснялся доминирующей в XVII–XVIII вв. позицией школы Гелугпа, которая всемерно ратовала за полноценное внедрение Винаи и считала принятие монашеских обетов обязательным условием достижения конечной религиозной цели — Просветления. Кроме того, в этот период качественно изменилась и социально-политическая ситуация в Тибете: во главе государства стоял теократический правитель — лидер школы Гелугпа, которому теперь принадлежала вся полнота политической и религиозной власти в стране.

Не все школы тибетского буддизма стояли на позициях признания необходимости внедрять систему социорелигиозных статусов, зафиксированную в Винае. В некоторых из них монашеский статус не считался обязательной ступенью в достижении Просветления. И это в значительной степени осложняло межшкольную полемику о способах функционирования буддизма в тибетском обществе.

В этой связи важно указать и на содержательный аспект такого критерия аутентичности тибетского буддизма, как линия учительской преемственности. Этот критерий признавался всеми школами, поскольку касался вопроса о теории и практике Дхармы. Линия учительской преемственности — это возводимая к Будде Шакьямуни последовательность передачи Учения (религиозного знания) от индийских наставников к их тибетским ученикам, которые, в свою очередь, выступали «подателями Дхармы» (дхармадана) у себя на родине.

В историографических сочинениях XIV–XV вв., выдвигавших определенную версию истории буддизма в Тибете, центральной проблемой является именно доказательство непрерывности линии учительской преемственности, связующей тибетский буддизм с его индийским прототипом. Эта религиозно-идеологическая задача и определяла собой способ препарирования и фиксации исторических событий в таких трудах. Собственно историческими эти хроники и трактаты могут быть названы только в том смысле, что в них представлена фактура — эпизоды, даты, персоналии, упоминаемые в тибетских историографических произведениях VIII–X вв. Однако, поскольку отбор тех либо иных элементов этой фактуры и их интерпретация производились в соответствии со школьным трафаретом выстраивания линии учительской преемственности, степень

реальной документальности тибетских историографических трудов XIV–XV вв. всегда нуждается в специальном исследовании.

Школьный религиозно-идеологический трафарет имел единую архитектуру. Так, он предполагал обязательное наличие в историографическом труде вводного раздела, посвященного возникновению буддизма в Индии, его доктринальным основам и последующему установлению линии передачи Дхармы. Каждый историограф намеренно акцентировал в данном разделе своего труда те аспекты буддийской доктрины и практики, которые признавались основополагающими в воззрениях его собственной школьной традиции. Такой методологический подход в значительной степени обуславливал дальнейшую реконструкцию истории буддизма как линии учительской преемственности, ведущей из Индии в Тибет и доказывающей аутентичность конкретной школьной традиции.

В содержательном аспекте передача Дхармы представляла собой устные проповеди и учительские письменные тексты. И то, и другое традиционно начиналось с формализованного вступления — с формулы поклонения и восхваления. В ней основатель вероучения всегда ассоциировался с каким-либо из пяти своих имен-титлов, особо значимых для данной школы, и упоминались индийские наставники Дхармы.

Апелляция к Будде и его титулатуре, к прославленным индийским учителям сакрализовывала излагаемый далее текст, придавала ему статус истинного религиозного знания.

Слова восхваления, адресованные определенным индийским учителям, или последовательные перечни их имен были призваны удостоверить непрерывность, то есть неискаженность, передаваемого знания, ибо линия его преемственности возводилась к основателю Дхармы. При этом отбор имен восхваляемых индийских учителей базировался на принципах, характеризующих тибетские школьные традиции. Упоминались только те учителя, сочинения которых считались основополагающими и обязательными для изучения в рамках конкретной школы. Соответственно содержательные интерпретации линии учительской преемственности — этого важного религиозно-идеологического критерия аутентичности тибетского буддизма — варьировали от школы к школе. Не будет ошибкой сказать, что в XIV–XV вв. в Тибете было создано столько историй буддизма, сколько местных школ претендовало на идеологическую реконструкцию прошлого.

Еще один универсальный критерий, признаваемый всеми школами тибетского буддизма наряду с линией учительской преемственности, — это изучение пришедших из Индии канонических текстов. Он прослеживается в историографических описаниях процесса рецепции письменного наследия — выполнения переводов и их комментирования. Возможно, этот критерий аутентичности обладал особой значимостью для апологетов

традиции. Они стремились доказать, что воспринятое из Индии буддийское письменное наследие не подверглось искажению в ходе перевода и разъяснения средствами тибетского языка, ибо именно в таком виде оно было преподано индийскими наставниками.

Итак, согласно тибетской историографической концепции, аутентичность религиозного знания, положенного в основу местных школьных традиций, верифицировалась линиями учительской преемственности и неискаженностью рецепции письменного наследия. В качестве аргумента в пользу своей интерпретации истории буддизма в Тибете Будон указывает на непрерывность изучения индийских канонических текстов. Необходимо отметить, что теоретики всех тибетских школ признавали Трипитаку в качестве источника истинного знания. А потому непрерывность изучения канонических текстов могла служить аргументом аутентичности школьных традиций.

Социокультурное оформление тибетского буддизма обуславливалось процессом перевода и комментирования индийского письменного наследия. Рецепция, будучи необходимым компонентом институционализации буддизма в Тибете, способствовала вызреванию школьных традиций как разновидностей местной социокультурной формы функционирования Дхармы. Зарождение школ происходило на базе формирования комментаторских традиций. Иначе и не могло быть, поскольку интерпретация являлась чрезвычайно важной ступенью в познании Дхармы на родном языке и осуществлялась по линиям учительской преемственности. Комментирование, закреплявшее интерпретацию на уровне письменности, выступало посредствующим звеном между религиозным знанием, полученным из индийских источников, и тем специфическим социокультурным воплощением религиозности, которое рождалось на его основе в тибетском обществе.

Понадобилось несколько столетий переводческой и комментаторской деятельности, чтобы индийское письменное наследие буддизма приобрело в Тибете авторитет сакрального знания и превратилось в опору нового для этой страны типа религиозности. Истолкование канонических текстов, начавшееся не ранее XI в., было направлено в своем практическом аспекте на становление социокультурной формы функционирования буддизма в Тибете, соответствовавшей доктрине. Школьные разновидности этой в целом единой социокультурной формы явились продуктом вариативности интерпретаций религиозного знания, пришедшего из иной культуры.

Деятельность, развернувшаяся в связи с осуществлением многотрудной задачи перевода индийских текстов и последующего формирования местного — тибетского — канонического корпуса, позволяет проследить типологические особенности процесса институционализации буддизма в Тибете. Отметим, что проблема составления тибетобуддий-

ского канона вплоть до настоящего времени остается недостаточно исследованной. Тем не менее, опираясь на результаты сравнительного анализа составов палийской Типитаки, китайской Трипитаки и тибетобуддийского канонического корпуса¹⁴⁴, можно утверждать, что абсолютное большинство текстов, канонизированных в Тибете, было переведено с санскритских, а не с палийских оригиналов. Санскритская Трипитака сохранилась в оригинале лишь фрагментарно — в версиях школ Сарвастивада (Вайбхашика) и Муласарвастивада¹⁴⁵. Науке известны только отдельные ее фрагменты из второго раздела — Виная-питаки, которые, как полагают палеографы, подверглись письменной фиксации в I в. н. э.

Содержание тибетобуддийского канона, перечень вошедших в его состав текстов значительно отличаются от оригинальной Трипитаки. Тибетобуддийский канонический корпус делится на два крупных раздела — Ганджур и Данджур. В первый вошли сутры и наставления Винаи. Во второй — шастры и тантры. Ганджур включает в себя 100 томов, а Данджур — 225.

В составе Ганджура представлены тексты из Сутра-питаки (первого раздела канона), но далеко не все, и сутры махаянского направления. Эти последние относятся к так называемому махаянскому канону, который так и не обрел в Индии своего окончательного завершения и кодификации. Наставления Винаи, присутствующие в Ганджуре, переведены с санскритских оригиналов канонических собраний Сарвастивады и Муласарвастивады¹⁴⁶.

Наиболее значительные отличия выявлены исследователями в связи с Данджуром. Сравнение палийской Абхидхамма-питаки и китайской Абхидхармы показало, что палийская и санскритская (с которой и выполнялся китайский перевод) версии Абхидхарма-питаки различались по составу трактатов и атрибуции их авторства¹⁴⁷. Кроме того, в состав китайской Абхидхармы вошли переводы ряда постканонических шастр. Что же касается абхидхармического раздела в тибетобуддийском каноне, то он представлен преимущественно постканоническими трактатами.

Исследования палеографов позволяют предположить, что тибетские переводчики не располагали ни одной из полных версий Трипитаки. Но вместе с тем в их распоряжении имелись санскритские оригиналы постканонических трактатов, тантрических текстов ваджраянского направления и махаянские тексты (сутры и парамиты).

¹⁴⁴ См.: *Banerjee A.Ch. Sarvastivada Literature*. Calcutta, 1957. P. 80.

¹⁴⁵ *Ibid.* P. 80.

¹⁴⁶ *Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism*. P. 306.

¹⁴⁷ *Banerjee A.Ch. Sarvastivada Literature*. P. 53–74; *Kritzer R. Rebirth and Causation in the Yogacara Abhidharma*. Wien, 1999. P. 13–18.

В социокультурном отношении о проекте планомерного воспроизведения в Тибете номенклатуры индийских школ и направлений буддизма не могло быть и речи. Хотя в стране действовали пандиты и наставники, принадлежавшие к различным школьным традициям, основной сферой приложения их усилий являлся перевод индийского наследия, а не трансплантация своих школ в тибетское бесписьменное общество, исторически еще не готовое к восприятию религиозно-философских воззрений.

Работа над созданием тибетобуддийского канона — многотомного, гигантского кладеза буддийской мысли, продолжалась в течение шести веков. На излете VIII в., в период правления Тисрондецана, коллективными усилиями индийских и кашмирских пандитов и их учеников-тибетцев началась разработка тибетского лингвистического аналога буддийского понятийно-терминологического аппарата. К IX в., когда процесс рецепции буддизма развивался под патронажем царского двора, был закончен перевод текстов Трипитаки.

Дискуссия средневековых историографов о периодизации истории буддизма в Тибете косвенно затрагивала проблему рецепции тантрических текстов, включенных в тибетобуддийское каноническое собрание. Хотя в своем большинстве тантры имели индийское происхождение, никогда до их появления в Тибете они не канонизировались. В буддийской культуре Индии тантрическая традиция получила общественное признание довольно поздно — только в VII–VIII вв. она была включена в образовательный цикл монастырей-университетов¹⁴⁸. Однако в Тибете общественное значение этой традиции оказалось изначально значительно выше, нежели на родине, поскольку именно учителям-тантрикам удалось добиться слома недоверия к новой религии на первых шагах распространения буддизма. Соответственно вопрос обоснования аутентичности тибетского буддизма решался историографами с учетом этого обстоятельства.

Состоявшееся только в конце VIII в. знакомство тибетцев с основами буддийской догматики имело фрагментарный и во многом поверхностный характер. Буддийская доктрина, являвшаяся плодом иной, исторически более развитой и сложной культуры, была попросту недоступна пониманию членов тибетского бесписьменного социума. Ее рецепция и освоение предполагали знакомство с письменной формой функционирования религиозного знания и целым рядом других культурных достижений. До этого времени распространение буддизма в Тибете сводилось к убеждению местного населения в «силе» новой религии, превосходящей автохтонные верования, и это убеждение осуществлялось благодаря магическому искусству учителей-тантриков. Ни о каком целостном знакомстве с доктриной в тот период не могло быть и речи, поскольку тибетский письменный

¹⁴⁸ *Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism. P. 148.*

язык, приспособленный для изложения Дхармы, лишь начинал формироваться. В этом контексте первичная попытка Шантаракшиты использовать логику как орудие проповеди изначально была обречена на историко-культурную неудачу. Такой способ завоевания последователей был бы успешным в аудитории, владеющей философским дискурсом. Но в Тибете философия как форма духовной деятельности общества еще не возникла, теоретико-понятийный тип мышления только зарождался.

Таким образом, процесс распространения буддийской догматики и рецепция письменного наследия начались в Тибете на закате VIII в. Именно в данный период правящая верхушка осознала, что для превращения буддизма в государственную идеологию недостаточно объявить его таковой. Без доверия со стороны простого населения и без искусственно созданного религиозного сообщества — сангхи, буддизм никогда не укоренился бы в Бод Юл.

Ранние тибетские историографы, стремясь доказать аутентичность местной буддийской традиции, непосредственно апеллировали к событиям, сопровождавшим стадию первичного распространения новой религии. Поздняя историографическая трактовка отдельных фактов, взятых из ранних хроник, соответствовала концептуально осмысленным критериям аутентичности. Так, Будон Ринчендуб, исходя из критерия «изучение и проповедь Дхармы», утверждал, что распространение новой религии совпало по времени с зарождением тибетского государства. Схеме изложения истории буддизма в Тибете, разработанной Будоном, следовали многие историографы. Они удревляли начало процесса распространения Дхармы (VII в.) и гипертрофировали масштаб свидетельств о непрерывности «изучения и проповеди Дхармы». Все события VII–IX вв., не укладывавшиеся в эти критерии, вообще игнорировались поздними историографами.

Предложенная Будоном двухэтапная периодизация истории буддизма в Тибете постулировала отнесение начала рецепции доктрины к периоду правления Сронцангампо. Изложение первого этапа строилось им на соответствующем идеологическом препарировании событий царствования Сронцангампо, Тисрондецана и Ралпачана. В центр внимания ставилась деятельность этих государей, направленная на закладку буддийских храмов и монастырей, создание сангхи и стимулирование работы переводчиков и комментаторов.

Второй этап выделяется Будоном лишь в связи с неоспоримыми фактами антибуддийских репрессий во время правления Ландармы. Специфика этого этапа виделась автору «Истории буддизма» в возникновении в X–XIV вв. собственно тибетских комментаторских традиций. Кроме того, и это особо подчеркивается в его трактате, на втором этапе покровителями буддизма становятся представители крупной земельной аристократии.

Применительно к этому этапу истории буддизма в Тибете Будон использует еще один критерий аутентичности: он прослеживает линии учительской преемственности начиная с VIII в. Необходимо в данном контексте подчеркнуть значительную идеологическую роль самого Будона. Он был одним из крупнейших буддийских ученых своего времени. Его концептуальные идеи активно использовались тибетскими историографами и комментаторами XIV в. Авторитет Будона в значительной мере обуславливался его гигантской работой по систематизации текстов тибетобуддийского канона и обоснованием их группировки по двум разделам — Ганджур и Данджур.

Представители различных школ пытались реконструировать процесс распространения и рецепции Дхармы на основе истории формирования тибетобуддийского канона. Поэтому в большинстве подобных историографических сочинений обнаруживается не последовательное хронирование связанных с этим процессом событий, а упоминание выполненных переводов и имен царей, патронировавших буддизм.

Начало распространения Дхармы датируется в таких произведениях временем правления Сронцангампо, поскольку именно он объявил буддизм государственной религией, финансировал строительство храмов и путешествия тибетцев в Индию с целью религиозного обучения. Так, в качестве факта, подтверждающего, что «изучение и проповедь Дхармы» имели место уже в VII – начале VIII в., указываются разрозненные переводы текстов Трипитаки. Согласно тибетским историографам, первые переводы канонических текстов были выполнены Тхонми Самбхотой — легендарным создателем тибетской письменности. Например, в трактате одного из иерархов школы Сакьяпа — Соднам Цземо (1142–1182) «Врата Учения», говорится, что Тхонми Самбхота перевел на тибетский язык некоторое количество сутр, в частности «Ратнамегха-сутру»¹⁴⁹. Будон указывает в качестве текстов, переведенных Тхонми Самбхотой, «Ратнамегха-сутру» и «Карандавьюха-сутру». Некоторые историографы приписывают Тхонми Самбхоте переводы «Шатасахасрика-праджняпарамиты», а также сутр и тантр, связанных с Авалокитешварой¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Соднам-Цземо. Дверь, ведущая в Учение. Перевод с тибетского, послесловие и комментарий Р.Н. Крапивиной. СПб., 1994. С. 59.

¹⁵⁰ Авалокитешвара — один из главных Бодхисаттв в буддийском пантеоне Махаяны и Ваджраяны, олицетворяющий великое сострадание. Согласно буддийским представлениям, он обладает способностью принимать различные формы (их насчитывают 32), чтобы спасти страждущих, чьи крики и стоны всегда доступны его слуху. В «Карандавьюха-сутре» культ Авалокитешвары выдвигается на передний план.

Однако факты выполнения переводов отдельных текстов не могут служить основанием научной датировки начала распространения и рецепции буддизма. В действительности процесс распространения Дхармы отчетливо обозначается только тогда, когда в простонародной среде преодолевается барьер недоверия к новой религии. Типологическими признаками рецепции выступают два взаимообусловленных аспекта: изучение Дхармы на родном языке (то есть перевод и комментирование индийского наследия) и становление социокультурной формы функционирования буддизма в тибетском обществе.

Тот процесс, который ранние тибетские историографы рассматривали в качестве распространения буддизма в Тибете VII – начала VIII в., следует квалифицировать как первичное знакомство с инокультурной религией. Вместе с тем, необходимо указать на тот факт, что в историографических схемах XII–XVI вв. выявлен важный аспект рецепции: в Тибете этот процесс увенчался созданием местного корпуса канонических текстов, включавшего переводы не только индийских канонических и постканонических произведений, но и тантр, его дальнейшим изучением и комментированием.

Систематическая переводческая деятельность была начата только в период правления Тисрондецана, и именно во второй половине VIII в. осуществлялся частичный перевод Трипитаки на тибетский язык.

Однако, по утверждениям тибетских историографов, к концу VIII в. Трипитака была переведена на тибетский язык полностью. Подобные утверждения служат дополнительным аргументом в пользу идеологической тенденциозности буддийской историографии: насколько можно судить по колофонам текстов, вошедших в разделы тибетобуддийского канона, к указанному периоду оказалась переведена лишь сравнительно небольшая часть индийского канонического наследия.

Работа над переводами текстов, составивших впоследствии тибетский канонический корпус, продолжалась в период правления Садналега, а окончательное ее завершение приходится только на IX в. и связано с реформой тибетской письменности Ралпачана. При Тисрондецане переводы выполнялись не только с индийских оригиналов, но и с их китайских версий, не проводилась унификация терминологии, да и не существовало отчетливых принципов передачи понятийно-терминологического аппарата средствами тибетского языка. Кроме того, систематические попытки каталогизации выполненных переводов были предприняты только в период правления Садналега. Так, известно, что три ранних каталога канонических текстов появились в начале IX в. Упоминания о них обнаруживаются как в Ганджуре, так и в Данджуре.

В тибетской историографии эти три каталога (гарчаги), как правило, фигурируют под следующими названиями: «Гарчаг Пантанма», «Гарчаг Дангарма» и «Самье Чимпума». О последнем известно весьма немного — он предположительно был составлен еще при Тисрондецане и являлся описью рукописных текстов, хранившихся в библиотеке монастыря Самье. «Самье Чимпума» оказался безвозвратно утрачен, но ссылки на него встречаются в трудах средневековых историографов и в каталогах Ганджура.

При Садналеге группа тибетских переводчиков, в число которых входили Каба Палцег, Чойчжи Ньинпо, Девендра и Балжи Лхунпо, создала первый сводный каталог тибетских переводов канонических текстов, выполненных с индийских оригиналов и иноязычных версий. В него вошли поименования лишь тех рукописей, которые хранились во дворце Пантан Гамед. Этот каталог и получил название «Гарчаг Пантанма». Второй — «Гарчаг Дангарма» — был составлен Каба Палцегом и Кхон Луи Вангпо¹⁵¹. В него вошли названия и аннотации текстов, находившихся в древлехранилище дворца Донтан Дангар. Этот каталог включен в состав Данджура, где время его создания датируется периодом правления Садналега¹⁵².

Отметим, что «Гарчаг Дангарма» вошел в Данджур под названием «Пхобран Донтан Дангарджи Гадан Данчо Рочогги Гарчаг» («Каталог переводов сутр и шастр», или «Каталог переводов Слова Будды и Комментариев»). Он организован в соответствии с несколькими критериями. Во-первых, в аннотациях указана принадлежность переведенных текстов к направлениям буддизма (хинаяне, махаяне или ваджраяне); во-вторых, дана их школьная атрибуция в соответствии с номенклатурой индийских школ; в-третьих, определяется позиция текстов в составе Трипитаки; в-четвертых, учитывается объем текста.

Весь корпус переводов представлен в самом каталоге как единая совокупность — первое собрание текстов сутр и шастр («Гаданчо»). Этот факт свидетельствует, что в период создания ранних каталогов тибетских переводов принципы структурной организации тибетобуддийского канона еще не сформировались.

Узкое религиозное сообщество, осуществлявшее переводческую деятельность, разумеется, позиционировало себя в качестве буддийской сангхи Тибета, хотя его ядром являлись иноземные учителя. Долгое время эта сангха продолжала оставаться искусственной социальной конструкцией. Насколько можно судить по хроникам, несмотря на указы Тисрон-

¹⁵¹ Востриков А.И. Указ. соч. С. 123–124.

¹⁵² Harrison P. A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur // Tibetan Literature. Studies in Genre / Ed. J.I. Cabezon. New York, 1995. P. 73, 87.

децана об обязательном обращении в буддизм и последующем принятии монашеских обетов царскими потомками и детьми министров, задача численного роста нового религиозного сообщества решалась слабо. Об этом свидетельствуют реформы, предпринятые Ралпачаном с целью стимулирования социально-экономической заинтересованности тибетского населения в принятии монашества.

ФОРМИРОВАНИЕ ТИБЕТОБУДДИЙСКОГО КАНОНА И ШКОЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Указы Ралпачана на законодательном уровне декретировали организацию образовательных центров для подготовки (силами индийских и кашмирских ученых) просвещенного тибетского монашества. Именно в этом контексте и был поставлен вопрос о ревизии выполненных прежде переводов буддийских канонических текстов. Необходимо было выяснить степень их пригодности для образовательного процесса и установить, что требуется дополнительно перевести в ближайшее время.

Специальный государев указ регламентировал эту работу — сверку с санскритскими оригиналами, унификацию и стандартизацию способов передачи буддийского понятийно-терминологического аппарата средствами тибетского языка и создание систематических каталогов. Были разработаны практические пособия по переводу, излагавшие принципы работы с оригинальной санскритской терминологией¹⁵³. Вершиной успехов, достигнутых в этом направлении, явился двуязычный стандартизированный терминологический словарь — «Махавьютпатти».

В середине IX в. были подготовлены такие разделы будущего Ганджура, как Виная, Ратнакута, Праджняпарамита, Аватамсака. Сверка прежних переводов с оригиналами заставила признать их неадекватность. Было принято решение повторно выполнить эту работу. Только после тщательного инспектирования ее результатов рукописи тибетских переводов подлежали копированию и распределению по хранилищам.

В большинстве тибетских историографических трудов подчеркивается, что созданная усилиями Тисрондецана сангха значительно укрепила свои позиции при Ралпачане и пополнилась новыми тибетскими адептами. Так, например, Будон, полемизируя с Ральди относительно этапов распространения буддизма в Тибете, утверждает, будто уже в IX в. в стране существовала монашеская традиция, опиравшаяся на отчетливую линию

¹⁵³ Считается, что первое руководство по переводу текстов буддийского канона было создано еще в период правления Садналега. Оно известно под названием «Дабыер Бампони» («Сочетание слов, двуязычное собрание»).

учительской преемственности. Пытаясь опровергнуть позицию Ральди, он апеллирует, таким образом, ко второму критерию аутентичности тибетского буддизма — линии передачи религиозного знания.

Ральди обосновывал выделение «промежуточного периода» тем обстоятельством, что деятельность сангхи при Тисрондецане и Ралпачане протекала вне непосредственной связи с миссионерской практикой распространения буддизма среди населения Тибета. Согласно его взгляду, перевод канонических текстов и подготовку первых немногочисленных тибетских адептов нельзя в полном смысле называть «изучением и проповедью Дхармы». Контраргументация Будона строится на перечислении имен тибетцев, принявших монашество, и их непосредственных наставников. Этот перечень, по мысли Будона, свидетельствовал о непрерывавшейся традиции передачи Дхармы.

Насколько валидной можно счесть эту контраргументацию? Существование буддийской монашеской общины в Тибете IX в. поддерживалось исключительно усилиями политических руководителей страны, которые, начиная с Тисрондецана, стремились к превращению буддизма в государственную идеологию. Однако сангха, объединявшая зарубежных монахов, ученых и немногочисленных тибетских последователей, не принимала прямого участия в повседневной религиозной жизни населения. Причиной тому являлась незрелость этого искусственно созданного религиозного сообщества и его социокультурная чужеродность бесписьменному тибетскому социуму. Факт принятия монашества тибетскими членами сангхи еще не имел под собой должной содержательной опоры: подготовка местных адептов в области кодекса Винаи могла осуществляться не ранее середины IX в., когда появились адекватные переводы винаистских текстов. И в данной связи необходимо учитывать тот факт, что оформление тибетской версии этих текстов и первые попытки индийских и кашмирских наставников внедрить основы Винаи в умы своих местных последователей совпадают по времени с дворцовым переворотом и воцарением злополучного Ландармы.

Освоение кодекса Винаи на уровне, подобающем монашескому статусу, предполагало уверенное владение письменной традицией, что для тибетского общества середины IX в. было еще далеко не характерным явлением. Насколько можно судить по колофонам, тибетские переводы винаистских текстов были выполнены преимущественно индийскими и кашмирскими знатоками буддийской религиозной дисциплины. Именно они, а вовсе не их ученики-тибетцы, руководили в тот период изучением религиозной дисциплины. Иными словами, линия учительской преемственности в то время еще не сложилась.

Тибетская версия канонических текстов создавалась несколькими поколениями переводчиков, работавших с санскритскими и палийскими оригиналами. Наибольший интерес в перспективе становления буддийского монашества в Тибете и социокультурного созревания сангхи представляет структура корпуса Винаи в составе тибетского канона и история формирования этого корпуса. Как показали находки и текстологические исследования второй половины XX в., в тибетский корпус Винаи вошли переводы санскритских текстов, принадлежащих каноническим собраниям школ Сарвастивада и Муласарвастивада. Большая часть этих переводов была выполнена в период правления Ралпачана, а винаистские тексты, переведенные прежде, подверглись корректировке в соответствии с санскритскими, а не с палийскими оригиналами. Эта работа проводилась под руководством и при непосредственном участии трех кашмирских ученых — Джинамитры, Данашилы¹⁵⁴ и Сарваджнядевы, последователей школы Муласарвастивада, авторитетных знатоков религиозной дисциплины. Целый ряд текстов из различных подразделов Винаи был переведен ими заново, причем с целью пропаганды собственной школы они избрали в качестве оригинала муласарвастивадинскую версию канона.

Современные сравнительные исследования переводов, вошедших в состав Ганджура, и соответствующих разделов палийского канона, сохранившегося в полном объеме, обнаруживают значительные расхождения, свидетельствующие о рецепции в Тибете санскритской, а не палийской версии. Но поскольку в выборе оригиналов и переводе участвовали индийские и кашмирские ученые, принадлежавшие к различным школьным традициям, не приходится говорить о какой-либо одной использованной ими версии.

По свидетельству Будона, инициированная Ралпачаном ревизия старых переводов выполнялась коллективными усилиями как индийских и кашмирских пандитов, так и тибетских лопзав. В подтверждение он цитирует текст императорского указа, предписывавшего кашмирцам Джинамитре, Сурендрабодхи, Бодхимитре, тибетским адептам Ратнаракшите и Дхарматашиле и индийским переводчикам Джнянасене, Джаяракшите, Манджушриварману и другим переводить сутры и шастры с санскрита¹⁵⁵. Согласно этому документу, в задачи сформированной коллегии входили функции сверки всех сделанных прежде переводов с санскритскими оригиналами и выполнения новых. Государь потребовал такого качества переводных текстов, чтобы «каждый мог их изучать».

¹⁵⁴ Джинамитра и Данашила — кашмирские ученые, прославившиеся в Индии и за ее пределами глубоким знанием корпуса Винаи, а также своими комментаторскими трактатами к отдельным его разделам. Оба они вошли в коллегию переводчиков, работавших над составлением словаря буддийской терминологии «Махавьютпатти».

¹⁵⁵ Будон *Ринчендуб*. Указ. соч. С. 257.

Особый интерес представляют сведения об авторах переводов, вошедших в состав тибетской версии Винаи (тиб. Дулва). В своем окончательном виде Дулва объединяет тринадцать гигантских рукописных томов. Она состоит из семи частей¹⁵⁶: «Виная-васту», «Пратимокша-сутра», «Виная-вибханга», «Бхикшуни-пратимокша-сутра», «Бхикшуни-виная-вибханга», «Виная-кшудрака-васту» и «Виная-уттара-грантха». В соответствии с разделами палийского канона эти семь частей группируются некоторыми буддийскими учеными-тибетцами по четырем разделам: «Виная-васту», «Пратимокша-сутра» и «Виная-вибханга», «Виная-кшудрака-васту», «Виная-уттара-грантха». Большая часть текстов была переведена двумя кашмирскими учеными — Джинамитрой и Сарваджнядевой при посредстве нескольких индийских и тибетских переводчиков. Так, в переводе первого раздела «Виная-васту» участвовали Сарваджнядева, Видьякарапрабха, Дхармакара и тибетский ученый Балхунбо. Часть «Пратимокша-сутры», именуемая «Бхикшуни-виная-вибханга», была переведена Сарваджнядевой, Дхармакарой, Видьякарапрабхой и Балхунбо. Из колофона к тексту «Пратимокши-сутры» следует, что она была переведена с санскрита на тибетский язык двумя учеными, наставниками в Винае, — кашмирцем Джинамитрой и тибетцем Луи Чжалцаном¹⁵⁷. Перевод текста второго раздела — «Бхикшуни-пратимокша-сутра» также принадлежит Джинамитре и его помощнику Нагадхвадже¹⁵⁸. Над переводом третьего раздела тибетской версии Винаи работали Видьякарапрабха, Дхармашрибхадра и тибетский монах Балчжор¹⁵⁹. В состав тибетского канона, в его вторую часть — Данджур — вошли комментарии индийских ученых к текстам корпуса Винаи. И здесь принципиально важен тот факт, что комментаторские сочинения к Винае подбирались и переводились именно Джинамитрой, Нагадхваджей, Дхармакарой, Сарваджнядевой и Данашиллой¹⁶⁰.

Образец практики религиозной дисциплины традиционно зависел в буддизме от выбора школьных интерпретаций. Индийские раннесредневековые комментарии к Трипитаке представляют собой обширный круг трактатов (шастр), в целом образующих постканоническую традицию. Их авторы принадлежали к различным школам и направлениям, в соответствии с принципами которых и создавались постканонические трактаты. В Индии религиозное обучение монашества («обучение Дхарме») строилось именно на основе таких трактатов, поскольку в них были даны строгие определения понятий и обоснования школьных концепций практики.

¹⁵⁶ Banerjee A. Ch. Sarvastivada Literature. P. 81–82.

¹⁵⁷ Ibid. P. 86.

¹⁵⁸ Ibid. P. 87.

¹⁵⁹ Ibid. P. 90.

¹⁶⁰ Ibid. P. 36–43.

Ввиду их теоретико-философского характера и содержательной направленности на раскрытие высшей цели религиозной жизни (Нирваны, или — что то же самое — Абхидхармы) эти шастры, созданные в III–IX вв., совокупно определялись как постканоническая Абхидхарма. В Индии период раннего Средневековья ознаменовался напряженной полемикой не только между различными школами и направлениями буддизма, но главное — между последователями Будды с одной стороны, и ортодоксальными мыслителями-брахманистами — с другой¹⁶¹. Последний аспект полемики в значительной степени определял круг обсуждаемой теоретической проблематики.

Адресатом трактатов постканонической Абхидхармы выступало высокообразованное монашество, владевшее глубокими знаниями в области религиозной доктрины, опытом психотехнической практики (йоги) и искусством философского диспута. Наиболее авторитетные буддийские трактаты III–IX вв. представляли собой обширные компендиумы, претендовавшие на энциклопедическое освещение канонического наследия. Зафиксированные в них концепции воплощали теоретическую рефлексию школ не только о содержании Слова Будды, но и о социокультурной форме функционирования буддизма в Южной Азии.

В Тибете религиозное обучение монашества развернулось в полную силу только по завершении составления канонического корпуса, который отличался по своему составу от Трипитаки. В частности, в него вошел целый ряд трактатов постканонической Абхидхармы. Их выбор для перевода на тибетский язык, осуществленный южноазиатскими учителями, во многом предопределил дальнейшее развитие местной монашеской традиции.

Становление корпуса монашества продолжалось в течение XI–XVII вв. Начиная с XI в., после прекращения гонений на буддизм, наряду с возобновлением переводческой деятельности началось углубленное освоение практической стороны Дхармы. Все индийские комментаторские тексты, переведенные в IX в. группой ученых под руководством кашмирцев Джинамитры, Данашилы, Сарваджнядевы, были в более поздний период канонизированы. Но чем же мотивировался выбор тех или иных постканонических трактатов для перевода на тибетский язык?

Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть процесс смены «сакрального знания» в Тибете, осуществлявшийся в ходе внедрения новой государственной идеологии. До появления буддизма в стране все виды социального знания существовали и передавались из поколения в поко-

¹⁶¹ О полемике между сторонниками буддизма и брахманизма см.: *Dasgupta S. Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought*. Calcutta, 1930; *Dasgupta S. A History of Indian Philosophy*. Cambridge, 1961. Vol. I.

ление изустно. Внедрение новой государственной идеологии, почерпнутой из чужой культуры и располагающей обширным письменным наследием, требовало принципиально иного способа закрепления и передачи религиозного знания, нежели прежний, бесписьменный. Переводческая деятельность индийских и кашмирских буддийских ученых и их тибетских последователей, как об этом можно судить в настоящее время, была направлена на конструирование нового компендиума религиозного знания, аккумулировавшего в себе итоги развития различных школ и направлений буддизма в Индии. Наряду с переводом канонических произведений и большинства махаянских сутр решался вопрос о составе философского раздела будущего тибетского канонического корпуса.

По-видимому, ни индийские, ни кашмирские учителя, трудившиеся в Тибете, не располагали санскритскими оригиналами семи трактатов канонической Абхидхармы. Однако в Индии именно они служили основой обучения монашества, поскольку в Абхидхарме давалось строгое разъяснение буддийской терминологии, а тексты сутр рассматривались как «наводящие на истинный смысл». Канонические сутры, то есть проповедь и дисциплинарные наставления Будды, предназначались и для монашества, и для мирян, а шастры — только для «обучающихся Дхарме», то есть для монахов и монахинь, всецело посвятивших себя религиозному подвижничеству под руководством наставника. Говоря о шастрах канонической Абхидхармы, необходимо подчеркнуть, что созданы они были на раннем этапе становления буддийской традиции в Индии, когда логика и теория познания только зарождалась. В противовес этому постканонические комментарии являлись плодом приложения высокоразвитого эпистемологического аппарата к препарированию и объяснению не только самих канонических шастр, но и доктрины в целом.

В Тибете индийские и кашмирские пандиты выбирали для перевода те из постканонических шастр, в которых наиболее полно разъяснялась проблематика канонической Абхидхармы и одновременно была представлена информация о буддийской модели общества, в соответствии с которой предстояло переустроить тибетский социум. Школьная принадлежность таких трактатов не оказывала заметного влияния на процесс их отбора. Так, наряду с комментариями к Винае, группа, работавшая под руководством Джинамитры, избрала для перевода трактаты «Абхидхармакоши» («Энциклопедии Абхидхармы») Васубандху (IV–V вв.), представлявшие воззрения Сарвастивады (Вайбхашики) и Саутрантики, а в качестве дискуссионного аккомпанемента — взгляды целого ряда других школ — «Абхидхармакоша-бхашья-тику» Яшомитры (IX в.), пространный комментарий к шастре Васубандху, написанный с позиций Саутрантики, «Абхидхармасамуччау» Асанги (IV–V вв.), трактат махаянского направления.

Буддийское монашество Индии как совокупный носитель теоретически рефлексивного религиозного сознания обладало высокой степенью образованности, умением вести проповедь Дхармы и глубоким знанием кодекса Винаи. «Обучение Дхарме» представляло собой тройственный комплекс деятельности, доступный лишь элите монашеского сообщества, — слушание (шрута) текстов, оглашаемых и комментируемых учителем, рациональное размышление (чинта) об услышанном с опорой на письменный источник и созерцание (бхавана), то есть практику буддийской йоги. При этом неукоснительно соблюдался кодекс Винаи, и «обучающиеся Дхарме» не были полностью освобождены от проповеднической работы и сбора подаяния для монашеской сангхи.

Применительно к историческому периоду конца VIII – середины IX вв. говорить о функционировании в Тибете такого способа передачи религиозного знания не приходится — он еще только зарождался в узком кругу сангхи, которая сохраняла свое существование благодаря патронированию государей и присутствию иноземных учителей.

Для ответа на вопрос, поставленный средневековыми тибетскими историографами, — имело ли место распространение монашества в Тибете VIII–IX вв., необходимо учитывать ряд обстоятельств. Объектом религиозной деятельности и пополнения монашества в Индии служила мирская часть сангхи, непрерывное воспроизводство которой и обеспечивало, в свою очередь, процесс функционирования буддийских институтов. Монашество проповедовало буддийскую догматику и нормы Винаи, выполняло образовательные и ритуальные функции, рекрутировало новых адептов, а миряне поддерживали монашество материально, почитали учителей и наставников, отдавали своих сыновей и дочерей, желавших принять обеты, в послушничество. В период правления буддийских государей, например Ашоки, монашество участвовало в социально-политической жизни общества, поддерживая лояльность мирян по отношению к государственной идеологии. Эта лояльность воплощалась в готовности приобретать религиозные заслуги, выступая в роли добровольных донаторов, добродетельных последователей Винаи, претендентов на более высокие социорелигиозные статусы, связанные с получением буддийского образования.

«Обучение Дхарме» оказывалось уделом сравнительно узкого круга адептов, ибо было связано с полным отречением от мирской жизни. Монахи, посвятившие себя этому, переходили в разряд религиозных подвижников, а затем и учителей. Усилиями этой узкой страты и осуществлялась передача из поколения в поколение линии учительской преемственности, а также письменного комментирования буддийского духовного наследия.

Религиозная деятельность тибетской монашеской сангхи в IX в. ассоциировалась с иной задачей — она была ориентирована на обеспечение процесса рецепции письменных источников. Объектом и функциональным содержанием этой деятельности выступали переводы сутр и шастр, их рукописное копирование, каталогизация, а также освоение храмовой службы и учреждение монастырей. Становление монашества в Тибете, формирование социорелигиозной иерархии, первые шаги в работе центров подготовки образованных буддистов и организация монастырской жизни, — все это прервалось не только на период правления гонителя буддизма Ландармы. Дворцовый переворот IX в. в конечном итоге привел к дезинтеграции государства и распаду тибетской империи на автономные административные районы, управляемые местной аристократией. Возобновление рецепции буддизма развернулось в X–XI вв., когда потомки царской династии выступили инициаторами прозелитации различных слоев населения страны.

В период так называемого вторичного распространения Дхармы в Тибете в XI–XII вв. и последующего возникновения собственно тибетских буддийских школ принципиально важную роль играло сохранение большей части фонда переводов. Согласно «Синим Анналам» и «Истории буддизма», переводные тексты были спасены от уничтожения мирянами-тантриками, а также бежавшими в Западный и Восточный Тибет монахами. Так, в частности, утверждается, что монахи-беженцы вывезли переведенные Джинамитрой трактаты «Абхидхармасамуччая», «Абхидхармакоша», а также тексты Виная-Прабхаваты, «Кармашатаку»¹⁶².

В разгар гонений буддийское монашество, укrywшееся в западных и восточных землях, продолжало рецепцию Дхармы: спасенные переводы не только надежно сберегались, но и копировались в нескольких экземплярах. Однако монашеская община была разрушена, еще не успев должным образом оформиться. Даже в тех районах, где беженцы проживали компактно, недоставало полноправных монахов, и послушники не могли принять монашеские обеты, не нарушая актов Винаи¹⁶³. Так, Будон Ринчендуб в разделе, посвященном возрождению буддизма в Тибете на закате X в., указывает, что в местностях Уй и Цзан количество полноправных монахов, уцелевших после гонений, не превышало пяти человек, и посвящение в монашество сопровождалось вынужденным нарушением канонического ценза¹⁶⁴.

¹⁶² Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 258; Гой-лоцава Шоннуэл. Указ. соч. С. 57.

¹⁶³ О регламенте принятия монашества см.: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Раздел IV. Карма-Нирдеша, или Учение о карме. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001. С. 403–406.

¹⁶⁴ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 260–261.

Итак, к началу вторичного распространения буддизма в Тибете и тексты Винаи, и абхидхармистские постканонические трактаты уже пользовались определенной известностью в среде уцелевшего монашества, что безусловно свидетельствовало в пользу непрерывности буддийской традиции. Но вместе с тем процесс социального оформления сангхи stag-нировал.

Необходимо иметь в виду, что в X–XII вв. в Тибете не создавались какие-либо труды, претендовавшие на документирование истории. Вся информация о последних десятилетиях IX – начале XI вв. обнаруживается только в более поздних историографических сочинениях. Наибольшим авторитетом достоверности пользовались «История буддизма» Будона Ринчендуба, «Красные Анналы» Цалпа Кунга Дордже (XIV в.), «Синие Анналы» Гойлоцзавы Шоннупэла (XV в.), «Светлое зеркало царских родословных» Сакья Соднам Чжалцана (XIV в.).

Автор-составитель «Красных Анналов», завершивший свой труд в 1346 г., был современником Будона Ринчендуба. Однако он следовал несколько иной, нежели Будон, схеме изложения истории буддизма в Тибете. В «Красных Анналах» наибольшее внимание уделяется политической истории государства, причем их автор-составитель опирался не только на тибетские документы (царские указы, погодные хроники и т. п.), но и на китайские исторические источники. Данное сочинение обширно цитируется как в «Синих Анналах», так и в историческом произведении пятого Далай-ламы (1617–1682) «Чжалва аби Дэбтэре».

Подобно сочинениям ранних тибетских историографов, труды по истории буддизма, созданные в XVII–XVIII вв., отнюдь не в первую очередь преследовали цель документальной реконструкции событий прошлого. В них всегда присутствовала определенная идеологическая сверхзадача, обуславливавшая методологию изложения истории буддизма в Тибете.

В период работы Будона Ринчендуба, Ригпаи Ральди, Ситу Гэви Лодя основной акцент делался на религиозно-идеологическом обосновании периодизации распространения Дхармы в Бод Юл, то есть на доказательстве аутентичности тибетского буддизма. В XIV в. в Тибете шла непрерывная междоусобная борьба земельной аристократии за политическое господство, в ходе которой отчетливо наметилась тенденция к сращиванию на местах политической и религиозной властей. А потому в историографических трудах и было необходимо доказать аутентичность тибетобуддийских школ, территориально связанных с аристократическими кланами.

В отличие от этого методологический подход историографов XV–XVII вв. был направлен на поиск «исторической» аргументации в пользу легитимности новой формы правления — буддийской теократии.

Концепция теократического государства отчетливо сложилась именно в XVII в. Согласно ей, политическим главой страны объявлялся Далай-лама, религиозный лидер школы Гелугпа, а сама эта школа выдвигалась на господствующую позицию в политическом и административном отношениях. Выше отмечалось, что в XV–XVII вв. одним из ведущих критериев аутентичности тибетского буддизма становится наличие в стране монашеской сангхи и системы религиозного образования — подобно тому, как это было в Индии. Именно данному критерию школа Гелугпа и удовлетворяла в полном объеме, поскольку принятие монашества и получение религиозного образования признавались этой школой обязательными условиями не только духовного прогресса, но и иерархического продвижения.

Сравнительное изучение буддийских историографических сочинений показывает, что в конце X — начале XI вв. действительно имело место возобновление переводческой деятельности. Подчеркивая непрерывность истории буддизма в Тибете, их авторы говорили о временах гонений как о периоде территориального сдвига религиозной деятельности на периферию страны. Дхарма, будучи вытеснена врагами из императорского дворца и из центральных районов, утверждали историографы, продолжала распространяться и укореняться на тех отдаленных землях, где скрывались монахи-беженцы. Их бегство в Западный и Восточный Тибет предопределило границы будущей сакральной географии тибетского буддизма — священной территории Дхармы.

И действительно, в различных районах Западного и Восточного Тибета при поддержке местной аристократии и прямых потомков Ярлунгской династии в XI–XII вв. возникли крупные религиозные центры и была возобновлена работа над переводами буддийских текстов. В историографических сочинениях XIV в. этот исторический период представлен списками имен тибетских аристократов и царских потомков, принявших буддийские обеты, а также перечнями названий переведенных текстов. Кроме того, историографы указывали имена индийских и кашмирских пандитов и переводчиков, побывавших в Тибете в те времена, и прослеживали линии учительской преемственности, связующие южноазиатских учителей и тибетских адептов.

Сопоставление имен и событий, зафиксированных историографами, позволяет реконструировать процесс рецепции буддизма, возобновившийся в X–XI вв. Гонения на буддизм не привели к полному его исчезновению с территории Тибета. Запрет на проповедь буддизма и следование его доктрине был направлен прежде всего против монашества и имел своей целью остановить развитие и социокультурную интеграцию религиозного сообщества в стране. Выполненные к концу IX в. переводы канонических произведений, махаянских сутр, постканонических шастр и тантр в большинстве своем сохранились.

Утверждение Будона, что заслуга их спасения принадлежала в основном буддистам-тантрикам и мирянам, позволяет сделать следующее предположение: в период гонений насильственно приостановилась рецепция буддийского письменного наследия, но широкое распространение тантры продолжалось. В пользу этого свидетельствует тот факт, что в так называемый второй период распространения буддизма в Тибете для возобновления переводческой деятельности и восстановления монашеской общины потребовалось пригласить учителей из Индии и Кашмира, а местная аристократия активно осваивала тантру.

Организационное отличие возобновленного этапа рецепции состояло в его децентрализованности и нескоординированности. Никакой единой программы внедрения буддизма в общественную жизнь Тибета не существовало. В различных районах создавались переводческие группы, изучавшие и комментировавшие определенную совокупность буддийских текстов — так называемые высшие тантры, сутры Праджняпарамиты, трактаты постканонической Абхидхармы, а также шастры, посвященные эпистемологической проблематике — логике и теории познания.

Вместе с тем, распространение и рецепция буддизма в VIII–IX вв. и возобновление этих процессов в X–XI вв. имели тождественную форму, поскольку развитие монашеской традиции происходило на территории, отвоєванной в X–XI вв. прямыми потомками царской династии. Иными словами, Ярлунгская династия оказалась связанной с институционализацией буддизма в Тибете прочными историческими узами.

Прямые потомки этой династии добились в середине X в. административного и политического главенства в Западном Тибете. Первым из царских потомков пришел к власти Нимагон, которого тибетские историографы называют наследником Ландармы. После кончины Нимагона земля была поделена между тремя его сыновьями. Территория Гуге и Спити в Западном Тибете находилась под властью двух последовательных потомков Нимагона — царя Сронне и его сына Лхаде. Известно, что Сронне возложил на себя монашеские обеты и получил религиозное имя Лха-лама Ешей Од¹⁶⁵.

Три его внука — Одзе, Бьянчуб Од и Шива Од — характеризуются историографами как ревностные приверженцы буддизма, причем Бьянчуб Од и Шива Од прославились своей переводческой деятельностью. Оба они приняли монашество, но при этом сохраняли за собой все полномочия правителей Западного Тибета и царские привилегии.

Согласно «Синим Анналам», в 1076 г. при царском дворе в Западном Тибете состоялся религиозный совет, принявший решение объединить

¹⁶⁵ *Karmay S.G. The Ordinance of Lha bLa-ma Ye-shes-'od // Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. Warminster, 1980. P. 150–162.*

политическую и религиозную власть¹⁶⁶. Этот факт свидетельствует, что прототип будущей тибетской теократии возник еще в XI в. и именно в Западном Тибете. Наиболее важным в излагаемых под этим углом зрения событиях выступает то обстоятельство, что процесс рецепции был возобновлен и поддерживался именно усилиями царских потомков. Так, известно, что Ешей Од финансировал обучение тибетских юношей в Индии и Кашмире и визиты в Тибет кашмирских пандитов, строительство храмов и монастырей¹⁶⁷.

Ешей Од для пропаганды монашеского образа жизни пригласил из Восточной Индии буддийского наставника в Винае Дхармапалу, миссия которого оказалась весьма успешной¹⁶⁸. Дхармапала обрел множество последователей среди тибетцев, а три его ученика прославились, войдя в историю под своими религиозными именами — Гунапала, Садхупала и Праджняпала.

По приглашению Ешей Ода в начале XI в. в страну прибыл индийский пандит Сморитиджнянакирти (сокращенный вариант его имени — Сморити). В большинстве историографических источников кратко очерчиваются события, приведшие Сморити не в Западный Тибет, куда он был приглашен, а в Восточный. Согласно общепринятой версии, переводчик, сопровождавший Сморити в путешествии к царскому двору, внезапно скончался. Оказавшись в полном одиночестве, без средств к существованию и знания тибетского языка, индийский пандит был вынужден ради пропитания наняться в пастухи и какое-то время провел в скитаниях по Центральному Тибету — районам Уй и Цзан. Общась с местными жителями, Сморити постепенно овладел разговорным языком и начал проповедовать буддизм среди простого народа. Вести об индийском пандите, наставляющем тибетцев в Дхарме, дошли до правителя района Кхам, и он пригласил Сморити возглавить тамошнюю религиозную общину и переводческий центр¹⁶⁹. Индийский учитель принял приглашение. Обосновавшись в Кхаме, Сморити создал собственную школу изучения трактата Васубандху «Абхидхармакоша»¹⁷⁰, то есть начал насаждать буддийское философское знание. Прекрасное владение тибетским языком позволило ему не только участвовать в переводе трактатов постканонической Абхидхармы, но и создать тибетские версии своих сочинений по буддийской тантре, существовавшие в санскритских оригиналах. Эти версии вошли в состав второй части тибетобуддийского канона — Данджур.

¹⁶⁶ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 61.

¹⁶⁷ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 266–267.

¹⁶⁸ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 40, 60, 67.

¹⁶⁹ Там же. С. 223.

¹⁷⁰ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 268.

Вклад Смрити в создание тибетобуддийского канона значим еще и в том аспекте, что именно ему принадлежат переводы трактата «Манчжушри-намасамгити»¹⁷¹ и комментариев к нему. Данный трактат, посвященный Манчжушри, использовался в дальнейшем в образовательных традициях всех школ тибетского буддизма именно в переводе этого индийского ученого.

Отличительной чертой переводческой и проповеднической деятельности Смрити, а также тех индийских и тибетских религиозных наставников, которые работали в Западном Тибете, явилось их пристальное внимание к тантре. Благодаря этому начиная с XI в. постепенно формируются два уровня функционирования буддизма — теоретически-рефлексивный и популярный.

В Западном Тибете проповедь Дхармы велась под покровительством прямых потомков Ярлунгской династии. В числе юношей, отправленных Ешей Одом в Кашмир для прохождения полного курса буддийского образования, был Ринчен Цзанпо (958—1055), прославившийся впоследствии своей ученостью. Выполненные им переводы и комментарии вошли в тибетобуддийский канон. Ринчен Цзанпо трижды побывал в Индии и Кашмире и провел там в общей сложности более семнадцати лет. На родине он как авторитетный монах возглавил сангху и был назначен личным духовным наставником царя Лхаде. Ринчен Цзанпо основал несколько крупных монастырей — Табо в городе Спити, Ньярма в Ладаке¹⁷² и царский монастырь Толинг в районе Гуге.

Во время своего пребывания в Индии Ринчен Цзанпо осуществил ревизию перевода «Гухьясамаджа-тантры»¹⁷³, выполненного с санскрита в VIII в., и пришел к выводу, что этот фундаментальный текст, представляющий тантрическую традицию, следует перевести заново. Он осуществил эту работу под руководством индийского пандита, знатока буддийской тантры Ратнакарашанти (сокращенный вариант имени — Шантипа), который имел немало учеников-тибетцев. Благодаря этому Шантипа получил весьма значительную известность в Тибете, хотя сам никогда там не бывал. Тибетские историографы включали его имя в список восьмидесяти четырех махасиддх — тех наставников в тантре, кому приписывалось обладание паранормальными способностями. Среди тибетских адептов большим авторитетом пользовались комментарии Шантипы к текстам йога-тантры и его трактаты, разъясняющие различные разделы «Гухьясамаджа-тантры».

В Тибете Ринчен Цзанпо занялся переводом и комментированием сутр цикла Праджняпарамиты — текстов о практике запредельных доб-

¹⁷¹ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 126.

¹⁷² Panglung J.L. Die Ueberreste des Kloester Nar ma in Ladakh // Contributions on Tibetan Language, History and Culture / Eds. E. Steinkellner, H. Tauscher. Wien, 1983. P. 281–287.

¹⁷³ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 204.

родетелей (парамит), свойственных бодхисаттвам. Он также пытался разработать собственную классификацию буддийских тантр, созданных в Индии. Утвердившееся позднее деление их на низшие (крия-тантра, чарья-тантра, йога-тантра) и высшие (ануттарайога-тантры) не было известно в то время в Западном Тибете. Отметим, что он изучал тантру именно как исследователь, буддийский пандит, не переходя на стезю тантрических практик, не предусмотренных монашеской дисциплиной Винаи.

Возобновленная в Западном Тибете переводческая деятельность сопровождалась созданием антологий сутр — сборников, представляющих Слово Будды, — под общим названием «Множество сутр». Раздел сутр, присутствующий в различных изданиях Ганджура, формировался в соответствии с этими стандартизированными антологиями. Известно, что Ринчен Цзанпо снабдил копиями таких антологий библиотеки основанных им монастырей и храмов. Вместе со своими учениками он собрал 468 рукописей, представлявших уцелевшие тексты Трипитаки, и разместил их в хранилище одного из этих монастырей¹⁷⁴.

К XII в. приток новых текстов из Индии прекратился, поскольку буддизм там практически перестал существовать. Переводческая работа продолжалась, но уже без помощи южноазиатских ученых. В XI–XII вв. тибетские пандиты сосредоточили свое внимание в основном на изучении, переводе и комментировании тантрических текстов. В связи с предпринимавшимися попытками систематизации и каталогизации переведенных в VIII–XI вв. тантр они столкнулись с весьма серьезной проблемой. Во времена антибуддийских репрессий в стране появились и получили распространение тексты, созданные в VIII–X вв. тибетскими последователями тантрической традиции. Эти тексты не имели никакого индийского прототипа, в силу чего в Западном Тибете их признали еретическими и подвергли запрету. Так, внук Ешей Ода — Шива Од опубликовал перечень тех тантрических текстов и практик, которые не могут считаться буддийскими, поскольку появились именно в период гонений¹⁷⁵. Шива Од принял полное монашество и занимал должность придворного переводчика, главы центра переводов. Известно, что он выступил с открытым письмом, содержащим обращение ко всем приверженцам Дхармы. В этом послании, разосланном в рукописных копиях по всему Западному Тибету, Шива Од призвал отказаться от тантрических ритуалов и текстов, не имеющих индийского происхождения. Перечень таковых дополнялся запретом на следование теориям и практикам тантр Дзогчена¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Там же. С. 160.

¹⁷⁵ *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. P. 474.

¹⁷⁶ *Karmay S.G.* An Open Letter by Pho-brang Zhi-ba-'od // *Tibetan Journal*. 1980. Vol. 5. № 3. P. 3–28.

Этот документ подтверждает, что в XI в. среди тибетских пандитов-переводчиков совершенно отчетливо наметилась тенденция к жесткому связыванию тантрической традиции с изучением соответствующих индийских текстов. Об этом свидетельствует разработка в указанный период первых отдельных каталогов тантрических текстов, переведенных с санскрита. Такие каталоги именовались «собрания тантр». Не включенные в эти каталоги тексты были отвергнуты в качестве еретических.

Выполненные в предшествующее время переводы, сконпонованные в самостоятельные собрания, требовали для своего понимания обширных знаний индийской комментаторской традиции. Традиция устного комментирования была утрачена, а письменная фиксация устных учительских наставлений в VIII–IX вв. еще не могла сложиться. В тот период главное внимание уделялось делу улучшения качества переводов канонических текстов, и комментирование ограничивалось обычно разъяснением отдельных произведений.

Тексты Трипитаки передавались посредством специально сконструированного тибетского языка. Для адепта, не владеющего общим знанием доктрины и буддийским понятийно-терминологическим аппаратом, они оставались абсолютно непонятными. Таким образом, на данном этапе рецепции буддийской догматики возникла настоятельная необходимость в возобновлении традиции устного комментирования с помощью индийских учителей. С этой целью в 1042 г. в Западный Тибет и был приглашен Атиша — прославленный мыслитель, один из руководителей буддийского университета Наланды.

Атиша являлся прямым учеником Ратнакарашанти (Шантипы), но совершенствовался в изучении тантр не только под его руководством — в течение двенадцати лет он исследовал тантрическую традицию в буддийском образовательном центре Шривиджая. Учителями Атиши были также Дхармапала Суварнадвипа, создатель комментариев к тексту «Мадхьямака-чатухшатики», и Джнянашримати, один из прославленных пандитов университета Викрамашилы.

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

Атиша получил фундаментальное буддийское образование и ученое звание пандита университета Викрамашилы. В этом университете он принадлежал ко второму поколению так называемых «стражей врат

Дхармы». Один только перечень имен учителей Атиши свидетельствует, что он владел знанием всех трех разделов Трипитаки, был сведущ в махаянских текстах и постканонической Абхидхарме. Однако особенно он славился своими познаниями в логике и буддийской тантре.

Ко времени прибытия Атиши в Западный Тибет Ринчен Цзанпо достиг преклонного возраста, тем не менее этот восьмидесятипятилетний старец активно включился в сотрудничество с индийским ученым. Согласно Будону, итогом их совместной работы стали переводы и кодификация текстов йога-тантр и написание комментариев к ним. Будон также указывает, что наряду с переводческой деятельностью Атиша уделял особое внимание устной проповеди¹⁷⁷.

Он проповедовал в Центральном Тибете, в районе Уй, где обрел трех учеников — Кхутон Шераб Цзандуя, Нгор Лодан Чейраба и Бромтона. Бромтон (1005–1065 или 1008–1064 гг.) впоследствии выступил в роли основателя собственной школы — Кадампа (букв. «устных наставлений»).

Последние годы жизни Атиша провел в Нетанге, находящемся в нескольких километрах от Лхасы. Его переводческая и проповедническая деятельность имела огромное значение для становления социокультурной формы буддизма в Тибете. Благодаря устным наставлениям Атиши была возрождена и затем получила письменное закрепление традиция комментирования канонических текстов.

Авторству Атиши принадлежит трактат «Бодхипатхапрадипа» и комментарий к нему, вошедшие в состав Данджура. Несколько столетий спустя, в XIV в., Цзонхава, реформатор тибетского буддизма, опираясь именно на эти сочинения, создал свой великий труд «Лам рим чен мо» — теоретический фундамент основанной им школы Гелугпа.

Атише принадлежит и еще одна историко-культурная заслуга — внедрение в религиозную жизнь Бод Юл культа богини Тары, сделавшегося чрезвычайно популярным в бесписьменной среде. Из 117 сочинений Атиши четыре посвящены Таре. Он также принимал участие в переводе шести индийских текстов, связанных с культом Тары. Этот культ, представленный широким комплексом ритуалов, предполагал активное участие мирских последователей буддизма, причем миряне наделялись правом самостоятельного отправления ритуальной деятельности. Тара как персонаж буддийского пантеона являлась покровительницей обучающихся, влюбленных, болящих и страждущих. Но к ее покровительству можно было обратиться и в надежде на успех в торговле и заключении сделок. Ритуалы почитания богини Тары включались в сценарий обрядов жизненного цикла.

¹⁷⁷ Будон Ринчендуб. Указ. соч. С. 267.

В Нетанге Атишей был основан храм Тары, сделавшийся в Тибете одним из центров этого буддийского культа. Благодаря усилиям Атиши распространение культа Тары преодолело свой прежний стихийный и бессистемный характер. Если раньше, в VII–IX вв., культ Тары распространялся вкупе с другими тантрическими практиками, принесенными в Тибет Падмасамбхавой и его учениками, то теперь разъяснения текстов и правил отправления соответствующих ритуалов проводились Атишей целенаправленно — в устной форме для широкой аудитории мирских последователей буддизма. Таким образом, начиная с XI в., в Тибете наметилась тенденция планомерного включения мирских последователей в религиозную жизнь.

Последователи школы Кадампа, созданной Бромтоном, учеником Атиши, внесли свой вклад в завершение переводов текстов, вошедших позднее в тибетобуддийский канон, и в разработку кодифицированной его версии. В 1056 г. Бромтоном был основан монастырь Раден¹⁷⁸, превратившийся в скором времени в образовательный центр, где для учащихся составлялись специальные краткие пособия и учебный процесс был впервые тематически дифференцирован. Создание такого центра в отсутствие какой-либо социально оформленной системы религиозного образования явилось важным шагом в разработке методологии обучения.

Другой ученик Атиши — Потоба Ринченсал (1031–1105) выступил основателем монастыря Пото. В 1095 г. был построен монастырь Ло при содействии двух наставников школы Кадампа — Пучунпа Шонну Чжалцана (1031–1106) и Чанга Цултима (1038–1103). В обоих монастырях изучение буддийской тантры проводилось только по текстам, распространение которых было санкционировано Ринчен Цзанпо.

Именно на базе одного из монастырей школы Кадампа — Нартан, основанного Лодой Дакпа в 1153 г.¹⁷⁹, было осуществлено одно из ранних изданий Ганджура. Оно получило известность как Нартанский Ганджур¹⁸⁰ и представляло собой первое унифицированное собрание текстов, переведенных с санскрита, скомпонованных в жесткой последовательности и снабженных соответствующими каталогами. Структурная организация этого издания обуславливалась определенными теоретическими принципами, и все последующие версии Ганджура так или иначе учитывали этот образец.

В течение XI–XV вв. оформились и другие школы тибетского буддизма — Ньинмапа, Кагьюпа, Сакьяпа и Гелугпа. Все они, в особенности Ньинмапа и Кагьюпа, развивались первоначально как субтрадиции в русле

¹⁷⁸ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 155.

¹⁷⁹ Там же. С. 165.

¹⁸⁰ Там же. С. 192–193.

более крупных учительских традиций комментирования тантрических текстов. Институционализация, то есть превращение этих субтрадиций в школы, обуславливалась рядом факторов — как религиозных, так и социально-политических.

К факторам религиозного характера относится, во-первых, завершение переводческой деятельности, поскольку приток индийского наследия прекратился, и, во-вторых, составление и распространение многочисленных копий текстов, входивших в антологии сутр и антологии тантр. Перед тибетскими пандитами стояли задачи классификации и кодификации выполненных переводов и создания собственной традиции письменного комментирования. К XIII в. буддийская доктрина оказалась полностью представленной на тибетском языке, и это открыло перспективу изучения Дхармы без помощи иноземных наставников. Вместе с тем издание и тиражирование текстов Ганджура играло двоякую роль — оно выступало основой доктринального единства тибетского буддизма и одновременно обеспечивало возможность школьной дифференциации. Все школы признавали базовым источником религиозного знания тексты, переведенные с санскрита и соответствовавшие по своей тематике трем разделам Трипитаки — Сутры, Виная, Абхидхарма. Четыре Благородные истины (основа догматики), закон взаимозависимого возникновения (учение о связи прошлого, настоящего и будущего рождений), религиозная дисциплина служили идейным фундаментом каждой школы.

Дифференциация школ проявилась прежде всего в процессе формирования способов передачи религиозного знания — комментирования и ранних образовательных стандартов. В этой связи важно учитывать то обстоятельство, что указанный процесс имеет своим истоком разнообразие школ и направлений буддизма в Индии. Оно воплощалось на логико-дискурсивном и психотехническом уровнях функционирования Дхармы и закрепилось в текстах, переводы которых вошли во вторую часть тибетобуддийского канона — Данджур.

Каждая из школ располагала собственными каталогами текстов, входивших в обе части тибетобуддийского канона. Однако отправным пунктом школьной дифференциации выступали именно тантры и схемы их классификации. Наиболее авторитетными считались каталоги, разработанные пандитами школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцаном (1147–1216) и Пагба-ламой (1235–1280) и школы Кадампа — Будомом Ринчендубом. Весьма значительную роль сыграло и то обстоятельство, что первая кодифицированная версия Ганджура, изданная в Нартане в начале XIV в., создавалась на базе библиотечных коллекций различных школ¹⁸¹. Раздел

¹⁸¹ *Harrison P.* In Search of the Source of the Tibetan bKa' 'gyur: a Reconnaissance Report // *Tibetan Studies. Proceeding of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* / Ed. Per Kvaerne. Oslo, 1994. P. 297.

тантр, например, основывался как минимум на пяти коллекциях, куда вошли каталоги школ Сакьяпа и Кадампа. И в этом смысле издание Нартанского Ганджура сыграло роль еще одного религиозного фактора, способствовавшего дальнейшему углублению школьной дифференциации.

Несколько десятилетий спустя после Нартанского издания появились два новых каталога тантр, составленные Будонем Ринчендубом. Первый был включен им в «Историю буддизма» («Чой джун»), изданную в 1322–1323 гг. Он подготавливался с учетом Нартанского Ганджура, изучению которого Будон посвятил около десяти лет. Напомним, что разделение тибетского канонического собрания на Ганджур и Данджур было введено именно им. Работа по классификации и новой кодификации текстов проводилась Будонем в монастыре Шалу, который он самолично основал и куда перевез из Нартана тексты канона. Каталог Ганджура, включавшего 100 томов, и Данджура — 225 томов, созданный Будонем, пользовался огромным авторитетом во всех школах, кроме Ньинмапа. В 1340 г. Будон подготовил специализированный каталог так называемых канонических тантр¹⁸².

В обоих каталогах количество наименований тантрических текстов превышает 420, в то время как в каталоги, составленные иерархами школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцаном и Пагба-ламой, включены только 220 наименований. Издание обоих каталогов и их распространение были важной вехой межшкольной полемики относительно «канонических» и «неканонических» тантр. Наименования текстов, зафиксированные Будонем, причислялись к категории канонических, то есть восходящих якобы непосредственно к Будде Шакьямуни. Соответственно все прочие тантрические тексты отошли в категорию неканонических.

У каждой из школ имела своя версия Ганджура и Данджура, причем школьные учительские тексты также были введены в состав соответствующего раздела канона. Однако стандарт, предложенный Будонем, (рубрикация и перечни текстов), исключал какие-либо изменения основного корпуса. Школьные тексты тибетского происхождения лишь добавлялись к нему, поскольку основной корпус тибетобуддийского канона уже приобрел статус сакрального религиозного знания.

Окончательное укоренение буддизма в тибетской культуре обуславливалось в большой степени процессом социокультурного оформления религиозной традиции в период возобновления рецепции индийского письменного наследия в XI–XII вв. Перевод и изучение индийского наследия сопровождалось в этот период формированием социальной базы и специфики функционирования буддизма в Тибете. Оба эти фактора являлись обязательными компонентами рецепции буддизма в новой для него этнокультурной и языковой среде.

¹⁸² Ibid. P. 303–304.

О втором компоненте рецепции можно говорить только применительно к XI–XIV вв. Именно в это время получают свое социальное оформление четыре школы: Ньинмапа, Кадампа, Сакьяпа, Кагьюпа. Для уяснения социокультурной специфики функционирования буддизма в Тибете необходимо проследить пути становления этих школ. При этом принципиально важно учитывать социально-экономический и политический контексты жизнедеятельности тибетского общества в тот период.

Возобновление процесса рецепции в XI–XII вв. повлекло за собой возникновение в различных районах Тибета разрозненных религиозных сообществ. Их деятельность была подчинена задачам изучения ранее выполненных переводов, их классификации и комментирования. В буддийской историографии этот период представлен перечнями имен переводчиков, названий текстов, переведенных с санскрита в XI–XII вв., и жизнеописаниями индийских учителей, побывавших в стране. По сути дела, история буддизма в Тибете XI–XII вв., как она запечатлена историографами, — это история рецепции индийского наследия и постепенного возникновения специфически тибетской социокультурной формы функционирования индийской религии.

Издание Нартанского Ганджура, осуществленное в XIV в., сыграло важную роль в процессе объединения разрозненных религиозных сообществ и одновременно послужило ведущим религиозно-идеологическим фактором школьной дифференциации.

Тибетобуддийский канон в действительности сделался не только письменным источником сакрального религиозного знания, но фундаментом становления школьных традиций — разновидностей тибетской социокультурной формы буддизма. В религиозно-доктринальном отношении следует говорить о школах именно как об образовательных традициях, а не сектах.

Для всех школ тибетского буддизма религиозно-доктринальной основой устной проповеди среди мирян и развития письменного комментирования служили тексты канона, имеющие индийское происхождение. Религиозная практика тибетских буддистов — как монахов, так и мирян — была связана с освоением Винаи. Школьная дифференциация явилась результатом специфики комментирования канонизированных текстов и процесса оформления традиций религиозного обучения и монастырской жизни.

Но определенная роль в обособлении школ принадлежала и социально-политическим факторам институционализации буддизма в Тибете. Возобновление рецепции Дхармы в XI–XII вв. было инициировано прямыми потомками царской династии, а также земельной аристократией, боровшейся за политическое господство в условиях административно-территориальной раздробленности страны. Члены знатных тибетских

семейств не только сами принимали буддизм, но и выступали активными его проповедниками в подвластных им районах. Основными предметами соперничества между земельной аристократией сделалось количество созданных монастырей, численность приобретенных последователей и личная религиозная образованность. В этот период и оформляется школьная дифференциация, базировавшаяся на различиях в способах ведения проповеди, в методах передачи религиозного знания, в ритуальных практиках, а также на разногласиях в трактовке иерархии социорелигиозных статусов.

Специфика социокультурной формы тибетского буддизма, представленная в разновидностях ее школьных традиций, не может быть понята вне детального анализа второго компонента рецепции — истории становления школ Кадампа, Ньинмапа, Кагьюпа и Сакьяпа. На наш взгляд, рассмотрение следует начать с традиций Ньинмапа и Кадампа, поскольку они представляют собой два полюса, определяющих пределы вариативности социокультурной формы тибетского буддизма.

ШКОЛЫ НЬИНМАПА И КАДАМПА В ТИПОЛОГИИ БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Возникновение школы Ньинмапа буддийские историографы относят к VIII в. Однако научный анализ этого вопроса показывает, что в действительности школьное оформление Ньинмапа приходится на значительно более поздний период — XIII–XIV вв. Этот процесс сопровождался непрерывной конкуренцией с другими формирующимися школами за идеологическое доминирование в рамках тибетской государственности. В указанный период — и это принципиально важно — только и начинается письменная фиксация текстов учителей Ньинмапа, создается ее система монастырского образования, то есть ньинмапинская религиозная традиция преобразуется в школу.

Само название «Ньинмапа» — «древняя» — указывает на базовое отличие этой школы от других школ тибетского буддизма. Наряду с признаваемым всеми школами сводом канонизированных текстов в традиции Ньинмапа функционировал и собственный школьный канон, состоявший из собрания буддийских тантр. Большинство из них, согласно классификации Будона, следовало отнести к категории неканонических, поскольку они не имели индийского происхождения¹⁸³. Однако последователи Ньинмапа приписывали их авторству Падмасамбхавы.

¹⁸³ Гой-лоцава Шоннуэл. Указ. соч. С. 76, 234.

Согласно преданию о происхождении ньинмапинского школьного канона, учитель Падмасамбхавы во время своего пребывания в Тибете составил целый ряд «тайных» тантр, которые были сокрыты им от непосвященных в специальных хранилищах. Иными словами, последователи Ньинмапа не отрицали, что канонизированные в их традиции тантры были созданы на территории Тибета, но одновременно они подчеркивали «индийское происхождение» этих текстов, указывая на авторство Падмасамбхавы. Глубокая вера в историческую реальность этого сохраняется в традиции Ньинмапа вплоть до настоящего времени, а соответствующие тексты рассматриваются носителями традиции как специально предназначенные Падмасамбхавой для будущих поколений его учеников — тибетских последователей Дхармы.

Большая часть этих «тайных» текстов (терма) была обнародована только в XII–XIV вв. и служила в рамках школы «документальным» подтверждением ее древности, то есть аутентичности индийскому прототипу.

В течение длительного времени последователи традиции Ньинмапа не создавали монастырей, не признавали обязательным принятие монашества и соблюдение предписаний Винаи. Вплоть до XIV в. слово «ньинмапа» использовалось только для обозначения тайных религиозных сообществ, ритуальная и психотехническая практика которых базировалась на тантрах, не включенных в тибетобуддийский канон.

Школа Кадампа представляет традицию, располагающуюся на противоположном полюсе разновидностей социокультурной формы тибетского буддизма. В традиции этой школы, восходящей к ее основателю — ученику Атиши Бромтону, принятие монашества считалось в высшей степени желательным и членам монашеской сангхи предписывалось прохождение полного цикла религиозного образования.

Данная традиция с первых своих шагов формировалась именно как школьная, то есть нацеленная на изучение текстов канона и на воспроизводство в сангхе всей иерархии социорелигиозных статусов — от мирянина и до полноправного монаха. Со времени своего зарождения Кадампа пользовалась покровительством политической власти, царских потомков. Строительство ее монастырей финансировалось правителями Западного Тибета.

Аутентичность учительских текстов школы Кадампа никогда не ставилась под сомнение, поскольку ее линия учительской преемственности восходила к Атише — хорошо известному в Тибете индийскому знатоку Трипитаки, постканонических произведений и тантр. Важно подчеркнуть, что способы легитимации школьной традиции, разработанные последователями Атиши, использовались и иерархами школ Кагьюпа, Сакьяпа, а позднее и Гелугпа. Так, основатели традиций Кагьюпа и Сакьяпа возводили свои школьные линии учительской преемственности к индийским

пандитам и тибетским переводчикам. Один из иерархов Кагьюпа — Гампопа (1079–1153) проходил курс религиозного образования в соответствии с традицией Кадампа, к которой причислял себя первоначально. Школа Гелугпа, оформлявшаяся позднее других, в XIV–XV вв., во многом выступала как непосредственная восприемница религиозной традиции Кадампа.

Наряду с фиксацией линии учительской преемственности ближайшими тибетскими учениками Атиши была введена определенная программа получения религиозного образования. По каждому разделу буддийского учения основатели школы Кадампа создали собственные учительские сочинения, в которых излагались правила освоения канонических текстов, способы научения буддийской психотехнике, разъяснения дисциплинарного кодекса Винаи.

В основу образовательного цикла школы Кадампа вошли как обязательные шесть текстов индийского происхождения — «Ланка-аватара-сутра», «Бодхисаттва-бхуми», «Шикша-самуччая», «Бодхисаттва-ачарья-аватара», «Джатакамала» и «Уданаварга». Их изучение опиралось на школьные учительские комментарии и трактаты. Разъяснение догматики, отбор психотехнических практик, последовательность принятия религиозных обетов, методы проповеди Дхармы среди мирян, — все эти аспекты социокультурного функционирования буддизма получили свое обоснование в трактатах основателей школы Кадампа.

Методической основой этих произведений служило сочинение Атиши «Бодхипатха-прадипа» («Разъяснение [основ] пути к Просветлению») ¹⁸⁴. Оно представляет собой емкое по содержанию и одновременно лаконичное теоретическое истолкование важнейшего понятия буддийской доктрины — «путь». Атиша вводит тройственную типологию адептов, обучающихся Дхарме, разделяя их на «низших», «средних» и «высших». Эта типология была направлена на разъяснение последовательности освоения трех составляющих пути к Просветлению: религиозной догматики и дисциплины, представленных в Сутра-питаке и Винае, философии и логики, изложенных в постканонических шастрах, психотехники и тантры.

В аспекте рассмотрения особенностей школьной традиции Кадампа принципиально важен тот факт, что Атиша излагает стадии освоения пути в соответствии с последовательностью принятия дисциплинарных обетов Пратимокши, то есть продвижением по ступеням иерархии социорелигиозных статусов. Согласно «Бодхипатха-прадипе», путь к Просветлению есть не что иное, как следование Винае, накопление религиозной заслуги (пунья), восхождение к полноправному монашескому статусу и практика парамит — запредельных добродетелей, подобающих бодхисаттвам.

¹⁸⁴ Wayman A. Calming the Mind and Discerning the Real. P. 4–7.

После этого адепт должен перейти к изучению философии на основе текстов индийской школы Мадхьямика. Глубокое знакомство с теорией познания и логикой, разработанными в трактатах этой школы, способствуют, по убеждению Атиши, овладению методами правильного мышления и религиозно-философского дискурса. Освоив их, следует приступить к теоретическому изучению тантр. Сделать этот шаг имеет право лишь адепт, располагающий личным духовным наставником и преуспевший в философии.

Атиша подчеркивает, что послушники и монахи должны ограничиться теоретическим ознакомлением с текстами тантр и воздерживаться от практики тантрических ритуалов. Такое теоретическое ознакомление надлежит осуществлять только под руководством наставника, а не самочинно. Принятие тайных тантрических обетов в принципе недопустимо для монахов и монахинь.

В «Бодхипатха-прадипе» дается тройственная трактовка понятия «путь» (марга). «Путь» — это, во-первых, буддийская догматика, изложенная Шакьямуни в виде четырех Благородных истин. В аспекте догматики «путь» есть вера, воплощающаяся в приверженности «трем драгоценностям»: Будде как Учителю истины, Дхарме — истинному Учению и Сангхе — символическому сообществу просветленных личностей. В начале своего сочинения Атиша говорит, что первый шаг на пути Просветления есть принятие «тройственного прибежища» в Будде, Дхарме и Сангхе, открытое оглашение своей веры в истинность «трех драгоценностей». Акт обращения в буддизм, согласно Атише, требует троекратного произнесения этой формулы веры. Необходимо отметить, что в этом пункте «Бодхипатха-прадипа» воспроизводит соответствующее предписание Пратимокши — ядра ценностно-нормативной системы Винаи. Для Атиши, таким образом, «путь» — это кумулятивная последовательность принятия все более строгих религиозных обетов, начинающаяся с акта обращения в буддизм и завершающаяся полным монашеством.

Во-вторых, «путь» — это планомерное прохождение курса религиозного образования, в процессе которого сначала изучаются сутры и Виная, а затем — тексты Праджняпарамиты и комментарии к ним. Венцом религиозного образования, согласно Атише, выступает философия Мадхьямики, теория познания и логика.

В-третьих, «путь» — это практика работы адепта с собственной психикой, то есть освоение психотехники. В этом аспекте «путь» есть метод и одновременно сознание адепта, подлежащее освобождению от трех «корней неблагого» — алчности, вражды, невежества и порождаемых ими аффектов (клеши и анушая), которые мотивируют безнравственную деятельность, препятствующую достижению Просветления. К высшей цели

религиозной жизни ведет монашеская стезя, но к этой же цели приводит и практика тантр.

В этой связи Атиша и говорит о тех тантрических практиках, с помощью которых можно развить паранормальные йогические способности. Он указывает, что изучение тантры следует начинать с так называемых низших тантр (крिया-тантры, чарья-тантры, йога-тантры), причем под руководством опытного наставника и только с его санкции. Для монахов и монахинь принятие обетов высшей тантры исключалось, ибо монашество есть путь знания, обретаемого в течение нескольких жизней, и проповеди Дхармы, дарующей проповеднику религиозную заслугу, а путь тантры есть радикальный метод достижения Просветления в пределах одной жизни.

В своем трактате Атиша задает образец обучения и подготовки буддийских адептов и разъясняет смысл тантрических практик. Согласно Атише, теорию и практику тантры можно изучать, но лишь после освоения религиозной догматики, философии и логики. Принятие тантрических обетов допустимо только для тех адептов, которые желают следовать радикальному методу, имеют психическую предрасположенность к этому и получили санкцию личного духовного наставника. Монашество и тантрические обеты, акцентирует автор «Бодхипатха-прадипы», — это несовместимые, но равно легитимные варианты пути.

Буддийская тантра, получившая широкую известность в Тибете еще на закате VIII в., передавалась в основном в устной форме. В VIII–X вв. тибетские тантрики, считавшие себя последователями Падмасамбхавы и его учеников, практиковали психотехнику и ритуалы, не опосредуя это изучением Трипитаки. Основной упор делался ими на освоении прагматически ориентированных ритуальных практик, магически содействовавших успеху в различных областях повседневности и хозяйственно-экономической деятельности. В период антибуддийских репрессий, когда монашество оказалось под запретом, тибетскими тантриками были созданы тексты, отразившие их собственный способ понимания традиции и ее психотехнического уровня.

В XI–XII вв., когда земельная аристократия и потомки Ярлунгской династии выступали покровителями возобновления рецепции буддизма, встал вопрос об отношении к автохтонным верованиям и религиозным практикам, утвердившимся в народной среде. К этому времени особой популярностью у бесписьменного населения уже пользовались ритуалы буддийской тантры, подвергшиеся значительному воздействию автохтонной культуры. Более того, произошло сближение и даже амальгамирование автохтонных верований (и практик) и тантрической традиции в ее местных интерпретациях, идеологически возводимых к авторитету Падмасамбхавы.

К базовым характеристикам этой амальгамированной версии буддийской тантры следует отнести, во-первых, гипертрофированность практического аспекта — ритуального и психотехнического, а во-вторых — полный разрыв с рациональным религиозно-философским дискурсом. Амальгамированная тантра мировоззренчески синтезировала буддийскую картину мира и автохтонные космологические представления. Ее пантеон соединял в себе буддийских божеств индийского происхождения и местных. Индийская тантрическая психотехника и ритуалы органично связались с тибетской земледельческой магией.

Такое амальгамирование осуществилось стихийно — в парадигме мифологического, а не теоретико-понятийного типа мышления, свойственного носителям бесписьменной культуры. Соответственно функционирование этой версии тантры в обществе не нуждалось в апелляции к письменным источникам и рациональном философском обосновании.

В IX–X вв., когда просвещенное монашество не имело возможности влиять на идеологическую атмосферу, в среде тибетского бесписьменного населения начал формироваться специфический тип буддийской религиозности — магиико-мистический. Ему была присуща интерпретация сакрального знания в сугубо прагматическом аспекте — как знания о тайных техниках манипулирования божествами и духами. Буддийская психотехническая процедура, то есть совокупность практик, направленных на очищение сознания от аффектов, была переосмыслена в ракурсе единственной цели — обретения паранормальных способностей.

Принципиально важно, что архаичное по своему содержанию целеполагание носителей этого типа религиозности и определяло собой социокультурную форму ее функционирования. Так, редуцированное к психотехническому уровню буддийское религиозное знание квалифицировалось как доступное лишь узкому кругу адептов — тем, кто от рождения имеет особое мистическое дарование либо готов пренебречь благами мирской жизни ради обретения паранормальных способностей. Оно не подлежало письменной фиксации, будучи «тайным», то есть предназначенным для передачи в санкционированном личном общении.

Воспроизводство магиико-мистического типа буддийской религиозности не опосредовалось кодексом Винаи и предусмотренной им иерархии социорелигиозных статусов, поскольку «тайное» знание функционировало в кругу избранных и именно они осуществляли выбор преемников этого знания. Таким образом, носители магиико-мистического типа буддийской религиозности подразделялись в социальном аспекте на «патронов» — причастных к «тайному» знанию, способных манипулировать божествами и духами — и «клиентов» — несведущее большинство, готовое воспользоваться услугами мастеров ритуала. А это, в свою очередь, означало, что магиико-мистический тип буддийской религиозности соответствовал в

своем социальном функционировании архаической автохтонной парадигме тибетского социума.

Однако возобновление рецепции буддизма в XI–XII вв. имело качественно иной ценностно-нормативный вектор и внедряло в тибетское общество новый — рациональный — тип религиозности. Его основу составляло не мифологическое, а теоретико-понятийное представление о религиозном знании — истине, независимой от пространственно-временных координат. Классическая рациональность¹⁸⁵ буддийской догматики, то есть четыре Благородные истины, состояла в признании их абсолютной истинности во все времена на любой территории. Буддийская доктрина подтверждала это указанием на «неизвращенное» видение реальности Учителем истины — Буддой Шакьямуни, то есть видение реальности таковой, какова она есть в действительности (ятхабхутам).

Учитель истины и указал своим последователям путь к избавлению от страдания — метод, основанный на знании истины. Но метод этот не являлся прагматическим средством удовлетворения запросов повседневной жизнедеятельности или способом обретения магических способностей — власти над живыми существами, неодушевленными предметами или стихиями. Он был направлен на преобразование психики — отказ от алчности и вражды, порождаемых невежеством.

Соответственно истины, завещанные Буддой, предназначались любому человеку, готовому вступить на этот путь. Доступ к религиозному знанию не обуславливался тем высоким социальным статусом, которым обладали в бесписьменных обществах шаманы, маги, колдуны, способные вступить в общение с духами и божествами. Потенциальной возможностью реализовать высшую цель Дхармы располагают все человеческие существа, а иерархия социорелигиозных статусов свидетельствует лишь о различии в индивидуальном продвижении к ней. Последователи Дхармы, еще не чувствующие в себе сил и готовности отречься от мира или обремененные обязанностью содержать беспомощных иждивенцев — малых детей либо престарелых родителей, могут вести жизнь добродетельных буддистов-мирян, поддерживающих монашескую сангху материально. Но те, кто обладает решимостью обрести всю полноту религиозного знания, должны оставить мир и посвятить себя делу освоения его письменных источников, соблюдению строгой дисциплины самоотречения, практике созерцания, то есть монашеству. Социальное воспроизводство буддийской идеологии базировалось именно на этом рациональном типе религиозности, трансформирующем инокультурную ткань общественных отношений.

¹⁸⁵ О классической рациональности см.: *Сергейчик Е.М.* Философия истории. СПб., 2002. С. 90–99.

В Тибете XI–XII вв. оба рассмотренных выше типа религиозности были соответственно представлены воззрениями Ньинмапа и Кадампа. Основатели школы Кадампа стремились внедрить и популяризировать рациональную религиозность, опирающуюся на письменное знание. Его освоение опосредовалось последовательным продвижением адепта по ступеням иерархии социорелигиозных статусов и поэтапным изучением Дхармы. Буддийские тантрические ритуальные практики, согласно воззрениям учителей этой школы, не могли осуществляться без глубокого знания религиозной доктрины. Отметим, что использование магического искусства тантры для нужд повседневной жизни вовсе не считалось в традиции Кадампа действием, противоречащим сути учения Будды.

Основная направленность идеи ее протагониста Атиши как раз и заключалась в указании на рациональную специфику буддийской религиозности: рациональное письменно зафиксированное религиозное знание выступает источником веры. Таким образом, практике должно предшествовать изучение соответствующих текстов, раскрывающих доктринальное содержание ритуала и смысл тантрической психотехники. В качестве сакральных были признаны только те тантрические тексты, которые имели индийское происхождение. А это означало, что созданные в Тибете в VIII–IX вв. тантры («старые тантры») отвергались.

Перевод индийских тантр на тибетский язык, их классификация и последующее комментирование поставили под вопрос причастность к Дхарме приверженцев «старых» тантр и распространяемых ими учений. В тех районах Тибета, где были возобновлены оба компонента рецепции — переводческая деятельность и проповедь, тантрические тексты неиндийского происхождения, то есть не имевшие санскритских оригиналов, объявлялись еретическими. В такой ситуации приверженцы «старых» тантр остро нуждались в доказательстве аутентичности своей традиции.

Запрет, наложенный на «старые» тантры в инструктивном письме Шива Ода, имел своим парадоксальным следствием школьное оформление традиции Ньинмапа. Сторонники строгого монашества, введя деление тантр на «новые» и «старые» и придав «новым» статус сакрального письменного знания, создали тем самым идейную базу для своих идеологических оппонентов, стремившихся обосновать сакральность и правомерность использования тибетских текстов VIII–IX вв.

В VIII–IX вв., на заре рецепции буддизма, санскритские оригиналы тантр высшей йоги (ануттара-тантры) еще не были известны в Тибете. Они вошли в оборот лишь в период переводческой деятельности Ринчен Цзанпо. Последователи Ньинмапа, манифестируя древность своей традиции, канонизировали «старые» тантры как священное знание, обнародованное в должное время¹⁸⁶.

¹⁸⁶ *Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism. P. 457.*

Отличие школьного канона Ньинмапа заключалось не только в количестве канонизированных тантр, но и в самом типе организации каталогов и классификации текстов. Включенные в канон Ньинмапа тантры подразделялись на три типа. К первому причислялись тексты, определявшиеся как принесенные в Тибет Падмасамбхавой. Их квалифицировали в качестве «Слова длительной передачи»¹⁸⁷, то есть возводили к авторству Шакьямуни. В этот раздел входили так называемые внутренние тантры, классифицируемые на махайогу, ануйогу и атийогу.

Второй тип — «Трактаты близкой передачи»¹⁸⁸. К нему были отнесены тексты, атрибутированные термином «сатер» — «сокрытое в земле». Последователи Ньинмапа утверждали, будто сатер были обнаружены в период вторичного распространения буддизма. К «Трактатам близкой передачи» априорно причислялись и тантры, которые могут быть созданы в будущем учителями Ньинмапа. Эти еще не появившиеся тексты именовались «гонгтер» — «сокрытые в сознании».

Тантры, сберегавшиеся в потаенных местах и обнаруженные в течение XI–XIV вв., Ньинмапа приписывала, как правило, авторству Падмасамбхавы или царя Сронцангампо. Относительно же текстов, «сокрытых в сознании», вопрос об авторстве не ставился, так как они получали известность благодаря мистическому проникновению. Хотя эти тексты создавались носителями традиции, их «реальными» авторами считались «древние учителя». А личности, «обнаружившие» гонгтер в состоянии глубокого созерцания, обозначались специальным термином — «тертон». Обнаруженный текст приписывался легендарному или исторически реальному миссионеру-тантрику, а факт его обнаружения объяснялся наличием у тертона тех особых свойств, которыми обладал этот учитель.

Третий тип тантр, канонизированных Ньинмапа, — «проникновенное чистое видение»¹⁸⁹. К нему причислялись тексты, открывшиеся йогинам в практике глубокого сосредоточения — самадхи. Этот тип тантр и способ их получения близки к «сокрытым в сознании», но все же не тождественны. Их типологическое отличие — явление текста через своего рода иерофанию. Йогину, пребывающему в самадхи, является, как принято считать в традиции Ньинмапа, некая сакральная персоналия — буддийский император, персонаж тантрического пантеона, учитель древности — и преподает наставление.

Появление письменно зафиксированного канона и монастырей¹⁹⁰ школы Ньинмапа явилось результатом социокультурного компромисса

¹⁸⁷ *Prats R.N.* Towards a Comprehensive Classification of rNyin-ma Literature // *Tibetan Studies* / Eds. H. Krasser, M.T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher. Wien, 1997. Vol. II. P. 791.

¹⁸⁸ *Ibid.* P. 792.

¹⁸⁹ *Ibid.* P. 795.

¹⁹⁰ *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. P. 492.

между магико-мистическим и рациональным типами религиозности. Эта школа не пользовалась значительной известностью и влиянием. В Центральном Тибете функционировали только два ее самых крупных монастыря: Миндолинг и Доржебрак, а прочие находились на пограничных с Китаем землях. Из периферийных монастырей Ньинмапа наиболее известны Дерге Кончен, Дзогчен Гончен и Лан Гомба в Кхаме.

Особенностью монастырского устройства школы Ньинмапа являлось совместное насельничество монахов и мирян¹⁹¹. Такие монастыри представляли собой малочисленные коллективные обители, располагавшиеся в уединенных горных местностях. В них проживали и осуществляли религиозную практику не только монашествующие адепты, но и миряне вместе со своими семьями. Все они считались отшельниками, посвятившими жизнь религии.

В среде адептов школы Ньинмапа не прекращалась полемика об аутентичности тантр, приписываемых Падмасамбхаве, и текстов, относившихся к категории «сокрытых в земле». Эта полемика свидетельствовала о зыбкости социокультурного компромисса между двумя типами религиозности. В результате в рамках школы относительно обособились две ветви: сторонники строгого монашества и приверженцы «тайных практик». Первые осваивали тибетобуддийский канон и школьные комментарии. А вторые считали важным лишь отшельничество и овладение магико-мистическими техниками работы с сознанием. Компромиссный характер комплектации школьного канона Ньинмапа и двусмысленная трактовка религиозного знания и обусловили неизбежность этого разветвления.

Школа Ньинмапа, единственная среди прочих школ тибетского буддизма, так и не выстроила обоснованную линию учительской преемственности. В «Синих Анналах», автор которых Гойлоцзава впервые попытался представить историю школ, о традиции Ньинмапа сообщается, что ее адепты, многочисленные последователи «старых тантр», объявились только во времена антибуддийских репрессий¹⁹². Они действовали в различных районах Тибета: давали посвящения, отправляли ритуалы и принимали от жителей деревень дары и пожертвования в качестве благодарности за религиозные услуги. Таким образом, заключает автор «Синих Анналов», приверженцы «старых тантр» подготовили почву для возобновления в XI в. проповеди Дхармы. Согласно Гойлоцзава, монашеские сообщества, появившиеся в XI–XII вв., не вызывали неудовольствия простого населения необходимостью их материального обеспечения, по-

¹⁹¹ Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. P. 196.

¹⁹² Гой-лоцзава Шоннупэл. Указ. соч. С. 76.

скольку в большинстве своем тибетцы уже приняли буддизм благодаря последователям «старых тантр»¹⁹³.

В качестве учителя, стоявшего у истоков Ньинмапа, «Синие Анналы» называют имя тибетца Нуб Санчжай Ешея, который родился в 772 г. и прожил более ста тридцати лет. Его прямым учеником был Цурчен (или Цурпо), прославившийся своими паранормальными способностями, а также коллекционированием и классификацией тантр, которые были переведены в первый период распространения Дхармы в Тибете. Далее упоминается Цурпо по прозвищу Младший, обладавший способностью подниматься в воздух на любую высоту. Он предпочитал отшельничество и занятия созерцанием, но тем не менее обрел множество последователей, которых наставлял в методах Дзогчена.

Необходимо иметь в виду, что автор «Синих Анналов» опирался только на те сведения о школах, которые были письменно зафиксированы ко времени составления этого историографического труда. Реконструкция школы Ньинмапа, разработанная ее адептами-историографами, апеллировала не к историческим событиям, а к утвердившейся в рамках школы методологической схеме. Как правило, ньинмапинские историографы начинали свои труды с изложения жизнеописаний легендарных личностей — двадцати пяти учеников Падмасамбхавы. Эти «биографии» строились в соответствии с определенным трафаретом: акцентировались достижения в тантрических практиках и обладание паранормальными способностями, очерчивался индивидуальный опыт созерцания. В подобных трудах не ставились задачи выявления линии учительской преемственности и доказательства фактов изучения и проповеди Дхармы последователями школы. Вопрос об аутентичности традиции Ньинмапа, ее преемственности относительно индийского наследия решался ньинмапинскими историографами иначе, нежели это было принято в магистральной историографической традиции Тибета.

В начале этой главы мы подробно рассматривали три критерия аутентичности тибетского буддизма, разработанные историографами: наличие линии учительской преемственности, изучение и проповедь Дхармы, установление иерархии социорелигиозных статусов в соответствии с Винаей. В качестве школ утвердились только те традиции, последователи которых создали собственную историографию, направленную на подтверждение линии учительской преемственности. Кроме того, проповедь и изучение Дхармы в XIII–XIV вв. осуществлялись на базе школьных монастырских учебных заведений, где также развивалась комментаторская деятельность.

¹⁹³ Там же. С. 55.

На период XIV–XV вв. во всех школах утвердилась традиция принятия монашества, причем вне зависимости от теоретических представлений об обязательности или необязательности вступления в этот статус для достижения конечной религиозной цели. Например, в воззрениях школ Кагьюпа и Сакьяпа соблюдение монашеских обетов считалось лишь одним из возможных путей к Просветлению, но не единственным. Обе школы признавали допустимой практику тантры, не требовавшей монашества. Вместе с тем в монастырской системе образования Кагьюпа и Сакьяпа монашеский статус присутствовал. Более того, уже в XIV в. достижение высокого положения в обществе ассоциировалось с принятием монашеских обетов.

Школьное оформление традиции Ньинмапа происходило сравнительно поздно — только в XIII–XIV вв. Хотя в соответствии с одним из трех общепринятых критериев аутентичности оно опосредовалось введением монашества и монастырской системы образования, главным аргументом в пользу чистоты и подлинности традиции Ньинмапа являлось «обнаружение», «открытие» письменных источников. В рамках школы был создан самобытный жанр буддийской тибетской литературы — терчой (букв. «Сокрытое Учение»)¹⁹⁴, что интерпретировалось как «сокровенные книги», или «рукописи из кладов». Терма/терчой, согласно традиции, могли быть «найжены» только теми адептами, которые обладали способностями «открыть» текст.

К разряду «сокровенных книг» относились тексты, «обнаруженные» последователями традиции Ньинмапа в XI–XIV вв. в различных местностях Тибета. Они приписывались авторству Падмасамбхавы, Сронцангампо и даже тибетским императрицам. Как и в других школах тибетского буддизма, зарождение историографии Ньинмапа было обусловлено необходимостью подтвердить правомерность присущей этой школе формы функционирования. В этом историографы школы Ньинмапа не отличались от прочих.

Цель создания буддийских историографических сочинений на базе исследования ранних хроник, агиографической литературы, официальных документов и иных свидетельств состояла в обосновании сакрализации истории той школы, к которой принадлежал каждый конкретный автор. А потому следует с осторожностью оперировать данными буддийской историографии при научной реконструкции истории тибетского государства и тибетского буддизма. В своих историографических трудах представители различных школ всегда ассоциировали хронологию событий с вычислением даты ухода Будды в Паринирвану.

¹⁹⁴ Об индийских источниках происхождения традиции «Сокрытое Учение» см.: Mayer R. Scriptural revelation in India and Tibet. Indian precursors of the gTer-ma tradition // Tibetan Studies. Ed. P. Kvaerne. Oslo, 1994. P. 533–544.

Иными словами, в тибетской буддийской историографии ход исторического времени начинался с сакрального события. Результаты вычислений этой даты варьировали от школы к школе. Однако в каждой из них к установленному времени Паринирваны «подтягивались» датировки событий, имевших особую значимость для истории школы. Так, с датой Паринирваны согласовывалась генеалогия учителей — указания продолжительности их жизни, времени ведения проповеди и т. д.

Попытки тибетских историографов проследить истоки собственных школ в контексте истории буддизма в Индии и за ее пределами неизбежно накладывали отпечаток псевдодокументальности на их труды. В меньшей степени подверженными подобным идеологическим деформациям оказались историографические сочинения школ Сакьяпа, Кагьюпа и Гелугпа, поскольку свойственная им методология изложения истории тибетского буддизма была ориентирована на воспроизведение реальных, а не легендарных событий и персоналий.

Ранние тибетские историографические сочинения относятся ко времени школьной дифференциации. Особая популярность школ Сакьяпа и Кагьюпа в XIII–XIV вв., непрерывно увеличивавшееся число их монастырей и мирских последователей были обусловлены рядом социально-политических факторов. Ведущий среди них — сращение политической и религиозной властей. Школы Сакьяпа и Кагьюпа создавались выходцами из знатных семейств земельной аристократии, конкурировавших за политическое господство в стране. И Сакьяпа, и Кагьюпа изначально формировались именно в качестве школ, нацеленных на изучение индийского наследия и комментирование текстов тибетобуддийского канона, на разработку собственной системы религиозного образования. Иерархами каждой из них сделались пандиты и переводчики, знатоки Трипитаки, в частности Винаи. А это в свою очередь указывало на рациональный тип религиозности, характерный для обеих и сближавший их со школой Кадампа.

В течение XI–XIV вв. школы Кадампа, Кагьюпа и Сакьяпа создали эксплицитную историографию своего возникновения, в которой указывались исторические имена основоположников или плетяда учителей-иерархов. Так, историография школы Кадампа относила ее возникновение к XI в. и связывала это событие с именами индийского пандита Атиши и его тибетского ученика Бромтона. Школа Кагьюпа возводила свою линию учительской преемственности к двум индийским наставникам X–XI вв. Тилопе и Наропе, а в качестве тибетских учителей-иерархов указывала такие исторические личности, как Марпа (1012–1097), Миларепа (1040–1123) и Гампопа (1079–1153). Школа Сакьяпа ассоциировала свое зарождение с переводческой деятельностью тибетского пандита, паломника и проповедника Бромги (992–1072 или 993–1074) и его ученика, выходца из аристократической семьи Кхон, Гончог Чжалпо (1034–1103).

Но применительно к Ньинмапа невозможно было с исторической достоверностью говорить ни об ее основателе, ни о времени ее возникновения. Кроме того, необходимо различать религиозную традицию Ньинмапа и традицию школы Ньинмапа. Именно этим различием обусловлено появление сокровенных текстов данной школы под общим названием «терчой». В XIII–XIV вв. последователи религиозной традиции Ньинмапа были поставлены перед проблемой легитимации ее функционирования в русле буддийской идеологии. Эта религиозная традиция воспроизводила только магико-мистический тип буддийской религиозности. А оказавшись в рискованной ситуации быть отвергнутой как еретическая, она пошла на социокультурный компромисс с рациональным типом религиозности.

Первым плодом этого компромисса явилась письменная фиксация «Собрания тантр древней школы»¹⁹⁵. Эта фиксация была осуществлена Ратной Лингом в XV в., причем в коллекцию вошли тексты, известные ранее лишь в изустной передаче¹⁹⁶. Они не были включены в состав тибетобуддийского канона ввиду идеологической сомнительности своего происхождения, но составили фундамент школьной традиции Ньинмапа.

Но в чем же именно состояла сущность того социокультурного компромисса, который привел к появлению школы Ньинмапа? Становление системы религиозного образования, создание монастырей, канонизация «Собрания тантр», историографическая деятельность, — все это предпринималось последователями Ньинмапа ради легитимации их «древнего» магико-мистического типа религиозности.

В иерархии социорелигиозных статусов, установленных Винаей, — мирянин/мирянка, послушник/послушница, монах/монахиня — не предусматривалось статуса мага или мистика, пытающегося достичь Просветления с помощью буддийской психотехники и тантрических ритуалов, а именно в роли таковых и выступали последователи «старых тантр». В силу этого знатоки Винаи в Тибете считали их еретиками, отошедшими от буддийской религиозной дисциплины. Легитимация магико-мистического типа религиозности в качестве буддийского могла состояться только при условии признания последователями Ньинмапа монашества как одного из возможных путей к Просветлению и создания системы школьных монастырей, где велось изучение тибетобуддийского канона. В XIV в. были обнародованы «сокровенные книги» (терма/терчой) школы Ньинмапа, в которых представлена историографическая концепция этой традиции.

¹⁹⁵ *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. P. 455.

¹⁹⁶ *Ibid.* P. 457.

Выше отмечалось, что авторство большинства «сокровенных книг» приписывалось Падмасамбхаве. Этим объясняется специфическая особенность школы Ньинмапа — выдвижение данной персоналии на передний план, как бы затеняющее фигуру Будды Шакьямуни. Различные версии биографии Падмасамбхавы, бытовавшие в Тибете, служили для адептов Ньинмапа источником знания об истории школы. Подчеркнем, что Падмасамбхава не считался ими школьным иерархом, а наделялся титулом «Второй Будда», как основатель Дхармы в Бод Юл. И это совершенно отчетливо прослеживается при анализе структуры версий его жизнеописания¹⁹⁷.

Жизнеописание Падмасамбхавы¹⁹⁸ сконструировано по образцу биографии Будды Шакьямуни, включенной в состав текстов тибетского буддийского канона. Все версии биографии Падмасамбхавы были созданы на тибетском языке не ранее XIII–XIV вв. Как правило, повествования открываются словами пророчества, приписываемого Шакьямуни. Перед уходом в Паринирвану он предсказал появление нового Учителя — Падмасамбхавы.

Далее во всех версиях следует описание необычайного рождения нового Учителя в стране Уддияна. Он появился как посланец Бодхисаттвы Авалокитешвары и Адибудды Ами табхи, о чем свидетельствует значение имени Падмасамбхава — «саморожденный на лотосе»¹⁹⁹. Обнаружил его в лепестках лотоса царь Уддияны Индрабхути.

Подчеркнем существенную для дальнейшего анализа подробность: Падмасамбхава был спущен в мир людей Адибуддой Ами табхой в виде всепронизывающего светового луча, который упал на гигантский лотос в центре озера Дханакоша. В этом сюжетном ходе, нехарактерном для индубуддийской мифологии, отчетливо прочитывается реинтерпретация автохтонного тибетского мифа о явлении царей, сходящих с небес в мир людей. Аппеляция к автохтонным мифологемам — отличительная черта тибетских жизнеописаний Падмасамбхавы. Их структура коррелирует с

¹⁹⁷ Биография Падмасамбхавы излагается в текстах, относимых традицией школы Ньинмапа к классу «сокрытых», наиболее репрезентативными из них являются «Подробная биография великого Уддиянца», обнаруженная тертоном Ургьянлинбой, «Завещание Падмы», найденные тертоном Нянралом Ньинма Одсером, «Биография из одиннадцати деяний», извлеченная тертоном Гуру Чойваном. Об источниках по биографии Падмасамбхавы см.: *Blondeau A.-M. Analysis of the Biographies of Padmasambhava to Tibetan Tradition: Classification of Sources // Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson / Eds. Aris M., Aung San Suu Kyi. Warminster, 1980. P. 45–52.*

¹⁹⁸ Переводы различных версий биографии Падмасамбхавы см., например: *Toussaint G.-C. Le Dict de Padma Padma Thang yig M.S de Lithang. Paris, 1933; Tarthang Tulku. The Life and Liberation of Padmasambhava // Crystal Mirror. California, 1975. Vol. IV. P. 3–35.*

¹⁹⁹ «Саморождение», согласно буддийским представлениям, — это один из способов появления на свет «Бодхисаттвы в последнем рождении», то есть существа, которому в этой жизни предстоит сделаться Буддой. Лотос — символ просветленного сознания.

жизнеописаниями Будды, но содержательная ткань нарратива насыщена тибетской мифологической символикой, понятной носителям культуры.

Найденный сидящим на лотосе восьмилетний мальчик был усыновлен царем Индрабхути, который воспитал его как наследника престола. Однако, подобно Будде, по достижении совершеннолетия Падмасамбхава покинул царский дворец и свою семью ради обретения истинного знания. Далее подробно повествуется о его странствиях, причем особое внимание уделяется пребыванию Падмасамбхавы на кладбище, где его наставляли тантрические божества. Следует подчеркнуть, что в биографии Шакьямуни подобные эпизоды отсутствуют. Благодаря полученным наставлениям Падмасамбхава сделался сведущим в тантрических ритуалах и психотехнических практиках и обрел подобающие тантрику паранормальные способности. Во всех тибетских версиях жизнеописания Падмасамбхавы ему приписывается роль первооткрывателя нового религиозного знания — буддийской тантры, просветленного учителя, едва ли не превзошедшего самого Будду Шакьямуни.

Биографы детально излагают историю появления Падмасамбхавы в Тибете и его успешной миссионерской деятельности. Процесс распространения буддизма в Бод Юл рисуется в этих сочинениях как практическое осуществление предсказания, сделанного некогда Падмасамбхавой.

В качестве письменных источников, подтверждающих аутентичность традиции Ньинмапа, были провозглашены тексты, обнаруженные в XIV в. тертонами²⁰⁰ (то есть искателями духовных кладов) Ургьянлинбой (1329–1367) и Санчжайлинбой (1340–1367). Первому из них приписывается «открытие» текста «Сказание Падмы» («Падмагатан»). Согласно колофону²⁰¹ этого сочинения, Ургьянлинба обнаружил текст во дворце Шэл пуг, располагавшемся на территории крепости Шэл браг в области Ярлунг. Этим же тертоном, согласно традиции, был обнаружен текст, состоящий из пяти отдельных сочинений, которые были скомплектованы под общим названием «Пять сказаний»²⁰² («Гатан дэнга» или «Таньиг дэнга»).

Второму известному кладоискателю школы Ньинмапа — Санчжайлинбе приписывается заслуганародования сочинения «Сказания — золотые четки, освещающие путь к Просветлению» («Таньиг сэмпэн»), тематически связанного со «Сказанием Падмы».

²⁰⁰ Подробное рассмотрение истории формирования традиции тертонов школы Ньинмапа см.: *Dudjom Rinpoche*. The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History. Translated and edited by Gyurme Dorje with the collaboration of Matthew Kapstein. Boston, 1991.

²⁰¹ Востриков А.И. Указ. соч. С. 30.

²⁰² Там же. С. 32.

«Сказание Падмы» представляет собой стихотворный вариант биографии Падмасамбхавы. Наряду с традиционной для школы Ньинмапа схемой жизнеописания этой персоналии в данном тексте присутствует и новый элемент: длинный перечень имен тертонов — предшественников Ургьянлинбы, построенный по хронологическому принципу. В числе тертонов упоминается Гуру Чойван (1212–1273)²⁰³ — автор биографии Падмасамбхавы, повествующей об одиннадцати славных деяниях этого индийского мастера буддийской тантры. Есть в этом перечне и имя Ринченлинбы, который (согласно тексту «Пяти сказаний») занимался в 1332 г. вычислением даты ухода Будды в Паринирвану.

«Сказания — золотые четки, освещающие путь к Просветлению» является прозаическим парафразом «Сказания Падмы». В этом сочинении также приводится в хронологической последовательности список имен кладоискателей, открывателей «сокровенных писаний» (таньигов). В списке тертонов, перечисленных в «Падмагатане», имя Санчжайлинбы отсутствует, а в тексте «Сказаний — золотых четок...» упоминаются имена тертонов Ургьянлинбы и Ринченлинбы, причем оба они стоят после Санчжайлинбы²⁰⁴.

Списки имен тертонов присутствуют практически во всех подобных сочинениях. Эти перечни содержат имена тертонов, даты «обнаружения» различных «сокровенных писаний» и указания мест их «открытия». Знаменательно, что перечисление тертонов представлено в текстах не в качестве хронирования совершившихся событий, а в виде предсказаний, изреченных много веков назад, когда и были записаны тексты, частью коих они являются.

Обнаружение «Пяти сказаний» относится ко второй половине XIV в. Содержащиеся в этом собрании тексты — это «Сказание о богах и демонах» («Лха дэ гаи таньиг»), «Сказание о царях» («Гьялбо гаи таньиг»), «Сказание о царицах» («Цзун-мо гаи таньиг»), «Сказание о переводчиках и пандитах» («Лопан гаи таньиг»), «Сказание о министрах» («Лонбо гаи таньиг»). В совокупности «Пять сказаний» представляют собой не что иное, как разработанную последователями традиции Ньинмапа историографическую концепцию государства Бод Юл, идеологически ассоциированную с распространением Дхармы. В этом аспекте наибольший интерес представляют сказания о царях, министрах, переводчиках и пандитах, преподносимые в виде фрагментов пророчества Падмасамбхавы. В них

²⁰³ Гуру Чойван, наряду с Ньяралом Ньима Одером (1136–1204), считается одним из основоположников линии кладоискателей школы Ньинмапа, его авторству принадлежит сочинение, содержащее классификацию «сокрытого» и методов обнаружения. Подробнее см.: *Gyatso J. Guru Chos-bdang's gTer 'byung chen mo: an early survey of the treasure tradition and its strategies in discussing Bon treasure // Tibetan Studies. Ed. P. Kvaerne. Oslo, 1994. P. 295–317.*

²⁰⁴ Востриков А.И. Указ. соч. С. 38.

прослеживается генеалогия царской династии, повествуется о вкладе конкретных правителей в дело распространения буддизма, упоминаются отдельные события из истории контактов Тибета с другими государствами Центральной Азии, приводятся перечни имен тибетских пандитов и переводчиков XI–XIV вв. и краткие сведения о них.

Особого внимания заслуживает тот факт, что в целом концепция, представленная в «Пяти сказаниях», согласуется с магистральной буддийской историографической традицией XIV в. Так, в «Сказании о переводчиках и пандитах» есть нормативная для историографических произведений того времени глава, посвященная «развитию и упадку Дхармы». Даты, приводимые в соответствующей таблице, исчислялись от ухода Будды в Паринирвану. Принципиально важен и тот момент, что способ датировки Паринирваны соответствует разработанному историографами школы Сакьяпа.

Таким образом, в указанном тексте, как и в произведениях историографов школ Сакьяпа и Кагьюпа, события истории Тибета, даты жизни буддийских ученых, переводчиков, основателей школ оказываются включенными в единую хронологию, восходящую к Паринирване Шакьямуни. Принятие этой хронологии позволяло историографам Ньинмапа легитимировать сакральную историю своей школы и мифологизированные представления о времени ее возникновения.

В традиции Ньинмапа начало сакральной истории связывалось с рождением Падмасамбхавы, а ранние ее события — с жизнью и деятельностью двадцати пяти его тибетских учеников-тантриков. Однако такая датировка старта исторического времени приводила к парадоксальной ситуации: в истории Ньинмапа не учитывался период проповеди Будды Шакьямуни, к которому было принято возводить линии учительской преемственности в других школах тибетского буддизма. Ньинмапинским историографам пришлось пойти на компромисс и принять единую с прочими школами позицию относительно начала исторического времени.

Периодизация распространения буддизма в Тибете, представленная в «Сказании о царях», «Сказании о переводчиках и пандитах», «Сказании о министрах», делит историю Дхармы на ранний и поздний периоды. Ранний начинается с правления Сронцангампо и завершается временем воцарения Ландармы. Начало позднего этапа увязывается с деятельностью тибетских переводчиков и наставников, а также исторических основателей школьных традиций Кагьюпа, Кадампа, Сакьяпа.

Претензия историографических сочинений XIV–XVIII вв. на статус исторических хроник и летописей была обусловлена теми изменениями представлений о ходе времени, которые наблюдались в тибетском обществе в связи с принятием буддизма.

В автохтонной бесписьменной культуре Тибета, как и в любых других бесписьменных культурах, господствовал мифологический тип мышления, не приспособленный для выстраивания истории как последовательности уникальных событий. «История» этнокультурной общности делилась на два периода — «время оно», когда божества и первопредки участвовали в сотворении космического и социального порядка, и циклическое время существования этноса в этом некогда сотворенном мире.

«Время оно» — это коллективное прошлое, из которого берет свое начало, «прорастает» этнокультурная традиция, существующая затем в темпоральном модусе «всегда». Внутри него отсутствуют протяженность и дифференцированность, а потому и рождается темпоральная характеристика традиции — «всегда». Божества, сотворившие космический и социальный порядок, продолжают свое существование, и этнос не утрачивает связи с ними, воспроизводя «время оно» в годичном праздничном цикле.

Время существования этнокультурной общности, то есть «время людей», дифференцировано как «прошлое», «настоящее» и «будущее» лишь календарно, то есть в пределах сельскохозяйственного года, но не исторически. Годы сменяют друг друга в непрерывном «настоящем», поскольку в мифологическом мышлении воспроизводство этнокультурной общности обеспечивается циклическим отправлением ритуала сотворения космического и социального порядка. Годичный праздничный цикл вбирает в себя всю совокупность прошлого, настоящего и будущего, а ритуальное празднование Нового года становится очередным актом обновления обетшавшего космоса и возобновлением временной протяженности.

Оба вида времени — и «время оно», и «время людей» сакрализованы в мифологическом мышлении. «Время оно» сакрально, ибо принадлежит божествам и первопредкам, освящает этнокультурную традицию, наделяет ее темпоральной характеристикой «всегда». Но и «время людей» сакрально, поскольку возможность его протекания обусловлена ритуальной деятельностью, связующей человеческое сообщество с божествами и первопредками.

Именно в таком циклическом темпоральном ритме протекала жизнедеятельность тибетского бесписьменного общества до прихода буддизма, хотя унификация представлений о сакральном времени осуществилась еще в период формирования военного альянса племен, то есть в VI–VII вв. Началом «истории» тибетцев как единой этнокультурной общности было признано время появления мифических царей, возглавлявших военный альянс. Вместе с тем, каждый микроэтнос, вступивший в альянс, не утрачивал собственных мифологических представлений о «времени оно», связанном с установлением космического и социального порядка на территории расселения племени.

Возникновение в Тибете буддийской историографической традиции свидетельствовало о стремлении идеологов письменно зафиксировать новые темпоральные представления, утвердившиеся в XIII–XIV вв. Историографические концепции, возникшие в этот период, строились с учетом автохтонных мифологических представлений о возникновении тибетской народности и ее расселении на определенной территории. Буддийская идеологическая доминанта этих концепций, разработанная в рамках школ, выражалась в согласованности их трактовки начала истории как непрерывной последовательности религиозно значимых событий с Паринирваны Будды. Соответственно этому строилась хронология распространения Дхармы в Тибете и реконструировалась история тибетского общества как буддийского.

Историографическая концепция школы Ньинмапа, обнаруживаемая в ее «сокровенных писаниях» («Сказании Падмы», «Сказаниях — золотых четках...», «Пяти сказаниях»), хотя и воспроизводит контуры общепринятых историографических представлений, но имеет и ряд специфических черт. Во-первых, аутентичность религиозной традиции Ньинмапа подтверждается не выявлением линии учительской преемственности, восходящей к Шакьямуни и его ученикам, а обоснованием титула «Второй Будда», присвоенного Падмасамбхаве. Во-вторых, идеологическая легитимация сакральной истории Ньинмапа, обнаруживающаяся в сокровенных текстах, осуществляется путем апелляции к «предсказаниям» Падмасамбхавы, воплотившимся впоследствии. И в-третьих, легитимность религиозного статуса выдающихся учителей Ньинмапа, их духовный авторитет подтверждаются указанием на «избранничество» — все они были избраны Падмасамбхавой. Перечни имен тертонов в сокровенных текстах, организованных по хронологическому принципу, составляли часть предсказания Падмасамбхавы относительно будущих мистиков, призванных «обнаружить» и обнародовать его пророчества об исторических судьбах Дхармы в Тибете. Именно буддийские тексты, сокрытые в недрах Бод Юл, свидетельствовали о сакральности ее территории.

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ШКОЛ САКЬЯПА И КАГЬЮПА В ПЕРИОД ФЕОДАЛЬНОЙ РАЗДРОБЛЕННОСТИ ТИБЕТА

Школы Сакьяпа и Кагьюпа появились в период распада единой государственной системы и децентрализации политической власти в Тибете. Буддизм в этот период выступал для конкурирующих кланов земельной аристократии средством идеологической легитимации собственных претензий на политическое лидерство в пределах всего Тибета, то есть использовался ими в прагматических целях. Мотив политической конку-

ренции понуждал аристократические семейства соревноваться друг с другом в возобновлении рецепции Дхармы — приглашении индийских учителей и возведении монастырей на территориях родовых владений.

В XI–XIII вв. были заложены историко-культурные предпосылки будущей тибетской теократии: наметилась тенденция к сращиванию светской и религиозной власти и ее регионализации. В каждом районе Тибета религиозно-политическое лидерство постепенно закреплялось за каким-либо одним из семейств. Подключение земельной аристократии к делу распространения и рецепции буддизма явилось важным социально-экономическим фактором институционального оформления школ.

Возникновение и формирование традиции школы Сакьяпа было связано с религиозно-просветительской деятельностью аристократического рода Кхон. В период становления первой тибетской имперской государственности VII–IX вв. его члены служили при царском дворе и уже в силу этого участвовали в распространении буддизма. Выполняя предписания государей, они посещали Индию с паломническо-образовательными целями, занимались переводческой деятельностью, финансировали строительство буддийских святынь в Тибете.

Согласно семейным хроникам рода Кхон, его представители являлись прямыми учениками Падмасамбхавы и вплоть до XI в. выступали последователями «старых» тантр²⁰⁵. Но приверженность «старым» тантрам в роде Кхон была прервана одним из его прославленных членов — Гончог Чжалпо (1034–1103): в 1073 г. он основал в подвластной ему местности первый буддийский монастырь²⁰⁶. В соответствии с ее топонимом — Сакья (букв. «Серая земля») были названы и вновь образованная традиция, и первый монастырь. Впоследствии и родовое имя Кхон заменилось на Сакья, что подчеркивало связь этого семейства с буддизмом. Отказ от «старых» тантр ради изучения тантрической системы, получившей распространение в XI в., и послужил идейным импульсом возникновения школьной традиции Сакьяпа.

Монастырь Сакья был создан в качестве образовательного центра, где адепт мог освоить 72 тайные практики и 14 текстов, излагающих буддийскую йогу. Это указывало на стремление рода Кхон патронировать в первую очередь процесс институционального оформления буддийской тантрической традиции на территории Сакья. Однако преимущественный акцент на рецепции тантры неизбежно влек за собой уменьшение внимания к доктринальной стороне буддизма и произвольность в трактовке правил монашеской дисциплины. Так, в традиции Сакьяпа принятие обета безбрачия не признавалось обязательным для вступления в монашеский статус, который считался совместимым с семейной жизнью.

²⁰⁵ Гой-лоцава Шоннуэл. Указ. соч. С. 129.

²⁰⁶ Там же. С. 129, 186.

Религиозно-просветительская деятельность Гончог Чжалпо не ограничивалась территорией Сакья. Он посылал эмиссаров, обученных в созданном им монастыре, проповедовать в районы Кхам и Уй. Но тем не менее основоположником школы Сакьяпа сделался не он сам, а его сын — Гунга Ньинпо (1092–1158), положивший начало формированию школьного образца учености.

Первые иерархи школы Сакьяпа вошли в буддийскую культуру Тибета как «пять великих». Это Гунга Ньинпо, Соднам Цземо (1142–1182), Дагпа Чжалцан (1147–1216), Сакья-пандита (1182–1251) и Пагбалама (1235–1280)²⁰⁷. Они последовательно сменяли один другого на посту настоятеля монастыря Сакья, вели активную проповедническую деятельность в подвластных роду Кхон землях и заложили основы сакьяпинской системы религиозного образования.

Школа Сакьяпа, как и Кадампа, изначально формировалась в качестве монастырской образовательной традиции, то есть ставила своей целью изучение письменного буддийского наследия в соответствии с собственной образовательной программой. Вместе с тем, в отличие от школы Кадампа, оформлявшейся под патронажем царских потомков, школа Сакьяпа являлась творением амбициозного аристократического клана. В сочинениях ее учителей-основателей прослеживалось конкурентное стремление подчеркнуть уникальность своей традиции, религиозно-доктринальные и социокультурные особенности школы. Признание за монашеством права вести семейную жизнь было продиктовано желанием обосновать сращение политического и религиозного господства на уровне кровнородственной приемственности.

Теоретической основой школьного монастырского образования стали тексты «новых» тантр, переведенные с санскрита в XI–XIII вв. и вошедшие в состав тибетобуддийского канона. Полагая необходимым размежеваться с последователями «старых» тантр и закрепить за собой прерогативу на проповедь Дхармы по всему Тибету, пандиты школы Сакьяпа выступили первопроходцами в создании буддийской историографии. Сакьяпинские историографы не только разработали концепцию, прослеживающуюся в совокупности ранних школьных произведений, но и ввели в тибетскую буддийскую литературу два самостоятельных жанра — «история Дхармы» и «родословные».

Третьему иерарху школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцану принадлежит самая ранняя работа, выполненная в жанре «родословных» и посвященная истории царских династий — «Родословная царей Тибета»²⁰⁸. Он также выступил составителем родословной семьи Сакья, изложенной им в 1206 г.

²⁰⁷ Востриков А.И. Указ. соч. С. 185.

²⁰⁸ Там же. С. 54.

в эпистолярной форме — в виде письма, адресованного царственной особе. Важной задачей обоих этих сочинений являлось «документальное» подтверждение преимущественного права семьи Кхон на проповедь буддизма в Тибете. Соответственно апологеты школы Сакьяпа изображались в них наследниками религиозно-идеологической и политической власти в стране. Родословная рода Кхон, или семьи Сакья, возводится Дагпа Чжалцаном к двум министрам Тисрондецана — Кхон Луи Вангпо и его младшему брату Дордже Ринчену. От этих персоналий линии родства и передачи Дхармы нисходят вплоть до племянников автора.

Основатели школы Сакьяпа стремились также закрепить за собой приоритет в изучении и комментировании «новых» тантр. С учетом этого в качестве духовного основателя религиозной традиции школы ее историографы указывали имя тибетского пандита-переводчика XI в. Бромги²⁰⁹.

Последователи Сакьяпа всегда подчеркивали уникальность собственной линии учительской преемственности, то есть ее независимость от прочих школ в получении религиозного знания. Эта школьная амбиция становится понятной, если иметь в виду тот факт, что основатель традиции школы Кагьюпа — Гампопа получил свое религиозное образование и принял монашеские обеты от наставников школы Кадампа, а школа Ньинмапа вообще не располагала эксплицитной линией учительской преемственности.

Особенность историографической методологии школы Сакьяпа состояла в апелляции к документальным свидетельствам. Сакьяпинские историографы подвергали их тщательному изучению в поиске подтверждений аутентичности школьной традиции. Историографические сочинения иерархов школы были призваны, в частности, показать, что духовный авторитет ее основателей базируется на энциклопедической образованности, то есть на всестороннем знании религиозной доктрины, философских трактатов и теоретического аспекта психотехники. Как подчеркивали сакьяпинские историографы, учителя их школы, в отличие от всех прочих тибетских последователей Тантры, делали упор на воспроизведении полноценного индобуддийского образовательного стандарта.

Надо отметить, что Бромги, к фигуре которого возводилась линия школьной учительской преемственности, не являл собой уникальный образец монастырского ученого. В «Синих Анналах» имя Бромги поставлено в один ряд с именами иерархов религиозной традиции Кагьюпа. Все они характеризуются как странствующие проповедники Дхармы, не возлагавшие на себя ни послушнических, ни монашеских обетов и не признававшие жизнь в монастырских стенах²¹⁰.

²⁰⁹ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 128.

²¹⁰ Там же. С. 126–130.

О Брогми и его религиозной деятельности в «Синих Анналах»²¹¹ сказано достаточно подробно. В юном возрасте он был отправлен на обучение в Индию с санкции сподвижников Ринчен Цзанпо — наставников Шакья Шонну и Сэ Ешей Цондуя, которые проповедовали Дхарму в Центральном Тибете. Брогми провел тринадцать лет в Индии, Кашмире и Непале и получил уникальное по своей полноте буддийское образование. Обучение он начал в монастыре-университете Викрамашила. Его духовным наставником в течение восьми лет был Шантипа, передавший Брогми свои познания в Винае и текстах йога-тантры. В Викрамашиле Брогми изучил сутры цикла Праджняпарамиты и тантрические практики. По прибытии в Кашмир он сделался учеником странствующего буддиста-тантрика Праджняиндраручи, от которого получил наставления относительно пути к Просветлению.

Возвратившись на родину, Брогми перевел на тибетский язык ряд текстов «новых» тантр, в том числе и «Хеваджратантру», которая была включена затем в состав тибетобуддийского канонического корпуса. Отметим, что «Хеваджратантра» относится к тантрам высшей йоги (ануттарайога-тантрам) и является своеобразной энциклопедией тантр, равно полезной и для начинающего буддиста-тантрика, и для продвинутого адепта²¹².

В «Синих Анналах» указывается факт знакомства Брогми с индийским пандитом Гаядхарой, прибывшим в Тибет. Под его руководством Брогми совершенствовал свои познания о методах достижения Просветления²¹³. Благодаря своим переводам «новых» тантр и уникальной учености Брогми обрел большое количество учеников. В их числе и оказался Кхон Гончог Чжалпо из Сакья, сын которого, Гунга Ньинпо, основал одноименную школу.

Гунга Ньинпо первым из рода Кхон начал активно осваивать систему «новых» тантр, переводы которых на тибетский язык были завершены только в XII в. и позднее вошли в Данджур. В числе изученных им тантр — «Хеваджра», «Гухьясамаджа» и циклы текстов, посвященные Махакале — божественному защитнику Дхармы. Последние имели для дальнейшего развития школы Сакьяпа особое значение: Махакала обрел позицию школьного идама, то есть защитника школы.

²¹¹ Там же. С. 127.

²¹² См.: *Snellgrove D.* The Hevajra Tantra. Sanskrit text, Tibetan version, commentary and English rendering. 2 vols. London, 1959; *Островская-мл. Е.А.* Индотибетская тантрическая традиция // Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 230–241; *Островская-мл. Е.А.* Хеваджратантра // Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 241–261.

²¹³ *Гой-лоцава Шоннупэл.* Указ. соч. С. 127–128.

Гунга Ньинпо принадлежит ряд комментариев к «Хеваджратантре» и «Самваратантре». Все последующие иерархи школы продолжали комментирование разделов «Хеваджры», и эти их произведения составили совокупную основу освоения теории и практики тантры в школьной образовательной системе. Как основоположник комментаторской традиции, Гунга Ньинпо именуется «великим сакьяским учителем» — Сакьяпа ченпо, или Сачен.

Соднам Цемо, сын Гунга Ньинпо, второй настоятель монастыря Сакья, посвятил себя в основном религиозному просветительству. Благодаря его проповеднической деятельности воззрения Сакьяпа получили широкое распространение.

В отличие от своего отца, Соднам Цемо приобрел более разностороннее образование. Он не ограничился освоением «новых» тантр и углубленно изучал религиозную доктрину, философию и логику. Соднам Цемо принадлежит ряд сочинений, в которых доминирует махаянский религиозно-философский дискурс. Среди них особенно выделяется широтой обсуждаемой проблематики трактат «Врата Учения»²¹⁴. В нем автор основное внимание уделил рассмотрению процесса зарождения и распространения буддизма. Соднам Цемо разъясняет базовые доктринальные положения и буддийский понятийно-терминологический аппарат, дает краткое истолкование философского смысла сутр и тантр.

Важным аспектом тематики «Врат Учения» выступает задача целостной мировоззренческой репрезентации буддизма и характеристики этапов становления буддийского религиозно-идеологического комплекса в Индии и за ее пределами. Соднам Цемо первым среди учителей школы Сакьяпа попытался выйти за узкие рамки комментирования тантрических текстов и акцентировать необходимость изучения Дхармы в качестве религиозной идеологии — полиморфной в функционировании, но целостной в своей аксиологической аксиоматике.

Благодаря трудам Соднам Цемо в круг дискутируемой тематики вошла проблема буддийской хронологии, обнаружившая необходимость создания нового исторического летоисчисления. В дальнейшем абсолютное большинство тибетских историографов, вне зависимости от школьной принадлежности, пользовались введенной Соднам Цемо моделью «буддийской эры»²¹⁵. В ее основу были положены принципиально новые для автохтонной культуры идеи, способствовавшие упрочению позиций буддизма в Тибете.

²¹⁴ В переводе на русский язык см.: *Соднам-Цемо. Дверь, ведущая в Учение*. СПб., 1994.

²¹⁵ Термин «буддийская эра» был введен А.И. Востриковым для обозначения концепций буддийского летоисчисления, обнаруживаемых в трудах сакьяпинских буддийских историографов. См.: *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 78.

«Буддийская эра»²¹⁶ вбирает в себя «историческое» время существования Дхармы после ухода Будды в Паринирвану: периоды расцвета Учения в Индии и последующего вытеснения с ее территории в Китай и Тибет. Время проповеди не было включено в эту периодизацию, хотя вопрос о дате прихода Будды в мир людей всегда интересовал тибетских историографов. Таким образом, темпорально период проповеди Шакьямуни уподоблялся мифическому «времени óному», так как именно в этот период была создана первая буддийская сангха. Это сакральное время, «принадлежащее» Учителю. В противоположность этому время, начавшееся после Паринирваны, обладает признаком историчности: в нем появляется модус «будущее», обусловленный дальнейшим функционированием Дхармы в Индии и за ее пределами. Кроме того, категория «будущее» приобретает актуальность и для каждого последователя Дхармы. Индивидуальное «будущее» — это время, необходимое для достижения Просветления, и соответственно оно могло растягиваться на несколько предстоящих адепту жизней.

Модель «буддийской эры» интересна прежде всего своей соотносительностью с теми космологическими представлениями о цикличности времени, которые сложились в Индии в русле становления постканонической комментаторской традиции. Соднам Цемо предложил принципиально новый для Тибета способ летосчисления, независимый от астрологических циклов автохтонных тибетских, а также китайских календарей.

Смысловым ядром этой новой хронологии выступила идея связи социальной и религиозной истории. «Буддийская эра» включает в себя три эпохи, каждая из которых, в свою очередь, объемлет по три периода в пять столетий. Первые девять периодов — это время «истинной Дхармы», то есть период функционирования буддизма в Индии. Последние пятьсот лет «буддийской эры» Соднам Цемо называет, в соответствии с канонической позицией, «сумерками Дхармы», то есть временем ее упадка и деградации.

В периодизации Соднам Цемо отчетливо вырисовывается буддийская утопия «золотого века», отодвинутого в прошлое. Это первая из трех эпох. «Золотой век» ознаменовывается письменным оформлением Трипитаки, возникновением религиозно-философских школ и появлением выдающихся учителей. «Сумерки Дхармы» характеризуются утратой интереса к Учению, замиранием школьных традиций, уже не способных дать миру ни великих пандитов, ни достойных проповедников и наставников. Мнимые учителя насаждают лжеучения, а государи уже не исповедуют религию Шакьямуни.

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

²¹⁶ Соднам-Цемо. Дверь, ведущая в Учение. С. 62–64.

идеологически подкрепленная концепцией «идеального правителя», то есть буддийского царя, характерные для теоретической мысли деятелей школы Сакьяпа, нашли свое отражение и в сочинениях ее третьего иерарха — Дагпа Чжалцана²¹⁷.

Дагпа Чжалцан, родной брат Соднам Цземо, был первым в цепочке иерархов Сакьяпа, кто принял монашеские обеты. Как буддийского ученого его более всего интересовала проблема соотношения буддийской хронологии и тибетских аристократических генеалогий. Особое внимание он также уделял содержательному анализу ритуальных комплексов в канонизированных тантрах.

Рассмотрение генеалогии Ярлунгской династии и рода Кхон в контексте буддийской хронологии, впервые осуществленное Дагпа Чжалцаном, преследовало цель религиозно-идеологической легитимации властных полномочий. Созданный сакьяпинскими пандитами историографический жанр «дунраб» («родословная») весьма подходил для решения подобной задачи. Родословная тибетских царей и первая история семьи Сакья (рода Кхон) были составлены им как образцы дунраба²¹⁸. На эти сочинения Дагпа Чжалцана опирались в дальнейшем историографы, принадлежавшие и к другим школам тибетского буддизма. Новый жанр существенно расширил сферу компетенции буддийских историографов и высших иерархов школ. Составляя родословные и включая их в произведения, посвященные истории буддизма, они тем самым участвовали в религиозно-идеологической легитимации политической власти.

В проторенном предшественниками русле Дагпа Чжалцан продолжил теоретическую рефлексию о тантрических практиках и разработку классификационных признаков тантр. Авторству Дагпа Чжалцана принадлежит, в частности, тринадцать трактатов, посвященных ритуальному комплексу богини Тары. В них подробно исследованы и разъяснены практически все компоненты этого ритуального комплекса: способы построения мандал, магические практики, жертвенные подношения, визуализация, возгласение мантр и дхарани.

Особенность подхода Дагпа Чжалцана состояла в инкорпорировании автохтонных магических практик в контекст разъяснения буддийских тантрических ритуалов. Он вводил в текст комментария специфически тибетский материал, которого не могло быть в санскритском оригинале. Благодаря исследованиям Дагпа Чжалцана цикл ритуалов Тары получил

²¹⁷ Авторству Дагпа Чжалцана принадлежит сочинение «Письмо гарингскому царю», содержащее родословную семьи Сакья и положившее начало самому жанру «дунраб», родословных, составление которых было нацелено на легитимацию религиозно-идеологических претензий представителей знатных семейств на духовную и политическую власть в стране. О сочинениях Дагпа Чжалцана подробнее см.: *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 54–56, 68.

²¹⁸ О жанре «дунраб» подробно см.: *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 68.

целостное описание, содержащее перечень и подробный анализ всех функций богини. В комментариях Дагпа Чжалцана к совокупности текстов под общим названием «Подношения двадцати одной Таре» обрели письменную фиксацию те ритуальные практики, которые прежде передавались по линии учительской преемственности только изустно.

Как и его предшественники — иерархи Сакьяпа, Дагпа Чжалцан немало времени посвятил изучению проблемы классификации переведенных ранее тантр. Результаты его работы в этом направлении изложены в сочинениях «Драгоценное древо познания тантры» и «Общее руководство к разделу тантры с исследованием семидесяти тем познания тантры»²¹⁹. Венцом усилий Дагпа Чжалцана стал первый в истории школы Сакьяпа «Каталог тантр». Он состоит из семи разделов и насчитывает 220 текстов. В I–IV разделы включены тантры «низкого уровня» — крия-тантра, чарья-тантра, йога-тантра и махайога-тантра. Следующие три содержат только «высшие» тантры. Этот труд Дагпа Чжалцана служил образцом в работе пятого иерарха Сакьяпа — Пагба-ламы над его собственным каталогом буддийских тантр.

Среди выдающихся учеников Дагпа Чжалцана, около полувека возглавлявшего школу Сакьяпа, был и его племянник Кхон Балдан Дондуб. Он вошел в историю школы под именем Сакья-пандита — «Ученый из монастыря Сакья» (сокр. форма имени — Сапан). Благодаря его деятельности в традиции Сакьяпа начался совершенно новый период, связанный с преодолением узких границ прежней школьной проблематики и обретением доминирующего положения среди прочих школ.

Сакья-пандита получил энциклопедическое по охвату дисциплин буддийское образование и в возрасте 27 лет принял строгое (безбрачное) монашество. Наряду с изучением школьных воззрений он совершенствовал свои познания в Дхарме под руководством Шакьяшрибхадры, знаменитого наставника из Кашмира. Сакья-пандита освоил полный курс буддийского образования, то есть 10 традиционных наук²²⁰. По завершении обучения у Шакьяшрибхадры он принял участие в диспуте, принесшем ему славу знатока религиозной доктрины и логико-теоретических способов ее защиты.

Первым среди иерархов Сакьяпа он предпринял исследование индo-буддийского образовательного стандарта и определил в нем функциональную нагрузку философского диспута. Сакья-пандита выступил автором целого ряда сочинений по различным областям знания. Сфера его интересов была представлена не только религиозной доктриной, но и

²¹⁹ См.: *Соднам-Цземо*. Дверь, ведущая в Учение. С. 105.

²²⁰ О классификации и изучении десяти традиционных наук в образовательном цикле школы Сакьяпа см.: *Shunzo Onoda*. Monastic Debate in Tibet. A Study of the History and Structures of BSDUS GRWA Logic. Wien, 1992. P. 23.

языкознанием, семантикой, лексикологией, философией, логикой и эпистемологией.

Особое значение в системе монастырского образования Сакья-пандита придавал именно диспуту. Участие в теоретическом споре, построенном в соответствии с формализованной процедурой, давало учащимся возможность закрепить полученные знания и практически освоить методы правильного мышления. В трактате «Врата [в собрание] мудрецов»²²¹ Сакья-пандита посвятил отдельную главу процедуре ведения диспута и анализу ее компонентов. Он указал также на важность лингвофилософского аспекта в диспутальной практике и в этой связи — на необходимость основательного изучения грамматики и семантики.

Весьма значительным вкладом в области логики стал трактат Сакья-пандиты «Сокровищница науки логики»²²². В нем дается углубленная интерпретация эпистемологической концепции Дхармакирти (VII в.), одного из корифеев буддийской учености в Индии. Произведения Сакья-пандиты служили фундаментом изучения логики и эпистемологии в образовательной системе школы Сакьяпа, а введенная им процедура диспута сделалась стержнем этой системы. Сакья-пандита создавал свои сочинения в форме «руководств» и «введений» к различным дисциплинам буддийского образовательного комплекса. В дальнейшем они использовались в монастырях-университетах Сакьяпа в качестве учебных пособий.

Следуя приоритетной проблематике школы, Сакья-пандита также изучал тантрические тексты и составлял хронологические таблицы истории буддизма в Индии и Тибете. Однако и в этой своей деятельности он проявил себя в первую очередь как знаток религиозной доктрины и логики, стремясь к предельно обоснованной систематизации материала. Благодаря высокому теоретическому и методическому уровню многие сочинения Сакья-пандиты обрели известность и широкое распространение за пределами Тибета — в Монголии, а позднее и среди бурят, принявших буддизм.

В XIII в. благодаря его просветительской деятельности окончательно сформировалась образовательная система школы Сакьяпа, была создана группа монастырей университетского типа и появился широкий круг последователей — монахов и мирян.

В период XII–XIII вв. конкуренция между кланами земельной аристократии привела к возникновению в Тибете районных автократий. В масштабе района политико-административная и религиозная власть сосредотачивалась в одних руках. Иерархи школ одновременно выступали в роли политических лидеров, и это во многом способствовало становлению теократической формы правления.

²²¹ Jackson D. The Entrance Gate for the Wise, Section III. Sa skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramana and Philosophical Debate, 2 vols. Wien, 1987.

²²² См.: Shunzo Onoda. Monastic Debate in Tibet. P. 69–71.

Среди сформировавшихся к XIII в. буддийских школ наиболее влиятельными оказались Сакьяпа, во главе с Сакья-пандитой, и Кагьюпа, находившиеся в состоянии жесткой конфронтации. Их конкуренция за численность последователей и идеологическое господство длилась десятилетиями, однако события 1240-х гг. временно ослабили ее напряженность. В 1240 г. в результате вторжения в Тибет монгольских войск под предводительством хана Годана страна оказалась в политической зависимости от интервентов. Согласно историческим источникам, Годан не желал оккупации Тибета²²³. Он предпочел путь установления вассально-союзных отношений, сохранив за собой право формировать административный аппарат на местах и осуществлять кадровые назначения. Учитывая высокий религиозный авторитет и популярность Сакья-пандиты в Тибете, Годан избрал именно его своим «личным учителем».

В 1244 г. Сакья-пандита был приглашен на аудиенцию к Годану, во время которой проявил себя искусным дипломатом. В ходе этой встречи были сформулированы обоюдоприемлемые условия вассально-союзных отношений²²⁴. Монастырь Трулпаиде и специальная резиденция, возведенные по приказу Годана в честь Сакья-пандиты, послужили обителью, где он провел последние семь лет своей жизни.

Принципиально важно, что в сложившейся политической ситуации Сакья-пандита проводил достаточно гибкую линию в отношениях с монгольским ханом. Согласно историографии школы Сакьяпа, он разослал обращения к иерархам других школ и правителям на местах, призвав к соблюдению лояльности и неукоснительной выплате затребованной монголами дани во избежание прямых вооруженных конфликтов²²⁵. Одновременно с этим Сакья-пандита добился от Годана признания за собой статуса теократического правителя Тибета.

Пребывая в этом статусе, Сакья-пандита заложил основы миролюбивой внешней политики, не характерной для исторического прошлого Тибета. Как государственный деятель он глубоко понимал политическую роль буддизма как религиозной идеологии, наилучшим образом приспособленной для мирного проникновения и укоренения в инокультурной среде. Благодаря просветительской активности Сакья-пандиты Дхарма обрела широкую известность среди монголов, познакомившихся с ней в интерпретации школы Сакьяпа²²⁶.

²²³ *Перух Ю.Н.* Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV веках // *Филология и история монгольских народов*. М., 1958. С. 333–346.

²²⁴ *Kolmas J.* Spiritual and Life Wisdom of a Tibetan Lama // *Tibetan History and Language* / Hg. E. Steinkellner. Wien, 1991. P. 272.

²²⁵ *Шакамба В.Д.* Указ. соч. С. 77.

²²⁶ О первых контактах монгольских ханов с сакьяпинскими иерархами см.: Эрденипэл. Конечная причина религий в Монголии (перевод Ринчена и Самбу) // *История в трудах великих лам*. Составители и редакторы А.С. Железняков, А.Д. Цендина. М., 2005. С. 181–184.

Дело Сакья-пандиты продолжил его племянник — Пагба-лама, возглавивший школу в 1251 г. Пагба-лама в школьной историографии считается учеником своего прославленного дяди, однако его обучение, прерванное кончиной наставника, оказалось непродолжительным. Новый иерарх приступил к своей общественно-политической и религиозной деятельности, будучи очень молодым. В 1253 г. в возрасте восемнадцати лет он был приглашен ко двору монгольского хана Хубилая и получил от него титул «личного учителя»²²⁷. Пагба-лама руководствовался в этом аспекте своей деятельности концепцией «наставник — податель благ»²²⁸, разработанной Сакья-пандитой и имевшей определенную политическую направленность. В число наиболее важных его сочинений входят наставительные письма, обращенные к видным политическим деятелям из придворного окружения монгольского хана. Этот специфический эпистолярный жанр сложился в буддийской постканонической литературе Индии, и его классические образцы получили известность в Тибете. Именно им и следовал Пагба-лама, составляя «Наставление для владыки»²²⁹ в форме письма, адресованного Хубилаю.

Ряд сочинений Пагба-ламы посвящался традиционной для школы Сакьяпа проблематике — изучению тантр. В этих трудах анализировалось ритуальное оформление тантрических практик. Кроме того, им были созданы упомянутый выше «Каталог тантр» и комментарии к «Хеваджра-тантре».

Пагба-лама получил в дар от Хубилая земли тринадцати округов Центрального Тибета и часть территории районов Уй и Цзан²³⁰. Покровительство монгольского двора и активная деятельность Пагба-ламы обеспечивали процветание и религиозно-политическое доминирование школы Сакьяпа в Тибете вплоть до 1350 г. Но с его уходом эта школа постепенно утратила лидирующую позицию.

Вследствие поражения, понесенного кланом Сакья в военном столкновении со своими конкурентами из рода Пагмоду²³¹, который следовал традиции Кагьюпа, его бывшее политическое первенство было потеряно вместе со значительной частью территорий. В XIV в. некогда могущественное семейство Сакья распалось на четыре ветви. Произошло размежевание и внутри школы Сакьяпа: она подверглась дифференциации под влиянием монастырских субтрадиций. Таким драматическим путем

²²⁷ Гой-лоцава Шоннуэл. Указ. соч. С. 130.

²²⁸ О доктринальном и историко-культурном содержании концепции «наставник — податель благ» см.: Ruegg D.S. MCHOD YON, YON MCHOD and MCHOD GNAS/YON GNAS: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept // Tibetan History and Language / Hg. E. Steinkellner. Vien, 1991. P. 441–453.

²²⁹ Соднам-Цземо. Дверь, ведущая в Учение. С. 109.

²³⁰ Гой-лоцава Шоннуэл. Указ. соч. С. 131.

²³¹ Шакамба В.Д. Указ. соч. С. 86.

разрешилось противостояние между школами Сакьяпа и Кагьюпа, имевшее длительную предшествующую историю.

Переходя к рассмотрению школы Кагьюпа, необходимо подчеркнуть, что ее формированию предшествовал период существования в качестве религиозной традиции. Ряд характерных черт этой традиции в значительной степени тормозил ее превращение в школу. Так, одна из них запечатлелась в самоназвании «кагью», что буквально означает «линия», «нить», а терминологически — линия устной преемственности религиозного опыта. Кагью — это незримая духовная нить, связующая учителя и ученика, которая возникает в акте передачи не только знания, но и сакральной мистической силы.

Религиозная традиция Кагьюпа, подобно Ньинмапа, представляет собой социокультурную разновидность функционирования буддийской тантры в Тибете. Однако в отличие от религиозной традиции Ньинмапа, Кагью складывается в XI–XII вв., и ее возникновение было связано с распространением «новых» тантр среди мирских последователей буддизма.

В историографии школы Кагьюпа в качестве ее иерархов — основателей линии учительской преемственности указываются пятеро учителей-наставников: Тилопа (988–1069), Наропа (956–1040), Марпа (1012–1097/99), Миларепа (1040–1123), Гампопа (1079–1153). Тилопа и Наропа — это прославленные в Индии буддийские йогины, учителя-тантрики, и рассматривать их в качестве иерархов школы Кагьюпа можно лишь с известной степенью условности. Создателями религиозной традиции Кагьюпа в том виде, как она функционировала в Тибете XI–XII вв., являлись тибетцы — Марпа и его ученик Миларепа. Будучи первоначально сообществом странствующих аскетов и йогов, Кагьюпа приобрела социокультурные признаки школы только к XIII в., и ее основателем выступил ученик Миларепа — Гампопа.

Сходство со школой Ньинмапа проявилось у Кагьюпа и в аспекте возникновения историографии. Появление историографической концепции школы Кагьюпа было обусловлено потребностью в легитимации формы функционирования ее религиозной традиции. Кагьюпинские историографы возвели линию учительской преемственности к индийским учителям Тилопе и Наропе, включив их жизнеописания в свои труды.

Доказательством аутентичности религиозной традиции Кагьюпа служили многочисленные версии взаимосвязанных биографий пяти ее иерархов. В различных историографических источниках повествование о зарождении традиции выстроено по инвариантной схеме. Воспроизведем ее сюжетный каркас. Тибетец Марпа, неудовлетворенный ученичеством у переводчика Бромги (основателя школы Сакьяпа), отправляется на поиски учителя в Индию. После долгих скитаний и разнообразных испытаний ему

наконец удастся обрести достойного наставника — йогина Наропу²³². Существенна та характеристика, которую дают Наропе историографы Кагьюпа: ко времени встречи с Марпой он уже покинул университет Викрамашилу, где профессорствовал, сложил с себя монашеские обеты и вел жизнь странствующего аскета-тантрика.

По завершении обучения у Наропы и возвращении в Тибет Марпа занялся переводом буддийских тантр с санскрита²³³, обзаведясь семьей и сделавшись домохозяином. Со временем у него появились ученики — так называемые духовные сыновья, одним из которых и стал Миларепа.

Под руководством Марпы Миларепа прошел курс буддийской йоги и тантрической психотехники, а затем поселился в уединении, посвятив себя как аскет-отшельник практике глубокого созерцания. Но его уединение прерывается появлением претендента на ученичество — Гампопы. Историографы акцентируют сходство жизненных путей этого ученика Миларепа и учителя Наропы: Гампопа получил монастырское религиозное образование, принял монашеские обеты, а затем решил сделаться тантриком. Вместе с тем он, как и Марпа, сам для себя избрал учителя.

Ни Марпа, ни Миларепа, ни Гампопа не основали монастырей, и их учительская деятельность не требовала монастырской организации. Специфика религиозной традиции Кагьюпа как раз и заключалась в сугубо индивидуальном взаимодействии ученика с учителем, избранным им самим. Соответственно, такой способ передачи знания не опосредовался апелляцией к письменным текстам. Однако превращение Кагьюпа в школу сопровождалось письменной фиксацией сакрального знания. В качестве такового выступили сочинения пяти ее иерархов. В этом контексте достойно внимания то обстоятельство, что существовавшая в устной передаче религиозная традиция Кагьюпа получила свое письменное закрепление только благодаря деятельности Гампопы.

Гампопа первый в цепочке учителей Кагьюпа создал для своих последователей письменное руководство по изучению буддийской доктрины. Его основное сочинение «Драгоценное украшение освобождения» содержит разъяснение буддийской догматики в том виде, как она представлена в тибетобуддийском каноне, и ее связи с ритуальными практиками и психотехникой тантры.

Трактат Гампопы принадлежит к особому, возводимому к творчеству Атиши жанру буддийской литературы, интерпретированному тибетскими адептами как «стадии пути» (лам рим). Произведения, написанные в этом жанре, представляют собой методические руководства для начинающих и

²³² Анализ биографии и наставнической деятельности Наропы см.: *Guenther H.V. The Life and Teaching of Naropa. Oxford, 1963.*

²³³ *Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 217–218.*

их наставников. Это своеобразные пролегомены, введение в изучение Дхармы в соответствии с методами той или иной школьной образовательной традиции.

В литературе школы Кагьюпа особое положение занимали труды в агиографическом жанре намтар — жизнеописание иерархов. Наибольшей популярностью пользовались жизнеописания Наропы, Миларепы и Гампопы. И это имело сугубо идеологическую причину — создание намтаров этих прославленных просветителей служило способом легитимации религиозной традиции Кагьюпа.

Так, в версиях биографии Наропы всегда подчеркивался факт его отказа от монашеской стези как чрезмерно длительного пути к Просветлению и выбор радикального тантрического метода для скорейшего достижения этой цели. В намтарах Наропы и его тибетского ученика Марпы акцентируется присущая религиозной традиции Кагьюпа патриархально-семейная модель функционирования: в роли наставника выступает мирянин, окруженный узким сообществом своих «духовных сыновей». Различные версии «жития» Миларепы представляют другой аспект социокультурного функционирования традиции Кагьюпа — аскетически-отшельнический.

Намтары имели широкое хождение в бесписьменной среде. Будучи по своей фабуле занимательными нарративами, они одновременно выступали в качестве образцов жизненного пути буддийского адепта — последователя Кагьюпа, то есть выполняли религиозно-идеологическую функцию.

Вместе с тем, эти нормативные биографии являлись письменным источником и религиозного знания, предназначенным для мирян. Большая их часть подверглась письменной фиксации сравнительно поздно — в XV–XVI вв., когда Кагьюпа уже превратилась в школу. Этот новый жанр дидактической литературы был адресован мирянам, изучающим Дхарму. В намтарах, как правило, были представлены положения буддийской догматики и разъяснялись основы религиозной дисциплины, регламентирующие жизнедеятельность буддиста-мирянина. В социокультурном аспекте жизнеописание каждого иерарха представляло собой один из возможных в тибетском обществе вариантов буддийского пути.

Необходимо подчеркнуть, что в традиции Кагью биография Наропы выполняла те же функции, что и жизнеописание Падмасамбхавы в Ньинмапа, поскольку Наропе приписывалась роль легендарного духовного родоначальника Кагью. Подобно повествованиям о жизненном пути Падмасамбхавы, намтар Наропы начинается с изложения необычайных обстоятельств его рождения, причем подчеркивается его высокое социальное происхождение — Наропа родился в семье одного из правителей Бенгалии. В ткань повествования вплетена автохтонная символика, указывающая на

исключительность, избранность биографируемой личности, хотя речь идет об индийском, а не тибетском учителе. Так, говорится, что в момент его появления на свет раздался удар грома, содрогнулась земля и на небе заиграли «разноцветные лучи света».

Когда Наропе исполнилось 11 лет, он отправился в Кашмир для прохождения курса буддийского образования. Однако осуществить этот план не удалось: через три года по настоянию родителей он был вынужден прервать обучение и возвратиться на родину, чтобы в дальнейшем вести жизнь семейного домохозяина. Как почтительный сын, Наропа покорился родительской воле. Но в возрасте 25 лет он уговорил свою жену расторгнуть брак и, покинув дом и семью, ушел в монастырь, приняв послушнические обеты.

Завершив полный курс монастырского образования и приняв монашество, Наропа проповедовал Дхарму и преподавал в различных монастырях-университетах Индии. Но встреча с учителем-тантриком Тилопой, являвшим себя Наропе в разных обликах, пробуждает в нем интерес к «тайному» знанию.

В намтаре подробно повествуется об установлении отношений «учитель—ученик» между Тилопой и Наропой. Учитель подверг своего будущего ученика испытаниям, именуемым «двенадцать действий самоотречения». Их описание представляет собой не что иное, как предназначенный для мирян методический прием изложения буддийского учения об аффектах, загрязняющих сознание.

По окончании ученичества, как подчеркивается в жизнеописании, Наропа вел жизнь странствующего аскета-йогина, проповедуя Дхарму мирянам.

Намтар Наропы представляет путь главного духовного авторитета религиозной традиции Кагьюпа, первого ее иерарха. Соответственно этой идеологической сверхзадаче в повествовании его жизненный путь разделяется на два этапа. Первый связан с упорным стремлением к монашеству и получением «стандартного» религиозного образования, то есть приобретением учености монастырского типа. Второй — с освоением «тайного» знания, которому в монастырских университетах не учат, ибо оно передается не всем желающим, а лишь избранным, способным найти «личного учителя». Встреча с таковым и установление с ним духовной связи, незримой нити ученичества — это ключевой эпизод, вскрывающий специфику дидактической схемы жизнеописания.

Многочисленные версии биографии другого иерарха Кагьюпа — Миларепы²³⁴ повествуют о пути к Дхарме носителя тибетской автохтонной

²³⁴ *The Life of Milarepa*. Translated by Lobsang P. Lhalungpa. Boulder, 1982; *The Life of the Saint of gTsang by rGyod Tshang ras pa sna tshogs rang grol* / Ed. Lokesh Chandra with a preface by E. Gene Smith. New Delhi, 1969.

культуры, первоначально практиковавшего магию и колдовство. Подобно биографии Наропы, жизнеописание Миларепы также делится на два этапа, но содержательно они иные — это жизнь до обращения в буддизм и после.

Миларепа родился в состоятельной семье, имевшей родственные связи в аристократической среде, — его отец был удачливым торговцем, а мать происходила из влиятельного рода Нянг. Однако он рано осиротел: мальчику не исполнилось и семи лет, когда умер отец. Имущество, завещанное Миларепе, обманом присвоил дядя. Мать и сестра оказались в роли служанок у этого алчного обманщика и его жены, терпели нужду и жестокое обращение. Но односельчане не вступились за вдову, на руках у которой остались двое детей. Жажда возмездия овладела матерью Миларепы, и она потребовала, чтобы сын поступил в обучение к колдуну и овладел приемами вредоносной магии²³⁵.

Миларепа успешно постиг это злополучное искусство. Научившись насыщать на людей недуги и смерть, а на сельскохозяйственные угодья — град, он соорудил себе тайное убежище для занятий магией и осуществления колдовских ритуалов.

Первый акт хорошо подготовленной мести, тем не менее, привел к парадоксальным результатам: Миларепа силой магии разрушил дом дяди, когда праздновалось бракосочетание его сына, двоюродного брата Миларепы. Погибли жених, невеста, гости и родственники, но дядя с женой остались невредимы, оказавшись вне дома в момент катастрофы.

Но неудача не насторожила Миларепу и не заставила задуматься о содеянном зле. Он продолжал творить вредоносные колдовские ритуалы, стремясь выполнить другую настоятельную просьбу матери — воздать односельчанам за былое равнодушие к ее страданиям и горькой участи детей-сирот. Миларепа наслал град на нивы соседей и сгубил урожай. Однако лицемерие мук односельчан, обреченных им на голод, вызвало у Миларепы глубокое сострадание и чувство раскаяния. Он решил навсегда порвать со своим наставником-колдуном и отказаться от магии ради поисков истинного учителя, исповедующего Дхарму, а не местные культы²³⁶.

Отметим, что биография Миларепы в ее письменном варианте появляется только в XV в., когда значительная часть автохтонных верований все еще находилась в стадии интеграции, выступая под общим названием «бон». В буддийских сочинениях о бон говорится как о «земледельческой магии» либо как о колдовских ритуалах, не освященных авторитетом Будды. Соответственно отказ Миларепы от своего прежнего наставника-колдуна и решение обрести истинного учителя акцентируют в дидактической канве жизнеописания сугубо отрицательную оценку тех автохтонных практик, которые не были инкорпорированы в тантру.

²³⁵ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 240.

²³⁶ Там же.

Поиски буддийского учителя приводят Миларепу в дом Марпы, однако связь «учитель—ученик» возникает между ними не сразу. Марпа подвергает раскаявшегося мага тяжким испытаниям, постепенно освобождая сознание будущего ученика от ложной установки. Доказав Марпе свою преданность, убедив его в твердости собственного намерения достичь Просветления, Миларепа в конце концов становится его учеником и получает доступ к «тайному» знанию²³⁷. Характерно, что учитель Марпа представлен в повествовании²³⁸ семейным домохозяином, владельцем обширного имущества, а не монахом или отшельником-аскетом.

Завершив обучение у Марпы, Миларепа избрал, однако, отшельническое существование. Он достиг величайших успехов в практике йоги и поэтическом воспевании Дхармы. Слава о Миларепе разнеслась по всему Тибету.

Жизнеописание пятого иерарха Кагьюпа — Гампопы, ученика Миларепы, являет собой еще один весьма значимый вариант пути тибетца к Дхарме и тантрическому знанию. В намтаре Гампопы, в частности, прослеживается отношение идеологов Кагьюпа к традиционной медицине, пользовавшейся высоким авторитетом во всех слоях тибетского общества. С учетом данного аспекта в повествовании выделено три, а не два этапа. Это — мирская деятельность в качестве искусного врачевателя, обращение в буддизм и принятие монашества, а затем — обретение «личного учителя» и пути, указанного некогда Наропой.

Гампопа, согласно повествованию, с юных лет изучал искусство врачевания и быстро преуспел в нем. Будучи еще очень молодым человеком, он пользовался немалой известностью, о чем свидетельствовало его второе имя — Дагпо Лхаде, то есть Врач из Дагпо. Жизнь Гампопы складывалась благополучно не только на медицинском поприще, но и в семье, рядом с возлюбленной супругой, к которой он был чрезвычайно привязан.

Но счастье оказалось недолгим: когда Гампопе исполнилось 20 лет, случилось непоправимое горе — жена заболела, и он, исцеливший множество страждущих, не сумел спасти от смерти самое дорогое ему существо. Пережив скорбь, Врач из Дагпо понял, что медицинское искусство бессильно искоренить страдание, и никакие знания и умения не способны увековечить счастье и благополучие в мире, где нет и не может быть ничего вечного. Для него сделалась очевидной необходимость обращения к истинному духовному врачевателю — Будде.

²³⁷ Там же. С. 241.

²³⁸ См.: *The Life of Mar-pa the Translator. Seeing Accomplishes ALL* by Tsang Noyon Heruka // Nalanda Translation Committee (under the direction of Chogyom Trungpa). Boston, 1990.

Гампопа становится последователем Дхармы и принимает послушнические обеты в одном из монастырей школы Кадампа. Там он за один год осилил курс буддийского образования и в двадцатилетнем возрасте стал полноправным монахом²³⁹ под религиозным именем Соднам Ринчен. Но и в стенах монастыря он задержался на непродолжительный срок: пленившись известиями об отшельнике Миларепе, великом йогине и поэте, Гампопа проникается стремлением сделаться его учеником. Оставив монашескую сангху, он отправился на поиски той горной пустыни, где пребывал Миларепа.

Там, в отшельническом убежище Гампопа принял от Миларепы линию учительской преемственности²⁴⁰ в знании «шести йог Наропы». Под этим названием подразумевались шесть психотехнических практик: йога внутреннего тепла, йога иллюзорного тела, йога сновидений, йога всепронизывающего света, йога промежуточного состояния (то есть искусство созерцания пути сознания от смерти к новому рождению) и йога переноса сознания²⁴¹. В совокупности они имеют в традиции Кагьюпа и другое (санскритское) название — Махамудра, соответствующее индийскому прототипу.

В своем сочинении «Драгоценное украшение освобождения»²⁴² Гампопа объединил истолкование практики Махамудры и теоретическую интерпретацию идеологемы «путь» (последовательность стадий освоения Учения), почерпнутую им у мыслителей школы Кадампа.

От Гампопы линия учительской преемственности Кагьюпа перешла одновременно к четырем его ученикам, что привело к внутренней дифференциации школы на четыре крупные подшколы. Поскольку их основоположниками выступали прямые преемники иерарха, каждая из этих школьных субтрадиций претендовала на наследование исходной аутентичности. Они вошли в историю тибетского буддизма под следующими наименованиями: Карма-Кагьюпа (основоположник — Кармапа Дуйсум Кхьенпа, 1110–1193), Баром-Кагьюпа (основоположник — Дарма Ванчуг, 1127–1199), Цхалпа-Кагьюпа (основоположник — Шан Цхалпа Цзондуй Дагпа, 1123–1193), Пагмоду-Кагьюпа (основоположник — Дешег Пагду Дордже Чжалпо, 1110–1170)²⁴³.

²³⁹ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 251.

²⁴⁰ Там же. С. 253.

²⁴¹ *The Jewel Ornament of Liberation* by sGam.Po.Pa / Translated and annotated by Herbert V. Guenther. Boston and London, 1986. P. XV.

²⁴² Ibid.

²⁴³ О четырех главных и восьми малых школах Кагьюпа см.: *Civilization at the Foot of Mount Sham-po. The Royal House of Ha Bug-pa-can and the History of g.Ya'-bzang / Annotated Translation, Transliteration and Facsimile Edition* by Tsering Gyalbo, G. Hazod and Per K. Soerensen. Wien, 2000. P. 41.

Из них выделялась своей популярностью Карма-Кагьюпа, располагавшая наибольшей численностью мирских последователей. Ее возвышение во многом обуславливалось разработкой принципиально новой концепции, не имевшей прототипа в индийском письменном наследии Дхармы. Глава Карма-Кагьюпа рассматривался как тулку — «перерожденец», человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары. Эта специфически тибетобуддийская идеологическая конструкция была призвана легитимировать новый социорелигиозный статус — Кармапа, то есть глава данной школьной субтрадиции.

Исторический основатель Карма-Кагьюпа — Кармапа Дуйсум Кхьенпа создал монастырь Цурпху²⁴⁴, сделавшийся в дальнейшем самым влиятельным в масштабе всей школы Кагьюпа. Дуйсум Кхьенпа оставил профетическое завещание, в котором предсказывалось появление следующего Кармапы и давалась подробная инструкция, позволяющая идентифицировать преемника — очередное человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары. Процедура поиска и отождествления Кармапы поручалась четырем ближайшим сподвижникам каждого почившего иерарха Карма-Кагьюпа. Обнаружив «перерожденца», они должны были доставить его в монастырь Цурпху, где ему предстояло пройти полный курс религиозного образования. На этот период и вплоть до вступления тулку в полноправный статус Кармапы они выполняли при нем обязанности регентов. Кармапе полагалось возглавлять монастырь Цурпху, владеть земельным наделом и всей собственностью этого монастыря. В дальнейшем каждый очередной Кармапа оставлял завещание-инструкцию по обнаружению своего преемника.

В системе организации монастырской жизни всех подшкол Кагьюпа существовали административно-хозяйственные должности, которые могли исполнять светские лица, известные своим благочестием и неукоснительным соблюдением пяти мирских обетов воздержания — от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, употребления опьяняющих веществ.

Традиция Кагьюпа предусматривала также создание монастырей отшельнического типа, располагавшихся обычно в отдаленных горных местностях. Такие обители представляли собой анклавные совместные поселения монахов и мирян, посвящавших себя религиозным практикам. Миряне в отшельнических монастырях проживали временно — ради углубленного изучения практического аспекта традиции. Это соответствовало характерной для школы Кагьюпа тенденции непосредственного вовлечения мирян в религиозную жизнь монастырей и в изучение письменных источников.

²⁴⁴ Гой-лоцава Шоннупэл. Указ. соч. С. 264.

Школа Кагьюпа обладала разветвленной сетью образовательных центров, где преподавались религиозно-доктринальные аспекты буддизма, философия и логика. Значительное внимание в образовательных программах уделялось кодексу Винаи, однако на первом месте всегда стояла задача изучения тантрических текстов. Для адептов, принявших монашество, курс традиционного образования завершался обязательным временным пребыванием в отшельническом монастыре. Такая методология воспроизведения школьной традиции способствовала интеграции теоретико-рефлексивного и популярного (бесписьменного) уровней ее функционирования.

Глава III. ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ БУДДИЙСКОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВА И СТРОИТЕЛЬСТВО ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА В ТИБЕТЕ

БУДДИЙСКАЯ МОДЕЛЬ ОБЩЕСТВА В ЗЕРКАЛЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Предшествующие разделы настоящей работы были посвящены реконструкции историко-культурной динамики двух последовательных стадий институционализации буддизма в Тибете — интервенции инокультурной религии в бесписьменный социум и ее последующей рецепции. На завершающей стадии институционализации буддизма тибетский социум превратился в традиционное буддийское общество благодаря интеграции трех уровней социального функционирования этой религии: коммуникативного, то есть смыслообразующего, организационного и интерактивного.

Интеграция этих уровней в единую социокультурную целостность обеспечила аксиологически бесконфликтное, взаимодополняющее сосуществование народного буддизма — бесписьменной религиозной традиции, и теоретически рефлексивного — представленного традициями школьной учености. Именно в силу этого начало третьей стадии институционализации знаменуется обращением к буддийской модели общества, то есть специфичному для данной религии инварианту регламентации общественных отношений посредством тотального внедрения единой системы социорелигиозных институтов.

Подчеркнем, что социологическое изучение процессов институционализации мировых религий с необходимостью предполагает реконструкцию аутентичных моделей самовоспроизведения религиозной системы. Такая модель существует и в буддизме, и в христианстве, и в исламе, поскольку в каждой из этих религий осуществлялась письменная теоретическая рефлексия о ценностно-нормативной регуляции общественных отношений через установленную систему социорелигиозных институтов, охватывающую общество в целом. Когда в определенном обществе и государстве мировая религия закрепляется в качестве господствующей

идеологии, она начинает функционировать как социетальная подсистема этого общества. Это становится возможным благодаря тому, что политическая власть апеллирует к религии инструментально — в практических целях идеологического конструирования. Особенность развития традиционных обществ заключается в эволюционной комбинации религиозной и политической систем. Это означает, что легитимация политической власти и идеологическая интерпретация социально-экономической стратификации выступают областью преимущественной компетенции религиозной подсистемы общества. Именно такое положение дел и стимулирует религиозно-философскую рефлексию о ценностно-нормативной аксиоматике социального действия, о статусно-ролевой иерархии, об институциональных основаниях общества, в котором данная религия воспроизводит себя в качестве тотально господствующей идеологии.

В реконструкции буддийской модели общества мы исходим из общеметодологического тезиса о направленности функционирования каждой общественной подсистемы на разрешение специфичной именно для нее проблемы отношения системы к среде и среды к системе. Проблематичность этого отношения («существует так, но может существовать и иначе») предполагает функциональное устранение неопределенности, то есть продуцирование «формулы контингенции» (как принято это обозначать в социологии). Отношения системы и среды, зафиксированные в формуле контингенции, указывают на способ соотнесенности идеологической рефлексии подсистемы о продуцируемой сфере социальной реальности, во-первых, со статусно-ролевой деятельностью в этой сфере, а во-вторых, с ее иерархизацией и организационным аспектом. Система содержит коммуникативные смыслы статусно-ролевой иерархии, трактовку ценностно-нормативной регуляции социального взаимодействия определенного типа (религиозного, политического, экономического и т. д.), разъяснение смысловых оснований организационной деятельности. Подчеркнем, что под термином «среда» имеются в виду не человеческие индивиды, а конкретика статусно-ролевого взаимодействия, иерархия статусно-ролевых отношений, практическая организация деятельности. В силу того, что общество в целом и каждая из его подсистем (экономическая, политическая, религиозная и другие системы) подвержены изменениям, отношения системы и среды также могут трансформироваться.

Вырабатывая собственную формулу контингенции, каждая общественная подсистема интерпретирует изменения в отношениях системы и среды, производит необходимую селекцию смыслов и по мере необходимости отвергает прежние интерпретации, уже нерелевантные социокультурной эволюции и институционализации общества.

Принципиальное отличие религиозной подсистемы общества (то есть религиозной системы) от прочих подсистем состоит в том, что на завершающем этапе своего развития она продуцирует окончательную, не подлежащую изменениям формулу контингенции, жестко фиксирующую ценностно-нормативные основания социальных отношений, структур и связей. Религиозная формула контингенции, обретя свой окончательный вид, остается константной, поскольку она фундируется в догматике, то есть наделяется ценностно-аксиоматическим содержанием.

Религиозная формула контингенции воплощает смыслообразующие вероисповедные ценности и тем самым определяет содержательное русло развития религиозной антропологии, космологии и теоретической рефлексии о регламентации общественных отношений, включая сферу профессиональных занятий, социально-экономическую структуру и политическую власть.

Религиозная модель общества может быть обнаружена исследователем только в письменных образцах зрелого религиозно-философского дискурса. Она представляет собой исторически сложившуюся, строго определенную теоретическую интерпретацию двух аспектов религиозной доктрины: во-первых — религиозной деятельности, воплощаемой в статусно-ролевой иерархии, и во-вторых — структуры и функций социорелигиозных институтов в обществе, где данная религия господствует. Говоря в этой связи о мировых религиях, следует учитывать, что они возникают только в стратифицированных социумах, в которых уже функционируют одна или несколько комплексов религиозных идеологий. В силу этого вырабатываемые мировыми религиями формулы контингенции предполагают соотнесение религиозной системы с предельно широкой средой. Каждая мировая религия, таким образом, продуцирует именно модель общества, а не этнической общины или кровно-родственного клана. Иными словами, социальные отношения, санкционируемые религиозной моделью общества, являются общественными по своему типу, то есть не дифференцирующими среду в расовом, этническом, национальном аспектах.

Необходимо отметить, что переход к третьей стадии институционализации религии всегда отмечен социокультурной трансформацией общества в целом. Рефлексия религиозной системы о себе, письменная фиксация результатов этой рефлексии стимулируются, как правило, качественными изменениями в политической и экономической подсистемах общества.

В истории Тибета период XIV–XVII вв. явился временем завершения институционализации буддизма. Именно в этот период в тибетском обществе утверждается буддийская ценностно-нормативная система, в

которой решающая роль принадлежала монашеству. Для окончательного внедрения буддийской идеологии в Тибете носителям местной культуры предстояло практически освоить ценностно-нормативную систему буддизма. Но столь же необходимым условием являлось социально-экономическое и политическое структурное оформление буддийских социорелигиозных институтов в тибетском обществе.

Второй этап процесса институционализации буддизма в Тибете — рецепция — увенчался формированием таких социорелигиозных институтов, как «монашество», «послушничество», «миряне», «религиозное образование». Однако эти институты функционировали исключительно в рамках школьных традиций, причем только в одной из них — в школе Кадампа — были представлены все четыре. Каждая из школ тесно ассоциировалась с территориально-этническим фактором. А это означало, что буддийские социорелигиозные институты функционировали локально и не имели унифицированного закрепления в социальной структуре тибетского общества в целом. Феодалная раздробленность провоцировала конкуренцию между школьными традициями и тем самым препятствовала преобразованию тибетского общества в соответствии с единым ценностно-нормативным образцом, предусмотренным Винаей.

Административное воссоединение различных районов Тибета, происходившее в XIII–XIV вв., было связано с появлением социально-политического статуса теократического правителя, утвердившегося за иерархами школы Сакьяпа. В дальнейшем это повлекло за собой теократическую реструктуризацию тибетского общества.

Необходимо учитывать, что в роли теоретиков буддийской теократии в Тибете выступали главы школ, то есть высокообразованные деятели, хорошо знавшие письменную каноническую традицию, — первоначально иерархи школы Сакьяпа, а затем и представители школы Кагьюпа. Окончательную завершенность концепция буддийского теократического правления и организации общества обрела благодаря деятельности мыслителей школы Гелугпа, возникшей на рубеже XIV–XV вв.

Письменными каноническими источниками, на которые опирались творцы этой концепции, являлись тексты Винаи, где буддийские нормы и ценности были представлены в виде конкретных социальных предписаний — иерархии социорелигиозных статусов (от «мирянин/мирянка» до «монах/монахиня» включительно) и правил нравственного поведения, соответствующих этим статусам. Однако истолкование и практическое применение Винаи, внедрение статусной вертикали, разработка системы религиозного образования, проповедь Дхармы и т. д. базировались на изучении индийских постканонических трактатов, в которых содержалось идеолого-дискурсивное разъяснение указанных вопросов. Важнейшим

теоретическим источником выступал в этом аспекте трактат Васубандху «Абхидхармакоша», поскольку именно в данном произведении проблематика Трипитаки была представлена в систематизированном виде и подвергнута детальной теоретической интерпретации.

Прежде чем приступить к дальнейшему рассмотрению историко-культурной конкретики процесса превращения Тибета в буддийское теократическое государство, необходимо проанализировать буддийскую модель общества, изложенную в четвертом разделе этого трактата — «Учении о карме» («Карма-нирдеша»). Автор «Абхидхармакоши» дает образец общественного устройства, отвечающий принципам Винаи и регламентирующий социальную жизнь везде, где буддизм утвердился в качестве господствующей идеологии. Теоретические разъяснения, обнаруживаемые в «Учении о карме», моделируют структуру буддийского общества, типы «благого» и «неблагого» социального действия, характер социального взаимодействия. Эта модель является идеальной теоретической конструкцией лишь в том смысле, что она до определенной степени абстрагирована от реалий индийского общества IV–V вв., когда и был создан трактат Васубандху. Излагая религиозную модель общества, автор «Абхидхармакоши» демонстрировал, каким образом надлежит нормативно структурировать человеческую деятельность, чтобы она соответствовала буддийским ценностям и картине мира.

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

Буддийский нормативный образец общественного устройства отнюдь не являлся утопической панорамой идеального социума, некоей философской мечтой о социальном рае на земле. Религиозная модель общества имела сугубо практическое предназначение — она предписывалась к внедрению в любом государстве, где буддизм выступал концептуальным инструментом политической власти. Данный образец предусматривал два аспекта общественного устройства — статический (структурный) и динамический, характеризующий ценностно-нормативную обусловленность социального действия и взаимодействия.

Поскольку речь шла именно о религиозной модели общества, ее догматическим обоснованием выступала буддийская антропология — учение о составе живого существа (потоке моментальных элементов пси-

хосоматической жизни — дхарм) и человеческой деятельности, следствия которой актуализируются в новых рождениях. Поэтому модель общества и была изложена Васубандху в разделе, посвященном карме — деятельности.

Особенность идеологического конструирования религиозной системы, в отличие от других подсистем общества, заключается в том, что исходным смысловым основанием ее рефлексии о социальной реальности выступает религиозная антропология. Следует подчеркнуть, что религиозная антропология с необходимостью выступает связующим звеном с другими аспектами доктрины — космогонией и космологией, учением о происхождении человеческого социума, — поскольку в ней раскрывается связь имманентного и трансцендентного. А потому религиозная антропология, будучи догматическим обоснованием модели общества, предполагает апелляцию к религиозной картине мира. Последняя суммирует в себе трактовку природы человека как одного из типов живых существ, интерпретацию социальной реальности.

Согласно буддийской доктрине, вселенная есть способ существования неисчислимого (но не бесконечного) множества потоков сознания, пронизанных аффективной жадой индивидуального бытия, страстным влечением к переживанию чувственного опыта.

Они блуждают в круговороте рождений, обретая в зависимости от качества кармы соответствующие «формы существования» — благие (человеческую или божественную) или неблагие (адскую, животную, анимистическую). Карма в качестве действия, имеющего трансцендентный результат, определяет три рода следствий: новую форму существования сознания, продолжительность и качество жизни в новом рождении и состояние окружающей среды.

Это означало, что карма в буддийской интерпретации получила космологическое и космогоническое измерение. Отрицая брахманистское учение о сотворенности мира, буддийская религиозная доктрина базировалась на идее безначальности вселенной, которая непрерывно «творится» в своем материальном аспекте совокупной кармой живых существ. Благие действия порождают в качестве кармического следствия такие ярусы мироздания, где господствуют комфортные условия существования, а неблагие — адские вместилища, хтонические пещеры, где обитают голодные духи, безводные пустыни и болота.

Идея соотнесенности форм существования сознания с соответствующими космическими ярусами скрепляла буддийский образ мироздания через концепцию совокупной кармы, творимой человечеством. И сансара в буддийской картине мира представляла в двух аспектах — индивидуальное блуждание сознания в круговороте рождений и непрерывная совокупная

космогоническая активность живых существ, обуславливающая космические циклы вселенной (возникновение, существование, разрушение, космогоническая пауза, а затем повторяющееся возобновление цикла).

Иначе говоря, с позиций буддийской религиозной доктрины вселенная есть способ существования неисчислимых индивидуальных потоков сознания, имманентно соотносенных со своими мирами-вместилищами — космическими ярусами.

В буддийской космологии вселенная представлена тремя ярусами: чувственным миром (*кама-лока*, букв. «мир желаний»), в котором обитают пять типов живых существ, или «форм существования [сознания]» — люди, божества чувственного мира, обитатели адов (нарака), животные и голодные духи (преты); миром форм (*рупа-лока*), населенным богами, которые погружены в различные состояния сосредоточения и свободны от влечения к вкусу и запаху, то есть не нуждаются в пище; миром не-форм (*арупья-лока*), обитатели которого также наслаждаются сосредоточением, но при этом они свободны от материальной оформленности.

Отметим, что чувственный мир и мир форм соответствовали брахманистским представлениям о структуре вселенной, центром которой выступала гора Меру, населенная низшими божествами пантеона, а располагающийся над ней многоступенчатый верхний мир — более высокими во главе с Брахмой. Буддизм низвел персонажей этого пантеона до статуса смертных небожителей — благих форм существования сознания, возобновляемых по мере созревания кармического следствия деятельности людей.

В буддийской космологии над этим сонмищем небожителей «надстраивался» еще один ярус, где сознание существует «без местопребываний». Мир не-форм был призван продемонстрировать ограниченную свободу брахманистских йогингов, мнивших, что достигли тождества Атмана и Брахмана в своей практике. Этот «психотехнический» мир, согласно канонической традиции, есть часть вселенной, — «существование», а потому и в нем имеет место страдание.

«Действие» (карма) — материальный (телесный или словесный) акт, продуцируемый ментальным целеполаганием (четана) и чреватый «созреванием следствия» — «возникновением» (самудая), то есть новым рождением и определенными обстоятельствами, сопутствующими будущим жизням. Таким образом, действие определяет собой форму существования сознания в новом рождении — принадлежность к одному из пяти типов живых существ или божественным сущностям, населяющим более высокие миры (*рупа-локу* или *арупья-локу*), продолжительность будущей жизни и т. д.

«Действие» — ключ к пониманию концепции круговорота рождений (сансары) и смысла религиозной жизни. Согласно буддийской догматике, совершать действия, ведущие к новому рождению, способны только люди, а остальные «формы существования» — обитатели адов, голодные духи, животные, боги чувственного мира и обитатели мира форм и мира не-форм — пассивны в этом отношении. Они не действуют, поскольку сознание, пребывая в таких формах существования, лишь «вкушает» кармические следствия прошлых рождений.

Это не означает, что сначала были только люди, а затем появились все остальные, ибо космос безначален и все возникает в силу круговорота причин и условий. Но тот «факт», что только осознанные человеческие действия способны породить кармическое следствие, открывает уникальную религиозную перспективу именно для людей.

Человек, избравший «три драгоценности» — Будду, Дхарму и Сангху в качестве духовного прибежища, познает неизбежную связь причинно обусловленного существования с различными аспектами страдания: непосредственно переживаемым («страдание как таковое»); возникающим вследствие перемен, так как решение одних проблем порождает новые проблемы; «всепроникающим» (то есть пронизывающим все сферы существования). В этом и состоит первая Благородная истина — базовый догматический тезис буддизма: все возникающее в силу причин и условий есть страдание. А поскольку «все возникающее в силу причин и условий» подразумевает человеческую психику (то есть поток причинно-обусловленных элементов — дхарм, развертывающийся в круговороте рождений), страдание предстает атрибутом существования, его фундаментальной характеристикой.

Вторая Благородная истина свидетельствует о тождестве причины страдания и «возникновения» (самудая), то есть рождения в сансаре, — это аффекты (клеша) и карма. Иными словами, причины страдания, неизменно сопутствующего существованию, коренятся в психике и действии, опосредованном аффективной мотивацией. Под аффектами (клеша) имеются в виду явления сознания, обусловленные влечением (рага) к миру (объектам наслаждения и существования). Номенклатура аффектов выстраивалась по принципу связи с неблагодой ориентацией сознания на алчность, вражду и невежество.

Третья Благородная истина утверждала возможность искоренения страдания, то есть уничтожения аффектов и прекращения новых рождений в сансаре. Четвертая Благородная истина постулировала путь к освобождению.

Живому существу, опьяненному сансарой, то есть проникнутому жаждой индивидуального бытия (атма-бхава), перспектива прекращения

новых рождений представляется столь же неприемлемой, как и физическая кончина. Однако проповедь Дхармы, разъясняющая неизбежную связь существования с переживанием страдания — голода, жажды, болезней, неудовлетворенности, утрат, старости и смерти, которые будут воспроизводиться беспрестанно в сансаре, призвана продемонстрировать абсурдность этой нескончаемой кабалы и пробудить стремление к освобождению — нирване. Религиозная ценность и уникальность человеческой формы существования сознания, согласно буддийской догматике, состоят в том, что среди всех прочих типов живых существ только люди обладают опытом осознанного переживания и счастья, и страдания, а потому именно они оказываются способны понять неизбежность страдания в круговороте рождений и принципиальной неприемлемости такого существования. Лишь человеку под силу сознательно отвергнуть ложные воззрения и избрать истинного Учителя, одержавшего победу над страданием, то есть Будду, истинное знание, являющееся путем к победе для каждого, то есть Дхарму, и истинную общину, состоящую из благородных личностей (арья-пудгала), то есть архатов, будд, бодхисатв и пратьека-будд (тех, кто достиг свободы без посторонней помощи).

Буддийский антикреационизм не ограничивался отрицанием сотворенности мира. Положительное его содержание раскрывалось в космогоническом аспекте теории действия. Согласно этой концепции, деятельность живых существ ведет к накоплению совокупного кармического следствия и определяет собой ритмические циклы вселенной. Периодически вселенная ветшает и разрушается, не выдерживая тяжести человеческих грехов. Но затем, после космогонической паузы, заново возрождается, ибо совокупная карма прошлых поколений продолжает незримо творить миры-вместилища и бесчисленные сознания обретают новые рождения в каждом из трех миров. Именно карма поддерживает непрерывность космических циклов — становление, стабильность, упадок и разрушение, а затем возобновление мироздания²⁴⁵.

Автор «Абхидхармакоши» и другие теоретики постканонической традиции, разрабатывавшие религиозную модель общества, отнюдь не являлись социальными утопистами, увлеченными философской мечтой об идеальном социуме. Более того, следуя текстам канона, они критически интерпретировали идею общественного договора как инструмента социального устройства.

Вообще говоря, утопические социальные и политические конструкции не были чужды буддийским мыслителям, однако они не связывались

²⁴⁵ Описание космических ритмов вселенной см.: *Васубандху. Энциклопедия...* Раздел III. С. 172–179, 275–279.

напрямую с религиозным моделированием общественных отношений в реальном социуме. Так, в третьем разделе своего трактата Васубандху излагает концепцию идеальной царской власти — власти Вселенского правителя (чакравартина), но подчеркивает, что такое политическое господство было возможно лишь в историческом прошлом, когда вселенная пребывала в более благоприятном периоде. Однако даже эта утопическая конструкция была воспринята в странах распространения буддизма как нормативная модель, которую следовало практически осуществить в строительстве буддийской полиэтнической империи. В истории древней Индии образ буддийского чакравартина привлекал внимание таких государей, как Ашока Маурья и Бимбисара. Оба они объявили себя чакравартинами и выступали в своей деятельности покровителями буддизма. В состав Винаи вошел текст, посвященный героическим деяниям Ашоки, — «Ашока-авадана».

Критика общественного договора как негодного инструмента социального строительства, то есть неспособного препятствовать распространению и росту безнравственности, также представлена в трактате Васубандху. Излагая учение о происхождении политической власти, он говорит, что первый государь был избран большинством голосов в качестве хранителя полей от разграбления урожая. Общественный договор состоял в добровольной передаче ему властных полномочий и права карать грабителей. Но пресечение антиобщественных действий посредством власти и наказаний имело своим результатом умножение безнравственности — появление в обществе лжи, обмана, хитрости, то есть «неблагих путей деятельности», ухудшавших совокупную карму живых существ. Никакая власть и внешнее принуждение не способны сами по себе улучшить состояние общества, поскольку они базируются на силе, а не на истине. Поэтому общественные отношения должны опосредоваться религиозной ценностно-нормативной системой и иерархией социорелигиозных статусов, свидетельствующей о степени духовного прогресса членов социума. В этом пункте буддийская антропология смыкается с социальным конструированием.

В буддийской антропологии действие концептуализируется догматически, то есть с учетом перспективы новых рождений и осуществления цели религиозной жизни. А в религиозной модели общества оно осмысливается как социальная коммуникация, так как опирается на целеполагание и имеет определенный адресат. Будучи социальной коммуникацией, действие должно соответствовать религиозной дисциплине (*самвара*), то есть нормативному воздержанию от безнравственной (то есть аффективной) мотивации. Член буддийского общества как субъект социального действия предписывается определением «самварика» (букв. «тот, кто скручивает себя») — «обладающий дисциплиной».

Последователи иных учений — ортодоксальных (признающих авторитет вед) брахманистских традиций и неортодоксальных, в частности, материалистических (локаятики, адживики) рассматривались в буддизме как еретики, носители ложных взглядов (дришти). Разумеется, их деятельность не была обусловлена буддийской дисциплиной, но одновременно и не являлась практической пропагандой безнравственности.

Наряду с этим в индийском варново-кастовом социуме существовало и такое явление, как регулируемая аномия, выражавшаяся в функционировании каст воров и наемных убийц, в узаконенной практике проституции. Воровство и убийство, будучи преступными деяниями, карались в соответствии с законом, но касты продолжали существовать, поскольку именно их члены могли легитимно привлекаться для исполнения тайных государственных поручений. В религиозном отношении «дхарма вора», то есть факт рождения в этой, а не иной касте, интерпретировался брахманистской доктриной в качестве дурного кармического следствия прошлой жизни. А потому касты, практиковавшие криминальные профессиональные занятия, не подлежали уничтожению. Регулируемая аномия составляла неотъемлемую часть коммуникативных смыслов брахманизма.

Таким образом, оформление буддийской модели общества с необходимостью обуславливалось задачей религиозно-идеологической реструктуризации принципов и смыслов коммуникации. Соответственно этому социальная коммуникация подразделялась на три вида: действие, обусловленное дисциплиной (то есть дисциплинарными требованиями Пратимокши — ключевого раздела Винаи), действие, обусловленное «отсутствием дисциплины», и действие, «не обусловленное ни тем, ни другим».

Отсутствие дисциплины (асамвара) характеризует деятельность индивидов и сообществ, отрицавших на уровне социокультурной практики буддийскую ценностно-нормативную систему. Асамвара — это деятельность криминальных сообществ, поддерживавших свое существование преступным ремеслом. (Васубандху называет их «живущие воровством и убийством».)²⁴⁶ Субъекты деятельности, обусловленной отсутствием дисциплины, именовались асамварика.

Вид социальной коммуникации, практиковавшейся благонамеренными сторонниками небуддийских воззрений, определяется Васубандху термином «мадхья» — «середина», так как такая деятельность не регламентирована принятием буддийской дисциплины, но и не направлена на укоренение в безнравственности. Согласно буддийской доктрине, иные религиозные мировоззрения, будучи ложными воззрениями, не являются путями к освобождению от сансары. Их приверженцы нуждаются в

²⁴⁶ См.: Васубандху. Энциклопедия... Раздел IV. С. 422–424, 545–547.

истинном религиозном просвещении — проповеди Дхармы. Ибо они жаждут освобождения, но не ведают пути к нему. Эта категория несведущих именовалась «мадхьястха» (букв. «стоящие посередине») и являлась тем миссионерским полем, которое потенциально могло быть интегрировано в буддийское общество.

Структура индийского социума, освященная брахманистской идеологией, предусматривала четыре крупные страты — варны: жрецескую (брахманскую), воинскую (кшатрийскую), производителей сельхозпродукции, торговцев и ростовщиков (варну вайшьев) и обслуживающую (варну шудр). Одновременно общество подразделялось и по наследственно закрепленным профессиональным занятиям. Родовой признак (джати), то есть профессиональная принадлежность, объединял сообщества, получившие в период колонизации Индии наименование «касты». Важно подчеркнуть, что касты ранжировались в брахманистском социуме по ритуальной чистоте профессии. Самыми «чистыми» оказывались в этой вертикали брахманы, а предельно оскверненными — изгои варновой структуры — «неприкасаемые», «невзираемые», «неслышимые», то есть отвергнутые обществом за нарушения норм (прежде всего за ненормативные браки). Они занимались профессиями «низменными» — кожевным делом, сжиганием мусора и т. д.

Ритуальная чистота профессии служила мерилom социального престижа, а поэтому тщательно оберегалась. Носителями профессиональных занятий выступали мужчины, но даже среди них полноправными членами социума являлись только «дваждырожденные», то есть имевшие посвящение на религиозное образование — изучение Вед. Этим правом и священной обязанностью наделялись только брахманы, кшатрии и вайшьи. Поскольку в брахманистской антропологии утверждалось онтологическое различие между стратами, наиболее интеллектуальными считались брахманы, и поэтому их дети получали посвящение (упанаяну) в раннем отрочестве (8–12 лет). Сыновья кшатриев и вайшьев становились «дваждырожденными» в более старшем возрасте.

Шудры и женщины не получали доступа к религиозному образованию. Шудры не обладали правом слушать рецитацию Вед. В этой варне вообще отсутствовали какие-либо религиозные посвящения, ибо ее словесным долгом являлось служение «дваждырожденным», исполнение работы, не требовавшей специальной профессиональной подготовки. Абсолютное повиновение дваждырожденным было единственной доступной для шудр религиозной деятельностью, так как они не могли участвовать и в ритуалах жертвоприношения. Ниже этой варны оказывались лишь изгои, но и среди них существовало ранжирование по степени оскверненности, передававшейся по наследству.

Концепция ритуальной чистоты²⁴⁷ служила обоснованием сословного принуждения — религиозно закрепленного долга²⁴⁸, который рассматривался как врожденное свойство (дхарана), маркировавшее каждую варну (и каждую касту). Варна брахманов являлась совокупным посредником между людьми и богами, и в этом состоял ее долг. А варна кшатриев была обязана поставлять доблестных военачальников, государей или членов аристократических парламентов. Но «субстанцию» власти цари могли получить лишь из рук брахманов, ответственных за ритуал интронизации (раджасуя) и установления власти над территорией (ашвамедха). Все субъекты хозяйственно-экономической деятельности — главы домохозяйств облагались налогом в пользу брахманства (1/6 дохода).

Отметим, что соотношение варн и каст остается до сих пор не выясненной окончательно проблемой. Границы некоторых каст имеют этнический характер (например, маратхи). Кроме того, усиление дифференциации труда приводило к появлению новых каст по типу пролиферации.

С позиций буддийской религиозной доктрины приверженность брахманистским варново-кастовым нормам и ритуалам очищения от скверны трактовалась как разновидность ложных воззрений относительно добродетели. При этом выделялись профессиональные занятия, принципиально несовместимые с принятием буддийских обетов нравственности. К ним относились не только те, которые подпадали под категорию регулируемой аномии, но и высокопрестижные в брахманистском социуме — участие в судопроизводстве, консультирование государей по правовым вопросам, военное дело, — поскольку они регламентированы небуддийскими религиозно-юридическими представлениями. Так, Васубандху квалифицирует брахманистские юридические положения, вменяющие смертную казнь, пытки, как провоцирующие к греху отнятия чужой жизни, а налогообложения в пользу брахманства — как грех воровства²⁴⁹.

Таким образом, в рамках буддийской ценностно-нормативной системы происходило уравнивание самых высоких и самых низких социальных статусов брахманистского социума на том основании, что деятельность, предписываемая ими, противостоит Слову Будды и Винае как его неотъемлемой части, а индивиды, принадлежащие к криминальным сообществам, не отличаются от царских советников, судей и военачальников, поскольку все они относятся к категории асамварика.

Не признавая религиозного обоснования варново-кастовой иерархии, буддийские мыслители утверждали, что в реальности различие профес-

²⁴⁷ Подробнее см.: *Иванова Л.В.* Индуизм. М., 2003.

²⁴⁸ См., например: *Маламуд Ш.* Теология долга в брахманизме // Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 141–163.

²⁴⁹ *Васубандху.* Энциклопедия ... Раздел IV. С. 449–451, 575.

сиональных занятий обусловлено лишь разновидностью действий, функционально необходимых для их реализации — ментальных (например, исчисление, письмо и т. д.), словесных и физических, а не ложными представлениями о степени ритуальной чистоты (или оскверненности). Согласно канонической позиции, действие оскверняется безнравственным целеполаганием, обусловленным либо алчностью, либо враждой, либо невежеством, а в худшем случае — и тем, и другим, и третьим вместе. А чистота действия обеспечивается принятием и соблюдением обетов воздержания от безнравственности — мирских, послушнических, монашеских. Таким образом, иерархия социально-профессиональных статусов и их престижность, выстроенная в брахманизме, оказывалась полностью девальвированной под углом зрения буддийской догматики.

Абсолютному обесцениванию подверглась и варновая вертикаль. Так, категория «дваждырожденные» утратила в буддизме какую-либо значимость, поскольку приобщение к изучению вед — ритуал упанаяны упразднился догматической констатацией неистинности ведийского знания. Таким образом, варны брахманов, кшатриев и вайшьев утратили свою религиозную привилегированность. В буддизме были признаны неистинными и две идеологические скрепы брахманистского социума — мифологема «Ригведы» об антропологическом неравенстве четырех варн (об их сотворенности из различных частей тела жертвенного гиганта Пуруши и проистекающих из этого различиях их социальных функций) и учение об онтологическом свойстве варновой принадлежности (дхарме брахманства, дхарме кшатрийства и т. д.), инкорпорированном в прижизненную природу каждого индивида через кармическое следствие.

Принцип антропологического эгалитаризма, утвержденный буддийской догматикой, освобождал индийский варново-кастовый социум от сословного принуждения, освященного ведийской традицией, и позволял сконструировать такую иерархию социорелигиозных статусов, основу которой образовывала шкала прогресса в практическом освоении Дхармы — религии Будды. Вне зависимости от своих профессиональных занятий любой член общества, принимая мирские буддийские обеты, вступал в статус мирянина, а далее по собственному выбору он мог либо пребывать в этом статусе, либо избрать отречение от мира — сделаться послушником, а затем и монахом.

Итак, в буддийской модели общества варны были заменены тремя религиозными сословиями: миряне, послушники, монахи. А профессии, несовместимые с ценностно-нормативной системой Винаи, отвергались.

Означало ли это, что буддизм заодно отвергал политическую власть, отправление правосудия, военное обеспечение государственного суверенитета и идею государства как таковую? Разумеется, нет. Но все эти ин-

ституции могли быть признаны идеологически легитимными лишь при условии их соответствия требованиям Винаи. В буддийской модели общества кроме обетов, регламентирующих членство в иерархии социорелигиозных статусов, предусматривалось дисциплинарное послабление, допускающее необходимую в государственном устройстве профессиональную деятельность. Оно выражалось в так называемых ограничениях. Миряне, занятые в военном деле, освобождались от соблюдения обета воздержания от убийства и вместо него принимали религиозное ограничение деятельности — обязательство не отнимать чужую жизнь в мирное время.

Судопроизводство, властные функции в идеале должны были управляться таким образом, чтобы исключалась смертная казнь, пытки, тюремное заточение. Государственным деятелям и судьям надлежало руководствоваться в принятии решений советами своих личных духовных наставников, а не обычным правом или небуддийскими законами. В обществе, где Дхарма не являлась государственной идеологией, правители, судьи, военачальники, пожелавшие принять «тройственное прибежище», могли сделать это только при условии предварительного отречения от власти или отказа от должности.

Острую дискуссию среди теоретиков Винаи вызывали профессиональные занятия, связанные с истреблением диких животных, забоем скота, выделкой шкур и т. п. Строгие ревнители Винаи придерживались той точки зрения, что занятия мясным животноводством, охотничьим промыслом, кожевенным и скорняжным ремеслом несовместимы с принятием обетов Пратимокши, а носители этих профессий должны рассматриваться как асамварика. Но такой подход автоматически исключал распространение буддизма в среде народов, чей хозяйственный уклад был связан с охотой и скотоводством.

Знатоки Винаи, занимавшие умеренную позицию, указывали на канонические положения, согласно которым дисциплинарные послабления допустимы ради религиозного просвещения и утверждения Дхармы за пределами Индии. В соответствии с этой позицией охотники, забойщики скота, мясники, кожевники и скорняки могли принять религиозные ограничения, то есть обязательства ограничить свою профессиональную деятельность задачей жизнеобеспечения. Миряне, возложившие на себя такие ограничения, не должны были охотиться для развлечения, забивать скот по собственной прихоти, использовать профессию ради наживы. Предполагалось, что со временем миряне, занятые в этих неблагих видах деятельности, пожелают сделаться более добродетельными — откажутся от прежних профессиональных занятий и примут всю полноту обетов.

В контексте сказанного становится понятным, что религиозная квалификация «добродетельный мирянин» имела в канонической традиции не только религиозно-дисциплинарное, но и хозяйственно-экономическое содержание. Добродетельным мирянином мог считаться лишь тот, чьи профессиональные занятия согласовывались с пятью мирскими обетами — воздержанием от отнятия чужой жизни, присвоения «того, что не было дано добровольно», лжи, прелюбодеяния, потребления опьяняющих веществ. Важно подчеркнуть, что применительно к профессиям обеты трактовались достаточно широко. Так, воздержание от отнятия чужой жизни требовало также и отказа от производства орудий убийства и торговли ими, запрета на аборт и контрацепцию. Воздержание от воровства исключало не только кражу и грабеж, но и ростовщичество, осуществление ломбардных операций, конфискацию имущества по судебному приговору или за долги. Запрет на прелюбодеяние категорически дискриминировал, наряду с сексуальными прегрешениями, занятия сводничеством, сутенерством, притоносодержательством, проституцией. Воздержание от потребления опьяняющих веществ предполагало запрет на участие в производстве алкогольных напитков, наркотиков, транспортировку этих товаров и торговлю ими. Ложь в системе буддийских обетов имела особую интерпретацию — она толковалась прежде всего как намеренное сокрытие собственных прегрешений, искажение буддийского учения или попытка заместить Бхагавана Будду иным, неистинным, учителем. Все прочие лживые речи относились к категории «пустой болтовни».

Внутри мирского религиозного сословия гармонично сосуществовали полноправные, то есть добродетельные, миряне и последователи Дхармы, соблюдавшие некоторые обеты в форме дисциплинарных ограничений. Однако это никоим образом не являлось каналом регулируемой аномии, поскольку аномийные разновидности деятельности (проституция, наемное убийство и т. п.) категорически исключались.

Смысловым ядром буддийской модели общества, как отмечалось выше, выступала ценностно-нормативная система, представленная в кодексе Винаи. Обращение в буддизм — принятие «тройственного прибежища» — подразумевало не только прозелитическое признание Будды, Дхармы и Сангхи высшими религиозными ценностями, но и одновременное отвержение небуддийской ценностной аксиоматики. Социальное действие, обусловленное самварой — дисциплиной Пратимокши, предполагало осознанную готовность верующих подчинить всю свою жизнедеятельность нормам, проистекавшим из буддийской догматики, но направленным на регулирование социальной жизни. В религиозно-доктринальном отношении эти нормы («дисциплина») определялись как «препятствия», «заслоны», прекращающие распространение безнравст-

венности, и были оформлены в виде добровольных обетов. Принимая их, буддийский адепт тем самым возлагал на себя обязательство соотносить каждое свое действие с дисциплинарной нормой и не выходить за ее пределы.

Акт обетования имел сугубо социальный характер: религиозные обязательства принимались не тайно и самочинно, а только в присутствии членов сангхи и от наставника — как духовный дар. Провозглашение обетной формулы являлось, согласно канонической позиции, совершением осознанного благого словесного действия, имеющего соответствующее кармическое следствие. Но одновременно этот акт выступал и действием социальным, так как принятие обетов означало признание права на социальный контроль за членами общины: индивидуальное соблюдение религиозной дисциплины становилось предметом критической оценки окружающих. Следует подчеркнуть, что обеты Пратимокши формулировались негативно — как обязательства воздержания от пяти разновидностей безнравственной деятельности. Их социальная сущность раскрывалась в совокупности правил — предписаний, конкретизировавших религиозную норму применительно к повседневности. Правила и позволяли осуществлять социальный контроль, поскольку апеллировали к наблюдаемому поведению.

Нормативный аспект буддийской модели общества представлен в списке статусов, вступление в которые опосредовалось принятием соответствующих обетов. Детальный (специфицированный в аспекте пола) перечень включал восемь позиций²⁵⁰: мирянин (упасака), мирянка (упасика), послушник (шраманера), послушница (шраманерика), соискательница монашества (шикшамана), монах (бхикшу), монахиня (бхикшуни), пребывание в очистительном посте (упаваса).

Семь статусов из этого списка и образуют социорелигиозную иерархию, поскольку каждый удостоверяет степень продвинуто-сти в дисциплине и отрешения от деятельности, непосредственно не связанной с религиозными практиками. Миряне и мирянки оставались включенными в хозяйственно-экономическую деятельность, но с условием ее непротиворечия Винае. Послушники и послушницы обслуживали хозяйство монастыря, получая благословение на эту деятельность от своих религиозных наставников — монахов. Монахи и монахини не имели права заниматься ни экономической, ни хозяйственной деятельностью, но должны были собирать подаяние для монастырей и на собственное пропитание.

Отметим, что сбор подаяния являлся не только способом продовольственного обеспечения монастырских насельников. Этот вид дея-

²⁵⁰ Там же. С. 524.

тельности имел религиозно-антропологический аспект: собирая милостыню, монашество тем самым предоставляло мирянам и небуддистам благой шанс улучшения кармы. Подаяние не подобало просить (и тем более требовать), так как «кормление» монахов и монахинь открывало благоую кармическую перспективу только в случае добровольного волеизъявления подателя милостыни.

Монашество дифференцировалось на две категории: соблюдающие монашескую дисциплину и полноправные бхикшу и бхикшунни, то есть «обучающиеся Дхарме». Монахи и монахини становились полноправными только тогда, когда получали от своих наставников благословение на проповедь Дхармы. А для этого необходимо было обучение, которое включало в себя три обязательных компонента: «слушание» (шruta), «размышление» (чинта) и «созерцание» (бхавана). Первый подразумевал устное заучивание публично оглашаемых канонических текстов. Второй — рациональный анализ услышанного и обращение к письменному тексту, а третий — участие в психотехнических практиках, направленных на реализацию высшей религиозной цели (Просветление).

Регулярно слушать Учение были обязаны все насельники монастыря, но рационально размышлять об услышанном оказывались способными только интеллектуально одаренные монахи и монахини, имевшие значительный опыт слушания. Техниками созерцания также овладевали все, но лишь монашеская элита практиковала психотехнические методы, непосредственно связанные с продвижением к Просветлению. Доступ в эту подвижническую элиту был открыт каждому, кто приобщился в стенах монастыря к письменной традиции, принял монашеские обеты и проявил прилежание в освоении Учения.

Следует подчеркнуть, что «обучение Дхарме» предполагало вступление в религиозную иерархию, то есть в школьную линию учительской преемственности, обусловленную этапами духовного прогресса («плодами обучения»).

Полноправные монахи вели проповедь Дхармы, инициировали новообращенных, давали санкции на принятие послушнических и монашеских обетов, занимались обучением — приобщением к письменной буддийской традиции. Их личная собственность ограничивалась облачением (на жаркий и холодный сезоны), чашей для сбора подаяния и специальным фильтром для процеживания питьевой воды, а также спальными принадлежностями в монастыре — циновкой и одеялом. Монастырские насельники, в том числе полноправные монахи соблюдали правило непринятия в дар золота, серебра, драгоценных камней и недвижимости. Получать такие дары имел право лишь монастырь как организационный оплот Дхармы.

Вообще говоря, буддийская каноническая и постканоническая традиция в Индии отождествляла монашество с «уходом из дома», что указывало на отрешение от социально-экономической деятельности, обозначаемой термином *грихастха* — «пребывание в доме», то есть ведение хозяйства и членство в деревенской общине. Однако вступление членов правящей верхушки (административного аппарата царской власти и государей) в послушнический и монашеский статусы могло совмещаться с деятельностью в миру. Подобная практика признавалась допустимой лишь в государстве, основанном на буддийских религиозно-идеологических принципах. В том случае, когда в стране господствовала иная религия, принятие буддийских обетов, даже мирских, требовало от государственных деятелей, пожелавших сделаться последователями Дхармы, сложить с себя властные и прочие должностные полномочия ввиду их несовместимости с кодексом Винаи. Если же правитель небуддийской страны твердо вознамерился сделаться последователем Шакьямуни, сохраняя политическую власть, он должен был направить усилия на внедрение Дхармы в качестве господствующей идеологии.

Социорелигиозный статус государя — покровителя буддизма рассматривался, таким образом, как статус мирянина, чьи занятия препятствуют принятию полного дисциплинарного регламента социальной деятельности. Согласно Васубандху, в своей деятельности государь-буддист руководствуется «силой веры» в благой смысл проповеди Бхагавана Будды, почитанием учителей, наставников и священных реликвий, хранящихся в ступах и т. д. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» классифицирует разновидности действий, мотивированных силой веры²⁵¹. Это — прославление Дхармы, почитание буддийских реликвариев (ступ), финансирование строительства святилищ, патронирование и материальная поддержка монашеской сангхи и т. д.

Социорелигиозная иерархия буддийской модели общества учитывала три мужских статуса — мирянин, послушник и монах, и четыре женских — мирянка, послушница, соискательница монашества, монахиня. Дополнительный женский статус, промежуточный между послушничеством и полным монашеством, — *шикшамана* (соискательница монашества) был введен для проверки решимости отречься от мира, отказаться от перспективы материнства. Длительность пребывания в нем не превышала двух лет, по прошествии которых женщина имела право сложить с себя обеты шикшаманы и послушницы, чтобы вернуться в мир.

Сущность религиозной дисциплины для женских и мужских статусов считалась тождественной на каждой ступени иерархии. А потому можно

²⁵¹ Там же. С. 528.

было говорить о трех религиозных «сословиях»: миряне, послушники (вкуче с шикшаманами), монашество. В правовом и имущественном отношениях религиозные «сословия» различались следующим образом: миряне выступали в роли индивидуальных правовых субъектов и субъектов собственности, а монашество отчуждало свои права в пользу монастырей, то есть в роли правового субъекта и субъекта собственности выступали монастырские общины. Послушничество занимало промежуточную позицию, ибо принятие послушнических обетов было связано с нормативными ограничениями на участие в хозяйственно-экономической деятельности, но не предполагало полного отречения от мира и полноправного вступления в монастырскую общину.

Необходимо отметить, что в «Абхидхармакоше» изложена отчетливая интерпретация коммуникативного смысла экономического измерения организационного уровня функционирования сангхи. Монастырские общины и монастыри, говорит Васубандху, могут выступать субъектами собственности только потому, что любая актуальная и потенциальная собственность принадлежит Шакьямуни, Буддам прошлых времен и их ученикам. Это разъяснение дается в связи с интерпретацией запрета на воровство как действие ненормативное с точки зрения Винаи²⁵².

Иллюстрируя данный тезис, он подчеркивает, что хранители ступ не являются собственниками содержимого реликвариев и даров, подносимых ступам. Разграбление реликвария есть кража у самого Будды, поскольку дары, которые преподносились, преподносятся и когда-либо будут преподноситься донаторами с целью обретения религиозных заслуг, априорно сделались собственностью Бхагавана в момент его вхождения в совершенную Нирвану. Таким образом, похищение из ступы является покушением на собственность Учителя. То же самое касается и присвоения личных вещей умершего монаха, поскольку до совершения ритуального упокоения личное имущество бхикшу принадлежит Буддам и их ученикам, после отправления ритуала — членам монастырской сангхи²⁵³.

Иерархия религиозных «сословий» определялась только нормативным аспектом Винаи, а в отношении ее ценностного аспекта все три религиозных «сословия» признавались равными. Буддисты — и мужчины, и женщины — обладали равным доступом к получению религиозного образования, к изучению письменного канонического наследия. Более того, в буддийской доктрине отсутствовала гендерная дискриминация — религиозные возможности полов считались одинаковыми. Ни этническое и социальное происхождение, ни имущественный статус также не играли в этом вопросе никакой роли.

²⁵² Там же. С. 579.

²⁵³ Там же. С. 579–580.

В ценностном отношении буддизм резко контрастировал с брахманизмом, который дискриминировал женщин всех варн и целиком низшую варну — шудр. Ни женщины, ни шудры не имели права на религиозное образование. Даже присутствовать при рецитации Вед им возбранялось, так как они не относились к привилегированной категории дваждырожденных, то есть инициированных в религиозное знание. Соблюдение норм праведного поведения женщинами и шудрами преследовало лишь одну религиозную задачу — обретение более благоприятного нового рождения (мужчиной в одной из привилегированных варн). В буддизме такая дискриминация была подвергнута полному идеолого-дискурсивному разгрому.²⁵⁴ Выдвигался тезис антропологического эгалитаризма: никто не рождается шудрой, вайшьей, кшатрием или брахманом, а женщины отличаются от мужчин только присущими их полу психоэмоциональными особенностями. Поэтому принадлежность к религиозному «сословию» объявлялась в буддийской доктрине актом свободного выбора и не наследовалась.

Васубандху подробно разъясняет коммуникативный смысл функционирования сангхи в качестве религиозной организации — формализованного учреждения с установленными процедурами принятия и исключения, регламентированным членством, соответствующим статусно-ролевой иерархии.

В «Абхидхармакоше» приводятся все зафиксированные в каноне виды посвящений в буддизм и подчеркивается кумулятивный характер дисциплины Пратимокши. Последнее означает, что монашеский статус требует соблюдения всех дисциплинарных обетов, принятых ранее, — послушнических и мирских как пожизненных. Оговаривается и процедура сложения статуса в случае экстраординарных обстоятельств. Отдельно Васубандху рассматривает процедуру принятия в сангху в статусе мирянина и процедуру вступления в более высокие статусы — послушника и монаха. Детально анализируется вопрос об исключении из сангхи²⁵⁵.

В аспекте прояснения коммуникативного смысла акта вступления в сообщество монахов и мирян Васубандху акцентирует ненаследственный характер принадлежности к буддизму: обретение религиозной дисциплины происходит только путем ее сознательного принятия²⁵⁶. Акт прозелитации — провозглашение личной приверженности «тройственному прибежищу» — мог состояться только в результате свободного волеизъявления, а не какой-либо формы принуждения. Ему предшествовало слушание проповеди, понимание ее смысла и цели религиозной жизни, а затем

²⁵⁴ Васубандху. Энциклопедия... Раздел III. С. 205–211.

²⁵⁵ Васубандху. Энциклопедия... Раздел IV. С. 531–551.

²⁵⁶ Там же. С. 541.

вступление в религиозный статус *упавасина* — «соблюдающего очистительный пост»²⁵⁷. Пост интерпретировался как духовный дар, получаемый от проповедника.

Статус упавасина не имел социального измерения, поскольку прозелит порывал со своим прежним социальным положением, но еще не был включен в буддийскую социорелигиозную иерархию. Это — лиминальный, то есть пороговый статус, пребывание в котором длилось не более суток. По завершении очистительного поста следовал акт принятия «тройственного прибежища».

В период поста новообращаемый пребывал в уединении, облаченный в белые одежды. Все знаковые элементы — украшения, благовония, косметика — исключались. Этим подчеркивался разрыв с прежним социальным положением. Соблюдающий пост воздерживался от принятия пищи и должен был сохранять молчание. Вступление в статус упавасина осуществлялось в соответствии с предписанными правилами: принимающий духовный дар поста присаживался на корточки (в «позе голубя»), сложив руки в *анджали-мудру* (ладони прижаты друг к другу). Следовало опустить глаза и безмолвно получить благословение на пост.

Отметим, что очистительный пост (упаваса) сопровождал не только прозелитацию. Миряне, послушники, монахи, совершавшие паломничество по буддийским монастырям, были обязаны по прибытии в новую обитель первые сутки поститься, чтобы исключить тем самым осквернение ее сакральной территории. Пост предшествовал также отправлению некоторых буддийских ритуалов и осуществлению практик. В обязательном порядке он предвещал и вступление в новый, более высокий социорелигиозный статус. Это позволяет отнести упавасу к категории «обрядов перехода» — ритуальных действий, сопровождающих смену статуса индивида в традиционных обществах.

Инициация в буддизм догматически квалифицировалась в качестве благого вербального действия, которое само по себе служило залогом положительного кармического следствия в будущей жизни. Этот коммуникативный смысл организационного уровня буддийской системы рельефно воплощался в процедуре инициации. Васубандху указывает, что акт принятия Дхармы с необходимостью предполагает вступление в статус мирянина, совершаемое по правилам. Процедура требовала публичности — собрания сангхи и присутствия полноправных монахов. Аналогичным образом происходило и возведение в более высокие социорелигиозные статусы. Подчеркнем, что сугубо религиозный статус подвижничества — «обучения Дхарме» — мог быть принят монахом или монахиней, согласно

²⁵⁷ Там же. С. 533.

Винае, также лишь с разрешения сангхи и публично. Однако Васубандху вслед за канонической традицией упоминает и о допустимых послаблениях в процедуре прозелитации: если в миссионерском путешествии удастся обратить только одного человека, проповедник может даровать ему обеты мирянина без свидетелей.

Первая составляющая инициационной формулы — «прибежище в Будде» — означает принятие Будды Шакьямуни в качестве единственного Учителя истины, которому нет альтернативы. Возглашая эту часть инициационной формулы, новообращаемый заявлял о своем твердом намерении уподобиться Будде как Архату, то есть вступить на путь, ведущий из мира страдания в Нирвану.

Вторая составляющая — «прибежище в Дхарме» — означает признание Учения Будды единственно истинным и отвержение иных религиозных убеждений как «ложных воззрений» (*дришти*).

И, наконец, третья составляющая — «прибежище в Сангхе» — указывает на веру в реальность трансцендентной общины Просветленных, то есть Татхагат (будд) и Бодхисаттв. Этим подчеркивается вселенский характер буддизма как мировой религии, поскольку принятие «тройственного прибежища» не есть вступление в сектантское сообщество. Согласно догматической трактовке психической природы социального действия, все его виды «нечисты», поскольку несвободны от аффективной мотивации, а потому невозможно рассматривать человеческую сангху в качестве «прибежища от страдания».

Принятие «тройственного прибежища» не во всех случаях непосредственно влекло за собой вступление в статус полноправного мирянина. Если профессиональные занятия прозелита не относились к одобряемым Винаей, но немедленный разрыв с ними был невозможен по хозяйственно-экономическим причинам, то новообращенный принимал дисциплинарные ограничения. Разумеется, здесь не имелись в виду профессии, абсолютно несовместимые с Пратимокшей. Ограничивая свою вынужденную недисциплинированность, прозелит вступал в «сословие» мирян, но такой вариант исключал выполнение ряда функций, которые в буддийском социуме доверялись только полноправным мирским последователям Дхармы. Ограничения при вступлении в мирское буддийское сословие принимали воины, охотники, скотоводы, менялы, ганики — куртизанки. Последние, например, обязывались ограничить свою профессиональную деятельность отказом от сексуальных контактов в театре или на рынке, то есть в общественных местах.

На религиозно-догматическом уровне постулировалось, что статусы, предусмотренные Пратимокшей, не имеют продления в новых рождениях. Тот, кто в этой жизни взошел на вершину социорелигиозной иерархии,

приняв монашество, в новом рождении вернется к ее подножию, заново возлагая на себя мирские обеты. Однако прошлые благие действия принесут свой плод, ибо достигнутый духовный прогресс позволит быстрее продвигаться к высшей цели религиозной жизни.

Самому пристальному рассмотрению подвергает Васубандху условия исключения из сангхи или добровольного сложения с себя монашеских обетов²⁵⁸. Любой из статусов, кроме мирского, мог быть утрачен не только по причине смерти или дерзостного нарушения обетов, но и по желанию адепта. Если объективные причины (как правило, семейного характера) вынуждали отказаться от монашества, и сангха считала эти причины уважительными, адепт слагал с себя монашеские обеты, сохраняя послушнические и мирские. Аналогичным образом можно было выйти и из послушнического статуса. Однако добровольный отказ от социорелигиозного статуса мирянина означал разрыв с Дхармой и не подлежал санкционированию сангхи, так как буддийское сообщество не могло утвердить легитимность неблагого действия.

Мирянин соблюдал пять обетов, послушник — пятнадцать, из которых пять были мирские, а десять — послушнические. Обеты конкретизировались в соответствующем наборе предписаний, позволявших самому адепту и сангхе эффективно контролировать сохранение религиозной нравственной нормы. Общее число обетов и предписаний для монаха составляло 250 позиций, а для монахини — 500. В религиозной антропологии это различие объяснялось большей психоэмоциональной лабильностью женской природы.

Ревнители Винаи и знатоки канонических сутр не стремились к увеличению количества послушниц и монахинь, поскольку общественная роль женщины-матери — воспитательницы достойных детей считалась в буддизме весьма и весьма важной. Женщина ценилась как подательница блага человеческого рождения. Об этом свидетельствует зачисление в список «смертных грехов» (безнравственных поступков, влекущих ближайшее рождение в адских сферах) убийство матери, причем этот грех по злостности непосредственно следует за грехом убийства архата, то есть монаха-подвижника, вступившего в прижизненную Нирвану. Тем не менее, женское монашество и архатство получили распространение во всех буддийских странах.

Социально-экономические и политические измерения иерархии социорелигиозных статусов определялись религиозно-идеологической интерпретацией степени престижности каждого из них. Отвергнув брахманистскую интерпретирующую схему обоснования социально-экономи-

²⁵⁸ Там же. С. 425–428.

ческого и политического неравенства варн, буддийские идеологи должны были создать свою собственную интерпретацию. Отказ от брахманистской модели общественных отношений — постулата о наследственно принимаемой пожизненной принадлежности к определенной варне и социально-профессиональной группе (джати, или касте) — предполагало разработку коммуникативно приемлемой альтернативы. В традиционных обществах социально-экономические и политические отношения фундаментализировались в архаических представлениях о преимущественной значимости кровнородственных связей и наследовании соответствующих качеств. Принадлежность к роду, семье накладывала на их членов целый ряд обязательств и ассоциировалась со шкалой общественного престижа. Такие представления воспроизводились в социокультурной и социально-экономической практике поколений и были многообразно закреплены в бытовой лексике и в терминологии религиозно-идеологического дискурса брахманизма. Буддийская альтернатива этому формировалась путем смысловой реинтерпретации существующих отношений и связей.

Так, буддийская сангха осмыслялась как сообщество равных в вере, скрепляющих себя пожизненными духовными узами. Религиозным, основанным на вере, объяснением социорелигиозной иерархии выступала степень продвинутой адепта на стезе Дхармы, то есть на пути к Просветлению. Вместе с тем, монашеский статус провозглашался самым высоким и престижным на том основании, что канонически принятие монашества отождествлялось со вступлением в родство с Шакьямуни: монах наделялся устойчивым эпитетом «сын Шакьев»²⁵⁹. Бхикшу, независимо от своего этнического происхождения и варново-кастовой принадлежности, оказывался, таким образом, включенным в древний и знатный воинский клан, давший миру Просветленного Мудреца. Монашество как «дети Шакьев» символически наследовало причастность к родословной клана, в истории которого были чакравартини — Вселенские правители, то есть цари царей, заключавшие союзы-вассальные отношения с другими государями.

Это предание о Шакьях, фрагментарно зафиксированное в канонических текстах, идеологически приравнивало буддийское монашество к воинской варне и наделяло подобающим престижем — подразумеваемым правом на политическое господство. В пользу этого свидетельствует, в частности, повышение социально-политического статуса отца Шакьямуни в буддийской агиографической литературе. Если в канонических текстах

²⁵⁹ См.: Там же. С. 548, 667. В китайской буддийской традиции устойчивый эпитет монахов «сын Шакьев» входит в состав религиозных имен, получаемых при посвящении в полноправные монахи. См.: *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 79.

отец Учителя предстает членом аристократического парламента (сабхи), то автор «Буддха чариты» (жизнеописания Шакьямуни) Ашвагхоша (I в. н.э.) называет его государем, и соответственно по своему происхождению Шакьямуни превращается в наследного принца.

В буддийской модели общества монашеству переадресуются вар-новые качества не только кшатриев, но и брахманов. Бхикшу и бхикшуни — это воины Дхармы, дети Шакьев, завоевывающие мир не мечом, а Словом Будды, проповедью истины. Но в то же время их предназначение — религиозное подвижничество, увенчивающееся обретением *брахманы* — брахманской чистоты, чакры Брахмы²⁶⁰. В канонических текстах авторитетом Учителя утверждался новый взгляд на брахманство: это не свойство врожденной принадлежности к жреческой варне, а религиозное качество, которое вслед за Буддой Бхагаваном может обрести каждый обучающийся Дхарме.

В шестом разделе «Абхидхармакоши» — «Учении о пути Благородной личности» Васубандху реинтерпретирует понятия «брахман» и «брахманья». Брахманство, говорит он, — это состояние чистоты сознания — свободы от аффектов, порожденных корнями неблагого, то есть алчностью, враждой, невежеством. Апеллируя к текстам канона, он прямо заявляет о тождестве архатства (вступления в нирвану) и брахманства. Васубандху указывает, что в сутрах Будда Бхагаван именуется метафорически Брахмой, поскольку пребывает в состоянии абсолютного покоя и удовлетворения. Будда благодаря Просветлению достиг состояния высшей брахманской чистоты и привел в движение колесо Брахмы — Дхарма-чакру. Важно подчеркнуть, что колесо Брахмы уподоблялось в сутрах буддийскому пути видения реальности (*даршана-марга*) — абхисамае, то есть интуитивному постижению Благородных истин. В трактовке Васубандху колесо Брахмы — это монашеский путь, «сверхмирской» (или «немирской»). Данное определение означает, что абхисамае, подобно острому ножу, отсекает грубые (интенсивные и среднеинтенсивные по своему проявлению) аффективные связи, удерживающие сознание в сансаре. Благородные истины — «сверхмирские» (не от мира сего), поскольку они ориентировали адептов на разрыв с миром страдания (сансарой). Но именно в сансаре только и может осуществиться вступление на путь их познания. Поворот Дхарма-чакры, осуществленный Шакьямуни, — начало завоевания мира истинным учением, и монахи, «сыны Шакьев», — воины, доблестно сражающиеся на поле Дхармы.

²⁶⁰ Васубандху. Учение о пути Благородной личности. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб., 2006. С.396.

Отметим, что термин «кшетра» (букв. «поле») в гимнах «Ригведы» обозначал землю, дарованную Индрой (богом-громовержцем, покровителем воинов) завоевателям²⁶¹. Этот термин указывал на территорию, принадлежащую Индре, но находящуюся по праву во владении захватившего ее воинского клана. Кшетра — это территория власти приверженцев Индры. В буддизме термин «кшетра» был подвергнут религиозно-идеологическому переосмыслению: это поле благих качеств Будды Бхагавана и его последователей — «полководца Дхармы» Шарипутры и других архатов и бодхисаттв. Завоевание земель превращается в буддийской доктрине в идею вселенской проповеди — распространения Дхармы. В Тибете идеология «поле благих качеств» получила дополнительную семантику: «территорией Дхармы» становятся сакральные земли страны Бод Юл, объединенные учением Будды, а крепостными бастионами — монастыри.

Образ колеса символизирует в буддийской интерпретации безостановочный духовный прогресс, характерный для подвижников (шраманов), ревностно зыскающих вступления в Нирвану.

Из изложенной Васубандху реинтерпретации понятий «шраманство» (подвижничество), «брахманство» и «брахманья» со всей очевидностью следует, что коммуникативный смысл монашеского статуса в буддийской системе вбирал в себя всю полноту харизматических качеств, приписываемых в брахманизме воинскому и жреческому сословиям. Насыщение важнейших для культуры Индии понятий специфически буддийским содержанием открывало перспективу вживания новой социорелигиозной иерархии в общество. Именно наличие харизматических качеств, подтвержденных священной ведийской традицией и Законами Ману, легитимировало высокий социальный престиж статусов брахмана и кшатрия. Буддийская идеология не подвергала сомнению ценность этих качеств, она лишь связывала их с монашеством.

Более того, в концепции чакравартина, изложенной Васубандху в третьем разделе «Абхидхармакоши»²⁶², доблестные качества варны воинов (и фактическая принадлежность к ней) выступают условием сакральной легитимации государя в социально-политическом статусе Вселенского Правителя («царя царей»). Чакравартин, обретая господство над «малыми государями», говорит Васубандху, наставляет подданных на «десять путей благой деятельности», то есть осуществляет социальную проповедь буддийской нравственности. Он обладает теми же качествами, что и мудрец (муни), и теми же признаками Великой личности.

²⁶¹ Исследование семантики данного термина см.: *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 111–126.

²⁶² См.: *Васубандху.* Энциклопедия... Раздел III. С. 164–172.

Интерпретация монашеского статуса — «сын Шакьев», «воин Дхармы», обладатель брахманской чистоты, шрамана (подвижник) — выстраивалась таким образом, чтобы оказаться доступной пониманию в контексте коммуникативных смыслов традиционного индийского общества. Принцип вертикальной социальной мобильности, заложенный в буддийской модели общественных отношений, открывал путь к обретению харизматических качеств кшатриев и брахманов через принятие монашества и одновременно освобождал адептов от тяжких форм сословного принуждения — варнового долга.

Новая концепция статусной вертикали вводилась посредством коммуникативного парадокса: буддийская доктрина категорически отвергала религиозно-идеологические основания легитимации брахманистской варновой структуры, сокрушая тем самым иерархию статусов, освященную авторитетом Вед, но легитимировала право монашества на исключительно высокое социально-экономическое и политическое положение в обществе через апелляцию к харизматическим качествам кшатриев и брахманов. Именно в такой парадоксальной форме этот коммуникативный смысл становился приемлемым и желанным для носителей традиционной индийской культуры.

Предицирование харизматических свойств кшатриев и брахманов монашескому статусу важно учитывать в аспекте понимания идеологической легитимации буддийской теократии в Тибете. Претензия на политическое господство со стороны полноправного монашества представлялась логически обоснованной, поскольку это религиозное «сословие» являлось «сынами Шакьев», то есть наследниками рода чакравартинов, бескровно завоевывавших мир и правивших им ради Дхармы. Вместе с тем, монах подобен Бхагавану, вращающему колесо Брахмы — символ безостановочного духовного прогресса, воплощения трансцендентного в имманентном. Иными словами, интерпретация монашеского статуса, закрепленная в текстах постканонического дискурса, указывала на присутствие в Трипитаке суммы тезисов, предопределявших и оправдывавших идею буддийской теократии.

Васубандху не ограничивается выявлением коммуникативного смысла обоснования иерархии социорелигиозных статусов. Он раскрыл принципы иерархизации внутри монашества, что было продиктовано необходимостью объективации коммуникативных смыслов организационного и интерактивного уровней функционирования буддийской модели общества. Организация жизнедеятельности монашества, то есть разделение функций и обязанностей внутри монастырской общины, требовала религиозно-идеологической расшифровки. Кроме того, в сферу регламентации Винаи было включено взаимодействие монахов и мирян, монахов и светских властей.

Согласно «Абхидхармакоше», религиозное подвижничество было потенциально доступным и для монахов, и для мирян, ибо путь к Просветлению открыт для всех. Этим определялся коммуникативный смысл взаимодействия между указанными статусами. Однако актуализация этой возможности опосредовалась посвятельными цензами. Чтобы войти в среду, из которой рекрутировались подвижники («обучающиеся Дхарме»), мирянину следовало принять монашество, Далее необходимо было получить санкцию, то есть публичное посвящение, на вступление в узкий круг йогинов, допущенных к «обучению Дхарме». И здесь обнаруживается первый критерий построения организационной иерархии внутри монашества: пребывающие в статусе бхикшу подразделялись на «обычных людей» (притхаг-джана), то есть еще не обретших первого духовного плода подвижничества («вступления в поток»), и монахов-йогинов, пребывающих на различных ступенях подвижнического прогресса («возвращающийся [в сансару еще] один раз», «невозвращающийся», архат). И это различие с необходимостью воплощалось в рутинной практике монастырской жизни, то есть в повседневной деятельности, обязанностях и правах членов монашеской сангхи.

Монахи, всецело посвящавшие себя религиозному подвижничеству, разумеется, различались по своему психическому складу, способностям, личностным предрасположенностям, и это обстоятельство определенным образом учитывалось в выборе подвижнической стези и духовного «семейства», к которому желал присоединиться «обучающийся Дхарме». Поскольку все монахи и монахини считались, согласно канонической традиции, «детьми Шакьямуни», они могли духовно наследовать те родовые качества, которыми характеризовался Будда как универсальный религиозно-персонологический тип. Эти качества традиция запечатлела в наборе титулов Учителя и повествованиях о его прошлых рождениях.

Так, в одной из своих жизней он вошел в состояние полной отрешенности от мира (то есть обрел духовную пользу для себя), но еще не создал метод — путь для других, а соответственно и не проповедовал. Религиозный статус, в котором он пребывал, получил наименование «пратьекабудда» («пратьека»). Как частный персонологический тип «пратьека» — это подвижник, достигающий просветления собственными усилиями, то есть в отшельничестве, без обычных для монастырской жизни практик слушания (шрута) канонических текстов и аналитического размышления (чинта) об услышанном. Определяя родовую черту семейства пратьек, Васубандху говорит: «Они побеждают ради самих себя, но не ради других»²⁶³.

²⁶³ Там же. С. 282.

Присоединение к семейству пратьек означало, что подвижник предпочитает удалиться из монастырской общины в уединение, где он будет практиковать созерцание, не опосредованное абхисамай — интуитивным постижением Благородных истин. Этот выбор подходил для тех монахов, которые не чувствовали в себе проповеднического темперамента и тяготились необходимостью общения. Васубандху поясняет это следующим образом: «В силу своей прежней (то есть идущей из прошлых рождений — *Е.О.*) привычки [к уединению] и преимущественной заинтересованности в отсутствии какого-либо беспокойства они не отваживаются посвятить себя делу объяснения другим глубокого Учения. Поскольку они боятся отвлечения [от углубленного сосредоточения] и контакта [с другими людьми], они избегают всякого общения, дабы не привлечь к себе группу [учеников]»²⁶⁴.

В другой своей жизни Учитель был Бодхисаттвой и практиковал парамиты — запредельные по силе самоотверженности добродетели ради блага других живых существ. Он действовал как «бесплатный слуга», проникнутый решимостью посвятить себя миру, утопающему в страдании. Бодхисаттва — духовный водитель человечества: он уверенно ведет людей против течения мутного потока безнравственности (алчности, вражды и невежества). Однако семейство, к которому принадлежат подвижники, избравшие эту стезю, — «семейство будд», поскольку практика парамит («обет бодхисаттвы») — это уподобление Будде Бхагавану, то есть Просветленному Подателю блага. Васубандху приводит формулу обетования, возглашаемую при вступлении в религиозный статус бодхисаттвы: «В этом слепом мире, лишившемся Поводыря, да являюсь я Буддой, заступником всех беззащитных!»²⁶⁵

В аспекте практики монахи, избравшие семейство Будд, осуществляют абхисамаю не полностью, так как в противном случае они оказались бы на прямом пути к нирване и не сумели бы осуществить свою миссию, требующую многократных возвращений в сансару в течение трех полномасштабных космических циклов («великих калп»).

Следует особо отметить то обстоятельство, что догматически религиозные статусы пратьеки и бодхисаттвы соответствуют антропологическому состоянию «обычный человек», поскольку лишь интуитивное постижение Благородных истин (абхисама) способно изменить это состояние. Благодаря абхисамай в индивидуальную психическую структуру подвижника включаются новые элементы — «дхармы благородства» (арья-дхармы), препятствующие обретению дурных форм существования

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Там же. С. 285.

сознания (в аду, среди животных или голодных духов)²⁶⁶. Понятие «обычный человек» означает «стоящий вне пути». Но объем этого понятия весьма широк и дифференцирован по критерию обладания/необладания религиозными совершенствами — «пользой для себя» (то есть отрешенностью от мира) и «пользой для других» (способностью нести благо живым существам). Монахи, не входившие в категорию религиозных подвижников, являлись «обычными людьми», ибо не обладали ни тем, ни другим, будучи «неутвердившимися в Истине» (определение Васубандху). Пратьеки — «обычные люди» ввиду специфики своей отшельнической практики и обладания лишь одним из указанных совершенств. А бодхисаттвы сознательно остаются в рядах «обычных людей», принося клятву не вступать в нирвану (то есть не ориентироваться на пользу для себя), покуда живые существа продолжают страдать.

Эта каноническая позиция послужила основанием для махаянской концепции бодхисаттвы как высшего персонологического типа в буддизме и утверждений о необязательности совмещения практики парамит со вступлением в монашеский социорелигиозный статус.

Понятие «путь», предполагавшее прохождение полного курса подвижнической практики «слушания», «размышления об услышанном», интуитивного постижения — «видения» Благородных истин — и созерцания («сосредоточения на увиденном»), определяло принадлежность монаха-йогина к «семейству шраваков» («слушающих учение»). Шраваками первоначально именовались прямые ученики Будды — мужчины и женщины, принявшие монашество и со временем достигшие архатства. Как персонологический тип шраваки — это монахи, «обучающиеся Дхарме» и обеспечивающие тем самым преемственность традиции. В своей деятельности они подражают Шакьямуни-Архату: «побеждают аффекты» и проповедуют Учение.

Таким образом, три семейства — пратьеки, будды и шраваки — являли собой возможные альтернативы подвижничества. Подчеркнем, что в санскритском оригинале семейство обозначается термином «готра» — «большая семья», или кровнородственный клан, однако его семантика идеологически реинтерпретируется: кровно-родственные отношения заменяются общественными, в которые индивид вступает добровольно. Внутри каждой готры буддийские теоретики выделяли малые семьи — кулы, членство в которых определялось спецификой психических способностей и врожденными предрасположенностями подвижников. Религиозную иерархию, отметим, образовывала только готра шраваков, так как

²⁶⁶ Об этом подробнее см.: Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. СПб., 2001. С. 248–263.

именно внутри нее происходило поэтапное обретение плодов подвижничества, продвижение по ступеням духовного прогресса, увенчивающегося вступлением в нирвану.

В культуре традиционных обществ престиж того или иного социально-экономического статуса обосновывался, наряду с прочим, принадлежностью к определенной семье, роду, клану. Принадлежность эта трактовалась как обладание врожденным и передаваемым по линии кровного родства приоритетом (особыми качествами и т. д.). Таким путем легитимировался доступ членов благородных семейств к политическим и экономическим ресурсам. Концептуальная интерпретация монашеского статуса, придававшая ему максимальную степень социальной престижности в буддийском обществе, с необходимостью предполагала рефлексии о семейственном аспекте престижа. Именно поэтому монашеская среда дифференцировалась на «обычных людей» и «обучающихся Дхарме», а подвижники подразделялись на готры и кулы. Этим подчеркивалась роль врожденных предрасположенностей сознания, раскрывающихся в практике религиозного подвижничества. Разъяснение иерархизации внутри монашеского сообщества разворачивалось в форме парадокса: отвергая брахманистскую интерпретацию варново-кастового престижа, производного от кровнородственной принадлежности к соответствующей готре, буддийские идеологи использовали этот термин и патриархальные представления о большой семье для введения в социум принципиально новых представлений о сущности социальных отношений.

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

Религиозная жизнь буддиста, протекая в обществе, определяла собой ведущую ценностную ориентацию его деятельности — обретение религиозной заслуги (пунья). Васубандху, опираясь на канонические тексты, выделяет два вида заслуг²⁶⁷: обусловленные отречением от мирской жизни, то есть принятием монашества, и обусловленные пользой, то есть совершением добровольных даяний. Он указывает, что второй вид религиозной заслуги возникает только благодаря использованию другими того, что было поднесено в дар. Религиозную заслугу обретает податель дара, и она приближает донатора к достижению высшей религиозной цели, улучшая кармическую перспективу нового рождения.

²⁶⁷ Васубандху. Энциклопедия... Раздел IV. С 621–623.

Концепция религиозной заслуги как результата акта добровольного даяния представляет собой буддийскую реинтерпретацию символического обмена (реципрока), то есть типа социального взаимодействия, характерного для бесписьменных обществ. Тип взаимодействия «дар—обмен» — это способ установления и упрочения отношений между этносоциальными группами в бесписьменных обществах, где жизнедеятельность не дифференцирована в юридическом, экономическом, религиозном, политическом аспектах. В буддийской модели общества этот архаический тип социального взаимодействия, характерный для ведийской эпохи в культуре Индии, получил новую интерпретацию, а затем и концептуальное оформление.

С позиций буддийской антропологии даяние — это благое ментальное действие (четана — импульс-побуждение), реализующееся в акте передачи добровольного дара. Однако религиозная заслуга рождается только тогда, когда получатель дара использует его, то есть заслуга как обмен актуализируется также в действии. Иными словами, социальный аспект проявляется в обоюдном действенном участии донатора и адресата дара.

Социальное взаимодействие внутри буддийских религиозных условий и между ними в нормативном отношении должно было осуществляться именно по такой схеме. А поэтому была необходима аналитическая ревизия разновидностей социального взаимодействия по типу «дар—обмен», практикуемого в обществе.

Васубандху выделяет восемь видов даров²⁶⁸:

— дар «тому, кто находится рядом», то есть спонтанное проявление щедрости, лишённое глубокого религиозного смысла и осознанного целеполагания;

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

— дар-отдарок, выступающий характерным способом поддержания социальных контактов в бесписьменных обществах;

— дар ради получения отдарка (такой дар подносился ради установления социальных контактов в бесписьменных обществах);

— дар, преподносимый «ради обретения небес» (то есть дар брахману, регламентированный Ведами);

— дар ради славы донатора (так называемый царский дар, характерный для кодекса воинской, кшатрийской варны);

— дар, преподносимый по семейной традиции (разновидность кастовых религиозных подношений в брахманистской Индии);

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

²⁶⁸ Там же. С 619.

Все, кроме последнего, характеризуют в этой классификации неспецифичные для буддизма разновидности социального взаимодействия по типу «дар—обмен» и не соответствуют цели обретения религиозной заслуги.

Дар/даяние, с позиций буддийской догматики, есть тип социального взаимодействия, мотивированный благой установкой сознания дарителя. Польза, которую получает податель дара в результате такого взаимодействия, нематериальна и в силу этого не питает аффекты дарителя. Васубандху подразделяет этот благой тип социального взаимодействия на четыре вида²⁶⁹: дар с пользой для себя; дар с пользой для других; дар с пользой для себя и для других; «чистый» дар, в котором «нет пользы ни для того, кто совершает даяние, ни для получающих».

Первый вид благого дара — даяние буддийскому храму или святилищу (ступе), совершаемое и монахами, «обучающимися Дхарме», и благоговеющими мирянами. Такой дар бесполезен для адресата, но порождает религиозную заслугу, то есть приносит пользу донатору.

Второй вид благого дара — даяние монаха, которому нечему более обучаться, адресованное другим живым существам. Даритель в данном случае — это Просветленная личность, свободная от новых рождений, то есть не нуждающаяся в религиозной пользе дара; польза принадлежит только адресату даяния.

Третий вид благого дара — даяние, осуществляемое теми мирянами и монахами, которые желают принести пользу другим и одновременно самим себе, то есть обрести религиозную заслугу. Пользу от дара в этом случае получает как адресат дара, так и его податель.

Четвертый вид благого дара — дар буддийскому храму, преподносимый «благородным, освободившимся от желаний» (то есть монахом, «которому нечему более обучаться»). Этот дар есть символ уважения, акт чистой благодарности, ибо ни донатор, ни адресат не нуждаются в религиозной пользе.

Под благим даянием имеется в виду сугубо буддийский образец деятельности — «достойное действие», к совершению которого должно быть устремлено сознание последователя Дхармы. Даяние следует осуществлять по определенным правилам: с искренним уважением, самолично, не прибегая к услугам посредников, выбирая подходящее время и без ущерба для кого-либо.

Если дар преподносится сообразно этим критериям, то донатор обретает четыре отличительные свойства: он вызывает глубокое уважение других людей; обретает способность испытывать высшие наслаждения; он

²⁶⁹ Там же. С 617.

может отдаваться этим наслаждениям, когда пожелает; предметы его наслаждения не могут быть похищены или разрушены. Кроме того, если поднесенный дар обладает превосходными качествами цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств, он необыкновенным способом преобразует, согласно Васубандху, самого дарителя. Совершенство цвета и формы дара сообщают наружности донатора благообразие и красоту. Благоухание дара (например, цветочной гирлянды) окружает донатора ореолом славы. Если же в дар была передана превосходная вегетарианская пища, то донатор становится приятным в общении. Совершенство осязаемых качеств дара преобразует донатора — его тело приобретает гладкость, изящество и сохраняет равно прекрасную форму в холодный и жаркий сезоны.

Описание свойств, получаемых донатором в результате подношения материального подарка, заставляет вспомнить об архаичной гомеопатической магии. Но главное не в этом, а в реципрокальном характере действия — даяние есть акт символического обмена (пусть и отставленного во времени).

Почтительное служение буддиста своим благодетелям — матери и отцу, подателям блага человеческого рождения, религиозному наставнику, подателю блага Учения, — это также достойное социальное действие-даяние, возвращающее добродетели. Аналогичный результат имеет подношение, адресованное добродетельному мирянину или полноправному монаху.

Дар как социально действенный способ возвращаяния добродетелей предполагает участие в благотворительности. Соответственно, степень роста добродетелей зависит от глубины страдания адресата дара. В этой связи Васубандху говорит о подношениях «рожденным в дурной форме существования», больным, терпящим бедствие. Так, благое следствие дарования пищи голодным диким животным или бродячим собакам и кошкам в тысячу раз превысит величину подношения, говорит Васубандху, ссылаясь на канонические сутры. Добродетели дарителя значительно возрастают, если даяние осуществляется в холодное время года или предназначается больному, зараженному опасной инфекцией (холера, проказа), а также тому, кто ухаживает за больными в период эпидемии, рискуя собственной жизнью.

Итак, материальный дар возвращается донатору в форме нематериальной пользы — религиозной заслуги и роста добродетелей, если он преподносится родителям, проповеднику Дхармы, праведникам или людям, творящим «дело бодхисаттвы» (рискующим жизнью и здоровьем ради страждущих), больным, а также бесполезным с хозяйственной точки зрения животным, испытывающим муки голода. В этом аспекте явно про-

слеживается идея обоюдной религиозной зависимости: «мирянин—монах (проповедник Дхармы)», «мирянин—мирянин», «мирянин—живые существа».

Преподнося дар отцу и матери, член буддийского социума вправе надеяться на религиозную заслугу, поскольку родители, будучи подателями «человеческой формы рождения», оказываются связанными с дарителем не только кровнородственными узами. Человеческое рождение есть благо духовное, так как только человек (в отличие от других типов живых существ) может принять Дхарму, вступить на путь религиозной жизни.

Подношение проповеднику Дхармы, «благодарному другу», также подчинено закону символического обмена — оно возвращается мирянину в форме религиозной заслуги. В свою очередь, «благодарный друг» обретает религиозную заслугу, когда проповедует внимляющему мирянину. Но в интерпретации этого вопроса есть дополнительная догматическая тонкость: акт слушания проповеди есть дар внимания со стороны мирянина. Внемля проповеди, он в этот момент пребывает в отречении от мира, то есть дарит свое сознание проповеднику. И в силу этого слушание как достойное ментальное действие порождает заслугу и возвращает добродетели.

Реципрокальный характер взаимодействия «мирянин—монах» заключается в том, что нематериальный дар, приносящий религиозную заслугу как дарителю, так и адресату дара, предполагает как минимум наличие двух деятелей. Для преподносящего проповедь в качестве бескорыстного дара необходима аудитория — адресат нематериального даяния. Посредством должной проповеди, то есть преподаваемой не ради корысти, почестей и славы и без искажения смысла Учения, наставник обретает религиозную заслугу. В свою очередь слушатели получают «благо освобождения» — спорадический проблеск мудрости (праджни), позволяющей узреть бессмысленность череды новых рождений в мире страдания и совершенную свободу нирваны²⁷⁰.

В изложенной концепции дара/даяния раскрывается идея взаимного служения буддийских религиозных сословий, обязательность и взаимообусловленность двух социорелигиозных статусов — монашеского и мирского. Реципрокальный характер взаимодействия мирян и монашества формирует их религиозно-ценностную и социальную солидарность. Дар «тройственного прибежища» новообращенный буддист мог получить только от представителя монашества, причем акт прозелитации и выступал именно тем социальным взаимодействием, в результате которого новообращенный вступал в статус мирянина, а миссионер обретал религиозную заслугу.

²⁷⁰ Описание нормативной проповеди см.: Васубандху. Энциклопедия... Раздел IV. С. 625.

Аналогично разворачивался символический обмен и в процедуре посвящения послушника в монахи. Согласно актам Винаи, если инициация проводилась в областях, где буддизм господствовал и монашеская община была многочисленной, то свидетелями принятия монашеских обетов выступали девять полноправных бхикшу. А для тех местностей, где община мала, считалось достаточным присутствие пяти монахов, но при условии, что один из них является знатоком Винаи. В противном случае процедура вступления в монашество не могла считаться легитимной²⁷¹.

Отношения символического обмена, характерные для бесписьменных социумов, подвергаются в буддийской модели общества регламентации письменно зафиксированным кодексом Винаи. Соответственно этому любое социальное действие может иметь благой религиозный результат, но только в том случае, если его сущностной целью является религиозная заслуга. Концепция религиозной заслуги наполняла социальные контакты новым идеологическим смыслом, благодаря чему взаимодействие носителей различных социорелигиозных статусов опосредовалось трансцендентным целеполаганием, то есть ориентированным на кармическое следствие в новом рождении. Благое социальное действие, нормативное взаимодействие ориентировало членов буддийского социума на духовные ценности, несвойственные бесписьменному социуму.

Буддийская модель общества, зафиксированная в «Абхидхармакоше», соединяет три компонента: социальное действие, концепция которого опирается на религиозную антропологию, иерархию социорелигиозных статусов и тип социального взаимодействия, регламентированного Винаей. Социально одобряемой и высоко престижной является только та деятельность, которая подчинена буддийской ценностно-нормативной системе. Разновидности профессиональной деятельности рассматриваются в буддийской модели общества в двух аспектах: по степени их соответствия нормативному социальному действию и с точки зрения антропологического субстрата действия — как умственные (ментальные), словесные или телесные действия. Вопрос о ритуальной чистоте профессий, принципиальный для брахманизма, тем самым элиминировался.

Экономическая, материальная и финансовая поддержка, оказываемая монастырям со стороны мирян, выступала одновременно и способом обретения заслуги, и актом сословного служения, причем небезвозмездного. Реципрокальный характер отношений, обязательность взаимодействия обуславливались, с одной стороны, отрешенностью монашества от хозяйственно-экономической деятельности ради поддержания «поля благих качеств» — духовного и, как следствие, материального благополучия мирян, а с другой — обоюдной верой в религиозную заслугу.

²⁷¹ Васубандху, анализируя канонические источники, приводит, однако, исключительные прецеденты. См.: Там же. С 412–413.

Монашеский статус в буддийской модели общества являлся самым престижным в социальном отношении, поскольку именно сословное служение монашества обеспечивало воспроизводство буддийской традиции в поколениях. Материальная сторона взаимного служения социорелигиозных сословий выражалась в обмене плодов хозяйственной деятельности на религиозные услуги (проповедь, обучение, службы, инициации). Однако мотивировка этого обмена имела сугубо духовный характер, а сам тип такого социального взаимодействия был возможен только при условии регламентации жизнедеятельности общества кодексом Винаи.

Итак, рассмотренная выше религиозная модель общества представляет собой полномасштабную теоретическую рефлексию о всей совокупности структурно-функциональных компонентов буддизма. В ней обнаруживается осмысление буддийской картины мира, бинарного религиозного кода, формулы двойной контингенции, иерархии социорелигиозных институтов, а также трех уровней самой религиозной системы — интерактивного, коммуникативного и организационного.

В буддийской модели общества воспроизводятся и интерпретируются все те компоненты картины мира, которые составляют ядро канонических представлений о вселенной как способе существования неисчислимого множества индивидуальных сознаний, а главное — о способе бинарного кодирования социальных смыслов. Бинарное кодирование «имманентное/трансцендентное» содержательно раскрывается в оппозиции «сансара—нирвана». И соответственно, социальная реальность, природа человека (человеческой формы существования сознания) приобретают свое смысловое наполнение именно в контексте этой оппозиции.

Буддийская формула двойной контингенции, то есть отношения религиозной системы к среде и наоборот, манифестируется в прозелитическом тезисе «принятия прибежища в Будде, Дхарме, Сангхе». В этом тезисе трансцендентное (Будда — Просветленный податель учения, Дхарма — истинное знание, Сангха — сообщество святых) выступает спасительным укрытием от страдания, но при этом не изымает прозелита из имманентной социальной реальности. Как раз наоборот: акт принятия прибежища наделяет имманентную социальную реальность трансцендентным смыслом.

Интерпретация трех компонентов прозелитического тезиса в «Абхидхармакоше» — это религиозная форма идеолого-дискурсивной рефлексии о жизненном целеполагании и образце праведной ценностно-рациональной деятельности, о совокупности нормативных, то есть истинных, представлений о мире, человеке, действии и обществе, а также о структуре нормативного взаимодействия и основаниях общественной иерархии.

Дискурс об устройстве сангхи, процедурах инициации (принятия религиозных обетов), критериях вступления в сангху и исключения из нее — это не что иное, как интерпретация коммуникативного смысла организационного уровня буддийской системы и спецификация (сегментирование и позиционирование) соответствующей среды. Тезис о вступлении в социорелигиозный мирской статус как об акте «добровольного, осознанного волеизъявления» демонстрирует специфику буддийской коммуникации. В этом тезисе, подчеркнем, имплицированы присущие буддизму атрибуты мировой религии: ориентация на предельно широкую среду и безразличие к расовым, этническим, национальным, половозрастным ее характеристикам.

В контексте буддийской модели общества указание на осознанность и добровольность свидетельствует о коммуникативной универсальности системы. Вместе с тем, система специфицирует среду — буддийское учение адресовано любому, но с условием веры в четыре Благородные истины. Таким путем буддийская система обнаруживает свой собственный генерализованный коммуникативный код — «вера».

Коммуникативный код позволяет отчетливо дифференцировать социальную деятельность как религиозную и нерелигиозную. Такая смысловая дифференциация необходима, поскольку ее результатом и выступает спецификация среды. Включенными в среду оказываются не только социальные действия, обусловленные буддийской ценностно-нормативной аксиоматикой, но и действия, мотивированные «силой веры». Такая спецификация деятельности делает возможным расширение среды за счет деятельности индивидов, формально не являющихся буддистами, но совершающих буддийские поступки в силу веры.

Коммуникативный уровень предстает в изложенной Васубандху канонической классификации деятельности: «обусловленная дисциплиной», «обусловленная отсутствием дисциплины» и «не обусловленная ни тем, ни другим». Эта классификация экстраполирует селекцию смыслов: смыслы буддийской системы, отвергаемые смыслы и нейтральные.

Организационный уровень религиозной системы — это интерпретация канонических правил вступления в сангху, получения статусов и их утраты. Васубандху проанализировал весь спектр практик, организующих религиозную жизнь мирян и монашествующих (послушников и полноправных бхикшу): инициации, очистительные посты, «обучение Дхарме», проповедь, сбор подаяния, случаи раскола общины и т. д.

Интерактивный уровень религиозной системы — это актуальное функционирование на основе принятия статусно-ролевого комплекса. Стабилизация и объективация социального взаимодействия осуществляются, согласно буддийской модели общества, путем сведения всего мно-

гообразия статусно-ролевых отношений к трем: монашество, послушничество, мирянство. Иными словами, обоснованием системы интеракции в буддийской модели общества выступает религиозная ценностно-нормативная система, а не системы кровно-родственных, имущественных или каких-либо иных отношений. Коммуникативные смыслы интерактивного уровня разъясняются Васубандху посредством концепции «дар-отдарок».

В тексте «Учения о карме» обнаруживается конструирование буддийского ценностно-нормативного комплекса в жестком соотношении с горизонтальной системой интеракции и иерархической системой статусно-ролевых отношений, классифицируемых по коллективам. Кроме того, Васубандху дает разъяснение относительно ценностно-нормативного аспекта взаимодействия коллективов.

Все это позволяет сделать вывод, что в буддийской модели общества постулируются четыре социорелигиозных института, воспроизведение которых и обеспечивает функционирование буддизма в обществе. Проведенный анализ позволяет, таким образом, заключить, что ядро буддийской системы самовоспроизведения составляют четыре института — «монашество», «мир», «религиозное образование» и «религиозная заслуга».

Монашество и мирянство представляют собой «институты взаимоотношений». Это означает, что они выстраиваются по аналогии с институтами подсистемы семьи, но аккумулируют в себе реинтерпретацию всех типов взаимодействия в семье, корпорации, домохозяйстве, соседстве и т. д. в соответствии с буддийским ценностно-нормативным комплексом. Институты монашества и мирянства задают фундаментальную парадигму социальной интеракции буддийской подсистемы общества. Они образуют коммуникативное ядро системы, поскольку презентуют ориентации деятелей — ролевые ожидания и санкции, сцепляющие интеракцию в систему.

Институт религиозного образования — это совокупность «регулятивных институтов», транслирующих нормативные определения ценностных стандартов, в соответствии с которыми устанавливается направление деятельности, социально приемлемой с позиций буддийской идеологии. Необходимо отметить, что в буддийской антропологии трансцендентная реальность представлена «истиной высшего смысла» (парамсатъя), воплощенной в формуле двойной контингенции шифрами «Будда», «Дхарма», «Сангха». Каждый ее компонент репрезентирует определенные аспекты высшей буддийской ценности — знания. И соответственно регулятивные институты задают ориентиры селекции смыслов (нормативные ценностные стандарты) буддийской социетальной подсистемы. Институт религиозного образования выполняет функцию внедрения и воспроизве-

дения базового ценностно-нормативного стандарта — установки на Просветление, на актуализацию «истины высшего смысла».

Поскольку в буддизме путь к высшей цели предполагает «обучение Дхарме» и праведный образ жизни, генеральным репрезентом регулятивных институтов выступает именно институт религиозного образования. В буддийской модели общества обнаруживаются его подвиды — институты учительства, проповеди, институт религиозно-философского диспута, поскольку все они обслуживают трансляцию и воспроизведение нормативных определений ценностных стандартов.

Институт «религиозной заслуги» — это совокупность «культурных институтов», обеспечивающих интеграцию институтов взаимоотношений и регулятивных институтов. Он определяет моральные стандарты (образцы ценностной ориентации), легитимирует ролевые ожидания и нормы. Подвидами института религиозной заслуги являются донаторство, наставничество, ученичество, ритуальные практики.

Социологический анализ буддийской модели общества показывает, что теоретическое конструирование образца воспроизведения традиции есть необходимый структурный компонент религиозной социетальной подсистемы. И с учетом этого нам представляется методологически оправданным начинать исследование процессов институционализации традиционных религиозных идеологий именно с реконструкции инварианта системы, созданного самими религиозными мыслителями — идеологами и теоретиками.

На основе изучения буддийской модели общества можно утверждать, что продуцируемая религиозной системой тотальная саморефлексия представляет собой идеально-типическое конструирование образца функционирования данной религии. Такой образец создается на третьем этапе институционализации — на стадии рефлексии системы о себе, когда возникает потребность в переоценке оснований консенсуса. Таким образом, письменная фиксация модели воспроизведения религии суммирует исторические итоги социокультурной эволюции религиозной системы, приходящей к окончательной формулировке своих структурных компонентов, иерархических уровней, институционального воплощения.

Религиозная модель общества — это инвариант внутренней формы религиозной системы, рефлексирующей о своей уникальности и отличающей себя от других религиозных систем. Внешняя форма системы, то есть среда, может варьировать, но пределы вариативности обусловлены внутренней формой. А это в свою очередь означает, что социокультурное оформление религиозной системы производится ею исходя из нормативного инварианта религиозной модели общества.

Резюмируя вышесказанное, подчеркнем методологическую важность обращения именно к результатам идеально-типического конструирования, осуществленного религиозной системой. Социологу нет резона начинать исследование с аналитического конструирования идеального историко-культурного типа рассматриваемой религии. Исходная система соотнесения только в том случае окажется адекватной, если в качестве таковой будет взята инвариантная модель общественных отношений, присутствующая в самой религиозной системе.

Социологическое изучение традиционной религии должно методологически опираться на аналитическую схему процессов институционализации религиозной подсистемы в различных типах общества. Такой подход позволяет экстраполировать координаты анализа динамики социокультурного развития изучаемой религии и отказаться от неизбежно погрешного идеально-типического конструирования ее истории. По нашему глубокому убеждению, необходимо оставить в прошлом бесплодные попытки абстрактного определения религии — создания отвлеченного от реальности «конструкта религий»²⁷² путем произвольной селекции исторических фактов.

Религиозная модель общества всегда выступает реальным историческим продуктом социокультурной эволюции религиозной системы. Она вызревает в процессе институционального закрепления религии и вариативно воспроизводится в социокультурных формах, адекватных конкретным обществам. Таким образом, границы и структура аналитических систем координат (стадии институционализации — вертикаль, «мировое время» — горизонталь) задаются реконструкцией инвариантного образца системы религии, а не априорным идеально-типическим конструированием, заведомо не свободным от произвола исследователя.

ПРОБЛЕМА ВНЕДРЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВА В ТИБЕТЕ

Проникновение буддизма во все социально значимые сферы жизни Тибета было обусловлено постепенным оформлением таких социорелигиозных институтов, как «монашество», «мир», «буддийское образование», «теократическое правление». А это, в свою очередь, означало, что превращение буддийской идеологии в форму концептуальной власти на государственном уровне опосредовалось процессом внедрения религиозной модели общества и становлением новой политико-административной системы.

²⁷² О «конструкте религий» подробнее см.: *Островская-мл. Е.А.* Религиозная модель общества. СПб., 2005. С. 262–267.

Этот процесс растянулся на несколько столетий и сопровождался непрерывной борьбой аристократии за политическое господство в стране. Тибетское государство переживало период феодальной раздробленности, продолжавшийся до XVII в., когда под властью буддийского теократического правителя была восстановлена целостность страны и в Бод Юл воцарилась социально-политическая стабильность.

Для ожесточенной идеологической конфронтации между школами тибетского буддизма не было каких-либо серьезных догматических оснований. Характер буддийского учения, каким оно сложилось в Индии, не предполагал разделения последователей на ортодоксов и еретиков. Ересью, согласно канонической позиции, считались небуддийские религии, а еретиками — те, кто не признавал Будду Учителем истины. Приверженность «трем драгоценностям» — Будде, Дхарме и Сангхе, принятие четырех Благородных истин являлись свидетельством религиозной лояльности. А в области школьного интерпретирующего дискурса допускался плюрализм мнений. Считалось, что полемика способствует познанию Дхармы.

Обострение идеологической борьбы, конфронтация между школами обуславливались в Тибете XII–XIII вв. процессами постепенного сращения политической и религиозной власти на территориях, подмандатных кланам земельной аристократии. Крупные земельные собственники либо сами становились во главе школ, либо выступали их патронами, стремясь религиозно-идеологическими средствами продвинуть свое влияние за пределы собственных владений. Это было наиболее характерно для функционирования школ Сакьяпа и Кагьюпа и подшкол (субтрадиций) последней. Конкурирующая аристократия финансировала строительство монастырей и храмов «своей» школы на подмандатных территориях и одновременно препятствовала появлению там иных школьных традиций. Кроме того, земельная аристократия экономическими и административными мерами понуждала население становиться последователями патронируемой школы и исключала альтернативные возможности.

Стремление земельной аристократии превратить буддизм в религиозно-идеологический инструмент политической борьбы стимулировало дальнейшую его институционализацию — процесс интеграции теоретико-рефлексивного и популярного аспектов функционирования. Это было возможно лишь при условии внедрения ценностно-нормативной системы Винаи в масштабе всего общества. Но в этой связи возникала проблема ревизии тех представлений о религиозной регламентации жизнедеятельности, которые уже сложились у тибетских буддистов на этапах распространения и рецепции Дхармы.

Полемика²⁷³ по этой проблеме развернулась относительно автономно от непосредственных запросов политической ситуации и касалась догматических предметов. Тем не менее ее результаты имели в дальнейшей социально-политической истории Тибета весьма значимые следствия.

В Трипитаке практический аспект буддийской ценностно-нормативной системы был представлен кодексом Винаи, в частности, в разделе, посвященном интерпретации Пратимокши. Дисциплина Винаи регламентировала жизнедеятельность посредством кумулятивной системы обетов, соответствовавших степеням иерархии социорелигиозных статусов от мирского и до монашеского включительно. Однако буддийская тантра, распространившаяся в Тибете весьма рано, базировалась в аспекте религиозной дисциплины не на кодексе Винаи, а на системе обетов, предусмотренных в «Гухьясамаджатантре», — обетах гухьямантры. Тантрическая религиозная дисциплина регламентировала уровни включенности адепта в ритуальную практику и имела характер посвящения в «тайное» знание. Иерархия статусов в тантре акцентировала магико-мистический, а не социорелигиозный аспект продвижения адептов.

В составе тибетобуддийского канона существовала еще одна категория религиозной дисциплины — обеты бодхисаттвы, зафиксированные в текстах Праджняпарамиты, махаянского учения о «запредельной» мудрости. Принятие обетов бодхисаттвы предполагало регламентацию жизнедеятельности в соответствии с концепцией «высших» добродетелей (высшей щедрости, абсолютной нравственности, беспредельного терпения, религиозной решимости, созерцания, мудрости; позже к этим шести были добавлены еще четыре) ради блага всех живых существ, страдающих в сансаре. Статус адепта, принявшего обеты бодхисаттвы, обладал высокой религиозной ценностью, однако не имел какого-либо прямого соответствия в винайской иерархии социорелигиозных статусов. Согласно Винае, обеты бодхисаттвы могли принимать монахи и монахини, «обучающиеся Дхарме», но это являлось результатом выбора пути к Просветлению и не меняло их социорелигиозного статуса.

В школах тибетского буддизма обеты гухьямантры и обеты бодхисаттвы практиковались вне связи с кодексом Винаи. Таким образом, не было окончательной ясности относительно канонизированной ценностно-нормативной системы в религиозной регламентации жизнедеятельности бесписьменного тибетского населения.

Очерченная ситуация сложилась в силу двух основных причин. Во-первых, кодекс Винаи получил известность в Тибете значительно позднее тантры, которая в социокультурном отношении была ближе и понятнее бесписьменному социуму.

²⁷³ Stein R.A. Tibetan Civilization. P. 144, 334.

Во-вторых, тибетобуддийский канон не являлся по своему составу тождественным Трипитаке, так как аккумулировал в себе не только переводы текстов канонического собрания. В него на равных вошли и махаянские сутры, и тексты Праджняпарамиты, и тантры, и постканонические трактаты различных школ индийского буддизма. Иными словами, тибетобуддийский канон вобрал в свой состав произведения школ и направлений, которые в Индии обладали относительной автономностью друг от друга и развивали неодинаковые представления о методах («пути») достижения Просветления и идеале религиозной жизни. Соответственно в тибетском каноническом собрании не содержалось и не могло содержаться указаний о соотношении трех категорий обетов и последовательности их принятия.

Вплоть до XV в., когда данная проблема была решена благодаря реформаторской деятельности Цзонхавы и усилиями его последователей, она вызывала серьезные межшкольные дискуссии, в которых каждая школа рьяно отстаивала истинность собственной позиции. В XII–XIII вв. крупные традиции отличались друг от друга степенью близости своих интерпретаций религиозной иерархии к винайской схеме статусов. Полярные позиции занимали Ньинмапа и Кадампа. Обе они признавали, что основой иерархии выступает продвинутость адепта в освоении Дхармы, однако каждая постулировала свои способы легитимации духовного прогресса.

В рамках школы Ньинмапа духовный прогресс легитимировался тантрическими обетами — посвящениями в ритуальные практики и «тайное» знание. Монашеский статус не считался обязательным, а предписания Винаи соблюдались лишь относительно двух социорелигиозных статусов — «мирянин/мирянка», «послушник/послушница». При этом принятие послушничества означало вступление адепта на путь ученичества, то есть включение в линию устной передачи «тайного» знания, а не иерархическое продвижение к монашескому статусу.

Вопрос о соотношении трех категорий обетов был поставлен в традиции Ньинмапа авторитетным учителем-тантриком Лонченпа Дримед Одсера²⁷⁴ (1308–1363), но теоретическое решение этой проблемы было оформлено позднее, чем в других школах тибетского буддизма.

Школа Кадампа опиралась на иной подход, разработанный ее основателем Атишей. Монашеский статус рассматривался ее последователями как важное условие Просветления и одновременно как критерий права на проповедь Дхармы. Подчеркнем, что в этой школе с первых шагов ее

²⁷⁴ *Sobish J.-U.* Preliminary Remarks on the Three-Vow Theories // *Tibetan Studies*. Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Wien., 1997. Vol. II. P. 897.

существования кодексу Винаи уделялось весьма значительное внимание и в теоретическом, и в практическом отношении. Во главу угла ставилось изучение канонических текстов — письменно запечатленного знания, хранителем которого выступало монашество. А это, в свою очередь, и привело к развитию монастырской образовательной системы.

Иерархия социорелигиозных статусов воспроизводилась полностью, как того и требовал кодекс Винаи. Послушничество в школе Кадампа предполагало вступление на монашескую стезю, а монашеские обеты соблюдались полностью, включая полный целибат (безбрачие и отказ от сексуальной жизни). Монашеский статус считался высшим и самым престижным.

Соблюдение строгого монашества отличало эту школу не только от Ньинмапа, но и от двух других крупных школ — Кагьюпа и Сакьяпа. Теоретики последних допускали так называемое нестрогое монашество, позволявшее сохранять брачные отношения вплоть до рождения наследника — первого ребенка мужского пола. Такая позиция объяснялась теснейшей связью Кагьюпа и Сакьяпа с амбициозными аристократическими патронами этих школ — крупными кровнородственными кланами. Их лидеры, претендуя на одновременное политическое и религиозное главенство, заботились о сохранении принципа семейной наследственной преемственности.

Таким образом, только в интерпретации школы Кадампа строгое соблюдение обетов Пратимокши полагалось важнейшим делом. По вступлении в монашеский статус, согласно воззрениям этой школы, адепт мог избрать либо «путь шраваков» — продвижение к архатству, либо «путь бодхисаттв» — принятие обетов практики парамит ради бескорыстного служения всем живым существам.

Оба пути начинались с интуитивного постижения (абхисамай) Благородных истин — освоения метода «видения» собственной психики. Избравшие «путь шраваков» непосредственно стремились к индивидуальному освобождению — к достижению архатства. Они осуществляли абхисамаю полностью, а затем дополняли ее буддийской йогой «сосредоточения на увиденном». А избравшие «путь бодхисаттв» доходили только до определенной ступени интуитивного постижения, после чего и принимали обеты бодхисаттвы. Это объяснялось догматическими положениями: принятие обетов бодхисаттвы требовало от адепта готовности обрести новое рождение в низких формах существования (например, среди животных), распространять великое сострадание повсеместно. Однако полная практика абхисамай увенчивалась появлением таких качеств психики, которые были совместимы только с благами формами существования.

Тантрические обеты, согласно истолкованию школы Кадампа, предназначались для адептов, желавших следовать «путем мантр» по причине недостатка силы для отрешения от мира. Однако и «путь мантр», полагали теоретики Кадампа, должен базироваться на опыте соблюдения предписаний Пратимокши в статусе мирянина или послушника.

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

Точка зрения школы Сакьяпа в этом вопросе оказывалась достаточно близка к ньяинмапинской трактовке. Сходство позиций обнаруживалось в шести базовых положениях²⁷⁵:

— три категории обетов непосредственно не соотносятся друг с другом, поскольку каждая из них базируется на собственном круге канонических источников и предназначена для адептов с различной мотивацией, поэтому неодинаковы и процедуры принятия обетов;

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

— природа низших обетов преобразуется с принятием высших;

— все три категории обетов совместимы между собой;

— все они ведут к возвращению высших буддийских добродетелей;

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

Характерная для школы Кагьюпа интерпретация Гампопы приближалась к вышеизложенной в одном очень важном аспекте: Гампопа признавал единую направленность всех трех категорий обетов (очищение сознания от аффектов). Тот факт, что обеты делятся на три категории, он объяснял различием в способностях адептов, в их намерениях, в процедурах принятия обетов.

Согласно Гампопе²⁷⁶, различия трех категорий обетов обусловлены разделами буддийского учения, в которых они сформулированы и разъяснены, — Винаей, Праджняпарамитой, Гухьясамаджатантрой. Каждая из категорий обетов принимается на определенное время. Так, обеты Пратимокши действуют в течение одной жизни адепта; обеты бодхисаттвы простираются на все последующие рождения; продолжительность обетов гухьямантры определяется ритуальным аспектом. Различаются и дисциплинарные правила соблюдения каждой категории обетов.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ *The Jewel Ornament of Liberation* by sGam.Po.Pa. P. 99–107.

Кроме того, категории обетов дифференцированы по способу их утраты. Например, обеты Пратимокши утрачиваются в момент физической смерти адепта или в том случае, если адепт вынужден отказаться от своего статуса. Он может только по уважительной причине и с согласия сангхи сложить с себя монашество, но тем не менее не утратит обеты послушника и мирянина, поскольку Пратимокша предусматривала кумулятивный характер религиозной дисциплины.

Гампопа констатировал, что между предписаниями Пратимокши и обетами гухьямантры можно усмотреть видимые противоречия. Так, тантрические ритуалы включают в себя вокальный, хореографический аспекты, магические заклинания, регламентированный сексуальный опыт — все то, что в кодексе Винаи запрещается монашеству. Но эти противоречия, согласно Гампопе, устраняются благодаря принятию обетов бодхисаттвы и практике *бодхиचितты* — установки на просветленное сознание, порождающей высшую религиозную мотивацию в отправлении тантрических ритуалов.

В соответствии с интерпретацией Гампопы школа Кагьюпа признавала высокую значимость монашеского статуса, но столь же высоким считала и статус йогина-тантрика, не предусмотренный в социорелигиозной иерархии Винаи.

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

В перспективе внедрения в Тибете буддийской религиозной модели общества, то есть социокультурного оформления институтов, обеспечивающих господство буддийской идеологии, межшкольная дискуссия относительно трех категорий обетов имела особое значение. Благодаря ей стало очевидным, что идеологически регламентировать социальную жизнь тибетских последователей Дхармы способен лишь кодекс Винаи. Только повсеместное внедрение иерархии социорелигиозных статусов позволяло трансплантировать в живую ткань бесписьменного тибетского общества буддийские ценностно-нормативные представления, определяющие повседневную жизнь в ее экономическом, политическом и духовном аспектах.

Дискуссия о соотношении трех категорий обетов обнаружила премущественный социальный потенциал предписаний Пратимокши в

сравнении с обетами бодхисаттвы и обетами гухьямантры. Только Пратимокша ставила на высшую ступень иерархии монашество, то есть именно ту группу, которая являлась носителем письменной культуры и была способной нести ответственность за воспроизводство буддийской идеологии в масштабе всего общества. Кроме того, последовательность принятия обетов Пратимокши открывала путь к письменной культуре всем слоям населения, обеспечивая ротацию внутри ученой элиты, ибо принадлежность к монашескому статусу не могла сделаться наследственной.

Обеты бодхисаттвы и обеты гухьямантры имели иную направленность, регламентируя индивидуальную религиозную практику буддийского адепта. Обеты бодхисаттвы ориентировали индивида на духовное подвижничество, которое не могло быть уделом многих. А «путь мантр», будучи тесно связанным с устной традицией, переносил смысловой центр религиозной жизни в сферу ритуальных психотехнических практик и размывал тем самым иерархию социорелигиозных статусов, легитимированную письменным каноническим наследием.

И наконец, эта дискуссия выявила догматическую лакуну в тибето-буддийском каноническом своде — отсутствие четко сформулированных положений о последовательности изучения разделов канона — Сутр, Винаи, Абхидхармы, Тантры, Праджняпарамиты — и о порядке принятия трех категорий обетов.

Специфика развития школьных образовательных традиций — цикл изучаемых дисциплин, способы и методы обучения, методика проповеди Дхармы в среде мирян и т. д. — обуславливалась принятыми в каждой из школ интерпретациями соотношения трех категорий обетов. При этом важно подчеркнуть, что только институт монастырского образования, воспроизводя социорелигиозные статусы, был способен обеспечить вертикальную социальную мобильность. От школьной трактовки трех категорий обетов зависело, в какой последовательности адепт может и должен практически осваивать Дхарму, каким образом различные разделы доктрины соотносятся друг с другом, как оценивается духовный прогресс адепта.

Согласно Винае, освоение Дхармы подразумевало не только последовательное принятие все более строгих обетов Пратимокши, завершающееся полным монашеством, но и углубленное познание Слова Будды — канонических текстов. Проповедником Дхармы, наставником, посвящающим новообращенных, преподавателем доктрины имел право выступать только монах. Проповедуя Дхарму, полноправный монах уподоблялся в этой своей функции Будде, ибо Будда говорил с людьми его устами.

В традициях Ньинмапа, Кагьюпа и Сакьяпа акцент в религиозном обучении сдвигался с канонических текстов на школьные учительские

сочинения, где излагались версии буддийских тантрических практик. Для наставления в такого рода текстах не требовался монашеский статус, поскольку он не считался обязательным для достижения Просветления методом тантры.

В сочинениях иерархов этих школ давались развернутые обоснования преимущества тантр над сутрами (то есть Словом Будды) и указывались «квалификационные признаки» адептов, имеющих право учительствовать, не принимая монашеских обетов.

Таким образом, в религиозно-наставнической деятельности Ньин-мапа, Кагьюпа и Сакьяпа сложилась двусмысленная ситуация. Эти школы не нарушали требования Винаи поручать проповедь Слова Будды полномочным монахам, но и не следовали Винае полностью в проповедническом аспекте, так как отодвигали изучение сутр на задний план и в достатке не располагали монашескими кадрами для проповеди Дхармы.

Проблема социокультурной адаптации буддийской ценностно-нормативной системы в бесписьменном социуме и возведения буддизма на позицию господствующей идеологии решалась на протяжении всего процесса институционализации Дхармы в Тибете.

Дискуссия о совместимости дисциплинарных требований Винаи с изучением и практикой тантры представляла собой не что иное, как теоретическую рефлексию о соответствии тибетской социокультурной формы буддизма его индийскому прототипу. В Тибете тантрическое направление закрепилось еще на ранних стадиях институционализации буддизма, причем не только в бесписьменной, но и в письменной культуре. И буддийские теоретики учитывали это обстоятельство как исторический факт распространения Дхармы за пределами Индии. Соответственно конструирование иерархии статусов в каждой из школ тибетского буддизма выступало результатом осмысления проблемы социокультурной адаптации буддизма в Тибете и возможных способов его превращения в господствующую религиозную идеологию.

Необходимо также учитывать влияние социально-политических и экономических факторов на процесс конструирования социорелигиозных статусов. В XII–XIII вв. наиболее состоятельные в экономическом отношении тибетские аристократические кланы, пребывая в непрерывной конфронтации друг с другом, не ограничивались борьбой за расширение своего политического господства. Вопрос ставился и в аспекте государственного воссоединения разрозненных районов Тибета. Принципиально важно, что в этот период буддийская идеология служила основным инструментом легитимации политической власти и права на земельную собственность, и аристократия в своей борьбе использовала религиозное влияние на мирян и авторитет школьных традиций.

В связи с политическими событиями 1240-х гг. — вторжением монгольских войск на территорию Тибета и последующим установлением союзно-вассальных отношений с монгольской династией — происходил концептуальный пересмотр социорелигиозного статуса иерархов школ Сакьяпа и Кагьюпа. В Сакьяпа только четвертый и пятый иерархи, Сакья-пандита и Пагба-лама, приняли строгое монашество. В этой традиции статус иерарха — религиозного главы школы имел в определенном смысле генеалогический характер. В таком статусе мог быть легитимирован лишь член аристократического рода Кхон (получившего в дальнейшем имя Сакья). За религиозным главой школы были закреплены права собственности на земли, прилегавшие к центральному школьному монастырю, и право на титул настоятеля этой обители.

Когда в 1246 г. Алтан-хан избрал Сакья-пандиту своим личным религиозным наставником, имел место обмен дарами: тибетский учитель даровал проповедь Дхармы, а монгольский властитель преподнес ему титул теократического правителя всего Тибета. Преемник Сакья-пандиты, его племянник Пагба-лама, непосредственно приступил к разработке концепции религиозно-политической власти. Он сконструировал образец взаимодействия светского имперского правителя и религиозного лидера по аналогии с типом взаимодействия между носителями иерархически различных буддийских социорелигиозных статусов. В классической буддийской модели общества мирянин выступал по отношению к монаху в роли подателя материального дара. Аналогично этому в концепции Пагба-ламы император наделялся функцией донатора по отношению к религиозному наставнику или монашеской общине.

С точки зрения Винаи, содержание взаимодействия религиозно-политического главы Тибета и светского имперского правителя определялось терминологической формулой «податель дара — принимающий дар». Эта формула, зафиксированная в 1346 г. в «Красных Анналах»²⁷⁷, интерпретировала отношения Хубилай-хана и Пагба-ламы.

Высшим в традиции Сакьяпа становится социорелигиозный статус главы школы, причем занять эту позицию мог только высокообразованный полноправный монах, член аристократического рода. Отметим, что исключительный социальный престиж этого статуса обуславливался не столько принятием строгих монашеских обетов, сколько знатным происхождением его носителя, ученостью и монопольным правом на религиозно-политическое лидерство в масштабах всего Тибета. Иными словами, высший социорелигиозный статус (глава школы) наделялся социально-экономическим и политическим содержанием.

²⁷⁷ См.: *Ruegg D.S. The Preceptor-Donor (yon mchod) Relation in Thirteenth Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models // Tibetan Studies / Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Wien, 1997. Vol. II. P. 860.*

При Пагба-ламе формировалось централизованное управление страной. Территория Тибета была поделена на тринадцать округов²⁷⁸, во главе которых стояли *трипоны* — «начальники над десятью тысячами». Хотя Пагба-лама и являлся религиозно-политическим главой Тибета, реальное политическое и экономическое руководство на местах осуществлялось *понченами*²⁷⁹ — светскими чиновниками, главенствующими над трипонами. На должность трипона назначался член крупного аристократического семейства, последователь местной буддийской школы в статусе мирянина. Должность пончена мог занять также только буддист, но в статусе послушника. Кандидаты на замещение вакансий пончендов отбирались из среды местной земельной аристократии. Следует подчеркнуть важную деталь в подготовке этих чиновничьих кадров: будущие трипоны и пончены проходили специальное обучение в монастырях школы Сакьяпа.

Борьба за политическое и идеологическое господство в Тибете велась, как отмечалось выше, между аристократическими последователями школ Сакьяпа и Кагьюпа. В ходе этой конфронтации кагьюпинскими теоретиками был оформлен принципиально новый социорелигиозный статус — *тулку*, конструирование которого значительно повышало политическую конкурентоспособность школы. Кланов землевладельческой аристократии, приверженные Кагьюпа, стремились узурпировать религиозно-политическую монополию в стране, оказывая вооруженное давление на стоявших у власти сторонников школы Сакьяпа и используя дипломатические методы. Известно, что иерархи двух субтрадиций школы Кагьюпа — Карма-Кагьюпа и Бригун-Кагьюпа — пытались установить сепаратные отношения с монгольскими ханами²⁸⁰.

В 1255 г. второй иерарх школы Карма-Кагьюпа — Карма Пакши (1206–1283) был приглашен в ставку Хубилая²⁸¹. Желая наладить сепаратное политическое сотрудничество на высшем уровне, он после встречи с Хубилаем отправился ко двору Монхе-хана, который даровал ему титул «придворного ламы» и черную шапку-корону²⁸².

В 1260 г., после смерти Монхе-хана и прихода к власти Хубилая, иерархи школы Карма-Кагьюпа не получили никакой поддержки монгольской стороны. Вплоть до 1331 г. они находились в опале, а инициатива в конкурентной борьбе перешла к главам школ Бригун-Кагьюпа и

²⁷⁸ Wylie T. V. The Geography of Tibet According to the 'Dzam-gling rgyas bshad. Rome, 1962. P. 129.

²⁷⁹ Martin D. A Brief Political History of Tibet by GU-RU BKRA-SHIS // Tibetan History and Language / Ed. Steinkellner T. Vien, 1991. P. 339.

²⁸⁰ Wylie T. V. Reincarnation: a Political Innovation in Tibetan Buddhism // Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium. Ed. Ligeti L. Budapest, 1978. P. 583.

²⁸¹ Гой-лоцава Шоннуэл. Указ. соч. С. 267.

²⁸² Эрдениэл. С. 189.

Пагмо-Кагьюпа. Обе школы оказались вовлеченными в политические интриги своих аристократических патронов. Представители Бригун-Кагьюпа и Пагмо-Кагьюпа, получив титулы трипонов, предпринимали попытки захватить политическую власть в Тибете.

Последователи школы Карма-Кагьюпа оказались в вынужденной политической изоляции, что препятствовало борьбе за земельную собственность, закрепленную за местными правителями — трипонами. Постепенно и сам титул трипона, и связанное с ним право на земельную собственность приобрели наследственный характер.

В XIV в. высший социорелигиозный статус тулку получил новую интерпретацию. Первый и второй иерархи школы Карма-Кагьюпа — Дуйсум Кхьенпа (1110–1193) и Карма Пакши (1206–1283) были отождествлены в качестве «перерожденцев» ретроспективно²⁸³, когда концепция новых рождений высшего иерарха школы Карма-Кагьюпа уже оформилась. Согласно этой концепции, разработанной, по-видимому, третьим Кармапой — Ранчунг Дордже (1284–1338), тулку вовсе не обязательно рождается в аристократической семье, его новое рождение может произойти среди последователей других школ.

Важно констатировать, что в новой интерпретации тулку критерий обладания особыми мистическими способностями не вводился. Первостепенное значение приобретал именно статус, а не индивидуальные качества его носителя. Вступление «перерожденца» в социорелигиозные полномочия главы школы Карма-Кагьюпа не зависело от социального происхождения его родителей и от их приверженности какой-либо из школьных традиций. Принятие строгого монашества считалось желательным. Каждый очередной тулку получал в собственность все те территории, где располагались монастыри школы Карма-Кагьюпа и проживали ее последователи.

А это в свою очередь означало, что в концепции тулку вводился новый способ легитимации наследования земельной собственности школы: собственность закреплялась за социорелигиозным статусом главы школы.

Итак, высшие социорелигиозные статусы, предполагавшие принятие монашества, конструировались теоретиками школ Сакьяпа и Кагьюпа с учетом социально-политической и экономической ситуации Тибета XIII–XIV вв. Чтобы рельефно суммировать произошедшие изменения, необходим ретроспективный взгляд. В период первичного распространения буддизма в стране конструирование иерархии социорелигиозных статусов осуществлялось царской династией, стремившейся к разделению военно-политической и религиозной властей. Буддийская статусная вертикаль,

²⁸³ *Wylie T. V. Reincarnation: a Political Innovation in Tibetan Buddhism. P. 580.*

соответствовавшая кодексу Винаи, воспроизводилась искусственно, усилиями государственного менеджмента. Однако тибетские государи VIII–IX вв. создавали ее отнюдь не в качестве относительно автономной социальной реальности — религиозной общины внутри местного социума. Они надеялись идеологически трансформировать общество — стратифицировать его в соответствии с буддийскими представлениями.

Первое немногочисленное поколение буддийской элиты, состоявшее из потомков царской династии, министров и отпрысков знатных семей, обеспечивалось за счет царской казны и налогообложения мирян. Иными словами, первоначально буддийская элита конструировалась как новая разновидность тибетской аристократии — религиозная «знать», чей высокий социальный престиж искусственно поддерживался законодательными мерами. Только приравнивание религиозной «знати» к наследственной в социально-экономическом и политическом отношениях и обусловливало престижность монашеского статуса. Наряду с этим внедрение в тибетское общество иерархии социорелигиозных статусов, предусмотренной Винаей, открывало возможность продвижения по ее ступеням и для выходцев всех слоев населения страны.

В XIII–XIV вв. буддийская модель общества приобрела в Тибете социально-экономическое и политическое измерения. Должностная политико-административная иерархия срослась по принципу параллельного соответствия с иерархией социорелигиозных статусов, и это сращивание повлекло за собой инновации в социально-экономическом стратифицировании общества. Местные политико-административные должности постепенно приобрели наследственный характер, замещение вакансий было сопряжено с наличием у претендента соответствующей родословной, прохождением курса религиозного образования, принятием обетов Пратимокши (послушнических и монашеских). Наличие монашеского статуса сделалось необходимым условием для избрания на пост настоятеля монастыря, послушнический статус считался обязательным для кандидата на должность пончена или трипона.

Буддизм использовался земельной аристократией в конкурентной борьбе за политическое господство, и это поставило на повестку дня вопрос об интерпретации социорелигиозных статусов в связи с социальным, политическим и экономическим аспектами жизнедеятельности тибетского общества. Единственным адекватным способом легитимации политической власти в стране, где буддизм сделался господствующей религиозной идеологией, выступала апелляция к кодексу Винаи. Принятие послушнических и монашеских обетов, получение религиозного образования сделались для членов аристократических семейств цензами доступа к власти и администрированию на местах.

Иллюстрацией вышеизложенного может служить биография одной из ключевых фигур политической истории Тибета XIV в. — Чанчуб Чжалцана (1302–1364?)²⁸⁴. Он происходил из рода Лан, принадлежавшего к потомственной земельной аристократии. Успешно одолев полный курс религиозного образования в одном из монастырей школы Сакьяпа²⁸⁵, Чанчуб Чжалцан приобрел обширные познания не только в буддийской тантре, но и в канонических текстах. Восхождение по ступеням социорелигиозной иерархии он первоначально ограничил принятием послушнических обетов. Статус послушника и высокое социальное происхождение позволили Чанчуб Чжалцану заместить вакансию трипона в районе, находившемся в административном подчинении рода Лан.

В 1322 г., когда подшколы Кагьюпа активизировали свою борьбу за политическую власть, он воспользовался матримониальными связями Ланов с влиятельным кланом Пагмоду и получил должность трипона в районе, контролируемом этим кланом. Согласно тибетским историографическим источникам, Чанчуб Чжалцан, пребывая на этом посту, открыто критиковал административную политику понченгов — ставленников школы Сакьяпа. Вскоре он перешел от политической риторики к силовым акциям, возглавив вооруженный захват отдельных районов Центрального Тибета.

Чанчуб Чжалцан оказался талантливым военачальником и стратегом. Благодаря его успехам на этом поприще такие крупные районы Тибета, как Уй, Цзан и частично Гьянце, оказались в полном административном подчинении семье Пагмоду и родственным ей кланам. Уй был покорен в 1349 г., а Цзан — в 1354 г.²⁸⁶

Уй, Цзан, Кхам и Амдо территориально относились к так называемым «трем источникам», то есть тем районам Тибета, которые в XIII–XIV вв. были обязаны выплачивать налог монголам. Термин «три источника» указывал на формы налогообложения в пользу монгольского двора. Уй и Цзан выступали источником религиозного обучения и наставлений; Кхам — человеческих ресурсов, а Амдо — лошадей²⁸⁷. Эти территории были дарованы Пагба-ламе Хубилай-ханом и находились в полном подчинении клану Кхон и иерархам школы Сакьяпа до захвата их Чанчуб Чжалцаном.

В 1357 г. монголы официально признали фактическое политическое господство Пагмоду в Тибете, даровав Чанчуб Чжалцану светский титул

²⁸⁴ Жизнеописание Чанчуб Чжалцана подробнее см.: *Kuijp L.W.J. On the Life and Political Career of Ta'i-si-tu // Tibetan History and Language*. Ed. E. Steinkellner. P. 277–327.

²⁸⁵ *Шакарба В.Д.* Указ. соч. С. 87.

²⁸⁶ *Kuijp L.W.J. On the Life and Political Career of Ta'i-si-tu*. P. 305.

²⁸⁷ *Tucci G. Gyantse and Its Monasteries. Indo-Tibetica IV, part 1. New Delhi, 1988. P. 88–89.*

«тайситу»²⁸⁸, гарантировавший властные полномочия и печать правителя. Однако формально религиозно-политическая монополия школы Сакьяпа все еще сохранялась в стране. Получению Чанчуб Чжалцаном титула «тайситу» предшествовала проведенная им реформа тибетской административной системы. Он отменил прежнее территориально-административное деление страны на 13 относительно крупных единиц, контролируемых ранее аристократическими семьями, и раздробил Тибет на мелкие районы²⁸⁹ — *дзонги*, во главе которых были поставлены управляющие — *дзонгпоны*. Чанчуб Чжалцан ввел также новую систему налогообложения — посемейный налог с урожая (в размере 1/6 части), который подлежал передаче в казну через аппарат дзонгпонов. Для усиления своего режима он вступил в политический альянс с влиятельными аристократическими семьями из Уй и Цзан.

Вводя новую территориально-административную систему, инновации в налогообложении и консолидируя аристократию, лояльную власти тайситу, Чанчуб Чжалцан планировал подорвать авторитет школы Сакьяпа, окончательно лишить ее религиозно-политической монополии в Тибете.

В тибетских историографических трудах XVII–XVIII вв. утверждается, что Тайситу Чанчуб Чжалцан принял строгое монашество и выступал сторонником систематизации религиозного образования во всех школах тибетского буддизма. Чанчуб Чжалцан выступал автором оригинального идеологического сочинения — собственного жизнеописания. В нем была развернута резкая критика в адрес религиозной традиции Кагьюпа: утверждалось, что практический отказ от полномасштабного изучения текстов тибетобуддийского канона, пренебрежение обетами Пратимокши, базовыми буддийскими образовательными дисциплинами неизбежно ведут к упадку школы. В этом произведении и в «Хронике семьи Лан» засвидетельствован факт основания Чанчуб Чжалцаном в 1351 г. монастыря-университета Цетан²⁹⁰. По замыслу его создателя, в этом учебном заведении должна была осуществляться подготовка образованного монашества традиции Кагьюпа.

По смерти Чанчуб Чжалцана титул «тайситу» унаследовал его племянник — Джамьян Шакья Чжалцан, полноправный монах, пребывавший до того на посту настоятеля монастыря Цетан. Возвышение религиозного авторитета школы Кагьюпа непосредственно обуславливалось приходом к власти аристократического рода Пагмоду. Одновременно с этим в рамках традиции Кагьюпа происходило упорядочение социорелигиозных статусов в соответствии с предписаниями Винаи.

²⁸⁸ См.: *Kuijp L. W.J. On the Life and Political Career of Ta'i-si-tu*. P. 303.

²⁸⁹ *Шакабпа В.Д.* Указ. соч. С. 94.

²⁹⁰ *Kuijp L. W.J. On the Life and Political Career of Ta'i-si-tu*. P. 315.

РЕФОРМА ЦЗОНХАВЫ И РОЛЬ ШКОЛЫ ГЕЛУГПА В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ОБЪЕДИНЕНИИ ТИБЕТА

Межшкольная дискуссия о соотношении трех категорий обетов в аспекте вопроса об иерархии социорелигиозных статусов свидетельствовала о тенденции ко все более глубокому осмыслению социального потенциала буддийской идеологии. Именно на волне этой тенденции в русле традиции Кадампа и начинается зарождаться новая школа, которой предстояло сыграть решающую роль в дальнейшей истории тибетского общества и его государственном устройстве, — школа Гелугпа. Ее создателем принято считать крупнейшего буддийского мыслителя второй половины XIV – начала XV в. Чже Цзонхаву (1357–1419), хотя социокультурное оформление Гелугпа осуществлялось в течение нескольких столетий благодаря усилиям многих поколений его учеников и последователей.

В литературе, посвященной тибетскому буддизму, о Цзонхаве принято говорить как о реформаторе, чьи преобразования были направлены на возвращение к строгому соблюдению правил Винаи и на систему буддийского религиозного образования. И в этой связи заслуживает рассмотрения вопрос, что же собственно не удовлетворяло Цзонхаву в теории и практике тибетского буддизма и какие новшества принесла предпринятая им реформа. Этот вопрос правомерен, поскольку важность следования предписаниям Винаи и до Цзонхавы признавалась всеми школами, и они соблюдались в той или иной степени в соответствии с конкретными школьными интерпретациями. А в традиции школы Кадампа, кроме того, сохранялась вся полнота буддийских социорелигиозных статусов, предусмотренная Пратимокшей, и монашеский статус полагался необходимым для достижения Просветления.

Отвечая на поставленный вопрос, прежде всего отметим, что организуемой идеей тех преобразований, начало которым положил Цзонхава, было переосмысление роли буддийского традиционного образования в тибетском обществе, превращение образования в единственный инструмент вертикальной социальной мобильности, доступный в равной степени всем слоям населения. Именно Цзонхава жестко связал теорию и практику Винаи с системой религиозного образования и проблемой последовательности в принятии каждой из трех категорий обетов — Пратимокши, бодхисаттвы и гухьямантры.

Религиозный авторитет Цзонхавы — и это необходимо всемерно подчеркнуть — не обуславливался высоким социальным происхождением, особыми личными качествами — паранормальными способностями или проповедническим дарованием. Цзонхава прославился именно своей уникальной буддийской образованностью, знаниями, почерпнутыми им у

выдающихся теоретиков и религиозных подвижников школ Кагьюпа, Сакьяпа, Ньинмапа и Кадампа. Об этом свидетельствуют различные версии жизнеописания Цзонхавы, в каждой из которых излагается подробный перечень его учителей и наставников и повествуется о принятых им обетах и посвящениях²⁹¹.

Путь буддиста Цзонхава начал, согласно агиографическим источникам, исключительно рано: трех лет от роду он принял духовный дар мирских обетов от третьего иерарха Карма-Кагьюпа (субтрадиции Кагьюпа) — Кармапы Ролпаи Дордже. Достигнув семилетнего возраста, Цзонхава избрал монашескую стезю, вступив в статус послушника. Первым его учителем стал Дхармасвамин Дондуб Ринчен, который посвятил Цзонхаву в тайные тантрические практики сотворения мандал Ямантаки²⁹², Чакрасамвары²⁹³ и Ваджрапани²⁹⁴. Дальнейшее образование Цзонхава продолжил в монастыре Бригун школы Бригун-Кагьюпа (субтрадиция Кагьюпа), где приступил к изучению медицины, одновременно совершенствуясь в освоении тантрической психотехники — практики «порождения бодхи-читты», то есть «просветленного сознания».

В других монастырских образовательных центрах — Девачен и Санпу — Цзонхава изучал махаянские сутры, включенные в состав тибетобуддийского канона. В частности, он много времени посвятил «Абхисамая-аланкара-сутре» и «Ланка-аватара-сутре», в которых глубоко затронут вопрос о типах пути к Просветлению и природе Будды. Завершив изучение сутр, девятнадцатилетний Цзонхава перебрался в монастырь Шалу, где под руководством настоятеля Ринчен Намгьяла освоил «Чакрасамвара-тантру» и получил ряд тантрических посвящений.

Он посетил также Нартан и прошел полный образовательный курс по логике в монастыре Сакья, завершившийся для него исключительно успешным участием в экзаменационных диспутах. Цзонхава проявил фундаментальные познания в области Праджняпарамиты и виртуозное владение диспутальным искусством.

²⁹¹ Краткое жизнеописание Цзонхавы, см. например: *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. I. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности. Перевод с тибетского языка А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. СПб., 1994. С. XXIX–XLVIII. Жизнеописание Цзонхавы содержится также в «Синих Анналах» Гойлоцавы Шоннупэла, см.: *Гой-лоцава Шоннупэл*. Синяя Летопись. С. 565–568. Подробный обзор различных тибетских источников, содержащих биографию Цзонхавы, см.: *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 301–304.

²⁹² Ямантака — персонаж буддийского пантеона, идам — защитник Дхармы, в буддийской мифологии выступает как гневное проявление Бодхисаттвы Манчжури, гнев которого обращен против аффектов и зла смерти.

²⁹³ Чакрасамвара — цикл тантр, сгруппированный вокруг Самвары, персонажа буддийского пантеона.

²⁹⁴ Ваджрапани — «Держащий Ваджру», один из главных Бодхисаттв в пантеонах Махаяны и Ваджраяны, обладает силой рассеивать мрак духовного невежества.

В 1376 г. он становится личным учеником прославленного знатока буддийской классической философии — Рендавы (1349–1412), под руководством которого изучает концепцию Мадхьямики и трактат Васубандху «Абхидхармакоша». Не слишком значительная возрастная разница между учеником и учителем способствовала зарождению дружеских отношений и совместных академических замыслов. После того как Цзонхава завершил в монастыре Кйермолунг знакомство с комментариями к текстам Винаи, друзья отправились в университет Сакья, чтобы пройти курс по «Хеваджратантре». Учитель и ученик приступали к его изучению как коллеги-студенты.

В двадцатичетырехлетнем возрасте Цзонхава полностью завершил базовое образование, успешно сдав экзамены по всем учебным дисциплинам, и принял монашество. Однако остановиться на этом он не пожелал и продолжил академическое паломничество по монастырям. Так, в монастыре Данса школы Пагмо-Кагьюпа (субтрадиция Кагьюпа) он освоил Махамудру («шесть йог Наропы») и трактаты, созданные кагьюпинскими учителями. Значительное внимание уделял Цзонхава теории и практике тантры: он постигал «Калачакра-тантру» под руководством наставника Тогден Чжалцана, а затем ламы Чойкинала. Последний также посвятил его в изучение текстов, связанных с Манджушхой.

Не прекратилось ученичество Цзонхавы и у Рендавы, который разъяснял ему «Гухьясамаджатантру». В монастыре Шалу Цзонхава тщательно штудировал йога-тантру, совершенствуясь в различных психотехниках, отправлении ритуалов и искусстве построения мандал. Отметим в этой связи характерную деталь: углубленные занятия не только теорией, но и практикой тантр Цзонхава предпринял, будучи широкообразованным полноправным монахом.

В 1391–1392 г. Цзонхава полностью одолел цикл «высших» тантр системы Чакрасамвары, после чего и приступил к формированию собственной школы, которой предстояло именоваться Гелугпа, то есть школа «идущих путем добродетели». Цзонхава замыслил создать образовательную традицию, дистанцированную от религиозно-политической конкуренции и свободную от территориальной замкнутости в границах какого-либо одного района.

Первые усилия, предпринятые в этом направлении, имели теоретический характер, поскольку образовательная традиция должна была базироваться на текстах. Таковыми для школы Гелугпа и стали два фундаментальных труда Цзонхавы — «Лам рим чен мо» и «Аг рим чен мо». В первом из них обрела свое обоснование будущая реформа, однако следует подчеркнуть, что инновация не декларировалась автором. Цзонхава прекрасно понимал нулевую ценность инновации в консервативном сознании носителей традиции.

Новые идеи можно было успешно привнести лишь в форме комментария к авторитетному сочинению, увязывая традицию и инновацию средствами логики и эпистемологии. С учетом этого он создал «Лам рим чен мо» как комментарий к сочинению Атиши «Бодхипатха-прадиपा», разъясняющему, в частности, соотношение обетов Пратимокши и обетов Бодхисаттвы, а также вопрос о последовательности их принятия.

Необходимо более подробно охарактеризовать проблематику «Бодхипатха-прадипы»²⁹⁵, чтобы раскрыть причины интереса Цзонхавы именно к этому тексту. Атиша составил его специально для тибетских последователей Дхармы, стремясь к лаконичному и доступному разъяснению канонической типологии личностей, представленной в текстах Сутра-питаки.

Атиша построил свой трактат как интерпретацию тезиса Шакьямуни о трех множествах живых существ: «утвердившиеся в истине» (то есть обретшие Просветление), «не утвердившиеся в истине» (то есть находящиеся на стадии обучения Дхарме) и те, которые не принадлежат ни к первому, ни ко второму множеству. Основываясь на этом тезисе, автор «Бодхипатха-прадипы» говорит в своем сочинении о трех типах личности — высшем, среднем и низшем. К низшему типу относятся люди, жаждущие только удовлетворения своих чувственных желаний. К среднему — стремящиеся к отрешению от чувственных желаний. Они обучаются Дхарме, то есть постепенно уничтожают аффекты, чтобы обрести освобождение (нирвану) только для себя. В отличие от них к высшему типу принадлежат те из людей, кто уничтожил аффекты, но не удовлетворился этим. Проникнутые великим состраданием, такие люди стремятся к освобождению всех живых существ, тонущих в океане сансары²⁹⁶.

В своей типологии Атиша ограничился указанием только одного классификационного признака, исходя из которого он и разъяснил соотношение обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы. Согласно его трактовке, из семи социорелигиозных статусов, предусмотренных Винаей («мирянин/мирянка», «послушник/послушница», «претендентка на статус монахини», «монах/монахиня») лишь высший — монашеский²⁹⁷ — совместим с принятием обетов бодхисаттвы, ибо только монахи и монахини способны практиковать «запредельные» добродетели с реальной пользой для других живых существ.

В этой связи автор «Бодхипатха-прадипы» рассматривает проблему принятия обетов бодхисаттвы от достойного учителя — «благого настав-

²⁹⁵ *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. II. Этапы духовного развития средней личности. Перевод с тибетского языка А. Кугавичуса под общей редакцией А. Терентьева. СПб., 1997. С. 134–145.

²⁹⁶ Там же. С. 134–135.

²⁹⁷ Там же. С. 137.

ника». Признаками достойного учителя являются неукоснительное соблюдение всех возложенных на себя обетов, обладание терпением и состраданием, необходимыми для дарования обетов другому человеческому существу. Атиша говорит также о праве адепта действовать самостоятельно в том случае, если не удастся найти «благого наставника». Желая принять обеты бодхисаттвы в отсутствие достойного учителя должен руководствоваться методом укрепления в трех аспектах буддийской нравственной дисциплины — в дисциплине тела, дисциплине речи и дисциплине сознания (то есть практике уничтожения аффектов), действуя таким образом, который подобает бодхисаттве.

Что же касается паранормальных способностей, развивающихся благодаря практике буддийской тантры, то Атиша указывает на необходимость ее совмещения с принятием обетов бодхисаттвы. Только при условии соединения тантрических методов и парамит обретенные йогиним паранормальные способности обращаются на благо всех живых существ.

Однако правильное понимание природы «запредельных добродетелей» становится возможным, как подчеркивает Атиша, только в результате совершенствования мудрости (праджни) — «различающего постижения». Для этого требуется пройти предварительный курс философского образования — изучить концепцию Мадхьямики, изложенную в «Муламадхьямика-кариках» Нагарджуны и его последователей. В заключительном разделе «Бодхипатха-прадипы» Атиша подчеркивает первостатейную важность овладения наукой логики, что должно предшествовать изучению теории и практики тантры²⁹⁸.

Уместно отметить, что автор «Бодхипатха-прадипы» выражал надежду на появление тибетских комментариев к своему сочинению, квалифицировав его как собрание «тезисов, требующих тщательного размышления». И Цзонхава как комментатор был вовсе не первым из тибетских пандитов, претендовавших на разъяснение трактата Атиши. Так, один из иерархов школы Кагьюпа — Гампопа в труде «Драгоценное украшение освобождения» напрямую апеллировал к тематике «Бодхипатха-прадипы».

Вообще говоря, афористическая форма изложения, избранная Атишей, открывала последующим поколениям тибетских комментаторов большой простор для интерпретаций этого сочинения в соответствии с собственной школьной традицией. В трактатах, опиравшихся на «Бодхипатха-прадипу», всегда воспроизводилась структура ее проблематики: анализ трехчленной типологии личности, соотношение обетов Пратибокши и обетов бодхисаттвы, разъяснение шести парамит. Однако и в трактате Гампопы, и в ряде других текстов три типа личности рассматри-

²⁹⁸ Там же. С. 144.

вались в связи с тремя путями освобождения — путем тантры, путем шраваков («обучения Дхарме») и путем бодхисаттвы. Гампопа ставил по религиозной значимости обеты бодхисаттвы выше, нежели обеты Прати-мокши²⁹⁹. Он признавал право их принятия не только за монахами, но и за мирянами, избравшими для себя практику парамит. А это, в свою очередь, обесценивало и лишало смысла процесс индивидуального продвижения по ступеням иерархии социорелигиозных статусов, предусмотренных Винаей.

Цзонхава, будучи осведомленным об интерпретации Гампопы, обратился к широкому кругу индийских канонических и постканонических произведений с целью восстановления догматической и философской полноты «тезисов, требующих тщательного размышления». Памятуя об Атише как об основателе школы Кадампа, он привлек к решению комментаторской задачи шесть базовых для этой школы буддийских текстов: «Абхисамаяланкара-сутру», «Бодхисаттвабхуми», «Шикшасамуччая», «Бодхисаттва-ачарья-аватара», «Джатака-мала» и «Уданавагга». Кроме того, он обратился к трактатам Асанги, теоретика школы Виджнянавада, «Шравакабхуми» и «Самхитабхуми» и сочинению Камалашилы «Бхавана-крама», которые позволяли глубоко исследовать махаянскую интерпретацию идеологемы «путь». В дополнение к этому Цзонхава отобрал и ряд трактатов школы Мадхьямика — комментарий Буддхапалиты к «Муламадхьямика-карикам», «Мадхьямика-аватара» Чандракирти, «Чатухшатака» Арьядевы и некоторые другие.

В результате анализа «Бодхипатха-прадипы» на основе указанных произведений и был создан «Лам рим чен мо» — трактат-гигант. Цзонхава организовал свое сочинение по принципу восьмикнижия, характерному для тех индийских трактатов, которые претендовали на энциклопедическое освещение предмета. Рассматриваемая проблематика распределилась следующим образом: 1) введение — агиографические сведения об учителе Атише, способы изучения и проповеди Дхармы; 2) развернутый анализ трехчленной типологии личности; 3) руководство для низшего типа личности; 4) руководство для среднего типа личности; 5) руководство для высшего типа личности и рассмотрение пути бодхисаттвы; 6) «успокоение сознания» — учение о развитии внутренней природы пятой парамиты, то есть способности «совершенного созерцания»; 7) «постижение того, что реально существует» — учение о развитии внутренней природы шестой парамиты, то есть праджни (мудрости); 8) заключительные замечания, касающиеся разъяснения идеологемы «путь» и роли тантры (ваджраяны) в достижении Просветления.

²⁹⁹ *The Jewel Ornament of Liberation* by sGAM.PO.PA. P. 106–107.

Главная мысль, объединяющая все разделы «Лам рим чен мо», — это утверждение необходимости последовательного, постадийного изучения Дхармы, сопровождающегося принятием все более строгих обетов Пра-тимокши. Цзонхава подчеркивал важность вступления в монашеский статус, ибо именно монашество, отречение от мира и мирских забот позволяет практиковать парамиты и тантрические методы с религиозной пользой для других живых существ. Соединение великого сострадания (махакаруны), проникновенной мудрости (праджни) и искусных средств тантры, согласно Цзонхаве, следует подчинить единственной задаче — овладению умением преподавать Дхарму, открывать другим путь к свободе от страдания. Принципиально важно, что «Лам рим чен мо» предназначался его создателем и для студентов — как основной учебник, и для преподавателей монастырских университетов — как методическое руководство. Трактовка трехчленной типологии личности и интерпретация соотношения трех категорий обетов в «Лам рим чен мо» представляли собой реформаторский переворот в осмыслении иерархии социорелигиозных статусов.

Во введении Цзонхава подробно анализирует жизненный путь Атиши, усматривая в нем образец и для обучающихся Дхарме, и для обучающихся. Он анализирует стадии обучения, последовательность принятия обетов и религиозных посвящений и говорит о выдающейся роли Атиши в деле распространения Дхармы в Тибете³⁰⁰.

Цзонхава подчеркивает, что до той поры, когда Атише исполнился двадцать один год, он изучал традиционные образовательные дисциплины — грамматику, ремесла, медицину. Затем он овладел в совершенстве логикой, и только после этого приступил к освоению йоги и тантры. В двадцать девять лет Атиша познал все, чему могли обучить его выдающиеся буддисты-тантрики Индии.

Цзонхава обращает особое внимание на то обстоятельство, что Атиша, будучи зрелым тантриком, осознал необходимость принятия монашества и глубокого изучения каждого из разделов Трипитаки — Сутр, Винаи, Абхидхармы. Вступив в монашеский статус под именем Дипанкарашриджняна, он двенадцать лет изучал философию, логику и Винаю. Примечательно, что в этом пункте Цзонхава прерывает рассмотрение биографии кратким наставлением о преимуществе соблюдения кодекса Винаи. Монашеские обеты являются, по мнению Цзонхавы, прочным заслоном, преграждающим дорогу безнравственным побуждениям. Это позволяет беспрепятственно приступить к высшим практикам созерцания (самадхи) и развить филигранную тонкость различающего постижения (праджни).

³⁰⁰ *Чже Цонкапа*. Большое руководство... I. С. 8–21.

Таким образом, Цзонхава уже во введении на примере Атиши постулирует монашество необходимым условием для полного постижения Дхармы. Он указывает на первостепенность вступления в монашеский статус относительно принятия обетов бодхисаттвы, как это было в жизни великого Дипанкары, то есть Атиши. Только соблюдение обетов Прати-мокши и обетов бодхисаттвы, согласно Цзонхаве, и позволило Атише перейти к следующей стадии — возложить на себя обеты ваджраяны. Укрепление в трех последовательно принятых категориях обетов открыло перед великим Дипанкарой врата созерцания (самадхи) и врата мудрости (праджни).

Далее Цзонхава обращается непосредственно к анализу роли Атиши в деле проповеди Дхармы в Тибете. Главный вклад этого великого индийского учителя он связывает с внедрением кодекса Винаи как дисциплинарной базы религиозного обучения. Цзонхава указал на три качества³⁰¹, которыми, подобно Атише, должен обладать учитель, претендующий на устную и письменную проповедь Дхармы. Во-первых, достойный наставник должен быть сведущим в пяти главных дисциплинах: ньяе (логике), в текстах Праджняпарамиты, философии Мадхьямики, Винае, Абхидхарме. Во-вторых, он обязан владеть искусством их преподавания, опираясь на Сутра-питаку, то есть цитируя Шакьямуни. И в-третьих, ему надлежит получить посвящение на проповедь Дхармы, то есть быть полноценным монахом.

Реформа Цзонхавы была направлена на религиозно-дисциплинарную унификацию тибетских школьных образовательных традиций. Именно поэтому в трактате «Лам рим чен мо» подробно рассматриваются те темы, которые вызывали ожесточенные межшкольные дискуссии. В сочинениях основоположников школьных традиций Кадампа, Сакьяпа, Кагьюпа обсуждались качества (квалификационные признаки) духовного наставника, отношения «учитель—ученик», концептуальное содержание идеологии «путь», соотношение различных категорий обетов, методы достижения Просветления.

Особое внимание тибетских пандитов к проблеме духовного наставничества обуславливалось религиозной ситуацией периода создания базовых школьных трактатов (XI–XIII), когда еще не существовало детально разработанной системы монастырского образования. Насколько можно судить по агиографическим источникам школ Кагьюпа, Сакьяпа, Гелугпа, их основоположники изучали буддийскую догматику, философию, практику созерцания и тантрическую психотехнику под руководством различных наставников. И в этой связи обращение Гампопы, Соднам

³⁰¹ Там же. С. 19.

Цземо, Цзонхавы к вопросу о качествах, необходимых для духовного наставничества, имеет самостоятельную смысловую нагрузку. Широко распространившаяся в Тибете XI–XIII вв. буддийская тантра в определенной степени сакрализовывала отношения «учитель–ученик», поскольку речь шла об изустной передаче «тайного знания». Но в перспективе формирования школьных образовательных традиций принципиально важной становится проблема легитимности учителя, ответственного за идеологически адекватную передачу и функционирование письменной традиции.

И в трактате Гампопы «Драгоценное украшение освобождения», и в сочинении Соднам Цземо «Врата Учения» был выдвинут отчетливый тезис: полное познание Дхармы и обретение Просветления невозможны без помощи «благого друга» (духовного наставника). Перечень необходимых наставнику качеств включал соблюдение обетов Пратимокши, обладание буддийскими добродетелями, глубокое знание различных аспектов Учения. Цзонхава пристально исследовал точки зрения иерархов школ на проблему духовного наставничества и в своем трактате суммировал квалификационные признаки³⁰², которым должен соответствовать «благый друг».

Во введении к «Лам рим чен мо» он также кратко излагает последовательность, в соответствии с которой надлежит изучать и проповедовать Дхарму, а также правила обучения и преподавания. Согласно Цзонхаве, в обязательном порядке следует познакомиться с Трипитакой, а не ограничиваться школьными учительскими текстами, причем изучение Сутр, Винаи, Абхидхармы должно предшествовать обращению к тантрам. Вместе с тем освоение тантры не может происходить в произвольном порядке. В данном аспекте правильная последовательность — это восхождение от «низших» к «высшим» тантрам.

Разделы «Лам рим чен мо», посвященные трем типам личности, по сути своей есть не что иное, как подробное изложение трех стадий освоения Учения и принятия соответствующих обетов. В первом разделе излагаются правила поведения для ученика и учителя и рассматривается характер их взаимоотношений. Весь раздел полностью базируется на соответствующих положениях Винаи, подробно прокомментированных Цзонхавой. Он тщательно разъясняет правила двух базовых учебных практик — слушания Слова Будды и рационального размышления об услышанном. Значительное внимание уделяется и теме драгоценности человеческого рождения, поскольку лишь человек, а не иные живые существа, способен вступить на стезю Дхармы и обрести Просветление.

³⁰² Там же. С. 57–89.

Теоретическим ядром этого раздела является рассмотрение трех типов личности на основе индийской постканонической традиции. Цзонхава анализирует и сравнивает наиболее авторитетные интерпретации, принадлежащие Атише, Асанге и Васубандху, а затем делает обобщающий вывод: хотя в Индии и было принято проводить различие между тремя типами личности и тремя разновидностями пути, но по своей внутренней природе все они есть «элементы и составные части пути Махаяны».

Принципиальным новшеством становится разъяснение идеологемы «путь»³⁰³. Начиная с Атиши, тройственная типология применялась для обоснования различных методов достижения Просветления, и в этом контексте путь отождествлялся с набором практик (методом), подходящим для конкретного типа личности (низшего, среднего, высшего). Цзонхава подверг точку зрения Атиши и его последователей радикальной ревизии. Согласно автору «Лам рим чен мо», путь един для всех, поскольку Дхарма — единственно истинное учение. И для тех, кто еще не принял буддизм, и для обучающихся Дхарме ради собственного блага, и для Просветленных, радеющих за благо других живых существ, есть лишь одна стезя и одна колесница. Живые существа идут к Просветлению не различными путями, а находятся на различных стадиях пути, некогда пройденного Буддой.

Иными словами, в трактовке Цзонхавы принадлежность к конкретному типу личности свидетельствует о пребывании адепта на определенной стадии пути к Просветлению. При этом путь личности высшего типа — Просветленного, не покидающего сансару ради помощи другим существам, — включает, по мысли Цзонхавы, стадии пути низшей и средней личностей. Методы, применяемые на предшествующих стадиях, предвещают завершающую и в этом смысле «порождают» ее.

Для адепта, устремленного к обретению состояния бодхисаттвы, стадии пути низшей и средней личности являются подготовительными, так как подобающая установка сознания закладывается благодаря последовательному принятию обетов Пратимокши и соответствующим религиозным практикам.

В набор обязательных для низшего типа личности практик Цзонхава вводит «памятование о смерти» и «размышление о том, что будет после смерти в новом рождении»³⁰⁴. В раздел, посвященный этому типу, включены яркие описания страданий в неблагих формах существования сознания — адской, животной, анимической (то есть в форме голодного духа — прета). Практика памятования о смерти и размышления о новом

³⁰³ Там же. С. 148–164.

³⁰⁴ Там же. С. 171–222.

рождении должны, согласно Цзонхаве, привести личность низшего типа к пониманию необходимости принять спасительное прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе. Таким образом, стадия пути, на которой пребывает низший тип личности, завершается обращением в буддизм.

Цзонхава отождествляет низшую личность с пребывающими вне Дхармы и относит к этому типу всех тех, кто еще не принял монашеские обеты. Методически раздел о низшем типе личности обращен к «миссионерскому полю» — к потенциальным прозелитам и проповедникам Дхармы. Разъясняя сущность прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, Цзонхава детально излагает обязанности новообращенного. Важнейшая из них, подчеркивает автор «Лам рим чен мо», — это благое даяние, то есть подношение милостыни (пищи и одежды) монахам и монахиням, поднесение даров статуям Будды и бодхисаттв, передача недвижимости монастырям, финансирование строительства религиозно-культурных сооружений и их художественного убранства. Именно такие действия позволяют прозелиту обрести религиозную заслугу — залог благого нового рождения. Заключительная тема раздела о низшем типе личности — разъяснение учения о карме, то есть догматическое обоснование концепции греха и религиозной заслуги.

Раздел о среднем типе личности содержит значительно более сложный материал. Он предваряется обширными наставлениями о сущности размышления над основой буддийской догматики — Истиной страдания и сопровождается изложением учения об аффектах — психических факторах, удерживающих сознание в круговороте рождений. Аффекты (клеша) рассматриваются Цзонхавой в связи с темой кармы: умышленное действие, мотивированное ими, всегда приводит к новому рождению в сансаре, а поэтому победа над страданием есть уничтожение аффектов. Важно подчеркнуть, что Цзонхава излагает эту концепцию на основе трактата Васубандху «Абхидхармакоша» и акцентирует это. Он также обильно цитирует текст Сухриллекхи («Письма к другу») и сочинения одного из ближайших учеников Атиши — Потобы³⁰⁵.

Руководство для среднего типа личности адресовано мирянам, желающим обучаться Дхарме ради собственного блага — выхода из круговорота рождений. Соответственно цель раздела — в разъяснении необходимости принятия монашества. Цзонхава говорит о несовместимости продолжения мирского существования с решимостью достичь Просветления. Жизнь в миру неизменно сопряжена с заботой о семье, хозяйстве, имуществе, и это мешает практике устранения аффектов. Если есть твердая решимость освободиться от ненавистной сансары, следует направить свои усилия на вступление в монашеский статус.

³⁰⁵ Чже Цонкапа. Большое руководство... II. С. 8–74.

Именно в этом разделе Цзонхава затрагивает и тему соотношения обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы. Последние могут быть приняты и мирянами, и монахами, однако большую религиозную ценность эти обеты имеют, если их возлагает на себя монах или монахиня. Монашество, по определению Цзонхавы, — «основа освобождения из сансары»³⁰⁶. Он говорит о монашеской дисциплине как о благодатной почве, на которой взращивается полное знание, получаемое в практиках парамит и гухья-мантры. А коль скоро монашеские обеты предписаны Пратимокшей, ее следует считать основой всего Учения.

Выведя этот тезис, Цзонхава сосредоточивается на анализе буддийских представлений о нравственности. Он подчеркивает принципиальную тождественность нравственных требований и практике кодекса Винаи, и практике парамит и мантр.

Раздел, посвященный высшему типу личности, предназначен для монахов и монахинь, хорошо знающих доктрину и проповедующих Дхарму, опираясь на тексты Трипитаки и «Абхидхармакошу». В нем изложен метод порождения установки сознания, направленной на благо всех живых существ и разъяснены практики, укрепляющие это устремление. Согласно Цзонхаве, первоначально следует уяснить сущность практики парамит и только после этого можно возлагать на себя обеты бодхисаттвы. Примечательно, что Цзонхава говорит о следовании лишь шести «запредельным добродетелям» — даянию, нравственности, терпению, решимости, созерцанию (самадхи) и мудрости (праджне)³⁰⁷.

Итак, насколько можно судить по трем разделам «Лам рим чен мо», суть реформаторской идеи Цзонхавы заключалась в интеграции всех социокультурных разновидностей функционирования буддизма в Тибете на основе унифицированной концепции религиозной дисциплины (единого «пути») и внедрения иерархии социорелигиозных статусов в масштабе всего общества. Таким образом, реформа Цзонхавы была направлена на создание в Бод Юл единой буддийской сангхи, воспроизводящей каноническую модель общества. Однако автор «Лам рим чен мо» учитывал традицию тибетобуддийских школ, обусловленную культурно-историческими особенностями распространения и рецепции Дхармы, и не намеревался подвергнуть их идеологической обструкции. Разработанный им образец соотношения трех категорий обетов и последовательность их принятия делал приемлемой всю полноту иерархии социорелигиозных статусов для последователей каждой школы.

³⁰⁶ Там же. С. 105.

³⁰⁷ *Чже Цонкапа*. Большое руководство... III. С. 157–307.

В сущности реформа Цзонхавы ни в чем не расходилась с той канонической моделью общества, которая сложилась в Индии. Действительно, обеты бодхисаттвы могли быть приняты, согласно канонической позиции, только монахами и монахинями, обучающимися Дхарме, то есть посвятившими себя религиозному подвижничеству.

Реформа Цзонхавы выдвигала монашество на передний план общественной жизни, что соответствовало меритократическим представлениям о вертикальной социальной мобильности, заложенной в Трипитаке. Согласно Слову Будды, иерархия в человеческом сообществе базируется на религиозных заслугах, наиболее ценная из которых — проповедь Дхармы. Строгое соблюдение статусных предписаний мирянами, послушниками и монахами, неуклонная нравственность и высокая образованность монашества, с одной стороны, и добродетельность мирян — с другой, являются условиями функционирования социорелигиозной иерархии. Цзонхава подчеркивал, что в таком социуме материальные блага монастырей «накапливаются сами собой — без произнесения лъстивых речей, без громадных усилий; нравственного почитают без принуждения все существа, любят даже те, кто не принадлежит к числу его близких или родных, кто не был ему другом или знакомым. Даже отпечаткам его стоп на земле поклоняются боги и люди, берут этот прах его следов и несут в места почитания³⁰⁸».

Для развития образовательной системы школы Гелугпа особое значение имело безусловное признание ценностно-нормативной системы Винаи как парадигмы обретения социорелигиозных статусов. У Цзонхавы еще в ранний период его проповеднической деятельности появилось значительное количество учеников, многие из которых первоначально принадлежали к школам Кагьюпа и Сакьяпа. Росту авторитета новой школы способствовало неукоснительное соблюдение принципа равных возможностей в продвижении по ступеням социорелигиозной иерархии. В рамках Гелугпа любой тибетец, принявший буддизм и прошедший в качестве послушника полный цикл монастырского образования, мог претендовать на монашеский статус. Доступ к высшей ступени социорелигиозной иерархии был открыт каждому, кто в повседневной жизни следовал буддийской ценностно-нормативной системе и успешно учился вне зависимости от социального происхождения, пола и возраста.

Реформа Цзонхавы предусматривала систематизацию религиозного образования. Основоположник Гелугпа приобрел свои энциклопедические познания благодаря обучению у наставников, принадлежавших к различным школам и традициям. Учитывая этот опыт, он намеревался создать

³⁰⁸ Там же. С. 198.

такую образовательную систему, которая сочетала бы теоретический багаж всех тибетских школ с методологией обучения, разработанной в монастырских университетах Индии. В этом аспекте реформа Цзонхавы касалась в первую очередь вопросов подготовки ученого монашества. По степени значимости на передний план выдвигалось изучение индийского канонического и постканонического письменного наследия, причем главным инструментом контроля знаний и оттачивания техники теоретико-понятийного мышления выступал философский дискурс.

Еще при жизни Цзонхавы были построены три центральных монастыря-университета школы Гелугпа: в 1409 г. Галдан, основанный им самим, в 1416 г. — Брайбун, настоятелем которого стал Чжамьян Чойдже (1379–1449), в 1419 г. — Сера во главе с Чамчен Чойдже Шакия Ешеем (1354–1435). Четвертый прославленный монашеский университет школы Гелугпа — Ташилунпо — был построен в 1447 г., спустя 28 лет после кончины Цзонхавы. Позднее, в XVII в., его основатель Гедундуб (1391–1474) был ретроспективно объявлен Далай-ламой I.

Эти четыре базовых университетских комплекса Гелугпа создавались как центры обучения логике и искусству философского диспута, хотя каждый из них располагал несколькими факультетами. В университетах имелись специальные общежития для студентов из отдаленных районов Тибета³⁰⁹. Обучение строилось по единой образовательной программе, включавшей пять обязательных дисциплин: парчин (санскр. праджняпарамита) — тексты Праджняпарамиты; цадма (санскр. прамана) — эпистемология и логика; ума (санскр. мадхьямика) — философия Мадхьямики; дулва (санскр. виная) — дисциплинарный кодекс Винаи; нгонд-зод (санскр. абхидхармакоша) — «Абхидхармакоша» Васубандху.

Логика и эпистемология преподавались по тибетским учебным пособиям — методической литературе, совокупно именуемой «дуйра»³¹⁰. Остальные четыре дисциплины базировались на индийских трактатах. Освоение каждой дисциплины предполагало несколько лет обучения на соответствующем факультете. В образовательном процессе использовались также учебники, подготовленные университетскими преподавателями — пандитами каждого из четырех монастырей.

Образование начиналось с тщательного штудирования методической литературы по логике, где рассматривались объекты познания в соответствии с буддийской эпистемологией, источники истинного познания и

³⁰⁹ См.: *Onoda Sh.* Monastic Debate in Tibet. A Study on the History and Structure of BSDUS GRWA Logic. Wien, 1992. P. 16. Позднее, в XVIII в. в стенах этих монастырских университетов проходили обучение и студенты из Монголии.

³¹⁰ Подробнее см., например: *Onoda Sh.* BsDus grwa Literature // Tibetan Literature. Studies in Genre / Eds. Cabezón J., Jackson R. New York, 1995. P. 187–201.

учение о правилах дедукции. Этот этап являлся предварительным, вводящим в основные образовательные дисциплины. Он охватывал три класса, по окончании которых студент владел понятийно-терминологическим аппаратом, искусством дедукции и теоретического диспута. Успешные учащиеся получали возможность продолжить образование на специализированных факультетах.

Во времена Цзонхавы студенты, одолевшие основные предметы, сдавали экзамен на ученую степень *каши рабчампа* — «тот, кто понимает четыре дисциплины, или четыре раздела Учения, в совершенстве». Позднее эта ученая степень была преобразована в *качупа* — «тот, кто овладел десятью образовательными дисциплинами», поскольку в программу были включены еще пять дисциплин, обязывающих студента углубленно ознакомиться с обширными тибетскими комментариями к индийским текстам.

Пять дисциплин изучались в определенной последовательности. Начальный этап завершался освоением искусства диспута, после чего студенты приступали ко второй дисциплине — парчину — штудированию текстов Праджняпарамиты, чтобы обрести теоретические и практические познания в области «запредельных» добродетелей, свойственных бодхисаттве. Основой обучения выступал махаянский текст «Абхисама-аланкара-сутра», в котором рассматривается метод интуитивного постижения (абхисама) Благородных истин. Студенты знакомились и с комментариями к нему, созданными пандитами школы Гелугпа.

Следующий этап образовательного процесса был связан с углубленным освоением цадма — эпистемологии на базе трудов индийских теоретиков махаянского направления. Особое внимание уделялось трактату «Прамана-вартика», что позволяло студентам довести до совершенства познания, полученные на начальном этапе образования.

Философская система Мадхьямики, то есть дисциплина «ума», преподавалась после эпистемологии и предполагала освоение труда Цзонхавы «Ума кипи рабсал», а также его комментария к трактату Чандракирти «Прасаннапада». Этот трактат являлся основополагающим в традиции Прасангика-Мадхьямики, и Цзонхава определенно считал метод мышления и ведения межшкольных диспутов, разработанный Чандракирти, весьма важным. Согласно этому методу, в споре не следует выдвигать собственные точки зрения, ибо цель спора — разрушение аргументации оппонента средствами негативной диалектики. В религиозно-догматическом аспекте такой подход к диспуту рассматривался в качестве акта сострадания к оппоненту, поскольку разрушал его неведение посредством редукции к абсурду выдвинутого им ошибочного тезиса. Метод базировался на главной идее Мадхьямики — высшая истина, то есть нирвана, не выражима в словах, а поэтому любой тезис заведомо абсурден. Соответст-

венно диспутальное мастерство есть способ демонстрации бессмысленности любого вербального тезиса, претендующего на истинность. Истина познается не посредством слов, а благодаря практике интуитивного постижения, направленного на очищение сознания.

Освоив эпистемологию, студенты приступали к изучению кодекса Винаи, на основе текстов «Пратимокша-сутра-вритти», «Виная-сутры» Гунапрабхи и «Виная-сутратики» Дхармамитры.

Заключительный этап образовательной программы всецело посвящался «Абхидхармакоше», так как именно в этом энциклопедическом трактате была представлена фундаментальная проблематика буддийской философии — теория дхарм и психических способностей, космология, учение о карме, теория аффектов, классическая концепция психотехнической практики, учение о знании, обретаемом на этапах освоения буддийской йоги, и теория созерцания (самадхи). Освоение «Абхидхармакоши» дополнялось знакомством со школьными учительскими комментариями. Только по завершении полного курса обучения адепт допускался к тантрическому циклу школы Гелугпа.

В дальнейшей истории школы рассмотренная выше образовательная программа приобрела характер стандарта, согласно которому и строилось обучение в монастырских университетах. Отметим, что распределение дисциплин по факультетам в четырех университетах школы Гелугпа воспроизводило модель, принятую в авторитетных образовательных центрах XIII–XIV вв. — монастырях Девачен, Шалу и Нартан, где Цзонхава обучался логике, эпистемологии и философии. Однако эта модель подверглась определенному реформированию: теоретики школы Гелугпа ввели в образовательный процесс строгую поэтапность. Этапы обучения должны были соответствовать стадиям духовного роста студента, и этот прогресс выражался в принятии и соблюдении все более строгих обетов Пратимокши. Именно в трактате Цзонхавы «Лам рим чен мо» впервые был введен принцип соотношения социорелигиозных статусов с постадийным освоением теории и практики буддизма. Такой подход позволял внедрить иерархию социорелигиозных статусов в масштабе всего тибетского общества. Согласно Цзонхаве, на членство в элите буддийского социума могут претендовать лишь те, кто принял монашеские обеты, освоил полный курс образования, успешно сдал заключительный экзамен, получив ученую степень.

Стратификация внутри гелугпинской религиозной элиты выражалась в детально разработанной системе ученых степеней, дававших их обладателям соответствующие полномочия и привилегии. Весь курс обучения пяти основным и пяти дополнительным дисциплинам (медицина, астрология, каллиграфия и риторика, грамматика, искусство создания танок и мандал) длился от 20 до 25 лет и завершался выпускными экзаменами на

получение ученой степени *геше*. Последняя предполагала две градации: *геше чунг* — степень, дававшая право на преподавание, и *геше чен*, обладатель которой имел более широкие полномочия.

Степень «геше чен», в свою очередь, подразделялась на два уровня — *цог рам па* и *лха рам па*. Обладатель степени «геше чен» уровня «цог рам па» мог вести академическую деятельность в монастырском университете, и ему предоставлялась честь оглашения буддийских тантрических мантр во время больших празднеств. Он также вел консультативную деятельность, в круг его полномочий входило толкование учебных текстов. Ученая степень «геше чен» уровня «лха рам па» позволяла руководить диспутом на конгрессах школьных монастырей. Кроме того, именно «лха рам па» выступали с проповедями перед монашеской ученой элитой крупных гелугпинских обителей. Обладание этой высшей ученой степенью являлось необходимым условием для избрания на пост настоятеля в Галдане, Сера и Брайбуне.

РОЖДЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Формирование тибетского теократического государства связано не только с историей школы Гелугпа, но и с событиями социально-политической истории Тибета XV–XVII вв. Окончательное социокультурное оформление школ тибетского буддизма завершилось к середине XV в. Однако дальнейшая жизнеспособность каждой из них зависела от материальной поддержки и политического покровительства со стороны правящих аристократических семейств. В XV–XVI вв. за политическое господство в масштабах Тибета соперничали три знатных рода, под властью которых находились различные территории. До середины XV в. практически вся политическая власть в стране принадлежала семейству Пагмоду. С середины XV в. Тибетом правили представители рода Ринпунг, утратившего политическое господство только во второй половине XVI в. вследствие междоусобной войны с правителями западной части Центрального Тибета (район Цзан)³¹¹.

Как отмечалось ранее, аристократический род Сакья, опиравшийся в своей религиозно-идеологической деятельности на школу Сакьяпа, исчерпал могущество в XIV в. Начавшееся с этого времени возвышение школы Кагьюпа продлилось три столетия, что объяснялось принадлежностью кланов Пагмоду и Ринпунг к субтрадициям этой школы. Официальное религиозное лидерство было признано за подшколой Карма-Кагьюпа во главе с Кармапой.

³¹¹ Подробнее см.: *Шакабпа В.Д.* Указ. соч. С. 86–106.

Основным объектом конкурентных властных притязаний земельной аристократии были районы Уй и Цзан, которые в совокупности образовывали Центральный Тибет — территорию зарождения имперского государства Бод Юл. Возникновение и развитие школы Гелугпа совпало по времени с периодом ожесточенной борьбы между Пагмоду и Ринпунг за обладание Центральным Тибетом. В этой связи нельзя упускать из виду, что три главных монастыря новой школы были основаны именно на этой территории, рядом с Лхасой. Деятельность основателя школы Гелугпа принципиально не затрагивала вопросов политического характера. Цзонхава всемерно ограждал свое детище от втягивания в политическую или религиозно-идеологическую конкуренцию. Так, в 1409 г. китайский император Юн Лэ (годы правления: 1403–1424) пригласил Цзонхаву посетить Китай, но тот отказался от личного визита и направил к императорскому двору Минской династии своего ученика Чамчен Чойдже Шакия Ешея³¹². Это решение являлось демонстрацией лояльности правящему семейству Пагмоду, члены которого следовали традиции школы Кагьюпа и одновременно покровительствовали Гелугпа. Цзонхава, отклонив приглашение Юн Лэ, почтительно уступил лидерство в сношениях с Китаем школе Кагьюпа, поскольку ее глава (Седьмой Кармапа) еще в 1407 г. был признан китайской династией Мин «наставником веры».

Беспрепятственное развитие Гелугпа обуславливалось продуманной стратегией ее основоположника. Название «Гелугпа» («идущие путем добродетели») было присвоено школе лишь по прошествии времени. Первоначально последователи Цзонхавы именовали свою традицию «Кадампа сарма» («новая Кадампа»). Тем самым они подчеркивали, что базовые произведения Цзонхавы — «Лам рим чен мо» и «Аг рим чен мо» — были созданы в Радене, главном монастыре-университете школы Кадампа. Реформаторская направленность деятельности Цзонхавы не сразу сделалась очевидной для последователей других школьных традиций. Цзонхава причислял себя к ученикам Атиши, что указывало на его идейную связь с Кадампа. Разрабатывая новые интерпретации религиозного опыта (единый путь), создавая стандартизированную систему монастырского образования и переосмысляя социальную роль ученого монашества в тибетском обществе, он преподносил свои инновации как нечто существовавшее до него в традиции Кадампа.

Укрепление новой школы обеспечивалось также поддержкой и со стороны аристократических семей, оставшихся за бортом политической конкуренции. Это позволяло Гелугпа расти и накапливать силы в идеологической тени соперничества старых школ.

³¹² Там же. С. 97.

Еще при жизни своего основателя Гелугпа приобрела весьма значительную популярность у рядового населения, поскольку новая трактовка пути к Просветлению приближала буддийские ценности к уровню понимания бесписьменной среды. Вместе с тем предельно демократическая политика в области религиозного образования, проводимая Гелугпа, прокладывала дорогу в религиозную элиту для талантливых и трудолюбивых интеллектуалов из низов тибетского общества. Такой подход резко контрастировал на фоне социокультурной ситуации, сложившейся в XIII–XV вв. В то время доступ к вертикальной социальной мобильности был невозможен не только для выходцев из семей земледельцев, скотоводов или торговцев, но и для детей мелких чиновников и захудалой аристократии. Получение сколько-нибудь значительной чиновничьей должности или поста настоятеля монастыря, пусть даже небольшого, периферийного, предопределялось социальным и имущественным цензами.

Школа Гелугпа в этом вопросе строго следовала классическим принципам Винаи: в буддийском обществе вертикальная социальная мобильность должна зависеть от религиозных заслуг, а не от знатности и богатства. Строгость в соблюдении религиозных обетов и получение высокой ученой степени обеспечивали соответствующую позицию в социорелигиозной иерархии, где лидерство по праву принадлежало образованному и ревностному монашеству, а не представителям состоятельных аристократических семей.

Безмятежный период развития Гелугпа длился сравнительно недолго. После кончины основоположника заявили о себе ее противники. Первые атаки на школу были связаны с деятельностью ее монастыря-университета Ташилунпо, основанного, как отмечалось выше, учеником Цзонхавы — Гедундубом на территории Шигадзе, подмандатной семейству Ринпунг. Этот аристократический род лишь до той поры не вмешивался в дела Ташилунпо, покуда семья Пагмоду не утратила своего политического господства. С падением ее власти клан Ринпунг начал притеснять последователей Цзонхавы.

В этой ситуации, чреватой запустением монастыря, а возможно, и полным его разгромом, было важно сохранить преемственность руководства школой. Гедундуб составил, подобно лидерам школы Карма-Кагьюпа, пророческое завешание, в котором предсказывал появление своего нового человеческого воплощения — тулку и называл признаки идентификации личности «перерожденца». Благодаря этому в традицию Гелугпа было инкорпорировано учение Карма-Кагью о религиозном главе школы как непрерывной серии человеческих рождений единой «персоналии» — Бодхисаттвы Авалокитешвары.

Новым воплощением настоятеля монастыря Ташилунпо стал мальчик, родившийся в семье крестьянина через год после смерти Гедундуба. Когда «перерожденцу» исполнилось 11 лет, он принял послушнические обеты и вошел в сангху монастыря Ташилунпо под именем Гедун Чжамцо. В возрасте двадцати одного года «перерожденец» был посвящен в монашество в Брайбуне. Завершив курс религиозного образования, Гедун Чжамцо приступил к проповеди Дхармы в районах Уй, Цзан, Лока, Дагпо. В 1509 г. в Лока им был основан новый монастырь Чойкорчжал³¹³.

Ученики Цзонхавы активно проповедовали в различных районах Тибета, в том числе в Кхаме и Нгари, создавая там школьные монастыри. Так, адепт школы Тод Шераб Санпо, пройдя курс религиозного образования в Галдане, вернулся к себе на родину в Нгари и там, в местности Манюл, основал монастырь Тагмо, а уроженец Кхама Джансем Шераб Санпо по завершении образования в монастыре Сера создал в Чамдо монастырь Джамбалин. Подобная деятельность позволила школе Гелугпа за несколько десятилетий XV в. обрести последователей почти повсеместно в стране. Главные монастыри школы — Галдан, Сера и Брайбун — сделались кузницей кадров: здесь получали образование и ученые степени будущие основатели гелугпинских обителей.

В конце XV — начале XVI в., когда политическая власть оказалась полностью в руках Ринпунгов, школа Гелугпа была вытеснена с территории Центрального Тибета. В 1435 г. Шигадзе, столицу района Цзан, захватил Норцан, член правящего семейства, и Гедун Чжамцо в административном порядке было запрещено вести проповедь Дхармы в районах Центрального Тибета. К этому времени Гедун Чжамцо был избран на пост настоятеля монастыря Брайбун, а вслед за тем он возглавил и монастырь Сера. В Брайбуне для религиозного главы школы Гелугпа построили резиденцию, получившую название Гандан Пходанг. Она предназначалась не только для его проживания во время визитов в обитель, но и служила местом публичных проповедей и аудиенций.

В 1498 г. Дондуб Дордже из рода Ринпунг осуществил вооруженный захват власти в Лхасе при активном участии приверженцев Карма-Кагьюпа. Вплоть до 1517 г., когда войска, руководимыедесятьюглавойшколыПагмо-Кагьюпа, вытеснили Ринпунгов из Лхасы, монахи Брайбуна и Сера подвергались непрерывному давлению. Им даже запретили участвовать в ритуалах празднования Мон лама, хотя этот праздник был введен в буддийский календарь Цзонхавой и в религиозном отношении представлял собой буддийскую реинтерпретацию автохтонного Нового года.

³¹³ *Ya Hanzhang*. The Biographies of the Dalai Lamas. Translated by Wang Wenjong. Beijing, 1991. P. 19–20.

Мон лам (Мон лам чен мо) — «Великое Моление» — проводился в течение трех недель первого новогоднего месяца. По мысли Цзонхавы, начало каждого годичного цикла должно было сопровождаться отправлением комплекса ритуалов, объединяющих все монашеское сообщество в Тибете. Монахи и монахини, принадлежавшие к различным школам, собирались в Лхасе для совместного моления во благо всех живых существ и чтения соответствующих «очистительных» текстов. Представители власти и рядовые миряне получали возможность выказать свою преданность Дхарме и обрести религиозную заслугу, одаривая монашество лекарствами, пищей, тканями для облачений и проч. Ритуальный сценарий предполагал и проведение публичного межшкольного философского диспута.

Цзонхаве удалось не только внедрить традицию празднования Мон лам в древней столице Тибета Лхасе, но и получить одобрение на личное руководство его проведением. Отметим, что Ринпунги не покушались на эту традицию, захватив господство над Лхасой. Празднования Мон лам проводились и в период гонений на школу Гелугпа, но ее последователи были отрешены от участия в ритуальных действиях³¹⁴.

Несмотря на жесткое неприятие со стороны Ринпунгов, авторитет Гелугпа возрастал среди значительной части населения. Численность монашества трех главных школьных монастырей — Галдан, Сера и Брайбун — неуклонно увеличивалась. Известно, что еще при жизни Гедун Чжамцо количество монашествующих в Брайбуне достигло 1500 человек³¹⁵. К середине XVI в. это был один из крупнейших монастырей-университетов Тибета.

В 1542 г. Гедун Чжамцо в возрасте пятидесяти восьми лет ушел из жизни, и через год был обнаружен очередной «перерожденец» религиозного лидера школы. Им был признан младенец, родившийся в 1543 г. Новый тулку³¹⁶ принадлежал к мелкому аристократическому роду, исторически связанному матримониальными отношениями и с некогда могущественным семейством Сакья, и с Пагмоду. В возрасте 4 лет мальчик был взят из родительской семьи в монастырь Брайбун, а в семь лет уже принял послушнические обеты. Когда «перерожденцу» исполнилось одиннадцать, насельники Брайбуна избрали его настоятелем. В возрасте двадцати двух лет новый глава школы Гелугпа — Соднам Чжамцо принял полное монашество. Подобно своему предшественнику, он одновременно руководил Брайбуном и Сера. В обязанности Соднам Чжамцо также входило отправление всех крупных религиозных служб в монастыре Ташилунпо.

³¹⁴ Ibid. P. 21.

³¹⁵ *Geshe Gendun Lodroe. Geschichte der Kloster-Ueniversitaet Drepung. Wiesbaden, 1974.*

³¹⁶ *Ya Hanzhang. The Biographies of the Dalai Lamas. P. 22.*

Соднам Чжамцо удалось заручиться поддержкой со стороны влиятельных членов семьи Пагмоду и личным покровительством главы рода Хор Шонну Санбо³¹⁷ — Хор Соднам Дарчжая, прямого потомка министра Тайситу Чанчуба Чжалцана. Поиски патронирования представляли важную задачу, поскольку в XVI в. школа Гелугпа переживала самый тяжкий этап своего утверждения среди других школьных традиций, давно закрепившихся на различных территориях Тибета и пользовавшихся экономической поддержкой и политическим покровительством местной аристократии.

В 1570-х гг. Соднам Чжамцо совершил несколько поездок в Монголию с целью пропаганды школы Гелугпа и привлечения новых последователей. В тибетской историографии позднего средневековья утвердилось мнение, что именно правитель тумэтских монголов Алтан-хан (1507–1582) искал встречи с религиозным главой этой школы. К XVI в. Монгольская империя распалась на три крупные этнотерриториальные политические образования — Южную Монголию (Чахарское ханство), Северную Монголию (Халха) и Западную Монголию, где в начале XVII в. возникло Джунгарское ханство. После смерти Великого Всемонгольского хана Бату-Мункэ (годы правления: 1479–1543), добившегося временной политико-административной консолидации монгольских микроэтносов, территория государства была разделена между его потомками. В альянс мелких княжеств Южной Монголии вошли тумэты, ордосцы и чахары, причем главенствовали тумэтские монголы. В течение XVI в. прямые потомки Бату-Мункэ, более известного как Даян-хан, формально сохраняли за собой титул Всемонгольских ханов — хранителей сакральной силы. Однако архаичная автохтонная мифологема, легитимировавшая ханскую власть, оказалась неспособной идеологически объединить Монголию в ситуации этно-территориальной политической раздробленности. Об отмирании автохтонной социально-политической идеологии свидетельствовали попытки Алтан-хана установить автономные дипломатические отношения с Китаем, предпринимавшиеся на фоне поисков нового идеологического инструмента легитимации власти в масштабе всей страны.

Вместе с тем необходимо учитывать и то обстоятельство, что ко времени встречи Алтан-хана с Соднам Чжамцо школа Гелугпа в Тибете была еще весьма далека от позиций господствующей религиозной традиции, а власть хана распространялась лишь на территорию Южной Монголии. В 1578 г. Соднам Чжамцо прибыл в ханскую ставку, располагавшуюся в городе Хух-Хото. Помпезный протокол приема должен был указывать на высокий дипломатический уровень встречи, но по сути она

³¹⁷ Востриков А.И. Указ. соч. С. 36.

представляла собой визит главы молодой тибетобуддийской школы к региональному монгольскому правителю и не более того.

В тибетской историографии этому событию придается особая значимость, поскольку в результате переговоров Соднам Чжамцо с Алтан-ханом был оформлен принципиально новый буддийский титул — Далай-лама, дарованный монгольским лидером главе школы Гелугпа. В лингвистической семантике титула обыгрывалось имя Соднам Чжамцо: по-тибетски «чжамцо» буквально означает «океан», что соответствует монгольскому «далай».

Титул «Далай-лама» закреплял вновь учрежденный верховный статус «Великий учитель», которым наделялись впредь все «перерожденцы» главы школы Гелугпа. Соответственно этот титул был ретроспективно распространен и на Гедундуба, очередным человеческим воплощением которого и выступал Соднам Чжамцо. Великий учитель не остался в долгу: он, в свою очередь, одарил Алтан-хана титулом чакравартина — буддийского вселенского правителя.

Соднам Чжамцо не удалось сразу же по завершении этой встречи вернуться в Тибет. Какое-то время он был вынужден оставаться в Ланьчжоу, затем проповедовал в Нинся. Местные власти обратились к нему с просьбой убедить Алтан-хана прекратить набеги на пограничные с Монголией районы Минского Китая. Согласно китайским историографическим источникам, по настоянию императора Шэнь-цзуна губернатор провинции Ганьсу пригласил Соднам Чжамцо для переговоров по урегулированию отношений с Алтан-ханом³¹⁸. Глава школы Гелугпа не отклонил приглашения и зимой 1578 г. прибыл в Ганьсу. Ему были оказаны почести, подобные тем, которых в свое время удостоился пятый иерарх школы Сакьяпа — Пагба-лама. Соднам Чжамцо, как повествует «История династии Мин», передал главному министру императора приветственное письмо и священный дар — статую Бодхисаттвы Авалокитешвары. Дар был принят, но ни личной аудиенции у китайского императора, ни каких-либо титулов Соднам Чжамцо не предоставили.

Тибетские историографы излагали этот сюжет несколько иначе: религиозный глава школы Гелугпа сам отказался от визита к императорскому двору, поскольку предпочел более важное дело — посещение Кхамы и Чамдо, прилегавших к границе с Китаем.

Оставив своего личного представителя в ставке Алтан-хана, Соднам Чжамцо направился в Кхам, где в местности Литан в 1580 г. им был основан новый монастырь школы Гелугпа. В течение двух лет он проповедовал в Кхаме и Чамдо, посещал небольшие школьные монастыри, созданные первыми выпускниками образовательных центров Брайбун и Сера.

³¹⁸ *Эрденилэл*. С. 213–214.

В перспективе превращения Гелугпа в доминирующую традицию тибетского буддизма особенно большую роль сыграла идейная направленность проповеднической деятельности последователей школы. Подобно Цзонхаве, все крупные учителя и наставники Гелугпа активно пропагандировали социорелигиозную концепцию новой школы по всей территории Тибета. Значительное внимание они уделяли работе в периферийных районах, где исторически утвердились религиозные традиции Ньинмапа, Кагьюпа и бон. Именно там деятели Гелугпа стремились приобрести новых последователей.

Три крупных монастыря-университета — Галдан, Сера, Брайбун охотно принимали на обучение выходцев с окраинных территорий, куда те и возвращались, завершив образование и познакомившись с религиозной жизнью Центрального Тибета. Выпускники Галдана, Сера и Брайбуна самостоятельно вели проповедь и организовывали религиозные центры в соответствии с традицией Гелугпа. Таким образом, созданная Цзонхавой школа развивалась и функционировала вне жесткой территориальной привязки к какому-либо из районов Тибета. Была она свободна и от каких-либо местных представлений об организации духовной иерархии, опираясь в социорелигиозных вопросах исключительно на кодекс Винаи и введенную ближайшими учениками Цзонхавы систему монастырского образования.

В школах Кагьюпа и Сакьяпа иерархия социорелигиозных статусов учитывала социальный и имущественный цензы. Дисциплинарный кодекс Винаи использовался обеими этими школами лишь для идеологической легитимации ранее установленной системы отношений между мирскими последователями и религиозными лидерами. Поскольку и Кагьюпа, и Сакьяпа были связаны в своем функционировании с этно-территориальным фактором, их религиозными лидерами становились, как правило, представители знатных, политически влиятельных и богатых семейств.

Несмотря на ожесточенную борьбу между аристократическими кланами, религиозно-идеологическая сторона жизни тибетского общества XVI в. имела характер взаимной толерантности буддийских школьных традиций, принципиально терпимого отношения друг к другу. В пользу этого свидетельствует тот факт, что новая школа Гелугпа не подвергалась ни в Центральном Тибете, ни в его периферийных районах каким-либо идейным нападкам со стороны местных буддийских деятелей. Ее наставники беспрепятственно путешествовали по стране, создавали новые образовательные центры и монастыри, посещали учителей других школ.

Неуклонный рост авторитета Гелугпа в среде простого населения никоим образом не обуславливался появлением у ее главы титула Далай-ламы. Основой ее послужил меритарный принцип продвижения по

ступеням социорелигиозной иерархии, не соблюдавшийся прочими школами. Это и явилось залогом политического успеха религиозного главы школы, утвердившегося в XVII в. в верховном статусе теократического правителя Тибета. Именно в этот период и была сформирована концепция теократического государства, главой которого объявлялся Далай-лама, религиозный глава школы Гелугпа. Однако внедрению этой концепции предшествовал целый ряд событий.

В 1582 г. Соднам Чжамцо возвратился из Чамдо в Монголию, чтобы принять участие в похоронных ритуалах в связи со смертью Алтан-хана. Он оставался на чужбине в течение последующих шести лет, проповедуя Дхарму в различных районах Монголии. Это миссионерское путешествие оказалось последним для Великого учителя. В 1588 г. он скончался по дороге в столицу Минского Китая, где планировалась его встреча с императором. Тело Великого учителя было предано огню, а кремационные останки переправлены в Лхасу, в монастырь Брайбун³¹⁹.

Непосредственное вовлечение монашеской ученой элиты школы Гелугпа и ее мирских последователей в междоусобную борьбу аристократических семей Пагмоду, Ринпунг и правителей района Цзан развернулось в конце XVI – начале XVII в. Вплоть до XVI в. род Пагмоду удерживал под своей властью район Уй Центрального Тибета, где располагались три главных монастыря школы Гелугпа. Западная часть Центрального Тибета, район Цзан и его столица Шигадзе находились в полном подчинении Ринпунгов. В начале XVII в. местные правители района Цзан развязали войну с ними и захватили сначала Шигадзе, а вслед за тем и Лхасу. В этот конфликт оказывается втянутой и школа Гелугпа, крупные монастыри которой находились в этих районах.

Кончина третьего иерарха школы Гелугпа поставила проблему поиска очередного «перерожденца». На этот раз тулку был обнаружен в Монголии, а не в Тибете. Им оказался правнук Алтан-хана, причем идентифицировали его сами монголы через год после смерти Соднам Чжамцо³²⁰.

Новый тулку вошел в историю тибетского буддизма под именем Йонтан Чжамцо³²¹ (1589–1617). В течение первых двадцати лет своей жизни он оставался на родине, в Хух-Хото. Согласно тибетским историографам, именно там он и прошел курс начального религиозного образования под руководством монгольских буддийских наставников, учеников Соднам Чжамцо³²². В 1592 г. в Тибет была направлена небольшая мона-

³¹⁹ Шакамба В.Д. Указ. соч. С. 109.

³²⁰ Эрденинэл. С. 228.

³²¹ Шакамба В.Д. Указ. соч. С. 109.

³²² Там же.

шеская делегация с целью сообщить главам трех монастырей об обнаружении нового «перерожденца». Но окончательное решение относительно его легитимности было принято главами Галдана, Сера и Брайбуна только четыре года спустя. В 1601/1602 г. юный тулку был доставлен в Лхасу в сопровождении конного отряда монгольских воинов. В монастыре Раден собрание сангхи и монахов, представлявших Галдан, Сера и Брайбун, официально признало Йонтан Чжамцо новым «перерожденцем» религиозного главы школы Гелугпа.

Его направили на обучение в Брайбун, а личным наставником нового тулку сделался глава монастыря Ташилунпо — Лобсан Чойчжи Чжалцан (1570–1662). В знак почитания и преданности Йонтан Чжамцо даровал своему духовному руководителю титул «Панчен-лама», что буквально означает «Великий ученый лама».

Как и в случае с учреждением титула «Далай-лама», концепция этого нового титула в традиции Гелугпа была разработана позднее — только в XVII в. Всех последующих настоятелей Ташилунпо постановили считать «перерожденцами» ближайшего ученика Цзонхавы — Кхайдуба (1385–1438), прославившегося своими глубокими познаниями в буддийской доктрине и сочинениями по проблемам логики. Кхайдуб ретроспективно был признан первым Панчен-ламой в цепи «перерожденцев», которая возводилась к персонажу буддийского пантеона — Будде Амитабхе³²³. Таким образом, каждый носитель титула «Панчен-лама» считался очередным человеческим воплощением этой сакральной фигуры.

Начиная с 1605 г. и вплоть до 1640-х гг., последователи школы Гелугпа подвергались жесточайшим гонениям со стороны правителей Цзан, захвативших практически весь Центральный Тибет. Согласно тибетским позднесредневековым историографическим сочинениям, этот период ознаменовался чередой военных конфликтов между последователями школ Карма-Кагьюпа и Гелугпа³²⁴. В 1617 г. при невыясненных обстоятельствах в возрасте двадцати восьми лет погиб четвертый религиозный глава школы Гелугпа Йонтан Чжамцо. В 1618 г. монастыри Брайбун и Сера подверглись нападению войск, направленных в Лхасу правителями Цзан. Агрессоры уничтожили большую часть насельников и студентов, разграбили монастырские ценности. Уцелевшие монахи бежали в монастыри Раден и Таглун. Новый тулку, которому предстояло возглавить школу, обнаруженный в 1619 г., был вывезен за пределы Центрального Тибета во избежание преследований и длительное время скрывался в южных районах страны.

³²³ Будда Амитабха — Будда Беспредельного Света, один из пяти главных Будд пантеонов Махаяны и Ваджраяны. Космологически Будда Амитабха пребывает в созданной им самим «чистой земле» Сукхавати, где обретают одно из своих благих рождений живые существа, устремленные к Нирване.

³²⁴ *Шакамба В.Д.* Указ. соч. С. 110–115.

«Перерожденец», ставший пятым религиозным главой школы Гелугпа, был обнаружен в районе Уй Центрального Тибета в аристократической семье, возводившей свою родословную к Хор Шонну Санбо — вассалу Чанчуб Чжалцана. Новым тулку, родившимся в 1617 г., оказался правнук Хор Миван Соднам Добжала, всемерно поддерживавшего в свое время религиозно-просветительскую деятельность Соднам Чжамцо. Будущий глава школы Гелугпа получил имя Агван Лобсан Чжамцо.

Настоятель Ташилунпо — Панчен-лама Чойчжи Чжалцан перевез шестилетнего «перерожденца» в Брайбун для прохождения начального курса религиозного образования. Он взял на себя функции духовного наставника Лобсан Чжамцо и, когда мальчику исполнилось восемь лет, возвел его в статус послушника, а по достижении им двадцатилетнего возраста — в монашеский статус.

До начала 1640-х гг. новый тулку пребывал в стороне от событий, связанных с кровопролитными междоусобными конфликтами. В Тибет с миротворческой миссией были привлечены монгольские войска, поскольку борьба аристократических кланов за власть подавалась на внешнеполитическом уровне как противостояние двух школ — Карма-Кагьюпа и Гелугпа³²⁵. Этот идеологический камуфляж, подчеркнем, слабо соответствовал действительности, так как на деле Гелугпа была насильственно втянута в конфликт. Согласно историографическим трудам XVII–XVIII вв., инициатива приглашения монголов в качестве миротворцев принадлежала Лобсан Чжамцо³²⁶. Его представители направили послание с призывом о помощи Гуши-хану, главе вновь образованного в 1635 г. Джунгарского ханства.

В 1638 г. Гуши-хан в сопровождении ближайших соратников совершил тайное паломничество в Тибет с целью личного знакомства с пятым главой школы Гелугпа. Ко времени их встречи последователи Карма-Кагьюпа, имевшие ранее тесные контакты с монголами³²⁷, обратились к ханам Кукунора с предложением объединиться и совместно выступить против сторонников школы Гелугпа. В 1640 г. Гуши-хан, разгромив прибывшие в Тибет кукунорские военные формирования, занял Гьянце, столицу района Кхам, и с этого плацдарма двинулся на Уй и Цзан. В 1642 г. Цзан был полностью оккупирован войсками Гуши-хана, а правители этого района, непримиримые гонители школы Гелугпа, — казнены.

Во многих тибетских историографических сочинениях подробно повествуется о состоявшейся в Ташилунпо церемонии передачи Гуши-ханом верховной власти над Тибетом религиозному главе школы Гелугпа.

³²⁵ *Эрденинэл*. С. 233–235.

³²⁶ *Ya Hanzhang*. The Biographies of the Dalai Lamas. P. 32.

³²⁷ Подробнее см.: *Эрденинэл*. С. 240–241.

В 1643 г. Лобсан Чжамцо, пятый Далай-лама, получил дипломатическое признание со стороны Непала и Сиккима в качестве политического главы тибетского государства.

Концепция теократического правления, согласно которой Далай-лама, являясь человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, выступает носителем сакральной силы политической и религиозной власти, была сформулирована только в период правления Лобсан Чжамцо. Отметим в этой связи, что для подкрепления легитимности статуса Далай-ламы как теократического правителя Тибета активно привлекались обнаруженные в XIV–XV вв. тайные тексты школы Ньинмапа.

В 1643 г. пятый Далай-лама Агван Лобсан Чжамцо завершил написание историографического трактата «Чжалва Абидэбтэр»³²⁸ («Историческая хроника Тибета, изложенная пятым Далай-ламой»), в которой подробно реконструировалась гражданская и политическая история страны. Основой труда служили «Хроника Башед», «Синие Анналы», «Сказания — золотые четки...» («Танъигсэрпэн»), «Биография Падмасамбхавы» и родословные аристократических семейств.

Особое внимание в этом сочинении уделялось задаче «исторического» обоснования тибетской теократии, которое при ближайшем рассмотрении оказывается сугубо идеологической конструкцией. Так, автор утверждает, что первый тибетский царь Сронцангампо являлся человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары³²⁹ и активно привлекает зафиксированные в «Падмагатане» «предсказания Падмасамбхавы» о грядущей истории тибетского государства.

Проведенная пятым Далай-ламой политико-административная реформа нашла письменное отражение в его собственных трудах и в произведениях Дэсрид Санчжай Чжамцо (1653–1705), назначенного им на пост премьер-министра. Дэсрид Санчжай Чжамцо изложил новую концептуализацию социорелигиозного института «перерожденцев» в «Истории воплощений пятого Далай-ламы». В дальнейшем именно данное произведение выступало образцом при составлении истории «перерожденцев» в других школах тибетского буддизма.

Политико-административная реформа страны предполагала увековечение политического господства Далай-ламы в тибетском государстве, управление которым сделалось монопольной прерогативой буддийской иерархии. Власть Далай-ламы имела подчеркнуто трансцендентное изме-

³²⁸ «Чжалва Абидэбтэр» — сокращенное название трактата, который в полном воспроизведении выглядит как Gangs-can Yul-gyi Sa-la spyod-pa'i mTho-ris-kyi rGyal Blon gtso-bar byas-pa'i Deb-ther rJogs-ldan gZon-nu'i dGa'-ston. См.: *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 36, 62.

³²⁹ См.: *Lange K.* Manifestationen des Avalokitesvara und ihre Inkarnation in der Oberhaeuptern der "Gelben Kirche" // *Jahrbuch des Museums fuer Voelkerkunde zu Leipzig.* Berlin, 1967. P. 66–76.

рение, так как теократический правитель являлся человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары — спасителя и защитника всех страждущих. Иными словами, на вершине правящей религиозной иерархии оказывался персонаж буддийского пантеона, равно почитаемой всеми школами тибетского буддизма. Термин «далай-лама» приобрел новое содержание — им теперь обозначался институт теократического правления в масштабе всего Тибета, а не только статус религиозного главы школы Гелугпа.

Следует особо подчеркнуть, что к XVII в. школы тибетского буддизма представляли собой зрелые религиозно-идеологические образования. Каждая из них обладала исторически сложившимися структурами межпоколенной передачи традиции и устойчивым кругом мирских последователей. Процесс возвышения школы Гелугпа, приход ее иерархов к политической власти и формирование теократического правления не имеют прямого отношения к истории укоренения буддизма в Тибете. Институт власти Далай-ламы возник в результате борьбы аристократии за политическое господство в стране — как исторический исход из ситуации феодальной раздробленности. Буддизм, твердо укоренившийся к XVII в. на тибетской историко-культурной почве, сыграл роль идеологического инструмента в объединении государства, а идеи Цзонхавы, лежавшие в основе традиции Гелугпа, оказались наиболее эффективными в деле национальной интеграции различных слоев населения полиэтнического Тибета.

Пятый Далай-лама лишил Шигадзу (район Цзан) столичных функций, закрепленных за этим городом в период господства Ринпунгов, и перенес столицу в Лхасу. Собственную резиденцию он учредил в Потале, где некогда обитала Ярлунгская династия. Эти реформаторские действия получили свое концептуальное обоснование в трактате пятого Далай-ламы, посвященном описанию главного буддийского храма Лхасы и возвращению столицы страны на сакральную территорию первоцарей Тибета.

Реформа пятого Далай-ламы была также направлена на укрупнение административно-территориальных единиц. Теперь в стране насчитывалось только три крупных района — Уй, или Центральный Тибет, столица которого Лхаса являлась одновременно и государственной, Цзан со столицей Шигадзе и Кхам со столицей Гьянце. Монастырь Ташилунпо, располагавшийся в Цзане, стал постоянной резиденцией Панчен-ламы, а его настоятель был объявлен четвертым тулку ученика Цзонхавы — Кхайдуба и воплощением Будды Амитабхи. Этот тип тулку и получил название «Панчен-лама». Вся территория района Цзан отдавалась в полное административное подчинение настоятелю Ташилунпо и последующих «перерожденцев».

Эти новые административно-территориальные образования, в свою очередь, подчинялись власти Далай-ламы как политического главы государства. Теократический правитель санкционировал составление реестра всех монастырей Гелугпа. Земли, на которых стояли монастыри и проживали местные мирские последователи школы, были переданы в монастырскую собственность. Каждый монастырь получил право самостоятельно рекрутировать новое монашество. Кандидаты выбирались преимущественно из числа мальчиков семи или восьми лет, которые поступали в соответствующий монастырь на обучение, пополняя затем ряды монашества школы Гелугпа. Семья, отдавшая сына в монастырь, освобождалась от выплаты казенного налога, но была обязана материально обеспечивать будущего монаха в период обучения — поставлять продовольствие, ткань для облачения, вознаграждать труды его личного наставника.

Сообразуясь с реестром монастырей, пятый Далай-лама установил квоту полноправных монахов и постоянных насельников для каждого из них — с тем, чтобы их численность гармонично соответствовала экономическим возможностям поддержки со стороны мирян.

Правительственный аппарат Далай-ламы состоял из двух представительных собраний — чиновников-мирян и монахов. В монашеское собрание могли быть избраны только обладатели высшей ученой степени, полученной в каком-либо из трех главных монастырей школы Гелугпа — Галдане, Сера, Брайбуне. Чиновники-миряне избирались из среды крупной земельной аристократии, идеологически лояльной Гелугпа.

Религиозно-идеологические и социально-политические основания проведенных реформ представлены в упоминавшемся выше трактате пятого Далай-ламы «Чжалва Абидэбтэр» и произведении его премьер-министра Дэсрид Санчжай Чжамцо «Вайдурья Сэрпо Мелон»,³³⁰ посвященном истории школы Гелугпа.

В аспекте раскрытия существа реформ XVII в. наибольший интерес представляют те разделы «Чжалва Абидэбтэр» (гл. 13–20), где Лобсан Чжамцо прослеживает религиозную и политическую деятельность аристократических семей и древних тибетских родов. Составленное по шаблону родословных хроник изложение призвано было показать, что в Тибете издавна существовали политически влиятельные знатные семейства, приверженные Дхарме, и немалая их часть со временем поддержала развитие новой школы — Гелугпа. Автор ставил перед собой и еще одну, не

³³⁰ «Вайдурья Сэрпо Мелон» — это принятое в традиции школы Гелугпа сокращенное название текста, который на тибетском языке в полном объеме обозначается как dPal mnyam med Ri bo dGa' ldan pa'i bsTan pa Zva ser cod pan 'c'ang ba'i Ring lugs Chos t'ams cad kyi rca bar gsal bar byed pa Bai durya ser po'i Me long. См.: Lange K. Die Werke des Regenten Sangs-rgyas-rgya-mc'o (1653–1705). Eine philologisch-historische Studie zum tibetischsprachigen Schrifttum // Veröffentlichungen des Museums fuer Voelkerkunde zu Leipzig, Heft 27. Berlin, 1975/1976. S. 223.

менее важную цель — идеологически оправдать и документально обосновать правомерность нового принципа административно-территориального деления страны и перераспределения земельной собственности. Разработанная пятым Далай-ламой идеологическая концепция истории Тибета выполняла сугубо апологетические функции. В ней ретроспективно выстраивалась цепь «доказательств» исторического права лояльной Гелугпа аристократии на владение землями, перераспределенными в ходе реформ. Согласно «Чжалва Абидэбтэр», новые владельцы обладали правом на эту земельную собственность еще со времен правления государя Сронцангампо.

Весьма значимая информация о новой социальной стратификации и политико-административной системе содержится в трактате «Вайдурья Сэрпо Мелон», завершеном в 1698 г.³³¹ В соответствии с замыслом обновления социальной структуры, население Тибета распределялось по четырем стратам. Первую составляли правители районов и отдельных областей. Их аристократическое происхождение, принадлежность к древнему роду, как утверждал автор, явились кармическим следствием благой деятельности в прошлых рождениях, когда они вели жизнь буддийских праведников. Вторая, более многочисленная страта включала в себя крупных чиновников, деятельность которых оплачивалась из средств, поступавших в казну подведомственного им района, — выплат земельного налога. В эту же страту входили администраторы низшего уровня и главы крестьянских общин. Третья страта объединяла крестьян, ремесленников и торговцев. Четвертая определялась автором как «самая низшая» на том религиозно-идеологическом основании, что к ней были отнесены те члены тибетского общества, чьи профессиональные занятия не соответствовали кодексу Винаи. Таким образом, в социальных низах оказались забойщики скота, мясники, охотники, рыбаки, изготовители и сбытчики орудий убийства.

Новая социальная стратификация была выстроена на базе буддийских представлений о карме — благой и неблагой деятельности, порождающей соответствующие следствия в новых рождениях. Такое обоснование общественного неравенства способствовало, во-первых, поддержанию социального мира между стратами, поскольку идеологически легитимировало богатство и знатность как результат благой прошлой деятельности и объясняло бедность посредством апелляции к дурной карме. Во-вторых, оно демонстрировало социальную «выгоду» соблюдения кодекса Винаи — перспективу более высокого нового рождения.

Рождение в семье, принадлежащей к высокой страте, свидетельствовало о добродетельности в прошлой жизни, экономическая состоятельность — о прошлой приверженности обету «не брать того, что не было

³³¹ См.: *Lange K.* Die Werke des Regenten Sangs-rgyas-rgya-mc'o (1653–1705).

дано добровольно», а бедность — об обратном. А это, в свою очередь, указывало на бессмысленность социальной зависти и вражды между бедными и богатыми. Социальное и имущественное неравенство провозглашалось закономерным явлением, напрямую связанным с соблюдением обетов.

Как следовало из этой концепции, ни бунты и восстания, ни кровавая междоусобица не являются адекватными способами утверждения социальной справедливости, ибо она установлена законом кармы и воплощена в структуре тибетского общества. Путь наверх в этой жизни пролегает через систему социорелигиозных статусов, а социально благое новое рождение в знатной и состоятельной семье может быть обеспечено только высокой нравственностью.

Далай-лама, как теократический правитель Тибета, не принадлежал ни к одной из страт в силу исключительности своего кармического «происхождения». В качестве очередного человеческого воплощения Авалокитешвары будущий Далай-лама мог быть обнаружен в любой семье, на которую указывали соответствующие идентификационные признаки.

Окончательная разработка процедуры поиска и отождествления «перерожденца» завершилась позднее — только в XVIII в. Однако ценз вступления в полноправный статус Далай-ламы не изменился. Во главе государства мог стоять лишь буддийский монах, признанный «перерожденцем» согласно критериям школы Гелугпа. Именно Далай-ламе принадлежало право избирать представителей в оба правительственных собрания и производить кадровые назначения на высокие административные посты. Он обладал прерогативой удостоверить подлинность «перерожденцев» религиозных глав других школ, и в этом весьма важном пункте они оказывались зависимыми от политического главы государства, выступавшего одновременно и религиозным главой школы Гелугпа.

Для защиты страны от внешней угрозы теократическая администрация Тибета располагала кадровой армией, численность которой достигала полутора тысяч воинов. Правительственные войска, состоявшие из буддистов-мирян, дислоцировались в Лхасе. Внешнеполитическая доктрина тибетской теократии исключала завоевательные походы, и поэтому численность армии не увеличивалась.

Тем не менее наряду с кадровыми правительственными войсками существовал скрытый резерв вооруженных сил. Он был сформирован на базе трех наиболее влиятельных монастырей школы Гелугпа — Сера, Брайбуна и Галдана, почтительно именовавшихся «три трона». Такая дислокация резерва объяснялась дробным для оперативной мобилизации месторасположения «трех тронов»: Сера и Брайбун находились в непосредственной близости к Лхасе, а Галдан — примерно в 20 километрах от нее.

Монастырские насельники делились на два разряда: образованные монахи (*печа*) и грамотные, то есть владевшие лишь первичными навыками письменной культуры. Монашество, относившееся к разряду *печа*³³², имело ученые степени, занималось преподавательской деятельностью и индивидуальной духовной практикой (религиозным подвижничеством). Прочим надлежало обеспечивать жизнедеятельность *печа* и участвовать в монастырской хозяйственной деятельности. Именно из их числа рекрутировались так называемые «сражающиеся монахи» (*добдо*), регулярно обучавшиеся военному делу.

Добдо отличались от других насельников своим облачением, не препятствовавшим военно-спортивным занятиям, и особыми прическами. Каждый добдо оформлял свою прическу именно так, как это было принято у мужчин-воинов его родного микроэтноса. Микроэтнический принцип сохранялся и в распределении насельников внутри монастыря: земляки (послушники и монахи) проживали компактно, представляя в обители свои народы. Тем самым монастырь уподоблялся сакральной территории союза тибетских племен.

Поддержанию высокого уровня подготовки добдо³³³ способствовали регулярные военные учения, имитировавшие боевые действия. Монашеское воинство разделялось на противоборствующие группы, одна из которых выполняла роль условного противника. В соответствии с требованиями военного кодекса устраивались также показательные вооруженные поединки, имевшие целью продемонстрировать высокое индивидуальное мастерство добдо.

Военная мощь трех монастырей не уступала правительственной армии, а по численности монашеское воинство даже превосходило мирские войска. В Брайбуне проживало около восьми тысяч монахов, в Галдане и Сера — пять тысяч. Десятую часть общего числа насельников составляли добдо (около двух тысяч).

Формально в функции монашеского воинства входило обеспечение безопасности обитателей монастыря и охраны высокопоставленных духовных особ. Однако на деле монастырские вооруженные силы выступали совокупным гарантом религиозно-идеологической и политической стабильности внутри государства. Руководство трех монастырей пристально следило за ограничением численности правительственной армии, препятствуя ее увеличению. Правительственная армия формировалась по принципу воинской повинности, исполнение которой освобождало семью рекрута от уплаты налога на содержание армии. Призыв новобранцев проводился на всей территории государства, и в рядах правительственных войск оказывались не только мирские последователи школы Гелугпа. Если

³³² Goldstein M.C. A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State. London, 1989. P. 24–25.

³³³ Ibid. P. 25.

бы теократическое доминирование этой школы не опиралось на абсолютно лояльные монастырские вооруженные силы, в правительственной армии могли бы сложиться благоприятные условия для военного заговора и последующего государственного переворота. Такая ситуация силового паритета между правительственной армией и монашеским воинством школы Гелугпа сохранялась вплоть до 1913 г. Гелугпинское воинство объединяло в себе представителей всех тибетских микроэтносов, что специально подчеркивалось традиционными для них воинскими прическами.

Это заставляет вспомнить о военном альянсе племен, стоявшем у истоков тибетской государственности VI–VII вв. Архаическая конфедерация микроэтносов была создана преимущественно в агрессивных завоевательных целях, а поэтому единственным средством сохранения ее государственной целостности служили экспансионистские войны. В отличие от этого теократический Тибет являлся разновидностью зрелой монархии, располагавшей двухпалатным парламентом, детально разработанной системой административно-территориального управления, бюрократическим аппаратом и регулярной армией.

Социальная стратификация тибетского общества была идеологически легитимирована и являла собой воплощение трансцендентного в имманентной действительности. В этом аспекте теократический правитель манифестировал живую связь трансцендентного и имманентного измерений.

Монастыри Гелугпа, духовные оплоты теократической власти, стояли на страже суверенной целостности страны. Они не стремились подавить деятельность других школ, обители которых располагались за пределами Центрального Тибета, но твердо гарантировали нерушимость религиозной стабильности в обществе.

Галдан, Сера и Брайбун как цитадели монашеского воинства, возглавляемого полководцем Дхармы — Далай-ламой, символизировали новый — духовный альянс тибетских племен.

* * *

История институционализации буддизма в Тибете, реконструированная нами на основе анализа историко-культурных, востоковедных, этнологических трудов и собственного опыта работы с буддийскими письменными памятниками, позволяет сделать вывод о принципиальной значимости изучения религиозных моделей общества. Помимо этого невозможно понять, каким образом религия воспроизводит себя в качестве мировоззренческой системы, трансформирующей социальную реальность.

Однако для исследования религиозных моделей общества необходим специальный методологический подход, который мы называем идеолого-дискурсивным. Его суть состоит в применении современного концептуального аппарата социологии религии к анализу идеологической авторефлексии религиозного мировоззрения о способах его системного самовоспроизведения в социальной реальности.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ И ТИБЕТСКАЯ ДИАСПОРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ЭССЕ

Тибетская диаспора как социально-политическое явление возникла во второй половине XX в., когда Тибет утратил свой государственный суверенитет и вошел в состав КНР в статусе автономного района. Эмиграция юного Далай-ламы XIV и первой, весьма многочисленной волны беженцев в 1959 г. положила конец существованию тибетского теократического государства на его исторической территории в парадигме буддийской хронологии. Образование анклавных поселений беженцев в странах Южной Азии, рассеяние отдельных групп эмигрантов в национальных государствах Западной Европы, в США, Канаде и Австралии способствовали распространению интереса к тибетскому буддизму и его превращению в элемент социокультурной экзотики глобального масштаба. Во многих странах мира появились общины местных последователей тибетского буддизма³³⁴, связанных в той или иной степени с религиозными деятелями диаспоры.

В современном политологическом и социогуманитарном дискурсе вопрос о судьбах «тибетской диаспоры» сводится к проблеме возвращения государственного суверенитета Тибета и репатриации эмигрантов. При этом этнические анклавы на территории Индии, неформально возглавляемые Далай-ламой XIV (Центральной Тибетской Администрацией — ЦТА), объявляются аутентичным образцом воспроизведения национальной культуры и общественных отношений, регламентированных буддизмом как «религией народа».

Поставленная в такой формулировке «тибетская проблема» объективно выступает способом общественно-политического давления на КНР — державу, отнюдь не спешащую встроиться в глобализацию мира по западному образцу. О превращении «тибетской проблемы» в фактор идеологического давления свидетельствует, в частности, игнорирование ее историко-культурного измерения, то есть безразличие к результатам

³³⁴ См., в частности: *Островская Е.А.* Социально-антропологическое исследование буддийских мирских общин Санкт-Петербурга: Автореф. канд. дис. СПб., 1998.

социологических, социально-антропологических, экономических исследований жизнедеятельности тибетской диаспоры, которые демонстрируют динамику общественных изменений.

В настоящем эссе «тибетская проблема» рассматривается именно в историко-культурном ракурсе, но с учетом методологических позиций западных теоретиков глобализации культуры. Это позволяет выявить тот концептуальный контекст, в котором обсуждается «тибетская проблема», и показать, каким образом была реинституционализована традиционная буддийская модель тибетского общества в диаспоре под идейным руководством ЦТА.

Методологические представления о глобализации культуры

В социогуманитарной дискуссии последних десятилетий центральное место занимает обсуждение таких категорий современной глобализированной реальности, как «глобальное», «локальное», «транснациональное». В научном анализе проблем современных обществ с необходимостью учитывается и выводится на передний план глобальный контекст — разнообразные сети социальных, политических, экономических коммуникаций, охватывающие весь мир и превращающие его в «единое социальное пространство»³³⁵. Прежде автономные друг от друга общества, культуры, люди вступают в диалог, чтобы пребывать в практически неизбежном контакте.

Стихийное развитие глобального контекста коммуникации заявляет о себе на локальном уровне беспрецедентными социально-политическими и религиозными конфликтами, обусловленными стремлением этнических общностей к сохранению своих традиционных идентичностей. (С. Хантингтон огульно назвал это явление «реваншем Бога».) Вместе с тем новый глобальный контекст ослабляет или даже стирает грани социокультурных различий³³⁶.

Современные социологи, социальные антропологи и культурологи уделяют в этой связи серьезное внимание проблеме изменения культурной идентичности, поскольку развитие международных контактов на разных уровнях (от межгосударственных до индивидуальных), миграций (деловых, трудовых, туристических, образовательных), виртуальных коммуникаций, свободный выезд с целью смены постоянного местожительства неизбежно приводят к появлению новых — транслокальных, транссоциальных — идентичностей.

³³⁵ Впервые понятие глобализации вводится в статье Роланда Робертсона, основоположника дискурса о феномене глобализации культуры, см.: *Robertson R. Globalisation theory and civilization analysis // Comparative Civilizations Review. 1987. Vol. 17.*

³³⁶ О проблемах размывания культурных границ и реакции мировых религий на идеологический вызов глобальной культуры см.: *Beyer P. Religion and Globalization. London, 1994.*

Глобализационные процессы размывают исторически сложившуюся самоидентифицированность национальных культур, расшатывают устоявшиеся веками этнические и религиозные традиции. В этом аспекте закономерно возникает вопрос о тенденции и направленности процесса глобализации в сфере культуры — приведет ли наблюдаемая гомогенизация существующих ныне культур к их переплавке в котле «глобальной реальности» или они все же смогут сохранить себя, а изменится только контекст их исторического бытия? Ответ на этот вопрос исследователи пытаются найти, конструируя теоретические представления о «глобальной культуре» как одном из возможных итогов глобализации.

Специалисты, занятые изучением социального, культурного и идеологического измерений процесса строительства единого мира, выделяют в качестве одной из единиц анализа этих измерений «воображаемые сообщества», непрерывно порождаемые глобальной коммуникацией³³⁷. Это — многомерные миры, создаваемые в глобальном пространстве различными социальными группами, организациями, индивидами.

В отечественной и зарубежной науке сложился целый ряд подходов к анализу и интерпретации глобализационных процессов. Их концептуальный понятийно-терминологический аппарат в значительной степени зависит от дисциплинарного ракурса. К настоящему времени теории и концепции глобализации созданы в экономике, политологии, социологии и социальной антропологии, культурологии.

Для предмета нашего рассмотрения — анализа «тибетской проблемы» в глобальном культурном пространстве — наиболее продуктивными оказываются те из них, которые изначально формулировались на стыке социологии и культурологии и были направлены на исследование понятия «глобальная культура». Отметим, что в современной науке сложились два методологических подхода к рассмотрению процесса глобализации культуры. Согласно одному из них, глобальная культура является реальным феноменом, историческим продуктом строительства единого мира. Родоначальником этого подхода выступает британский антрополог и социолог Р. Робертсон, а наиболее яркими его представителями можно считать немецкого социолога религии П. Бергера и американского политолога С. Хантингтона.

Для Робертсона, как будет показано ниже, оказывается важным ретроспективное конструирование этапов глобальной универсализации культуры; в его концепции глобализация предстает процессом сжатия мира, который постепенно преобразуется в единую социокультурную це-

³³⁷ Понятие «воображаемые сообщества» было введено в международную научную дискуссию по проблемам глобализации Бенедиктом Андерсоном, см.: *Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М., 2001.

лостность³³⁸. В этом процессе прослеживаются, согласно Робертсону, два вектора развития: «глобальная институционализация жизненного мира» и «локализация глобальности».

Второй подход, разрабатываемый британским социологом Э.Д. Смитом и американским социологом индийского происхождения А. Аппадураем, интерпретирует понятие «глобальная культура» в качестве искусственно созданного идеологического конструкта, пропагандируемого и внедряемого апологетами строительства единого вестернизованного мира. «Глобальная культура» — это порождение евроамериканского видения вселенского будущего мировой экономики, политики, религии, социальности, сущности культурных коммуникаций.

«Тибетская проблема» в ракурсе социокультурной истории глобализации

Итак, в контексте заданной Р. Робертсоном парадигмы³³⁹ глобализация осмысливается как серия эмпирически фиксируемых изменений, разнородных и разнородных, но объединяемых логикой превращения мира в единое социокультурное пространство. Решающую роль в его систематизации Робертсон отводит «глобальному человеческому сознанию». Необходимо отметить, что исследователь призывает отказаться от использования понятия «культура», считая его содержательно пустым и отражающим лишь безуспешные попытки антропологов поговорить о примитивных бесписьменных сообществах без привлечения социологических понятий и концепций. Он ставит вопрос о социокультурных составляющих и историко-культурном измерении процесса глобализации и в качестве ответа выдвигает «минимальную фазовую модель» социокультурной истории глобализирующегося мира.

Анализ этой концепции показывает, что выстраивается она по европоцентристской схеме «универсальной истории человечества», впервые сформулированной в трудах основоположников социального эволюционизма А.Р. Тюрго и Ж.А. Кондорсэ. Исходным пунктом моделирования социокультурной истории глобализации выступает у Робертсона постулат о поэтапном формировании «глобального человеческого состояния», историческими репрезентантами которого последовательно становятся общества-нации, индивиды, международная система обществ и, наконец, человечество в целом.

³³⁸ Подробное рассмотрение и анализ социологических теорий глобализации см.: *Иванов Д.В.* Императив виртуализации. Современные теории общественных изменений. СПб., 2002.

³³⁹ Концепция Робертсона излагается на основе его монографии «Глобализация. Социальная теория и глобальная культура»: *Robertson R.* Globalization. Social Theory and Global Culture. London, 1992.

Носители глобального человеческого сознания формируются, согласно Робертсону, в социокультурном континууме мировой истории, которая моделируется исследователем по образцу западноевропейской истории идеологий. Социокультурная история глобализации начинается в этой модели такой социетальной единицей, как «национальное общество», или национальное государство-общество. В этом пункте своих рассуждений Робертсон воспроизводит, на наш взгляд, анахронизмы западноевропейской социальной философии, формирование центральных идей которой принято ассоциировать с концептуализацией феномена полиса (города-государства) в общественной мысли Древней Греции.

Отметим, что радикальная социологизация западноевропейского обществоведения наметилась только в Новое время, когда и оформились понятие «гражданское общество» и концепция «всемирной универсальной истории человечества».

Собственную концепцию Робертсон называет «минимальной фазовой моделью глобализации» именно потому, что в ней производится абстрагирование исследуемого процесса от экономических, политических и религиозных факторов, от механизмов и движущих сил истории. Однако теоретическая новизна этой «минимальной» модели сомнительна: исследователь, пытаясь выделить фазы всемирно-исторического развития, на деле воспроизводит образцы социального эволюционизма XVII в. Отличие состоит лишь в том, что основоположники социального эволюционизма разворачивали свои концепции всемирной истории как полномасштабную панораму достижений Европы в области философии, науки, географических открытий и вторжений в иноэтнические и инокультурные пространства.

Робертсон выделяет пять фаз социокультурного оформления глобализации: зачаточная, начальная, взлет, борьба за гегемонию и неопределенность. Первая, «зачаточная», фаза приходится на XV – начало XVIII в. и характеризуется формированием европейских национальных государств. Именно в этот исторический период на передний план культуры были выведены идеалы индивидуализма и гуманизма, появилась гелиоцентрическая теория вселенной, начала развиваться научная география, распространился григорианский календарь, синхронизировавший культуры.

Вторая, «начальная», фаза датируется серединой XVIII в. и продолжается вплоть до 1870-х гг. Она отмечена сдвигом культурного акцента в сторону гомогенизации и унитарной государственности. На начальной фазе социокультурной истории появляются концепции формализованных международных отношений, обезличенного «гражданина-индивида» и человечества. Согласно Робертсону, именно на этой фазе возникла в качестве дискуссионной проблема включения неевропейских социумов в

«интернациональное общество» и тематически объективировалось представление о «национализме/интернационализме».

Третья фаза, «взлет», охватывает период с 1870-х до середины 1920-х гг., когда концептуализируется понятие «национальные общества», тематизируются идеи национальной и личной идентичностей, а некоторые неевропейские общества включаются в «интернациональное общество». На фазе «взлета» оформляется на уровне международного права понятие «человечество». Увеличивается количество и возрастает скорость глобальных коммуникаций, появляются экуменические движения, международные олимпийские игры, учреждается Нобелевская премия, григорианский календарь получает повсеместное распространение.

Четвертая фаза, «борьба за гегемонию», разворачивается во второй половине 1920-х и завершается к середине 1960-х гг. Ее содержание составляют международные конфликты, в ходе которых дискуссии о природе и перспективах гуманизма опосредуются образами Холокоста и смертоносного ядерного взрыва.

И, наконец, пятая фаза — «неопределенность», обнаружившая кризисные тенденции 1990-х гг., обогатила историю глобализации манифестацией некоего «глобального человеческого сознания», гендерными, этническим и расовыми нюансировками концепции индивидуального, активным продвижением доктрины «прав человека». Событийная канва этой фазы ограничивается, по Робертсону, высадкой американских астронавтов на Луне, разрушением системы биполярного мира, ростом интереса к «мировому гражданскому обществу» и «гражданину мира», консолидацией глобальной медиасистемы.

Венцом социокультурной истории глобализации является, как следует из модели Робертсона, феномен глобального человеческого состояния. Социокультурная динамика его развития представлена двумя взаимозависимыми и взаимодополняющими направлениями: гомогенизацией и гетерогенизацией социокультурных образцов. Гомогенизация — это глобальная институционализация жизненного мира, воплощающаяся в организации локальных взаимодействий при непосредственном участии и под контролем мировых макроструктур экономики, политики и масс-медиа. Глобальный жизненный мир формируется и пропагандируется СМИ в качестве доктрины «общечеловеческих ценностей», имеющей стандартизированное символическое выражение и отчетливый репертуар индивидуальных эстетических и поведенческих образцов.

Гетерогенизация — это локализация глобальности, выражающаяся в рутинизации межкультурного и межнационального взаимодействия путем включения инокультурного, «экзотического», в повседневность. Локальное освоение глобальных социокультурных образцов потребления, пове-

дения, самопрезентации сопровождается банализацией конструкторов глобального жизненного пространства. Чтобы подчеркнуть взаимообусловленность и взаимозависимость гомогенизации и гетерогенизации, Робертсон ввел понятие «глокализация»³⁴⁰.

Кроме того, он считает необходимым говорить и о тенденциях глокализации, прослеживающихся в экономическом, политическом и культурном измерениях. В этом контексте исследователь именует культурной глокализацией мировую экспансию стандартизированных символов, эстетических и поведенческих образцов, продуцируемых западными СМИ и транснациональными корпорациями, а также институционализацию мировой культуры в форме «мультикультуральности локальных стилей жизни».

Не останавливаясь на критике концепции социокультурной глобализации, отметим, что ее понятийно-терминологический аппарат широко используется в современном социогуманитарном дискурсе. Если посмотреть с точки зрения робертсоновских идей на «тибетскую проблему», то становится очевидным, что в перспективе фазы неопределенности вопрос о сохранении тибетской национальной культуры и воспроизведении буддийской модели общественных отношений является nonsensом, а его место в международном дискурсе о политическом положении Тибета должны занять темы соблюдения прав человека и этно-религиозных меньшинств, критика коммунистического Китая как тоталитарного государства, которому в его нынешнем качестве неизмеримо далеко до вхождения в глобальное человеческое состояние.

«Тибетская проблема» в культурных параметрах глобализации

Попытаемся посмотреть на «тибетскую проблему» под углом зрения концепции глобальной культуры, выдвинутой двумя наиболее цитируемыми авторами — П. Бергером и С. Хантингтоном, получившими широкую известность благодаря политологическим спекуляциям о неизбежном столкновении цивилизаций и «реванше Бога». По замыслу своих создателей эта концепция позволяет выявить культурные параметры глокализации³⁴¹. А следовательно, она может служить для осмысления будущего тибетской культуры и общества на исторической родине и в диаспоре.

³⁴⁰ Термин «глокализация» был введен Робертсоном в статье «Глокализация: пространство-время и гомогенность-гетерогенность», см.: *Robertson R. Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity // Global modernities / Ed. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. London, 1995.*

³⁴¹ Подробное изложение этой концепции содержится в разделе «Культурная динамика глобализации», представляющем собой введение, написанное П. Бергером к коллективной монографии «Многоликая глобализация». См.: *Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Ред. П. Бергер, С. Хантингтон. М., 2004.*

Необходимо сразу подчеркнуть, что для Бергера и Хантингтона «глобальная культура» — всего лишь один из типов культуры как таковой. Не мудрствуя лукаво, они вводят этот методологический постулат, ограничивая понятие «культура» социально-антропологическим содержанием («верования, ценности и образ жизни обыкновенных людей в их повседневном существовании»). Соответственно, и рассмотрение глобальной культуры производится по устоявшемуся в антропологии алгоритму: исторические предпосылки возникновения этого типа культуры, выявление элитарного и популярного уровней функционирования, типология носителей, ареал распространения и хронология.

Разумеется, в таком подходе обнаруживается элемент методологического абсурда: авторы концепции по умолчанию предлагают принять на веру факт существования глобальной культуры и анализируют ее по схеме, разработанной на основе изучения этнических и национальных культур и не имеющей ничего общего с социогуманитарным дискурсом о глобализации.

Гипнотическое следствие этого иллюзионистского приема проявляется в мгновенном погружении проблемы в пучину апологетической риторики о глобальной культуротворческой роли англо-американской цивилизации. При этом никакой социокультурный факт народов Востока или России не берется в расчет.

Глобальная культура, заявляют Бергер и Хантингтон, — это плод «эллинистической стадии развития англо-американской цивилизации». Однако парадоксальным образом такая постановка вопроса отъединяется от представления о культурном империализме. По мысли Бергера и Хантингтона, возникновение глобальной культуры никоим образом не связано с историей США и современными империалистическими аппетитами этой сверхдержавы. Главный фактор появления и планетарного распространения глобальной культуры видится исследователям в появлении нового *койне*, в качестве которого выступает американизированный английский язык. Этот новый койне, будучи языком международного дипломатического, экономического, научного и туристического общения, транслирует «культурный пласт познавательных, нормативных и даже эмоциональных содержаний» всемирно исторической стадии развития англо-американской цивилизации.

Зарождающаяся глобальная культура, как и любая другая культура, функционирует, согласно Бергеру и Хантингтону, на двух уровнях — элитарном и популярном. В настоящее время содержание элитарного уровня ее функционирования презентуют такие феномены, как «Давосская культура» (термин Хантингтона) и клубная культура западных интеллектуалов. Носители элитарной глобальной культуры — это «сооб-

щества честолюбивых молодых людей, занимающихся бизнесом и другими видами деятельности». Их объединяет специфическое индивидуальное целеполагание — быть приглашенными в Давос (международный горный курорт в Швейцарии) на ежегодный экономический форум, где обсуждаются перспективы глобализации.

В «элитный сектор» носителей глобальной культуры Бергер и Хантингтон включают также «западных интеллектуалов», развивающих идеологию глобализации — «учение о правах человека, концепции феминизма, защиты окружающей среды и мультикультурализма». Продуцируемые ими идеологические конструкции, как полагают Бергер и Хантингтон, приобретают статус глобальных повседневных норм и общепринятых представлений для тех индивидов, которые стремятся к успеху «на поприще элитной интеллектуальной культуры».

Предвосхищая закономерные вопросы со стороны незападных интеллектуалов-интеллигентов, Бергер и Хантингтон всемерно подчеркивают, что носителями зарождающейся глобальной культуры являются именно американцы, а не некие «космополиты с узкоместническими интересами» (понятие Дж. Хантера, выступившего с резкой научной критикой термина «глобальный интеллектуал»). Все прочие — неамериканские — бизнесмены и интеллектуалы должны до поры до времени довольствоваться надеждой на причащение к глобальной культуре в будущем.

Популярный уровень глобальной культуры воплощается в массовом потреблении. Глобальную культуру массового потребления продвигают западные коммерческие предприятия, преимущественно торговые, пищевые и развлекательные. Это прежде всего транснациональные фирмы Adidas, McDonald's, McDonald's Disney, MTV. Носителями популярной глобальной культуры, как наивно утверждают Бергер и Хантингтон, являются «широкие народные массы» потребителей. Бергер предлагает ранжировать их в соответствии с критерием «причастного и непричастного потребления». Суть этого ранжирования можно проиллюстрировать на примере посещения ресторана быстрого питания «Мак Дональдс»: для одних потребителей это не более чем некая закусочная, а для других — своеобразный храм, где происходит акт приобщения к ценностям глобальной культуры. Критерий «причастного и непричастного потребления», по убеждению исследователя, помогает выявить в необъятной массе потребителей именно ту группу, которая объединяет в себе носителей популярной глобальной культуры, поскольку «причастное потребление» — это «знак невидимой благодати». Таким образом, раболопный восторг перед разрекламированной продукцией транснациональных корпораций, стандартизированной символикой, дизайном, штампованными образцами массовых развлечения преподносится в этой концепции в качестве признака богоизбранности.

Непричастное потребление, то есть потребление в собственном смысле, оказывается, по Бергеру, злостно безблагодатным, ибо оно свободно от пафоса приобщения к символам глобальной культуры. Использование товаров и услуг глобального ширпотреба по их прямому назначению без религиозного трепета исключает перспективу причастности к стилю жизни избранных.

Популярная глобальная культура, согласно Бергеру и Хантингтону, внедряется и распространяется усилиями различных массовых движений: феминисток, защитников окружающей среды, борцов за права человека, протестантских миссий и т. д. Особая роль отводится авторами концепции именно евангелическому протестантизму, поскольку «обращение в эту религию меняет отношение людей к семье, сексуальному поведению, воспитанию детей и, что самое главное, к работе и экономике вообще». В данном пункте рассуждений Бергер, опираясь на свой международный авторитет³⁴² профессионального социолога религии, пытается по сути дела навязать постулат отождествления протестантизма с некой перспективной религией глобальной культуры, призванной радикально изменить образ мира и антропологическую идентичность.

Евангелический протестантизм в концепции Бергера и Хантингтона воплощает «дух» глобальной культуры, способный взрастить в «народных массах потребителей» идеалы личностного самовыражения, гендерного равноправия и способности к созданию независимых неправительственных организаций. А идеологическим движителем глобальной культуры следует признать индивидуализм, разрушающий господство традиций и общинную солидарность ради достижения высшей ценности глобальной культуры — личной свободы.

В концепции Бергера и Хантингтона весьма своеобразно очерчивается ареал распространения глобальной культуры. По их утверждению, глобальная культура располагает центрами и периферией, представленными соответственно метрополиями и зависящими от них регионами. Не считая необходимым вдаваться в более детальное разъяснение, они ограничиваются тезисом, что метрополии — это пространство закрепления элитарной глобальной культуры, причем ее бизнес-сектор дислоцирован как в западных, так и в азиатских мегаполисах, а ее интеллектуальный сектор — только в университетских мегаполисах и столице США. Ареал популярной глобальной культуры Бергер и Хантингтон оставляют без комментариев — ведь ей предстоит всемирная экспансия.

Заключительный аккорд рассматриваемой концепции — выстраивание динамики развития глобальной культуры. И здесь Бергер и Хантингтон

³⁴² Под международным научным авторитетом подразумевается высокий индекс цитирования.

считают необходимым реинтерпретировать робертсоновское понятие «глобализация», укоренившееся в апологетическом дискурсе о глобализационных процессах. В отличие от большинства своих коллег — соратников по идеологически ангажированному конструированию культурной глобализации, Бергер и Хантингтон предпочитают говорить о «гибридизации», «альтернативной глобализации» и «субглобализации». Совокупность этих трех тенденций развития глобализации и образует в их концепции социокультурную динамику построения единого мира в масштабе планеты.

Гибридизация — это целенаправленный синтез западных и местных культурных особенностей в сфере бизнеса, экономических практик, религиозных верований и символов. Такое представление об одной из тенденций внедрения глобальной культуры в текстуру локальных культур основано на введенной Хантингтоном культурной типологии. Он разделил существующие культуры на «сильные» и «слабые». Первые предрасположены к «творческой переработке образцов американской культуры на основе собственной культурной традиции». Все прочие относятся ко второй категории.

Культуры Японии, Китая и Индии, стран Юго-Восточной Азии Хантингтон причисляет к «сильным», а культуры черной Африки и некоторых стран Восточной Европы — к «слабым». Это заявление едва ли можно расценивать в качестве научно обоснованного, толерантного и политкорректного.

Термин «гибридизация» идеологичен по своей сути: он имплицитно расистский аксиологический постулат об исторической миссии одних культур и полной никчемности других. Однако было бы наивным усматривать в этом концепте идею богоизбранности народов, исподволь проповедуемую Бергером, или волюнтаристские измышления Хантингтона о креативном потенциале культур. Гибридизация — это не объективная тенденция глобализации культуры, а западный геополитический проект глобального доминирования.

«Альтернативная глобализация» — это тенденция возникновения незападных глобальных культурных движений, оказывающих давление на текущие глобализационные процессы. Она свидетельствует, по Бергеру и Хантингтону, что модернизация, породившая западную модель глобализации, представляет собой обязательный этап исторического развития всех стран, культур и народов. Альтернативная глобализация, таким образом, — это исторический феномен незападных цивилизаций, достигших в своем развитии этапа современности.

Бергер и Хантингтон считают, что незападные глобальные культурные движения, как и англоамериканская глобальная культура, функцио-

нируют на элитарном и популярном уровнях. Именно в среде незападной элиты возникли светские и религиозные движения альтернативной глобализации. Однако практическое влияние на образ жизни господствующей в мире глобальной культуры могут оказывать лишь те из них, которые выдвигают современную альтернативу своим собственным национальным культурным традициям — демократическую и преданную «всеобъемлющим» («кафолическим») религиозным и моральным ценностям.

Из приведенных определений альтернативной глобализации со всей очевидностью следует, что «альтернативной» она может быть названа прежде всего потому, что идет вразрез с национальными историко-культурными традициями, противопоставляя им все те же «англо-американские» ценности глобальной культуры. Весьма удивительны с культурологической точки зрения примеры, подобранные Бергером и Хантингтоном для иллюстрации альтернативной глобализации. В число ярких представителей незападной глобальной культуры они включили католическую организацию *Opus Dei*, возникшую в Испании, неоориентальные (индийские по происхождению) религиозные движения — харизматический культ Саи Бабы, международную секту «Сознание Кришны», японскую необуддийскую секту «Сока Гаккай», пестрое по своему составу (и оккультное по содержанию) движение «Новая Эра» (Нью Эйдж). Необходимо отметить, что все они, несмотря на различный генезис, образуют единый фронт борьбы против исторически фундированных традиционных религиозных идеологий. Однако Бергер и Хантингтон видят в этом непротиворечивый синтез ценностей западного либерализма и неких элементов национальных культур. Даже поверхностный научный анализ этих примеров «альтернативной глобализации» способен показать, что в действительности они иллюстрируют религиозный вариант гибридизации — возможного синтеза англо-американских образцов сектантства и локального религиозно-идеологического содержания.

Не будет ошибкой утверждать в этом контексте, что заявления идеологов тибетской диаспоры о сохранении и воспроизведении буддийской традиции в эмигрантских анклавах и о ее целенаправленном разрушении в КНР сами по себе не вписываются не только в парадигму глобальной культуры, но и в тенденции «гибридизации» или «альтернативной глобализации». Интерес представляет только появление глобальных сетей поддержки тибетской диаспоры — гуманитарных фондов, независимых неправительственных организаций всевозможных «друзей Тибета», претендующих на правозащитные функции, и международная общественно-политическая активность Далай-ламы XIV в качестве гаранта будущего демократического развития тибетского общества.

Далай-лама XIV привлекает внимание многих «научных» апологетов глобальной культуры еще и потому, что традиционные российские буддисты — буряты, калмыки и тувинцы — чтят носителей этого титула. В своем большинстве они являются последователями тибетобуддийской школы Гелугпа, религиозный лидер которой с XVII в. имел статус Далай-ламы. Соответственно благочестивые верующие оказываются в двусмысленной идеологической ситуации: демократизация российского общества способствует возрождению религиозных традиций российских буддистов, а образчиком этого возрождения выступает та буддийская модель общественных отношений, которая сложилась в тибетской диаспоре Индии, где квартирует Далай-лама XIV. Насколько она канонична, никому не известно, так как изучением этого вопроса никто прежде не занимался.

В данном отношении буддийские регионы России могут оказаться одной из тех периферий глобальной культуры, где может быть внедрена тенденция «альтернативной глобализации». Определенные признаки этого уже прослеживаются. Это, к примеру, «пастырские» визиты Его святейшества Далай-ламы XIV в те страны, где функционируют традиционные общины последователей тибетского буддизма или сообщества конвертитов, обращенных в буддизм тибетскими эмигрантами. Эти визиты имитируют поездки Папы Римского Иоанна-Павла II по странам и континентам с проповедью демократизации общественно-политической жизни.

«Субглобализация» — это, по Бергеру и Хантингтону, «движения, имеющие региональный размах» и способствующие сближению обществ. Иллюстрациями субглобализации выступают такие разноуровневые феномены, как «европеизация» бывших советских республик, азиатские средства массовой информации, созданные по образцу западных СМИ, мужские «цветастые рубашки с африканскими мотивами» («сорочки Манделы»). Бергер и Хантингтон не считают нужным вскрывать историко-культурный генезис этой тенденции и рассматривать ее содержание, поскольку указанные элементы субглобализации не входят в состав глобальной культуры, а лишь выступают «посредниками между нею и местными культурами».

Концепция «культурных параметров глобализации», выдвинутая Бергером и Хантингтоном, — это яркий пример методологии идеологического моделирования феномена глобализации. Эта концепция, заявленная как научная и разработанная авторитетными американскими учеными, есть по сути дела навязывание культурологическому дискурсу не свойственной ему направленности геополитического программирования, попытка выдать идеологическую модель за научное открытие.

Глобальная культура и культурный империализм Запада

Принципиально иное культурологическое и социологическое видение глобализации представлено в концепциях Э.Д. Смита и А. Аппадурая. Понятия «глобальная культура», «глобализация культур» и «культурная глобализация» интерпретируются в рамках этого направления как идеологические конструкции, производные от реального функционирования мировой экономики и политики. Вместе с тем Э.Д. Смит и А. Аппадурай предпринимают попытки выявления исторических предпосылок и онтологических оснований внедрения этих идеологических конструкций в дискурсивную текстуру повседневности.

Разработанная Энтони Д. Смитом концепция глобальной культуры³⁴³ выстроена путем методологического и содержательного противопоставления «культуры» как теоретически фундированного понятия тому образу «глобальной культуры», который был идеологически сконструирован и введен СМИ в качестве новой реальности планетарного масштаба. В отличие от Р. Робертсона, Смит не призывает научное сообщество отказаться от понятия «культура» в связи с необходимостью построения социологической или культурологической интерпретации глобализационных процессов. Более того, исходным методологическим пунктом в его концепции выступает тезис о наличии в социогуманитарных науках совокупности теоретических представлений, соответствующих понятию «культура», конвенционально принятых и не подлежащих сомнению.

Смит указывает, что в многообразии концепций и трактовок культуры неизменно воспроизводится ее определение в качестве «коллективного образа жизни, репертуара верований, стилей, ценностей и символов», закрепленных в истории обществ. Понятие «культура» конвенционально, так как применительно к исторической действительности можно говорить только о культурах, органичных социальному времени и пространству, территориям проживания этносов и нации. С учетом этого методологически значимого обстоятельства сама идея «глобальной культуры» представляется Смицу абсурдной, ибо она скрыто апеллирует к существованию различных планетарных культур в масштабе социальной вселенной и возможности их сравнения.

Согласно Смицу, даже если попытаться вслед за Робертсоном идентифицировать глобальную культуру с некой искусственной средой чело-

³⁴³ В своем законченном виде данная концепция изложена в статье Э.Д. Смита «В направлении глобальной культуры?», написанной им для сборника «Глобальная культура. Национализм, глобализация и современность» под редакцией М. Фезерстоуна, где был представлен весь спектр научных воззрений на проблему культурной глобализации. См.: *Smith A.D. Towards a Global Culture? // Global Culture. Nationalism, globalization and modernity / Ed. M. Featherstone. London, 1990. P. 171–191.*

веческого вида млекопитающих, то и в этом случае мы обнаружим поразительные различия в образах жизни и верованиях различных сегментов человечества. В противовес сторонникам трактовки процесса глобализации как исторически закономерного, неизбежно увенчивающегося возникновением феномена глобальной культуры, Смит считает, что с научной точки зрения более оправдано говорить об идеологических конструктах и концепциях, адекватных европейским обществам. К подобным идеологическим конструкциям он относит концепции «национальных государств», «транснациональных культур», «глобальной культуры», поскольку они были порождены западноевропейской мыслью в ее стремлениях выстроить некую универсальную модель истории развития человечества.

Робертсоновской модели социокультурной истории глобализации Смит противопоставляет лаконичный концептуальный обзор этапов оформления европейско-американской идеологии транснациональности человеческой культуры. По мысли Смита, онтологическое основание этой идеологии составляет культурный империализм стран Западной Европы и США, выступающий органическим следствием поистине глобальных экономических и политических претензий государств Запада на вселенское господство.

Смит усматривает в социокультурной динамике формирования образа глобальной культуры историю утверждения идеологической парадигмы культурного империализма. В этом процессе он выделяет только два периода, соответственно отмеченных возникновением феномена культурного империализма и его трансформацией в новый «культурный империализм». Под культурным империализмом Смит понимает расширение этнических и национальных «сентиментов и идеологий — французских, британских, российских и т. д.» до планетарных масштабов и дальнейшее их навязывание миру в качестве неких общечеловеческих ценностей и достижений всемирной истории.

Обзор концепций, разработанных в парадигме первоначального культурного империализма, он открывает тезисом о сохранявшейся до 1945 г. потенциальной вере в «нацию-государство» как нормативный способ социальной организации современного общества, призванный исторически воплотить гуманистическую идею национальной культуры. Однако Вторая мировая война обесценила эту идеологию в качестве общечеловеческого гуманистического идеала, продемонстрировав миру чудовищные разрушительные возможности идеологий «сверхнаций». Послевоенный мир, разделенный на победителей и побежденных, оказался несовместимым с идеализацией национального государства и национализма, и на смену старому культурному империализму пришел новый — империализм «советского коммунизма, американского капитализма и но-

воевропеизма». В концепции Смита период первоначального культурного империализма совпадает по времени и содержанию с историей развития европейской общественной мысли от средиземноморской античности и до Новейшего времени.

Следующим идеолого-дискурсивным этапом культурного империализма становится, по Смит, «эпоха постиндустриального общества». Ее историческими реалиями явились экономические гиганты и сверхдержавы, мультинациональность и военные блоки, сверхпроводимые коммуникативные сети и интернациональное разделение труда. Идеологическая направленность парадигмы культурного империализма, характерного для «позднего капитализма, или постиндустриализма», предполагала полный и безоговорочный отказ от концепций малых социальных общностей — этносообществ с их правом на суверенитет и проч. Гуманистическим идеалом в этой парадигме выступает преформированный культурный империализм, то есть основанный на экономических, политических и коммуникативных технологиях и институтах.

Фундаментальная характеристика нового культурного империализма проявилась в стремлении создать позитивную альтернативу «национальной культуре», организационной основой которой выступали нации-государства. В таком контексте и зародилась концепция «транснациональных культур», деполитизированных и индифферентных к истории национальных обществ. Новый глобальный империализм, имеющий экономическое, политическое, идеологическое и культурное измерения, и предложил миру искусственный теоретический конструкт «глобальная культура».

Согласно Смит, то, что именуется глобальной культурой, эклектично, универсально, безвременно и технично, поскольку речь идет о «конструируемой культуре». Она создается намеренно — в целях легитимации глобализирующейся реальности экономик, политик и медийных коммуникаций. Идеологами глобальной культуры выступают страны, продвигающие культурный империализм под видом общечеловеческого гуманистического идеала. Согласно позиции Смита, попытки доказать историчность глобальной культуры через апелляцию к модной в современной гуманитарии концепции «конструируемых», или «воображаемых», сообществ не выдерживают рациональной критики.

Действительно, рефлексия этносообщества о самом себе, символах, верованиях и социокультурных практиках, выражающих его идентичность — это идеологические конструкции. Однако они фундированы в исторической памяти поколений, в культурных традициях народов. Идеологические представления об этнической идентичности возникают и закрепляются органично в соотнесенности с пространством и временем.

Этнические традиции потому и называются культурными, что аккумулируют в себе конструкторы коллективной культурной идентичности — те чувства и ценности, которые символизируют продолжительность общей памяти и образа общей судьбы народа. В отличие от идеологемы «глобальная культура» они не санкционированы некой надэтнической элитой и не могут быть ее волею начертаны (или стерты) в исторической памяти абстрактного человечества. И в этом смысле попытка апологетов глобализации легитимировать идеологему «глобальная культура» в статусе исторического конструктора современной реальности, резюмирует Смит, абсолютно бесплодна.

Исторические культуры всегда национальны, партикулярны, органичны конкретному времени и пространству, а пределы допускаемого в них эклектизма заданы и ограничены перспективой воспроизведения идентичности. Глобальная культура внеисторична, не располагает какой-либо сакральной территорией («землей отцов», «месторазвитием» и т. д.) и не несет в себе эмоциональный и содержательный заряд идентичности, она не хранит общей памяти поколений и не подразумевает аксиологически внятной перспективы.

У глобальной культуры нет исторических носителей, но есть «создатель» — новый культурный империализм планетарного размаха. Этот империализм, как и любой другой — экономический, политический, идеологический — элитарен и техничен, то есть не может быть популярно расшифрован в контексте исторически сложившихся культурных традиций. Идеологическая парадигма нового культурного империализма, таким образом, дифференцирует население планеты на «посвященных» и «простецов», причем последние оказываются в ситуации ее вынужденного принятия.

Рассмотренная выше концепция нацелена по преимуществу на развенчание авторитетного научного мифа современности об историчности феномена глобальной культуры, органичности его структуры и функций. Смит последовательно доказывает, что глобальная культура не предполагает формирования феномена культурной идентичности, не имеет свойственного любой исторической культуре внутреннего различия популярного и элитарного уровней функционирования. Ее текстура представлена изобилием стандартизированных товаров, мозаикой внеконтекстуальных этнических символов, сериями генерализированных дискурсивных залпов о важности «общечеловеческих ценностей и интересов», схоластическими научными дискуссиями о смысле истории, международном консенсусе, взаимозависимых системах коммуникаций.

Глобальная культура, как полагает Смит, — это способ воспроизведения культурного империализма в масштабе планеты. Однако на своем

пути этот новый культурный империализм неизбежно сталкивается с главным онтологическим препятствием — историческими культурами, существующими в этно-национальном измерении. Единственный вид исторической памяти, к которому реально может апеллировать глобальная культура как парадигма нового культурного империализма, — это память народов о трагедиях двух мировых войн и чудовищном опыте колониализма, то есть о расколе и обесценивании идеалов гуманизма.

Культурные «скейпы» глобализации

Методологический подход А. Аппадурая к исследованию вопроса о глобальной культуре был сформулирован с учетом дисциплинарных рамок социологии и антропологии культуры на базе социологических концепций глобализации³⁴⁴. Ученый назвал его первой попыткой социально-антропологического анализа феномена «глобальной культуры». По мысли Аппадурая, введение понятия «глобальная культурная экономика», или «глобальная культура» необходимо для исследования тех изменений, которые произошли в мире за два последних десятилетия XX в. Аппадурай подчеркивает, что эти понятия являются теоретическими конструктами, своеобразной эпистемологической метафорой процессов, порождающих новый образ единого мира. Выдвинутая им концептуальная схема предназначается для выявления смыслообразующих компонентов той специфической реальности, которая именуется «единым социальным миром».

Центральными факторами изменений, охвативших планету, выступают, согласно Аппадурая, электронные средства связи и миграция. Именно эти два компонента современного мира превращают его в единое пространство коммуникации, индифферентной к государственным, культурным, этническим, национальным и идеологическим границам. Электронные средства связи и постоянные потоки разнородных миграций, культурных образов и идей, политических доктрин и идеологий дезактуализируют историческую протяженность мира, сообщая ему лишь один темпоральный модус — «настоящее». Именно через средства массовой информации и электронную связь осуществляется соединение различных образов и идей, идеологий и политических доктрин в новую реальность, неассоциированную с историей культур и обществ. Мир в его глобальном измерении предстает как комбинация потоков этнокультур, образов и социокультурных сценариев, технологий, финансов, идеологий и политических доктрин.

³⁴⁴ Разработанный А. Аппадуром подход к анализу феномена глобальной культуры и созданная в его рамках концепция «культурных скейпов глобализации» подробно изложены им в монографии «Современность в ее целостности. Культурные измерения глобализации». См.: Appadurai A. Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis. London, 1998.

Феномен глобальной культуры, по мысли Аппадурая, может быть подвергнут исследованию только при условии выявления способа его существования во времени и пространстве. Темпоральный аспект глобальной культуры воплощается в синхронизации прошлого, настоящего и будущего локальных культур. Настоящее обретает расширительную интерпретацию, поскольку локальные культуры как часть единого мира оказываются подчинены общему вектору развития, обусловленному приматом современности. В контексте проекта глобальной модернизации настоящее развитых стран выступает в модусе будущего для развивающихся. Но это в свою очередь означает, что настоящее в большинстве государств Азии, Африки и Латинской Америки — это прошлое лидеров глобализации.

Пространство функционирования глобальной культуры, утверждает Аппадурай, синтезируется из «осколков реальности», которые благодаря деятельности электронных средств связи и СМИ непрерывно склеиваются в единый сконструированный мир. Для обозначения этого пространства ученый ввел термин «скейп», содержащий в своей семантике идею текучести. Этим подчеркивается необусловленность пространства глобальной культуры объективными отношениями взаимодействий обществ и национальных государств, этносов, политических и религиозных движений. Оно «воображается», конструируется в качестве того общего «культурного поля», в котором нет государственных границ, представлений о территории, исторических рамок прошлого, настоящего или будущего.

Глобальная культура видится Аппадурая как непрерывная рекомбинация пяти измерений: этнического, технологического, финансового, электронного и идеологического, которые соответственно обозначаются терминами «этноскейп», «техноскейп», «финансскейп», «медиаскейп» и «идеоскейп».

В определенном смысле, акцентирующем важную роль миграций, этноскейп является наиболее значимым, поскольку аккумулирует в себе сконструированную идентичность разного рода мигрирующих сообществ. Потоки мигрирующих социальных групп, индивидов и этносообществ образуют туристы, беженцы, эмигранты, гастарбайтеры, временные переселенцы и т. д. Именно они и формируют пространство «воображаемой» идентичности глобальной культуры. Их общая характеристика — перманентность движения в двух измерениях. Во-первых, движение всегда происходит в географическом пространстве, маркированном государственными границами. Отправным его пунктом выступает определенный топос — страна, город, деревня, — обозначаемый словом «родина». Остановки на пути являются лишь временными пристанищами, поскольку прокламируемая цель движения — возвращение на родину. Во-вторых, такое движение связано с пересечением культурных пространств.

Техноскейп — это поток разнообразных технологий: новейших и устарелых, механических и информационных. Он образует причудливую подвижную конфигурацию технического пространства глобальной культуры.

Финансскейп охватывает неподдающиеся контролю потоки капиталов, конструируемое пространство денежных рынков, национальных курсов валют и товаров. Этот поток не имеет пространственно-временной определенности в силу неизбежного элемента стихийности глобальной финансовой жизни.

Связь между указанными скейпами, функционирующими в отрыве друг от друга, обеспечивается развертыванием пространства образов и идей, продуцируемых СМИ, то есть медиаскейпом, который в свою очередь легитимирован через пространство конструируемых идеологий и политических доктрин (идеоскейп).

Медиаскейп — это обширные и сложные репертуары образов, нарративов и «воображаемых идентичностей», порождаемые СМИ. Конструированное пространство комбинации действительного и воображаемого, смешанной реальности может быть адресовано любой аудитории мира.

Идеоскейп — пространство политических образов, связанных с идеологиями государств. Он преимущественно несет в себе осколки идей, образов и понятий эпохи Просвещения — свобода, равенство, права человека, суверенитет, процветание, демократия. Аппадурай отмечает, что один из элементов этого пространства — понятие «диаспора» — утратил свою внутреннюю содержательную конкретность. Диаспора определяется сугубо контекстуально и варьирует от одной политической доктрины к другой.

Одна из важнейших причин глобализации культуры в современном мире, утверждает исследователь, — это «детерриторизация», то есть утрата устойчивой связи с определенным топосом, считавшимся прежде родиной. Это и стимулировало возникновение первого и важнейшего измерения «глобальной культуры» — этноскейпа. Детерриторизация выступает причиной рождения новых идентичностей, провоцирует религиозный фундаментализм и прочие манифестации глобальной культуры.

«Тибетская проблема» в глобализирующемся мире

Введенные в рамках социокультурной дискуссии о глобализации понятия «глобальная культура», «конструируемые этносообщества», «транснациональное», «локальное» послужили концептуальным каркасом для целого ряда исследований о новой глобальной идентичности. В контексте этой дискуссии по-новому высвечивается проблема изучения эт-

нических и религиозных меньшинств, возникших в XX в., и их роли в процессе конструирования образа глобальной культуры. Применительно к тибетской диаспоре эта проблема сводится к вопросу о новой модели функционирования тибетского общества, созданной в процессе детерриторизации.

Используя концептуальную схему Аппадурая, можно утверждать, что в пространстве (и времени) глобальной культуры тибетские беженцы, подобно прочим детерриторизованным этносообществам, становятся одним из элементов этноскейпа. Они вливаются в общую массу мигрантов, волею судеб вырванных из пространственно-временного континуума локальной историко-культурной традиции. Способом их существования сделалось конструирование собственной идентичности и транслирование ее в мир. Помещенные в контекст глобального настоящего, они претендуют на формирование новой модели воспроизведения тибетского общества и культуры в условиях диаспоры.

Эта модель не имеет прототипа в истории Тибета и не апеллирует к фундаментальной основе конструирования нации — буддийской хронологии. Сказанное означает, что диаспорная модель тибетского общества и культуры безразлична к концептуализации истории возникновения тибетцев как единой социально-политической общности. Конструирование тибетской идентичности осуществляется на базе синхронизации культур.

Вместе с тем диаспорная модель общества учитывает буддийский образец общественных отношений, имплантированный в Тибете, что выражается в провозглашении буддизма как национальной религии тибетцев, в попытках фрагментарного воспроизведения буддийских социорелигиозных институтов. Это обусловлено суммой жизненных проблем, связанных с пребыванием тибетских беженцев на территориях различных национальных государств: необходимостью определения собственного статуса и стратегий выживания. Конструируемая заново идентичность должна быть приемлемой и понятной в темпоральном континууме всемирной истории и национальных историй тех государств, которые приняли тибетских беженцев. А поэтому концепция новой тибетской идентичности с необходимостью должна учитывать современный дискурс о гражданском обществе, правах человека и проблеме сохранения этнических культур.

Диаспорная модель тибетского общества сформировалась в самом крупном анклав тибетских беженцев, расположенном на территории Индии.

В силу ряда причин именно Индия явилась тем государством, которое согласилось принять основную массу эмигрантов из Тибета и предоставить резиденцию тибетскому правительству в изгнании, возглавляемому Далай-ламой XIV. Вплоть до настоящего времени индийская государственная

администрация продолжает эту политику, разрабатывает и проводит в жизнь программы адаптации беженцев в новых социально-экономических и культурных условиях.

Правительство Далай-ламы XIV всегда придерживалось той точки зрения, что эмиграция — временное состояние, сохраняющееся лишь до момента возвращения независимости Тибету, а значит в диаспоре необходимо воспроизводить единство тибетской нации. Согласно позиции, провозглашенной в 1993 г.³⁴⁵, единство тибетской нации неотрывно от буддизма как религии народа. И в этой связи ЦТА выдвинула в качестве одной из наиболее важных задач решение вопроса адаптации тибетских эмигрантов путем воссоздания в диаспоре традиционных политических, социально-экономических и социорелигиозных институтов тибетобуддийского общества³⁴⁶. Однако наряду с этим была поставлена цель введения новых социально-политических институтов — парламента, Ассамблеи тибетских народных депутатов и системы светского образования³⁴⁷. Отметим, что идея реформирования организационной структуры тибетской политической системы в соответствии с принципами гражданского общества возникла в диаспоре еще в начале 1960-х гг. Практическое ее воплощение деятелями ЦТА — внедрение либерально-демократического принципа администрирования, многопартийности и выборности³⁴⁸.

Разрабатывая основы конституции независимого Тибета, Далай-лама XIV указывал, что в демократическом тибетском обществе не должна механически воспроизводиться традиционная политико-административная структура, соединяющая в одном лице религиозную и светскую высшую власть. Социальное устройство и способы распределения общественного богатства, безусловно, изменятся, но буддийская религия, определяющая культурную самобытность тибетского народа и страны в целом, не будет утрачена³⁴⁹. Культурная политика Его Святейшества Далай-ламы базируется на тезисе, что в истории тибетской культуры и науки (как ее части) буддизм выполняет функцию ведущего системообразующего фактора.

³⁴⁵ *Тибет. Правда*, основанная на фактах. Издание департамента информации и международных отношений Центральной тибетской администрации Его Святейшества Далай-ламы. М., 1994. С. 73.

³⁴⁶ См.: Goldstein M.C. *Ethnogenesis and Resource Competition Among Tibetan Refugees in South India: A New Face to the Indo-Tibetan Interface* // *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface* / Ed. Fisher F. Hague, Paris, 1978. P. 395–420.

³⁴⁷ Stroem A.K. *Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora* // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F.J. Wien, 1997. P. 38.

³⁴⁸ Magnusson J. *Making Democracy in Exile. An Exploratory Analysis of the Democratization of the Tibetan Refugee Community* // *Tibetan Studies* / Eds. Krasser Y., Much T., Steikellner E., Tauscher H. Wien, 1997. Vol. II. P. 596–598.

³⁴⁹ Thargyal R. *Is there a Process of Secularization among the Tibetans in Exile?* // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F.J. Wien. 1997. P. 28.

Абстрагируясь от идеологической и политической риторики, следует подчеркнуть, что этот тезис, если рассматривать его в исторической ретроспективе, соответствует выводам объективных научных исследований. Именно в стадии рецепции буддизма в Тибете и сформировалась единая национальная культура и зародилась специфическая форма буддийской теократии. Применительно к традиционному Тибету можно с уверенностью говорить о воспроизведении буддийской модели общества в контексте той социокультурной формы религии, которую принято называть тибетским буддизмом.

Традиционный буддийский социум был отчетливо дифференцирован в соответствии с иерархией социорелигиозных статусов: мирянин/мирянка, послушник/послушница, монах/монахиня. Вступление в каждый из них сопровождалось институционализированной процедурой принятия соответствующих дисциплинарных обетов, регламентирующих деятельность. Важно подчеркнуть, что статусы имели кумулятивный характер, то есть более высокий не отменял принадлежности к предшествующему.

Религиозные статусы «послушник/послушница», «соискательница монашества», «монах/монахиня» образуют в совокупности социорелигиозный институт монашества, непосредственно связанный с буддийской письменной культурной традицией. Его существование материально обеспечивалось исключительно хозяйственной деятельностью мирян: налогообложением в пользу монастырей, добровольными пожертвованиями на строительство культовых сооружений, повседневные нужды монашества. Согласно буддийской доктрине, подобное донаторство имело метафизическое измерение — религиозную заслугу. Кроме того, миряне были обязаны поставлять из числа своих детей кандидатов на вхождение в корпус монашества, и выполнение этой обязанности также трактовалось как способ обретения религиозной заслуги. Таким путем поддерживалась социальная связь мирян и монашества.

В свою очередь монашество обретало религиозную заслугу через проповедь среди мирян. Это свидетельствует о том, что религиозная заслуга являлась социорелигиозным институтом, поддерживавшим отношения символического обмена (реципрока) между монашеством и мирянами. Суть реципрока состояла в обоюдном получении духовного блага, отставленного во времени, — благой кармы.

Миряне, будучи носителями бесписьменной культурной традиции, воспроизводили в поколениях всю полноту этнической культуры и характерные для конкретного региона традиционные модели хозяйственно-экономической деятельности. Миряне также представляли собой социорелигиозный институт, конституирующий буддийскую модель общества.

Получение религиозного образования в досовременных буддийских обществах не было обусловлено социальными привилегиями. Успешное освоение полного курса религиозных и общеобразовательных дисциплин открывало возможность вертикальной социальной мобильности. Монашеская ученая элита вне зависимости от своего социального происхождения обладала более высоким престижем, нежели аристократия. Буддийские монастыри были теми сокровищницами, где накапливались лучшие образцы художественной культуры и сохранялось письменное наследие по различным отраслям знания.

Итак, буддийская модель общества предполагает четыре структурные компонента, обеспечивающие функционирование и воспроизведение культуры, — монашество, миряне, религиозная заслуга, религиозное образование. Все эти компоненты представляли собой социорелигиозные институты.

В традиционном Тибете буддийская культура функционировала благодаря деятельности четырех крупных школ — Ньинмапа, Кагьюпа, Сакьяпа, Гелугпа. В перспективе установления буддийской теократии и соединения религиозной и светской власти в статусе Далай-ламы школа Гелугпа заняла доминирующие позиции в Центральном Тибете, остальные три утвердились в периферийных районах.

Следует подчеркнуть, что тибетская этничность существовала в форме микроэтносов (племен), имевших свою антропологическую и автохтонную культурную специфику. Каждая из школ располагала собственной системой монастырей и образовательными программами, сохранявшими особенности школьных традиций. Признавая политико-административное главенство Далай-ламы, носители традиций Ньинмапа, Кагьюпа, Сакьяпа имели своих собственных религиозных лидеров, не находящихся в иерархическом подчинении Далай-ламе. Можно утверждать, что в традиционном Тибете буддизм функционировал в форме религиозной конфедерации школ.

Необходимо всемерно подчеркнуть тот факт, что социокультурная специфика функционирования буддизма в Тибете заключалась во взаимозависимом соединении тибетской теократии (и соответствующей ей сословной иерархии) с буддийской идеологией. Буддизм легитимировал тибетскую теократию и сословную иерархию и одновременно замыкался на них в аспекте воспроизведения четырех базовых компонентов буддийской модели общества.

Буддийская модель тибетского общества зафиксирована в произведениях историографов-буддистов, принадлежавших к различным школам. В качестве обязательной содержательной составляющей подобных сочинений всегда выступало изложение мифов о происхождении власти ти-

бетской царской династии и тибетцев как единой общности. Возникновение Тибета как социально-политического целого ассоциировалось с территорией расселения микроэтносов, которые вошли в VII в. н.э. в состав первого военного альянса племен, провозгласившего себя впоследствии тибетским государством.

В историографических трактатах легитимация тибетской теократии базировались на характерных для буддизма религиозно-меритарных принципах (то есть на принципах религиозной продвинутости). Рассмотрение этих аспектов функционирования буддийской идеологии в Тибете помещалось историографами в более широкий контекст истории распространения буддизма за пределами Индии. Тибетское общество осмыслялось в аспекте хронологии как буддийский социум, сложившийся на определенном этапе священной истории — после ухода Будды в Паринирвану. Иными словами, история Тибета и тибетцев как единой социально-политической и этнической общности ставилась в прямую связь с социальным аспектом истории буддизма.

Историико-культурная специфика модели тибетобуддийского общества

Для понимания тех изменений, которым подверглась в диаспоре традиционная буддийская модель общества под давлением глобализации американского и европейского политических контекстов, необходимо рассмотреть историико-культурную специфику этой модели.

До конца 1950-х гг. Тибет не испытывал сколько-нибудь значительного влияния европейской цивилизации, оставаясь страной, полностью отделенной от экономического и политического влияния культуры Просвещения. Первые достоверные сведения о ландшафте, народонаселении, социальном и политическом устройстве и религиях этой страны начали появляться в европейской науке только на заре XX в. Исследовательские данные собирались в основном усилиями британских и российских востоковедов. Полевые экспедиции в Центральную Азию планировались Русским Географическим Обществом и финансировались царской администрацией. Полученная информация предназначалась отнюдь не для широкого научного использования, а прежде всего для разработки геополитических доктрин³⁵⁰.

В число первых научных публикаций об этой стране, наряду с российскими, входят и монографии английского ученого А. Уоделла³⁵¹, находившегося в составе британской военной экспедиции в Тибет 1904 г., и

³⁵⁰ Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.

³⁵¹ См., например: Waddell L.A. Buddhism and Lamaism of Tibet. Cambridge, 1894.

трехтомное издание исследований Ч. Белла, официального представителя Великобритании в Сиккиме, выполнявшего также функции личного советника Далай-ламы XIII³⁵².

Знакомство российской общественности с культурой Тибета состоялось благодаря сочинениям А. Девид-Неел, Е.П. Блаватской, Н.К. Рериха. Вплоть до настоящего времени большинству наших соотечественников Тибет все еще представляется «таинственной Страной снегов», где обитают некие хранители древнего знания. И это неудивительно, так как антропологические, этнографические и социологические исследования живой тибетской культуры развернулись сравнительно недавно — в последней трети XX в. Российские ученые в них за редким исключением не задействованы.

Фактором интереса международной общественности к истории и культуре Тибета выступает распространение тибетского буддизма в Европе, Северной Америке и Австралии. Буддийские общины в Германии, Франции, Англии, Польше, Скандинавии начали численно разрастаться в 1980-е гг., а в начале 1990-х этот процесс затронул и европейскую часть России. Такие общины создавались при участии проживающих в тибетской диаспоре Индии и Непала буддийских монахов. Поиском иноэтнических последователей буддийские миссионеры-тибетцы занялись в ситуации тех изменений социально-политической и религиозной жизни, которые сопровождали процессы аккультурации эмигрантов на территории Индии.

В 1966 г. на съезде религиозных и политических лидеров тибетской диаспоры в Бодхгае³⁵³ Далай-лама XIV высказал озабоченность проблемой сохранения вероисповедной и национальной идентичности и заявил о необходимости возрождения традиций четырех буддийских школ. В рамках этой встречи было принято решение о создании в диаспоре на территории Индии самостоятельных религиозных центров каждой из школ, функционирование которых должно осуществляться в соответствии с исторически сложившейся школьной социорелигиозной иерархией.

В результате воплощения решений съезда в странах Южной Азии, где компактно проживают тибетские эмигранты, появились монастырские комплексы, претендующие на роль форпостов тибетобуддийской традиции. Так, последователи школы Сакьяпа основали монастырский центр в Раджапури во главе с Сакья Тридзин Ринпоче. Глава школы Кагьюпа — Гьялва Кармапа Ринпоче и его мирские последователи провозгласили своим центром монастырь Румтек на территории Сиккима, а школа

³⁵² *Bell Ch. Tibet, Past and Present.* Oxford, 1924; *Bell Ch. The People of Tibet.* Oxford, 1928; *Bell Ch. The Religion of Tibet.* Oxford, 1937.

³⁵³ *Marczell P.J. Tibetan 'Duplicate' Monasteries // Tibetan Studies / Eds. Krasser Y., Much T., Steikellner E., Tauscher H. Wien, 1997. Vol. II. P. 609.*

Ньинмапа обосновалась в Калимпонге, где и была возведена ее обитель. Гелугпа образовала свои монастыри в Карнатаке и Дхарамсале. Таким образом, школы закрепились на определенных территориях чужих государств и вскоре начали развивать автономную религиозную политику, ориентированную на страны Запада.

Беспрецедентной в истории тибетского буддизма оказалась не только эта новая политика, но и существование школ под патронажем Далай-ламы XIV. В Тибете школы сосуществовали начиная с XVII в. по принципу религиозной конфедерации. Далай-лама выступал протагонистом лишь одной из них — Гелугпа, в то время как другие соперничали с ней. В диаспоре на территории Индии это соперничество прекратилось, а покровительство Далай-ламы в равной степени распространяется на каждую школу. Иначе говоря, на смену конфедерации пришла религиозная федерация, возглавляемая единым лидером. Символическим выражением этого факта является флаг Тибета, утвержденный в диаспоре Центральной Тибетской Администрацией, — его желтый цвет символизирует школу Гелугпа, а традиционный тибетобуддийский стяг сочетал цвета всех школ.

Историко-культурная специфика институционализации буддизма состояла в формировании теократической государственности и социальной стратификации, имевшей концептуальное религиозное измерение. Буддийская теократия в том виде, как она установилась в XVII веке и просуществовала вплоть до включения Тибета в состав КНР, складывалась в течение нескольких веков. В сочинениях буддийских историографов центральными вопросами идеологической рефлексии выступали именно проблемы религиозно-сословной иерархии и легитимности буддийской теократии. Это обуславливалось тем обстоятельством, что буддийская модель общества, зафиксированная в индийской постканонической литературе, не содержала эксплицитного догматического обоснования социорелигиозного статуса теократического правителя. Теократическая государственность Тибета — это исторический феномен тибетской буддийской культуры, а главенство Далай-ламы в статусе теократического правителя есть результат политической истории этой страны.

Школа Гелугпа, религиозным главой которой является Далай-лама, сложилась позднее других школ — к концу XV в. К этому времени территория Тибета уже была поделена между крупными аристократическими семьями, представители которых стояли во главе школ Кагьюпа и Сакьяпа. Созданная Цзонхавой школа Гелугпа развивалась и функционировала вне жесткой этно-территориальной соотнесенности с каким-либо одним районом Тибета. В силу этого она изначально была свободной от закрепившихся в других школах представлений об организации духовной иерархии. В школах Кагьюпа и Сакьяпа иерархия социорелигиозных статусов

строилась с учетом социального происхождения и принципа владения территориями. Дисциплинарный кодекс Винаи, выступавший догматической основой иерархизации статусов, применялся этими двумя школами лишь для идеологической легитимации исторически сложившейся социально-экономической иерархии. Религиозными лидерами, как правило, становились члены из знатных и состоятельных семей земельной аристократии.

Школа Гелугпа достаточно быстро обрела широкий круг последователей во всех слоях населения Тибета. Основой ее популярности выступал предписанный Винаей меритарный принцип продвижения по ступеням социорелигиозной иерархии, не соблюдавшийся другими школами. Именно это и послужило залогом политического успеха религиозного главы школы Гелугпа, утвердившегося в XVII в. в статусе теократического правителя Тибета — Далай-ламы. Концепция буддийского теократического правления, во главе которого стоит Далай-лама, духовный предводитель, была сформулирована теоретиками Гелугпа именно в этот период. Однако превращению религиозного главы школы Гелугпа в политического лидера всего Тибета предшествовало длительное вооруженное противостояние представителей Кагьюпа и Гелугпа. История тибетского теократического государства запечатлела трагические картины публичных казней и кровавых расправ, которым подверглись сторонники Кагьюпа после установления нового политического режима.

Концепция теократического правления, согласно которой Далай-лама, являясь человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, выступает носителем сакральной силы политической и религиозной власти, обрела свою завершенность только после учреждения властного господства представителей школы Гелугпа.

В контексте анализа структурных изменений функционирования тибетского общества в диаспоре важен тот исторический факт, что Далай-лама был высшим религиозным авторитетом только в традиции Гелугпа. Идеологическая доктрина высшего религиозного иерарха школы, который является человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, была впервые сформулирована и разработана отнюдь не школой Гелугпа. Эта идеологическая доктрина возникла в школе Карма-кагьюпа для обоснования социорелигиозного статуса главы школы, который как «человеческое воплощение» Бодхисаттвы Авалокитешвары получал право собственности на все монастырские земли и прилегавшие к ним территории.

Исторически школа Кагьюпа породила несколько субтрадиций, среди которых наибольшей популярностью пользовалась Карма-кагьюпа. Ее возвышение в XIII–XIV вв. во многом объяснялось возникновением

принципиально новой концепции школьного лидера. Глава школы Карма-кагьюпа, согласно этой концепции, рассматривался как «перерожденец» (тулку) — человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары. Эта интерпретация не имела своего прототипа в буддизме Индии, выступая собственно тибетским нововведением. Она и послужила основой легитимации нового социорелигиозного статуса — «глава школы», который получил наименование Кармапа.

Исторический основатель подшколы Карма-кагьюпа — Кармапа Дуйсум Кьенпо (1100–1193) создал монастырь Цурпху, сделавшийся в дальнейшем самым влиятельным в рамках всей традиции Кагьюпа. Этот религиозный деятель оставил завещание, в котором предсказывалось появление следующего Кармапы и давалась подробная инструкция, каким образом можно отождествить очередное человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары, то есть отыскать его среди людей.

Теоретики Гелугпа адаптировали идеологический конструкт «тулку», обосновывающий социорелигиозный статус главы школы. Отметим, что в номенклатуре социорелигиозных статусов, представленной в Винае, позиция «глава школы» отсутствовала, не имелось и соответствующего термина. Поэтому требовалось изобрести наименование. В традиции Гелугпа данный статус был назван «Далай-лама», что совпадало с названием титула, дарованного третьему «перерожденцу» главы школы Гелугпа — Соднам Чжамцо (1543–1588) монгольским правителем Алтан-ханом (1507–1582 гг.).

Школа Гелугпа обрела идеологическое и политическое господство в Тибете два века спустя после смерти ее основателя Цзонхавы. Новый социорелигиозный статус был введен одним из его учеников — Гедундубом (1391–1474), который впоследствии, в XVII в., был ретроспективно идентифицирован в качестве первого Далай-ламы. Гедундубом был создан один из крупнейших на территории страны монастырь-университет Ташилунпо.

Подобно лидерам школы Карма-кагьюпа, Гедундуб составил пророческое завещание, в котором возвестил появление своего нового человеческого воплощения, и назвал признаки для определения «перерожденца». Благодаря этому, в Гелугпа была адаптирована концепция статуса «глава школы». И только в XVII в. она трансформировалась окончательно в религиозно-идеологическое обоснование теократического правления. Глава школы Гелугпа — Далай-лама был наделен функцией теократического правителя тибетского государства.

Широко прокламируемая ныне интерпретация статуса Далай-ламы как абсолютного правителя, политическому и религиозному авторитету которого подчиняются все тибетцы, не является безусловно корректной в историко-культурном отношении. Ретроспективно она соответствует

только периодам правления «двух Великих» — Далай-ламы V и Далай-ламы XIII. Действительно, именно Далай-лама V установил буддийскую теократию в масштабе страны и провел ряд политических и административных реформ, обеспечивших господство Гелугпа. Однако после 1682 г. Тибет вошел в затяжную полосу внутренних конфликтов — непрерывной борьбы потомственной аристократии, чиновничества и различных монашеских клик за земельную собственность и власть. Вплоть до 1870-х гг. периоды правления каждого следующего Далай-ламы исчерпывались несколькими годами, и теократическая власть являлась по существу номинальной. Лишь благодаря дипломатическим усилиям Далай-ламы XIII (1876–1933) был на некоторое время приостановлен раскол внутри самой школы Гелугпа и возродился политический и религиозный авторитет главы школы в статусе теократического правителя³⁵⁴.

Анализ событий политической истории Тибета XIX–XX вв. показывает, что в течение двух веков, предшествовавших массовой эмиграции из страны, социокультурное будущее этого народа решалось в ходе противостояния и столкновений геополитических амбиций Китая, Англии, США и Индии³⁵⁵. Его Святейшество Далай-лама XIV (род. 1934) пришел к власти в возрасте шестнадцати лет в 1950 г., а в 1959 г. уже был вынужден покинуть Тибет. Анализ истории возникновения и развития тибетской теократии показывает, таким образом, что вопрос об идеологическом господстве религиозного главы той или другой школы тибетского буддизма в пределах государства решался контекстуально и не мог обрести своего окончательного разрешения в Тибете.

В настоящее время Далай-лама XIV представляет на международном уровне интересы Тибета и рассеянных по миру тибетских эмигрантов. В условиях территориальной разобщенности беженцев, оказавшихся в инокультурной среде тех государств, которые дали им приют, Далай-лама XIV стал для них символическим воплощением национальной общности. В глобальном политическом и правовом пространствах идеологическим основанием его авторитета в качестве главы всего Тибета служит проявляемая им неустанная активность по налаживанию контактов с различными международными организациями, готовыми оказывать помощь тибетской диаспоре, с политическими лидерами, государственными деятелями и общественностью тех стран, где осели беженцы.

Однако необходимо учитывать и тот факт, что Центральная Тибетская Администрация (ЦТА), созданная Далай-ламой XIV в изгнании, так и не получила официального международного признания. ЦТА, распола-

³⁵⁴ Goldstein M.C. A History of Modern Tibet, 1913–1951. P. 41.

³⁵⁵ Snelling J. Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Shaftsbury, 1993.

гающая обширной сетью неофициальных и неформальных связей с различными странами и учреждениями, де факто является «правительством в изгнании», то есть эмигрантской политической структурой, деятельность которой не санкционирована политическим руководством Индии.

**Традиционные институты тибетобуддийского общества
в диаспоре и в масштабе глобальной культуры**

В тех национальных государствах, где пребывают тибетские беженцы, Далай-ламу XIV склонны считать высшим духовным и политическим лидером тибетского народа. Вместе с тем, в тибетской диаспоре Индии историко-культурная проблема теократического правления нашла свое новое разрешение. В пределах государственной территории Тибета XVII–XX вв. религиозная монополия школы Гелугпа поддерживалась за счет количественного превосходства ее крупных монастырей, основанных в центральной части страны. Фактическое идеологическое господство этой традиции подкреплялось налогом с земель, подведомственных монастырям этой школы, и значительным притоком мирян в религиозные образовательные центры Гелугпа.

В ситуации глобального рассеяния тибетцев религиозная монополия оказалась перераспределенной между четырьмя школами в соответствии с территориальным расселением беженцев. Кроме того, в мире среди белого населения обозначилась тенденция обращения в буддизм (конвертации) в его тибетской социокультурной форме. Анализ данных о религиозных институтах и общинах, организованных лидерами школ в пределах тибетской диаспоры Индии и в странах Европы, США, Канаде и России, свидетельствует о формировании предпосылок для открытой межшкольной конкуренции.

Наибольшим количеством крупных монастырских комплексов, образовательных институтов и общин конвертитов (иноэтнических последователей) располагают школы Гелугпа и Карма-Кагьюпа, духовные лидеры которых — Далай-лама и Кармапа одновременно позиционируются в качестве человеческого воплощения Бодхисаттвы Авалокитешвары. Это, с догматической точки зрения есть нонсенс. Большинство гелугпинских монастырей и образовательных центров на территории Индии принимает на обучение наряду с тибетцами и конвертитов. Представителями школы Гелугпа был создан целый ряд религиозных исследовательских учреждений за пределами Индии. К числу самых крупных центров школы Гелугпа в Европе относятся монастырский «Институт Тибета» в Риконе, «Центральный институт для европейцев» в Мон Пелерин (Швейцария), «Тибетский центр» в Гамбурге и религиозный центр для калмыков — беженцев из СССР в Мюнхене (Германия).

Особый интерес в аспекте конвертации представляет созданный в 1969 г. на территории Непала центр для европейцев (учрежденный школой Гелугпа), возглавляемый Ламой Сопа и Ламой Еше. На его базе возникла «Международная федерация сохранения махаянской традиции», официально не подотчетная ЦТА, но фактически опосредованно связанная с ней. Федерация выступила наиболее активным международным организатором буддийских центров Гелугпа для конвертитов.

Организационный образец функционирования буддийских центров для конвертитов был сконструирован усилиями именно этой федерации. Первыми учреждениями такого типа стали «Медитативный центр для европейцев Копан», «Институт гималайской йоги» в Катманду, «Медитативный центр Тушита» близ Дхарамсалы. По их образцу в середине 1970-х гг. двумя гелугпинскими учителями были основаны религиозные общины конвертитов — мирских последователей школы в Англии, Франции, Италии и Австралии³⁵⁶. Во Франции также существуют крупные религиозные центры школы Гелугпа — два монастыря для европейцев. Это мужская обитель Наланда и женская Дордже Пема. Благодаря активности «Международной федерации сохранения махаянской традиции» возникли такие религиозные организации, как «Институт Манджушри» в Лондоне, «Институт Цзонхавы» в Пизе (Италия) и «Институт Арьятары» в Мюнхене.

В перспективе выявления новых форм функционирования социорелигиозного института буддистов-мирян в масштабе глобальной культуры весьма важен тот факт, что материальное содержание этих религиозных центров и организаций осуществляется самими конвертитами, последователями школы Гелугпа. И здесь обнаруживается совершенно самостоятельный финансовый поток («финаншейп»), образуемый регулярными пожертвованиями на монастыри и членскими взносами со стороны мирян-конвертитов, доходами от продаж культовых предметов-новоделов, вещей, украшенных буддийской символикой, религиозной литературы и сувениров. Кроме того, во многих странах мира последователи школы Гелугпа создали сети туристических агентств, паломнических гостиниц (например, в Дели и Дарджелинге) и ресторанов благочестивого питания.

Не менее успешной оказалась миссионерская и организаторская деятельность школы Карма-кагьюпа. Инициатором и идеологическим вдохновителем распространения традиции Карма-кагьюпа в России и на Западе выступил ее религиозный глава Кармапа XVI (1924–1981). В связи с возможным разворотом политического будущего тибетской диаспоры важным представляется, что еще в 1958 г. многие крупные религиозные лидеры школы Кагьюпа эмигрировали в королевство Сикким. Там, непо-

³⁵⁶ Bitter K. Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religioese Biographien. Goettingen, 1988. S. 54–55.

далеку от Гантока (столицы Сиккима до его присоединения к Индии в 1974 г.), при финансовой поддержке королевской семьи был построен гигантский монастырский комплекс Румтек. Именно туда в 1958 г. переехал Кармапа XVI с собственным штатом монахов и была перевезена вся движимая собственность этой школы.

С первых лет своего существования тибетская диаспора Румтека во главе с Кармапой XVI всемерно подчеркивала свою политическую независимость от ЦТА и Далай-ламы XIV. Вплоть до 1984 г. монастырь-резиденция лидера Карма-кагьюпа в Румтеке отказывался от выплаты налогов в пользу ЦТА³⁵⁷. Это неафишируемое политическое противостояние выражалось и в установлении сепаратных контактов диаспоры Сиккима с представителями КНР³⁵⁸.

Гигантская сеть религиозных центров школы Карма-кагьюпа охватывает многие страны мира. Ведущую роль в их создании играли буддисты-конвертиты, инициированные в миссионерскую деятельность самим Кармапой XVI. Наиболее крупные религиозные организации этой школы находятся в Германии, Скандинавии, Польше и России. Мирскими последователями Карма-кагьюпа из Германии и Швейцарии создано целое поселение, расположенное в сельской местности горной части Севера Италии.

Применительно к центрам школы Карма-кагьюпа также можно говорить о функционировании самостоятельного финансового потока пожертвований, членских взносов, дохода от торговли предметами культа, религиозной литературой и сувенирами, а также о сети туристических агентств, гостиниц и ресторанов.

Школы Ньинмапа и Сакьяпа оказались не столь активны в завоевании последователей-конвертитов. Тем не менее обе они располагают некоторым количеством монастырей-университетов. Примечательно, что заметного успеха и популярности в США добилась именно Ньинмапа, в традиции которой приоритет всегда отдавался магическим ритуалам и психотехническим практикам. Благодаря усилиям буддийского проповедника и ученого Тартанга Тулку³⁵⁹ в США возникла сеть религиозных центров психотерапии и йоги.

Итак, активностью двух религиозных лидеров — Далай-ламы XIV и Кармапы XVI — тибетский буддизм получил широкую мировую известность, а «тибетская проблема» оказалась включенной в глобальный поток идеологий («идеоскейп»).

³⁵⁷ Ibid. S. 23.

³⁵⁸ Ibid. S. 56.

³⁵⁹ Needleman J. The New Religions. New York, 1975. P. 8, 175–176.

В настоящее время довольно явственно прослеживается принципиально новая — глобальная — институционализация тибетского буддизма. Так, в глобальном масштабе оформился социорелигиозный институт «миряне», функционирующий большей частью благодаря конвертитам. Он может быть выявлен только в пространстве глобальной культуры, так как представлен локальными религиозными центрами, организованными тибетскими проповедниками на территории различных национальных государств. В этой связи встает вопрос, каким образом воспроизводятся три других структурных компонента буддийской модели общества и каковы их роль и функции в процессе воспроизводства в диаспоре тибетского общества и культуры?

Монастыри четырех школ были воссозданы в неравной пропорции: Ньинмапа имеет 40 обителей, Кагьюпа — 36, Сакьяпа — 12, а Гелугпа создала 54 новых монастыря на территории Индии³⁶⁰. Наряду с этим появились и три центра, принадлежащих последователям религии бон. Анализ результатов антропологических и социологических исследований монастырской повседневности в тибетской диаспоре Индии³⁶¹ позволяет сделать вывод, что на базе вновь созданных обителей возможно лишь фрагментарное и значительно трансформированное воспроизводство социорелигиозных институтов «монашество» и «религиозное образование».

Монахи, не имеющие сколько-нибудь существенной материальной поддержки со стороны мирян-беженцев, вынуждены самостоятельно изыскивать финансовые и хозяйственно-экономические ресурсы обеспечения своей жизнедеятельности и функционирования монастырей. Например, в тибетских монастырских поселениях на юге Индии широко практикуется запрещенное кодексом Винаи участие монахов в сельскохозяйственных работах.

Весьма проблематичным представляется и воспроизведение буддийской иерархии социорелигиозных статусов. Немногочисленные ряды полноправных монахов представлены весьма пожилыми адептами, а это чревато риском исчезновения устной учительской традиции. Кроме того, в условиях диаспоры крайне затруднено воспроизводство школьных иерархий «перерожденцев»³⁶², поскольку поиски и отождествление новых тулку невозможно осуществить должным образом. Территориальная отдаленность компактных поселений друг от друга, снижение рождаемости в семьях тибетских беженцев ставят под вопрос дальнейшее сохранение традиции «перерожденцев» в каждой из школ тибетского буддизма³⁶³.

³⁶⁰ Marczell P.J. Tibetan 'Duplicate' Monasteries P. 610.

³⁶¹ Stroem A.K. Between Tibet and the West. P. 40–42.

³⁶² Stroem A.K. Tibetan Refugees in India: Aspects of socio-cultural change // Tibetan Studies. Ed. Kvaerne Per. Oslo, 1994. Vol. II. P. 841.

³⁶³ Bitter K. Konversionen zum tibetischen Buddhismus. S. 22.

Воссозданная в диаспоре система традиционного монастырского образования также претерпела ряд необратимых изменений. В первую очередь модификации подвергся принцип пополнения монашеского контингента. В традиционном Тибете отбор юных кандидатов производился в соответствии с определенным цензом — из семей, проживающих на территории, подведомственной школе и регулярно выплачивающих налог в пользу монашества. Этот ценз не мог быть воспроизведен в диаспоре, поскольку монастыри не являются земельными собственниками и никакого налогообложения мирян не существует. Пополнение численности постоянных монастырских насельников и обучающихся происходит в основном за счет прибывших эмигрантов.

В традиционном Тибете продолжительность полного цикла монастырского образования составляла от 10 до 20 лет в зависимости от школьной традиции. В тибетской диаспоре Индии учебные программы монастырей-университетов, хотя и сохраняют традиционную номенклатуру дисциплин, но значительно сокращены по времени. Комплексная подготовка современного образованного монашества диаспоры укладывается в 13 лет, причем студенты, прошедшие семи- и девятилетний курс образования, сразу же допускаются к сдаче экзаменов на получение высших образовательных степеней («шастрин» и «ачарья»)³⁶⁴.

В диаспоре существует три типа религиозных образовательных центров. Это школьные монастыри-университеты (самыми крупными из них являются дубликаты главных обителей школы Гелугпа — Галдан, Брайбун и Сера), локальные религиозные институты, открытые на базе монастырей школ Сакьяпа, Ньинмапа и Кагьюпа, и Институт буддийской диалектики³⁶⁵.

Относительно исторически сложившегося в Тибете способа организации монастырского образования локальные религиозные институты являются инновацией. В каждом таком институте преподают учителя, принадлежащие к различным школьным традициям, а не к одной буддийской школе. Образовательные программы включают наряду с религиозными дисциплинами светские учебные курсы.

Институт буддийской диалектики³⁶⁶, основанный в 1973 г. по инициативе Далай-ламы XIV, находится в самом сердце тибетской диаспо-

³⁶⁴ *Stroem A.K. Between Tibet and the West. P. 43.*

³⁶⁵ Типология монашеских учебных заведений тибетской диаспоры на территории Индии была введена в научный оборот Пером Кварне, см.: *Kvaerne Per. Continuity and Change in Tibetan Monasticism // Korean and Asian Religious Tradition / Ed. Chai-shin Yu. Toronto, 1977. P. 83–98.*

³⁶⁶ *Stroem A.K. Between Tibet and the West. P. 44.*

ры — в Дхарамсале. Это единственное высшее религиозное учебное заведение, которое ведет прием абитуриентов-тибетцев, являющихся выпускниками восьмилетних общеобразовательных школ Индии. Единственное условие — наличие у абитуриента монашеского посвящения. Институт позиционирует себя как «несектарный» вуз, то есть допускающий к обучению приверженцев различных школ тибетского буддизма. Однако его учебные программы спланированы в жестком соответствии с образовательным циклом школы Гелугпа, а ведущим методом контроля и совершенствования знаний выступает диспут. В силу такой учебно-методической специфики подавляющее большинство студентов Института буддийской диалектики составляют последователи Гелугпа, а не иных традиций³⁶⁷.

Подводя итог изложенному, можно констатировать, что в диаспорной буддийской модели социальных отношений была произведена реинтерпретация социорелигиозных институтов «монашество» и «религиозное образование». Оба они оказались не обусловлены в своем функционировании задачами поэтапного воспроизводства буддийской иерархии социорелигиозных статусов. Фрагментарно воссозданные, утратившие в инокультурных условиях былой высокий социальный престиж, они не опосредуют социально-экономическую и политическую стратификацию тибетского эмигрантского сообщества.

Основными структурными изменениями этих двух социорелигиозных институтов следует считать привнесение секулярного аспекта в монастырское образование, произвольность в воспроизводстве социорелигиозных статусов, снижение социального престижа высокообразованного монашества, разрыв традиционной системной связи между получением религиозного образования и доступом к вертикальной социальной мобильности.

Два других социорелигиозных института — «миряне» и «религиозная заслуга» — также претерпели структурные изменения в инокультурных социально-экономических условиях. И это в значительной степени трансформировало традиционную буддийскую модель общественных отношений. Для понимания сущности и причин тех структурных изменений, которым подверглись социорелигиозные институты «мирянство» и «религиозная заслуга», необходимо проследить, каким образом разворачивалось рассеяние тибетцев по миру, как формировалась социально-экономическая и культурная идентичность в тибетской диаспоре.

³⁶⁷ Ibid.

Истоки социально-экономической и религиозно-идеологической дифференциации тибетцев в диаспоре

Первая волна эмиграции коренного тибетского населения началась в 1959 г. и была обусловлена, по мнению большинства исследователей³⁶⁸, трагическими событиями в районе Кхам — народным восстанием против местной китайской администрации и его подавлением войсками НОАК. Этому предшествовало десятилетие дипломатических переговоров между национальным тибетским руководством и правительствами Индии и КНР о новом политическом статусе Тибета, приемлемом для каждой из сторон.

Необходимо отметить, что Тибет поддерживал активные дипломатические, экономические и культурные контакты с рядом других сопредельных стран — Непалом, Сиккимом, Бутаном, Монголией, но именно КНР и Индия сыграли решающую роль как в развязывании трехстороннего геополитического конфликта, так и в поиске путей его разрешения. Это объясняется теми политическими изменениями, которые произошли в Индии и КНР в конце 1940-х гг. Индия, получившая в 1947 г. статус доминиона, а двумя годами позже независимость, унаследовала от Великобритании как бывшей метрополии договорные отношения с Тибетом. В результате индийское правительство взяло на себя бывшие функции Британской миссии в Тибете. В 1949 г., когда была создана КНР, правительство Мао Цзедунa провозгласило доктрину так называемой освободительной политики, согласно которой прежний политический статус Тибета, Синьцзяна, Хайнаня и Тайваня был признан нелегитимным. С освободительными целями китайские войска в 1959 г. вошли на территорию Тибета, несмотря на дипломатический протест Индии, поддержанный рядом государств.

В течение 1959–1962 г. Тибет покинули 80–85 тысяч человек. Массовый исход беженцев в Индию, Непал, Бутан, Сикким и ряд европейских стран многие исследователи склонны объяснять ситуацией, сложившейся вокруг юного Далай-ламы XIV, — тибетцы якобы последовали за своим религиозным и политическим лидером, над которым нависла угроза физической расправы со стороны китайской администрации. Однако в этом объяснении упускается значимый факт — вместе с Далай-ламой, возглавлявшим лишь одну, хотя и очень влиятельную буддийскую школу — Гелугпа, из страны бежали и главы других школ — Кагьюпа, Ньинмапа, Сакьяпа, а также приверженцы автохтонной религии бон.

В научной литературе по этому вопросу данные о соотношении эмигрировавших в 1959–1962 гг. священнослужителей и мирян, о социальном статусе беженцев, их профессиональных занятиях имеют проти-

³⁶⁸ См., например: *Nowak M. Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning.* New Brunswick, New Jersey, 1984.

воречивый характер. Так, некоторые авторы³⁶⁹ утверждают, что среди тибетских беженцев первой волны монахи составляли не более 5%, в то время как в Тибете осталось 94% высшего ламства. Основную массу беженцев, согласно этим данным, составляли земледельцы, скотоводы, мелкая аристократия. Образовательный уровень беженцев был крайне низким — многие эмигранты, родившиеся до 1959 г., не получили даже начального образования.

Анализируя тот факт, что вслед за религиозными лидерами буддийских школ из Тибета эмигрировали лишь 5% монашества, исследователи выдвигают предположение о происшедших в 1950-е гг. изменениях в системе пополнения буддийского клира и в институциональном оформлении монашества.

Восстание в Кхаме, инициировавшее эмиграцию, явилось реакцией на политические гонения в адрес религиозных лидеров всех школ тибетского буддизма, запрет на свободу вероисповедания, разрушение монастырей, насильственное принуждение буддийских священнослужителей к отказу от монашеского статуса. Однако, на наш взгляд, такая политика китайской администрации могла послужить причиной эмиграции религиозной и административной элиты Тибета, но не массового исхода малообразованного населения. Причины этого бегства, думается, могут быть обнаружены лишь при всестороннем анализе культурной и политико-экономической ситуации в Тибете в 1940–50-е гг. Объективное полномасштабное исследование этой проблемы все еще не предпринято.

Весьма интересным в научном отношении представляется вопрос, почему среди беженцев первой волны большинство буддистов-мирян имело низкий образовательный уровень. В исследованиях, посвященных традиционному тибетскому образованию, подчеркивается, что среди монашества, чиновничества и земельной аристократии значительную (в процентном отношении) группу составляли выпускники монастырских учебных заведений. Наряду с этим отмечается, что 50% всего населения Тибета до 1959 г. имели навыки чтения, письма и располагали знаниями по арифметике³⁷⁰. Однако совокупность «все население Тибета» охватывала не только буддистов-мирян, но и монашество, которое по различным подсчетам составляло от 25% всего населения³⁷¹ до 33,5%³⁷². Лишь 20% буддистов-мирян, проживавших в сельской местности, имели начальное образование.

³⁶⁹ *Saklani G.* The Uprooted Tibetans in India: A Sociological Study of Continuity and Change. New Delhi, 1984. P. 154; *Marczell P.J.* Tibetan 'Duplicate' Monasteries. P. 609.

³⁷⁰ *Michael F.* Rule by Incarnation. Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State. Colorado, 1982. P. 138.

³⁷¹ *Richardson H.* A Short History of Tibet. New York, 1962. P. 14.

³⁷² *Li An-che.* Derge: A Study of Tibetan Population // *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 3. N. 4. 1947.

Важно учитывать, что в Тибете до начала 1960-х гг. вообще не существовало светского образования. Буддисты-миряне могли обучаться только на базе монастырей. В крупных городах, где общины мирян располагали значительными средствами для поддержания монастырских образовательных комплексов, уровень образования городского населения был сравнительно высоким. Иначе обстояло дело в бедных деревенских сообществах, не имевших ресурсов для получения образовательных услуг со стороны монашества. Именно эти необразованные слои бедного крестьянства и составили основную массу беженцев первой волны.

Вторая волна эмиграции началась с середины 1980-х гг. Администрация КНР разрешила в 1985 г. выезд тибетцев за рубеж для посещения родственников, постоянно проживающих в других государствах. Тибетцы — граждане КНР получили право приобретать заграничный паспорт. Именно в период 1985–1986 г. в Индии был зарегистрирован значительный приток тибетцев, прибывших для свидания с родственниками, но задержавшихся на неопределенный срок. С 1986 по 1994 г. количество новых эмигрантов составило 10% от общего числа тибетцев, проживающих в Индии.

В настоящее время в различных странах мира осело около 131 000 тибетских эмигрантов, из них 85% — в Индии, 12% — в Непале, 1% — в Бутане и Сиккиме. Менее 4% приходится на западные страны: 1500 тибетцев обосновались в Швейцарии, 1000 — в США, 400 — в Канаде³⁷³. На территориях этих западных государств созданы крупные религиозные буддийские центры и даже ряд монастырей. Однако далеко не все они предназначены для обслуживания религиозных потребностей эмигрантов. Открытие подобных религиозных центров и создание общин иноэтнических последователей явилось результатом той миссионерской деятельности, которую ведут в странах Запада тибетские эмигранты — буддийские монахи.

Подчеркнем, что даже округленные статистические данные по общему количеству тибетских эмигрантов не включают сведения о тех из них, кто проживает вне тибетских диаспорных анклавов или на территории государств, где подобные анклавы не были созданы, — в Германии, Франции, Норвегии, Японии, Австралии. Таким образом, необходимо признать, что общая количественная оценка тибетской эмиграции — 131 000 человек — может быть принята лишь как условная величина.

С несколько большей степенью уверенности исследователи говорят о количественных характеристиках тибетской диаспоры в Индии и сопредельных с ней странах. И тем не менее ученые, занимающиеся углублен-

³⁷³ *Methfessel T. Socioeconomic Adaptation of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exile // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. Korom F. Wien, 1997. P. 14.*

ным изучением этой проблемы, затрудняются однозначно ответить, сколько тибетских эмигрантов проживает на территории Индии постоянно³⁷⁴. Нерешенность этой проблемы во многом обусловлена недостоверностью статистической информации, сбор которой поначалу проводился усилиями тибетской службы, созданной самими эмигрантами. Перепись вновь приехавших на территорию Индии осуществлялась бессистемно, данные либо завышались, либо преуменьшались. Перепись за 1998 г., проведенная Тибетским советом по административному планированию, осуществлялась на базе крупных стационарных тибетских поселений. При этом не учитывались разрозненные компактные расселения тибетцев, занимающихся торговлей и мелким бизнесом и совершающих в соответствии с родом своей деятельности челночные миграции, как в пределах Индии, так и в сопредельные с ней государства³⁷⁵. Попытка провести демографическое обследование беженцев предпринималась и такой организацией, как Тибетское Движение за освобождение (The Tibetan Freedom Movement), в чью обязанность входит регистрация тибетцев, прибывающих на территорию Индии. Однако на 1993 г. эта организация располагала лишь устаревшими данными за 1960–70-е гг., не учитывавшими вторую волну эмиграции 1986–1994 г.³⁷⁶ Думается, что при решении вопроса о выборе страны эмиграции для большинства тибетских беженцев определяющим оказался фактор принадлежности к конкретным школам тибетского буддизма. Приведем некоторые статистические данные, претендующие на высокую степень точности и характеризующие ситуацию начала 1990-х гг. Так, в Ладаке было зарегистрировано 7 558 тибетцев, в Гималайской зоне — 20 307, в штате Уттар-Прадеш и Дели — 14 289, в Западной Бенгалии и Сиккиме — 12 839, в северо-восточной Индии — 8 622, в Центральной Индии — 8 436, в Южной Индии — 32 635, в Непале — 15 000, в Бутане — 1457³⁷⁷.

Наибольшее количество тибетцев, проживающих в Индии, принадлежит к школе Гелугпа. Эта школа располагает в Индии весьма значительным числом монастырей и религиозных учебных заведений, как средних, так и высших. Из 104 монастырей, созданных усилиями тибетских эмигрантов, 54 представляют традицию Гелугпа, 36 — Кагьюпа, 12 — Сакьяпа, 40 — Ньинмапа. В Непале функционируют 22 тибетобуддийских монастыря, в Бутане — 10, в Сиккиме — 3³⁷⁸. Тибетские эмигранты, при-

³⁷⁴ Korom F. Introduction: Place, Space and Identity: The cultural, Economic and Aesthetic Politics of Tibetan Diaspora // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F. Wien, 1997. P. 1–2.

³⁷⁵ Magnusson J. Making Democracy in Exile. P. 600–601.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ *Spatial Distribution of Tibetan Refugees in Exile*. CTA-Data. 1991 // *Tibetan Review*. 1994. N 9.

³⁷⁸ Marczell P.J. Tibetan 'Duplicate' Monasteries. P. 610.

числяющие себя к школе Кагьюпа, даже проживая на территории Индии, ориентируются в своей религиозной, культурной, экономической и политической деятельности на Сикким и Непал.

На территории Непала и Бутана, и это важно подчеркнуть, буддийские монастыри существовали и до 1959 г., поскольку тибетские общины возникли в этих государствах в значительно более ранний исторический период. Здесь получили распространение школы Кагьюпа и Ньинмапа, не требовавшие от своих последователей обязательного принятия монашества для легитимации в статус священнослужителей. Тибетцы, исторически проживавшие в Непале, представляли микроэтносы (племена) таманг и гурунг. Статус священнослужителя традиций Кагьюпа или Ньинмапа, согласно непальскому законодательству, обеспечивал право на безналоговое владение землей, причем содержать священнослужителя должна была община. Таким образом, ламы, принадлежащие к традициям Кагьюпа и Ньинмапа, были свободны от необходимости соблюдать целибат, имели семьи и по своему имущественному статусу относились к категории землевладельцев³⁷⁹. Прибывшие в Непал с первой волной тибетской эмиграции беженцы, монахи, последователи школы Гелугпа, создали монастыри своей традиции. Однако, несмотря на появление профессионального монашества, господствующей продолжает оставаться традиция Ньинмапа. Монашество со своей стороны пытается воздействовать на локальные (характерные для Непала) формы буддийской религиозной жизни.

Для определенной части тибетской эмиграции первой волны большой привлекательностью обладал Ладак, который связан с Тибетом длительной историей политико-экономических и культурных отношений. Буддизм в этой стране утвердился в качестве государственной религии уже в XVI в., причем господствовала школа Кагьюпа. В XVII в. Ладак вступил в альянс с Бутаном, где также доминировала Кагьюпа, с целью противостояния теократической власти Далай-ламы в центральном Тибете. Думается, перечисленные нами исторические особенности функционирования буддийских школ в Непале, Бутане, Ладаке, Сиккиме не могли не сыграть своей роли в решении тибетскими беженцами вопроса о выборе места жительства за пределами родины.

В модели тибетского общества диаспоры функционально значимы только два социорелигиозных института — институт монашества и институт традиционного религиозного образования. Воспроизведение социорелигиозных институтов мирянства и религиозной заслуги представляется весьма проблематичным в социокультурных условиях диаспоры.

³⁷⁹ Childs G.H. Householder Lamas and the Persistence of Tradition // Tibetan Studies / Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Wien, 1997. Vol. I. P. 141–142.

Более того, эти два социорелигиозных института могут быть реконструированы только в пространстве глобальной культуры, где институт мирянства предстает как совокупность локальных буддийских центров миряно-европейцев, а институт религиозной заслуги воспроизводится в реципрокальном взаимодействии этих мирян с монашеством тибетской диаспоры.

Проблематичность воспроизводства социорелигиозных институтов «мирянство» и «религиозная заслуга» внутри самой тибетской диаспоры обусловлена размытостью социальной базы, необходимой для пополнения и подготовки ученой монашеской элиты. В эмигрантской среде невозможно воссоздать стратификационную структуру традиционного тибетского общества и дифференцировать пестрый социум беженцев в соответствии с буддийской иерархией статусов.

В диаспорной буддийской модели общественных отношений институт «религиозная заслуга» утратил свою социально структурирующую роль. Экономическая поддержка монашества, сконцентрированного в Индии, по преимуществу делегирована международным фондам помощи тибетским беженцам. А это с догматической точки зрения означает переадресовку религиозной заслуги этим организациям. Кроме того, в условиях диаспоры вступление в мирской и тем более монашеский статус превратилось в индивидуальные социокультурные стратегии выживания, что абсолютно нехарактерно для традиционного общества. Социальная и экономическая стратификация тибетцев в диаспоре лишь опосредованно связана с иерархией социорелигиозных статусов, поскольку факторами стратифицирования тибетских беженцев выступают их хозяйственно-экономическая деятельность и степень адаптированности в иноэтнической и инокультурной среде.

Конструирование тибетской этнокультурной идентичности в диаспоре

Основополагающую роль в сохранении этнокультурной идентичности тибетцев, проживающих в Индии, играет их хозяйственная деятельность. Следует отметить, что беженцы, прибывшие в страну с первой волной эмиграции, стремились закрепиться в Гималайской зоне³⁸⁰, то есть на приграничной территории. Однако индийское правительство рассматривало перспективу возникновения в этом районе крупного по численности тибетского анклава как потенциально угрожающую территориальной целостности государства. Под тем предлогом, что в своем большинстве тибетские эмигранты занимались у себя на родине земледелием, а в Гималайской зоне пригодные для сельского хозяйства земли незначительны по площади, администрация Индии осуществила комплекс мер, направленных на расселение беженцев в центральных районах и на юге страны.

³⁸⁰ *Methfessel T. Socioeconomic Adaptation... in Exile. P. 15.*

Обработка земли, тем не менее, не стала единственным видом хозяйственной деятельности тибетских эмигрантов. В настоящее время тибетцы, проживающие в Индии, развивают три направления хозяйственно-экономической активности: сельское хозяйство, ремесла, бизнес³⁸¹. В зависимости от преимущественного направления деятельности эмигрантов сформировались и три типа поселений, характерных для тибетской диаспоры Индии.

Около 50% всех беженцев закрепились в земледельческих поселениях, большинство которых расположено в центральной и южной Индии. Администрация страны выделяет на каждого эмигранта 1 акр земли и обеспечивает поселения сельскохозяйственной техникой. Тибетцы выращивают традиционные для соответствующего региона Индии культуры, но преобладает кукуруза. В каждом поселении существует торговый кооператив, занятый сбытом сельскохозяйственной продукции. Многие тибетские семьи разводят скот.

Доход от сельскохозяйственной деятельности очень низкий, поэтому в земледельческих поселениях в качестве дополнительного вида хозяйственной деятельности практикуется ковроделие. Продажа ковров ручной работы ведется внутри страны и за рубежом, выступая немаловажным источником пополнения финансовых ресурсов поселенцев. Абсолютное большинство тибетских семей стремятся сочетать сезонную сельскохозяйственную работу и занятия торговлей верхним трикотажем и одеждой, производимыми на индийских фабриках. Таким образом, следует особо подчеркнуть, что в земледельческих поселениях имеет место воспроизведение традиционной тибетской экономической модели сезонной работы. Весна, лето и осень — сельскохозяйственные работы, зима — торговые путешествия и ковроделие.

Более 10% тибетских эмигрантов проживают в так называемых агроиндустриальных³⁸² поселениях, являющихся центрами ремесленничества. Они расположены преимущественно на севере Индии, а из сопредельных стран — в Непале. В этих горных районах мало плодородных земель, а поэтому основными источниками дохода для жителей поселений выступают занятия ковроделием и мелким предпринимательством. Тибетские поселенцы также производят исключительно на продажу «традиционную» тибетскую одежду — шерстяные и льняные вещи, пользующиеся большим спросом у западного потребителя. Эта продукция агроиндустриальных поселений продается в Индии очень дешево — по цене себестоимости расходных материалов, без учета вложенного труда, то есть

³⁸¹ Ibid. P. 14.

³⁸² Ibid. P. 14–15.

на порядок ниже расценок на такую категорию товаров на Западе. Тибетцы занимаются также резьбой по дереву, воспроизводя образцы буддийской иконографии.

Уже в течение многих десятилетий «товары тибетской культуры», произведенные в агроиндустриальных поселениях, входят в постоянный ассортимент торгового туризма. Распространенный во всем мире торговый туризм — приобретение в странах Востока товаров широкого потребления, популярных и дорогостоящих на Западе, и их дальнейшая перепродажа — стал своеобразным каналом трансляции тибетской культуры в глобальное пространство. Тибетские эмигранты учитывают торгово-туристический спрос: изготовление мелкооптовых партий этнической одежды на заказ сделалось для них дополнительной экономической стратегией увеличения дохода. Именно торговый туризм стимулировал развитие мелких пошивочных производств в тибетской диаспоре Индии.

Торговля продукцией агроиндустриальных поселений осуществляется в зимний период и связана с необходимостью миграции по крупным туристическим центрам Индии. Торговая деятельность ведется через систему уличных ярмарок.

Поверхностный анализ этого вида экономической активности вроде бы позволяет констатировать его соответствие традиционной экономической модели сезонных работ. Однако при более внимательном рассмотрении приходится признать, что традиционным элементом остается только сезонность торговли, но ее экономическое и социокультурное содержание инновационны. Тибетские эмигранты, занятые в сезонной розничной торговле, заполнили рыночную нишу, невостребованную местными мелкими предпринимателями. Этот вид торговли осуществляется не самими производителями, а посредниками-перекупщиками, что нехарактерно для традиционной экономики. В роли торговцев выступают холостяки или бездетные семейные пары, то есть индивиды, имеющие возможность приспособиться к多月есечным миграциям в течение года. Суть этой розничной торговли составляет закупка товаров — изделий из шерсти и трикотажа — например, в Пенджабе — и перепродажа в крупных городах Северной Индии в течение зимы. Но торговые миграции тибетцев не прекращаются и летом, когда в страну приезжают небогатые западные туристы, увлеченные экзотикой. В летний сезон основным предметом торговли выступают тибетские сувениры ручной работы³⁸³.

Кроме земледельческих и агроиндустриальных поселений в диаспоре возникли поселения эмигрантов-предпринимателей, чья деятельность развивается экономически независимо от индийских правительственных

³⁸³ Stroem A.K. Tibetan Refugees in India. P. 838–839.

программ реабилитации тибетских беженцев. Они составляют 25% от общего числа поселений и преимущественно дислоцируются в непосредственной близости от монастырей, основанных эмигрантским духовенством в Дарджелинге, в Дели, Миссоре. В Дхарамсале они примыкают к ЦТА.

Особенность предпринимательских поселений состоит в широком диапазоне занятий жителей — от уличной торговли с незначительным оборотом капитала и вплоть до крупнооптовых поставок тибетских ковров и торговли антиквариатом. Бизнесмены-тибетцы активно занимаются также и ресторанным сервисом, расширяя сеть предприятий общественного питания с этнической кухней, и кустарными производствами³⁸⁴.

Предпринимательские поселения можно условно назвать автономной социально-экономической единицей диаспоры. Их обитатели экономически независимы от правительственных программ реабилитации тибетских эмигрантов и не воспроизводят в своей деятельности модель сезонных работ.

Таким поселениям свойственна сугубо нетрадиционная характеристика — социальное и экономическое неравенство, базирующееся именно на хозяйственной деятельности. В традиционном Тибете социально-экономическое расслоение имело принципиально иную природу. Высшую ступень в социальной иерархии занимала религиозная и светская правящая элита, затем следовала земельная аристократия. Торговля и предпринимательство (в его эмбриональной форме) находились под полным контролем правительства и регламентировались государственными чиновниками. Доход от этих видов экономической деятельности поступал на содержание монастырей и бюрократического аппарата³⁸⁵. Вертикальная социальная мобильность в традиционном тибетском обществе периода теократии обеспечивалась не эффективной хозяйственной деятельностью, а успехами в религиозном образовании, открывавшем перспективу как светской, так и религиозной карьеры.

С учетом сказанного можно утверждать, что предпринимательские поселения представляют собой сообщества тибетских эмигрантов, обладающих наиболее выраженным потенциалом интеграции в современную рыночную экономику, и соответственно их этнокультурная идентичность приобретает коммерциализированный характер. Этническая и религиозная специфика беженцев используется ими в рыночных целях.

Во многих антропологических исследованиях, посвященных проблеме конструирования новой этнокультурной идентичности тибетцев,

³⁸⁴ *Methfessel T.* Socioeconomic Adaptation...in Exile. P. 15.

³⁸⁵ *Stroem A.K.* Tibetan Refugees in India. P. 838.

отмечается, что в условиях диаспоры буддийские ритуальные практики и буддийская религиозная проповедь превращаются в предмет коммерции. И этот товар имеет своего потребителя в пространстве глобальной культурной экономики. Так, например, проповедь и ритуальные практики, преподаваемые наставниками-эмигрантами в европейских центрах тибетского буддизма, предполагают соответствующий прейскурант, адресованный конвертитам, то есть желающим «получить Учение Будды» и встать на путь буддиста-мирянина. Не подлежащие публичному оглашению сакральные тексты, а также целый ряд ритуалов, предназначенных традицией для узкого круга посвященных адептов³⁸⁶, широко рекламируются тибетским монашеством для привлечения финансовой поддержки со стороны конвертитов. Монашествующие и учительствующие тибетские эмигранты активно участвуют в воспроизведении уже сложившегося в глобальном масштабе образа тибетского буддизма как «экзотики», к которой можно прикоснуться только при условии внесения соответствующей платы³⁸⁷.

Провозглашенный Далай-ламой XIV тезис о необходимости сохранения культурной идентичности обрел коммерческое измерение: все те элементы тибетской духовной и материальной культуры, которые пользуются спросом у внешнего потребителя (туристов или конвертитов), непрерывно воспроизводятся и продаются³⁸⁸. Такого рода глобальная коммодификация и коммерциализация тибетской культуры обусловлены во многом проблемами адаптации эмигрантов в принципиально новых историко-культурных и социально-экономических условиях.

Социологические исследования процесса адаптации тибетских беженцев в диаспоре показали, насколько сложен и неоднозначен этот процесс. В 1960-е гг. большая часть эмигрантов была занята в строительстве дорог и обустройстве поселений. В 1980–90-е гг. главными источниками существования для них становятся сельскохозяйственная деятельность, ремесла и предпринимательство. Обнаружилась тенденция к возрастанию независимости поселенцев от опеки со стороны неиндийских благотворительных организаций, прежде всего, западных. Однако наряду с этим выяснилось, что 10 тысяч эмигрантов, прибывших в Индию в конце 1980-х гг., все еще не обосновались стационарно.

³⁸⁶ См., например: *McLagan M.* Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the Year of Tibet // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F. Wien, 1997. P. 79, 83.

³⁸⁷ *Bishop P.* The Myth of Shangri-La: Travel Writing and the West Creation of Sacred Landscape. Berkeley, 1989.

³⁸⁸ *Bentor Y.* Tibetan Tourist Thankas in the Kathmandu Valley // *Annals of Tourism Research* 20. 1993. P. 107–137; *Calkowski M.* A Day at the Tibetan Opera: Actualized Performance and Spectacular Discourse // *American Ethnologist*. 1991. Vol. 18. N. 4. P. 645; *Klieger P.C.* Tibetan Nationalism. Berkeley, 1992.

Тибетская эмиграция в Индии, как отмечает большинство исследователей, прошла три стадии социально-экономической адаптации³⁸⁹. На первой стадии, которую в специальной литературе принято обозначать термином «физическое выживание», обнаруживалась жесткая ориентация беженцев на свою собственную этнокультурную группу и стремление к дистанцированию от населения принимающей страны. Такая позиция была обусловлена надеждой на скорую репатриацию и значительными бытовыми трудностями.

После военного конфликта 1962 г. между КНР и Индией перспектива возвращения в Тибет отодвинулась для эмигрантов в неопределенное будущее. Большинство из них вступило во вторую стадию социально-экономической адаптации, что характеризовалось закреплением на территориях расселения и освоением новых способов хозяйственной жизни. Эта стадия получила в специальной литературе название «экономической адаптации». Исследователями была выявлена и контртенденция — стремление к уклонению от экономической адаптации и сознательному сохранению рентного статуса беженца³⁹⁰. Но даже те эмигранты, которые активно адаптировались к новым экономическим условиям, продолжали выражать негативное отношение к межэтническим бракам, отвергая индийцев как потенциальных брачных партнеров, и порицали попытки ассимиляции.

Третья стадия адаптации, пришедшая на 1980–90-е гг., характеризовала в большей степени не беженцев первой волны, а их детей — поколение, родившееся в 1960-е гг. в Индии. Дети эмигрантов уже не питали живой и сильной привязанности к исторической родине, культура которой была известна им лишь из фольклора и рассказов старших родственников³⁹¹. Примечательно, что высокий уровень образования, причем сопоставимый с современными западными стандартами, обнаруживается в диаспоре у тибетцев в возрасте до 30 лет. Некоторая часть этой рожденной в Индии тибетской молодежи стремится к получению профессионального высшего образования в экономически развитых странах. Предпочитаемая сфера занятий для большинства тридцатилетних — частное предпринимательство, бизнес.

Итак, какова же социальная база и общая тенденция воспроизводства буддийской модели общества в тибетской диаспоре? Можно с большой долей уверенности констатировать, что социальную базу проекта воссоздания буддийской модели тибетского общества составляют эмигранты,

³⁸⁹ De Voe D.M. The Refugee Problem and Tibetan Refugees // The Tibetan Journal. 1981. Vol. 6. N. 3. P. 22–42.

³⁹⁰ Saklani G. The Uprooted Tibetans in India. P. 24

³⁹¹ Methfessel T. Socioeconomic Adaptation... in Exile. P. 16.

тесно сотрудничающие с ЦТА, возглавляемой Далай-ламой XIV. Как показывают результаты эмпирических исследований тибетской диаспоры в Индии, поколение родившихся в Индии в 1960-е гг. и позднее не обнаруживает в качестве модальной ориентацию на сотрудничество с ЦТА и на религиозную деятельность как вариант личной карьеры. Для этого поколения более предпочтительны те факторы вертикальной социальной мобильности, которые характерны для современного рыночного общества.

До начала второй волны тибетской эмиграции приток молодежи в буддийские монастыри-дубликаты на территории Индии был незначительным. Активное пополнение монашеских общин начинается в 1980-е гг. Но большую часть новых насельников составляли не молодые обитатели поселений, а тибетцы, вновь прибывшие в Индию. Хотя в 1980 г. администрация КНР провела так называемую либерализацию Тибета — объявила о свободе вероисповедания, разрешила восстановить буддийские монастыри и институт монашества, тем не менее переселение в Индию оставалось привлекательным. Согласно статистическим данным, полученным при обследовании буддийских монастырей в тибетской диаспоре Индии, 60–65% монашества составляли эмигранты 1980–90-х гг. В этой связи также важно учитывать, что 20% монастырских насельников — это выходцы из Гималайской зоны, где наряду с эмигрантами проживают этнические тибетцы, исторически имевшие непальское подданство. Данная группа традиционно занималась трансгималайской торговлей в сочетании с сезонной сельскохозяйственной деятельностью. Исследователи отмечают, что только 10–15% монашества происходит из поселений тибетских беженцев на территории Индии³⁹².

Подчеркнем, что монахи, бежавшие из Тибета в 1959 г., составляют ныне лишь 5% от общего количества насельников в системе буддийских монастырей тибетской диаспоры Индии. Большая часть новых эмигрантов, пожелавших вступить в монастырские общины, принадлежит к школе Гелугпа. Они значительнополнили количественный состав таких авторитетных монастырей-дубликатов, как Сера, Дрепунг и Гандан. Тибетские эмигранты, приверженные школьным традициям Кагьюпа и Ньинмапа и стремящиеся к религиозной жизни, пополняли крупные образовательные центры именно этих школ.

Эмигрантам 1980–90-х гг. была предоставлена возможность обосноваться в крупных монастырях-университетах, поскольку среди них преобладало юношество в возрасте 13–20 лет. В результате социологических опросов монахов-преподавателей выяснилось, что эти юные эмигранты, будучи выходцами из глухих сельских районов Тибета и не имея в своем

³⁹² *Stroem A.K. Between Tibet and the West. P. 40–41.*

большинстве даже навыков письма и чтения, оказались «уже слишком взрослыми» для успешного прохождения начальной ступени религиозного образования. Они не могли быть допущены к изучению философских дисциплин, поскольку не располагали необходимой подготовкой. Они оказались пассивны в аспекте адаптации к новым социально-экономическим и культурным условиям, не проявляли желания изучать английский язык и хинди, информатику и другие светские образовательные дисциплины³⁹³.

В отличие от молодых новых эмигрантов, обитатели поселений, стремящиеся связать свое будущее с религиозной деятельностью, вступают в небольшие монастыри. Это, как правило, подростки, имеющие начальное (религиозное или светское) образование и определенный опыт жизни в условиях индийской городской культуры. Они обладают, таким образом, и познавательным, и социокультурным багажом для освоения полного курса буддийского образования (включая философские дисциплины) и продвижения по ступеням иерархии социорелигиозных статусов в тибетской диаспоре Индии.

Ряд исследований 1990-х гг. содержит утверждения о возрастании ориентации тибетцев на получение религиозного образования. Но означает ли это, что традиционная буддийская модель тибетского общества приобретает все большую популярность в диаспоре?

Казалось бы, массовый приток в монастыри эмигрантов второй волны свидетельствует в пользу положительного ответа на этот вопрос. Однако большинство исследований, посвященных социально-экономическим проблемам тибетской диаспоры Индии, показывает, что к началу 1980-х гг. эмигрантские поселения практически исчерпали свои резервы для приема новых обитателей. Исчезли в экономике Индии и те рыночные ниши, которые могли бы быть заполнены хозяйственной активностью новых эмигрантов. Таким образом, не оставалось ничего иного, кроме их размещения в буддийских монастырях, если, разумеется, сами эмигранты выражали согласие посвятить себя монашеской жизни и пройти курс религиозного образования. Подобное согласие, однако, зачастую выступало единственно реальной стратегией выживания в диаспоре, а не осознанным стремлением участвовать в воспроизведении социорелигиозного института монашества.

В то же время низкий образовательный уровень или полное отсутствие какого-либо образования у молодых эмигрантов второй волны препятствовало освоению религиозных дисциплин, и в особенности буддийской философии. Их реальные перспективы в изучении национального

³⁹³ Ibid.

культурного наследия весьма туманны, и не известно также, какие функции они выполняют в монастырях и какими социорелигиозными статусами обладают. Однако можно утверждать, что самым фактом включенности в систему монастырской жизни новые эмигранты поддерживают процесс воспроизведения буддийской модели тибетского общества, то есть не дистанцированы от нее в социокультурном аспекте.

Значительно более успешными в этой перспективе оказываются молодые выходцы из тибетских поселений, достаточно подготовленные для освоения религиозных дисциплин, хорошо адаптированные к условиям индийской городской культуры, но они составляют лишь небольшую часть монашества.

Подчеркнем, что в среде тибетских эмигрантов обнаруживаются различные формы дистанцирования от традиционной буддийской модели тибетского общества. Наиболее показательно в этом отношении стремление определенной части тибетских эмигрантов сохранить статус беженцев. Они не принимают монашества, предпочитая оставаться мирянами, и одновременно воздерживаются от интеграции в индийское общество, будучи слабо адаптированы и к местным экономическим условиям. Может быть, тем самым они пытаются сохранить свою исходную этнокультурную и социально-политическую идентичность? Однако, как показали антропологические исследования, желание пребывать в статусе беженца имеет иную причину — возможность получать обильные финансовые вспомоществования от фондов помощи беженцам, функционирующих в странах Западной Европы и США. Этим финансовым ресурсом пользуется та часть тибетской эмиграции, которая ориентирована на рентную установку в своем образе жизни³⁹⁴. Такая маргинальная позиция, как нам представляется, должна рассматриваться в качестве формы дистанцирования от традиционной буддийской модели тибетского общества.

Другая разновидность дистанцирования — это смена типа экономической деятельности, то есть отказ от хозяйственной активности, свойственной традиционной культуре Тибета. Немалая часть тибетских эмигрантов первой волны не пренебрегла предложением принять индийское гражданство и заняться предпринимательством, все глубже укореняясь в инокультурных социально-экономических условиях. Эта группа уверенно адаптировалась к вакансиям индийского рынка труда — профессиям строительных рабочих, торговцев, мастеровых-поденщиков. Однако такие экономически адаптированные тибетцы выявляли низкую степень удовлетворенности своим уровнем жизни в Индии, утверждая, что в условиях традиционной для Тибета системы хозяйства он мог быть выше. При

³⁹⁴ Klieger P.C. Tibetan Nationalism. Berkeley, 1992. P. 16, 21.

невысокой оценке своего экономического положения они не сравнивают получаемый доход с доходами индийских коллег. Однако при объективном рассмотрении проблемы оказывается, что семьи тибетских поселенцев более состоятельны в экономическом отношении, нежели среднестатистические индийские семьи³⁹⁵. По-видимому, прожективный образ экономического благополучия связывается в сознании этой части тибетской эмиграции с тем традиционным для Тибета устройством общества и хозяйства, которое уже не существует.

И наконец, дистанцирование от традиционной буддийской модели тибетского общества проявляется в форме возрастания интереса к получению светского образования в школах и колледжах Индии. Все большей популярностью среди тибетцев начинает пользоваться индийская двенадцатилетняя общеобразовательная школа, аттестат которой дает право поступления в высшие учебные заведения или замещения вакансии клерка в офисе. Получение молодыми тибетцами полного общего среднего и высшего специального образования нередко приводит к их разрыву с поселениями, где отсутствуют соответствующие профессиональные вакансии. Так, в тибетских земледельческих поселениях молодые высококвалифицированные специалисты не находят себе применения. В то же время для этой светски образованной тибетской молодежи никаких перспектив профессиональной карьеры не сулит и сотрудничество с ЦТА. Идея репатриации едва ли присутствует даже на отдаленной периферии ее жизненных планов. Совокупностью этих факторов и обусловлено дистанцирование этой социальной группы от традиционной буддийской модели тибетского общества.

Итак, в структуре этнокультурной идентичности тибетских эмигрантов буддизм составляет лишь один компонент, причем не базовый. Принятие мирского или монашеского статуса рассматривается в качестве одной из возможных жизненных стратегий. Нередко реализация именно этой стратегии свидетельствует о стремлении избежать нелегкого процесса интеграции в инокультурную среду и новые социально-экономические условия.

Наиболее значимым компонентом этнокультурной идентичности диаспоры следует считать воспроизведение традиционных типов хозяйственной деятельности. Из богатейшего фонда тибетской культуры, включающей в себя не только буддийское, но и автохтонное — бонское — наследие, востребованными в диаспоре оказываются только те ее фрагменты, которые могут быть конвертированы в гуманитарный (в том числе политический) и экономический капитал. Образ этнокультурной и рели-

³⁹⁵ Klieger P.C. Tibetan Nationalism. Berkeley, 1992. P. 102.

гиозной идентичности тибетцев, транслируемый усилиями ЦТА в пространство глобальной коммуникации, базируется на неправомерном отождествлении традиционной буддийской модели тибетского общества с той структурой общественных отношений, которая сложилась в диаспоре.

Тибетцы предстают в зеркале глобального дискурса исключительно как носители буддийской духовности, древнего сакрального знания, поголовно заинтересованные в воспроизведении традиционных социорелигиозных институтов в борьбе за независимость Тибета и воссоединение этноса на политически суверенной исторической родине. Однако при объективном рассмотрении эта сконструированная идентичность повисает в воздухе, не находя реального соответствия.

Заключение

В настоящее время исторические судьбы Тибета и его народа, частично рассеянного по миру, обсуждаются в комплексе вопросов о правах человека и этнорелигиозных меньшинств. Но акцент ставится на проблеме возвращения политической независимости Тибету и последующем воссоединении тибетцев-беженцев в суверенных пределах их исторической родины. Такой разворот «тибетской проблемы» определяется не только декларациями ЦТА о нарушении прав человека и этнорелигиозных меньшинств в КНР, но и стремлением экономически развитых стран Запада контролировать геостратегический потенциал государств Азиатско-Тихоокеанского бассейна. Бурно растущие экономики КНР и Индии, мощная демографическая масса этих держав слабо согласуются с западным проектом глобализации. Именно поэтому дискурс о «тибетской проблеме» политизируется, а ее историко-культурное измерение остается на периферии объективного научного анализа.

Исследование «тибетской проблемы» в историко-культурном измерении предполагает сравнительный анализ традиционного тибетского общества периода буддийской теократии, социальной реальности Тибета как части КНР и этнической диаспоры в зарубежье. Инструментом такого анализа должна выступать традиционная буддийская модель тибетского общества, разработанная и внедренная в жизнь в процессе институционализации буддизма. Применение этого инструмента позволяет структурировать эмпирические данные об общественных отношениях, протекающих в Тибете и диаспоре, а не голословно говорить о разрушении тибетской культуры в КНР и полноте ее воспроизведения в зарубежье.

В настоящем эссе мы никоим образом не подвергли сомнению вероисповедную приверженность буддизму со стороны тибетских эмигрантов. Более того, нам неоднократно доводилось лично убедиться в глубоких религиозных познаниях и проповедническом искусстве буддийских на-

ставников-тибетцев, обучающих мирян-конвертитов в России, в ФРГ и в Швейцарии. Однако эти престарелые воины Дхармы составляют лишь небольшую часть эмигрантского сообщества и транслируют в глобальное пространство только одну из тенденций функционирования буддийской модели тибетского общества, трансформированной в диаспоре.

Применение концептуально-аналитического аппарата, разработанного теоретиками глобальной культуры, в частности А. Аппадураем, позволило выявить характер и направленность этой трансформации. Так, социальной базой воспроизведения буддийской модели социальных отношений в диаспоре выступает этноскейп — поток эмигрантов первой и второй волны конвертитов, то есть новообращенных буддистов нетибетского происхождения. Их интеграция во многом обеспечивается за счет функционирования техноскейпа — потока информационных технологий, объединяющих тибетскую диаспору и конвертитов в «воображаемые сообщества» — многомерные социорелигиозные миры. Внутри этих миров, позиционирующих себя в качестве школьных традиций тибетского буддизма, виртуальная коммуникация перемежается эпизодами реального общения — проповедническими визитами буддийских наставников к своей пастве в том или ином уголке планеты и паломническим туризмом.

Финансово-экономический аспект трансформирования в диаспоре буддийской модели тибетского общества манифестирует себя как финансовый скейп — поток гуманитарных инвестиций из международных фондов помощи тибетским беженцам, религиозные пожертвования конвертитов, выручка от торговли предметами культа, религиозными сувенирами, дидактической литературой и т. д. Неисследованным остается вопрос о пожертвованиях со стороны тибетских эмигрантов, проживающих в земледельческих, агроиндустриальных и предпринимательских поселениях на территории Индии. Тот факт, что традиционный способ материального обеспечения буддийских монастырей за счет налогообложения мирян не практикуется в Индии, мы констатировали. Но появились ли в диаспоре иные, нерегламентированные законодательством Индии устойчивые формы финансово-экономической поддержки монашества, неизвестно.

Образ этнокультурной и религиозной идентичности тибетцев, сконструированной в диаспоре, и нарративы о «мистическом Тибете», продуцируемые всевозможными искателями «древнего знания» и криптоархеологами³⁹⁶, туроператорами и менеджерами паломнического туризма в Непал и Гималайскую зону Индии, органично вливаются в единый медиаскейп глобальной культуры. При этом реальный Тибет — автономный

³⁹⁶ В отечественном медиaprостранстве подобные нарративы созданы, в частности, хирургом-офтальмологом Э. Мулдашевым и его коллегами на базе их выездов в Гималайскую зону.

район КНР и тибетцы, проживающие у себя на родине, все еще остаются той локальной периферией, о которой практически ничего не сообщается в глобальных СМИ.

Что же касается идеоскейпа — потока идеологических и политических конструкторов, репрезентирующих глобальный дискурс о национальных государствах, диаспорах, этнических и религиозных меньшинствах, гражданском обществе и демократии, то «тибетская проблема» представлена в нем необъективно и однобоко: декларациям придается статус реальности, а реальность, исследуемая социологами, экономистами и антропологами, игнорируется.

Анализируя результаты научных исследований, мы показали, что в тибетской диаспоре Индии объективно отсутствуют условия для воспроизведения буддийской модели общества, характерные для традиционного Тибета. Буддийские монастыри, отстроенные эмигрантами на чужой государственной территории, общины монастырских насельников, религиозное образование, монашеский и мирской статусы, проповедь тибетского буддизма в глобальном масштабе и конвертация иноэтнических последователей, — все это есть лишь способ существования детерреторизированного сообщества, причем той его части, которая избрала религию в качестве одной из возможных стратегий выживания.

Тибетская диаспора Индии не является миниатюрной копией традиционного буддийского общества, некогда существовавшего в Тибете. Не является она и заповедником тибетской культуры³⁹⁷. С первых лет своего появления в полиэтническом океане индуистской цивилизации она была и остается поныне сообществом мигрантов, этнорелигиозным меньшинством, исторические перспективы которого зависят от расстановки сил на «большой шахматной доске».

³⁹⁷ Знаменательно, что первый теоретический трактат об истории культуры Тибета был создан не в диаспоре, а в Тибетском автономном районе КНР современным буддийским ученым Муге Самтен Гьяцо (1914–1993 гг.), наследие которого пользуется большой популярностью среди соотечественников, проживающих постоянно в Индии. См.: *Myge Samten Gyatso. A Concise History of Traditional Fields in Tibet* / Tran. by Sangue T. Naga. Dharmasala, 2004; а также извлечения из этого трактата: *Муге Самтэн Гьяцо*. Краткий очерк истории распространения наук в Тибете. Вступительная статья, перевод с тибетского и комментарий Е.Ю. Харьковской // Восток, 2006. № 2.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. *Будон Ринчендуб*. История буддизма. Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донца. СПб., 1999.
2. *Ван Чжун*. «Синь Таншу туфань чжуань цзянь чжэн» (Комментарии к разделу, посвященному тибетцам в Синь Тан шу). Пекин, 1958.
3. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Раздел III. Лока-Нирдеша, или Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.
4. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Раздел IV. Карма-Нирдеша, или Учение о карме. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.
5. *Васубандху*. Учение о пути Благородной личности / Энциклопедия буддийской канонической философии. Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб., 2006.
6. *Гой-лоцава Шоннупэл*. Синяя Летопись. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. Перевод с тибетского Ю.Н. Рериха. Перевод с английского О.В. Альбедилья и Е.Ю. Харьковской. СПб., 2001.
7. *Муге Самтэн Гьяцо*. Краткий очерк истории распространения наук в Тибете. Вступительная статья, перевод с тибетского и комментарий Е.Ю. Харьковской // Восток. 2006. №2.
8. *Пагсам-джонсан*: История и хронология Тибета. Перевод с тибетского языка, предисловие, комментарий Р.Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.
9. *Соднам-Цземо*. Дверь, ведущая в Учение. Перевод с тибетского, послесловие и комментарий Р.Н. Крапивинной. СПб., 1994.
10. *Тибетская летопись* «Светлое зеркало царских родословных». Вступительная статья, перевод и комментарий Б.И. Кузнецова. Л., 1961.
11. *Цзю Тан шу* (Старая история [династии] Тан). Серия «Сы бу бэй яо». Т. 25. Шанхай, 1936.
12. *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. I. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности. Перевод с тибетского языка А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. СПб., 1994.
13. *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. II. Этапы духовного развития средней личности. Перевод с тибетского языка А.Кугявичуса под общей редакцией А.Терентьева. СПб., 1997.
14. *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. III. Этап духовного развития высшей личности. Перевод с тибетского языка А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. СПб., 1997.

15. *Эрденилэл*. Конечная причина религий в Монголии (перевод Ринчена и Самбу) // История в трудах великих лам. Составители и редакторы А.С. Железняков, А.Д. Цендина. М., 2005.

16. *dBa' bzhed*. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet / Translation and Facsimile Edition of the Tibetan Text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger. With a Preface by Per K. Soerensen. Wien, 2000.

17. *Civilization at the Foot of Mount Sham-po*. The Royal House of Ha Bug-pa-can and the History of g.Ya'-bzang. Annotated Translation, Transliteration and Facsimile Edition by Tsering Gyalbo, Guntram Hazod and Per K. Soerensen. Wien, 2000.

18. *Dudjom Rinpoche*. The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History. Translated and edited by Gyurume Dordje with the collaboration of Matthew Kapstein. Boston, 1991.

19. *Myge Samten Gyatso*. A Concise History of Traditional Fields in Tibet / Tran. by Sangue T. Naga. Dharmasala, 2004.

20. *The Jewel Ornament of Liberation* by sGAM.PO.PA. Translated and annotated by Herbert V. Guenther. Boston and London, 1986.

21. *The Life of Milarepa*. Translated by Lobsang P. Lhalungpa. Boulder, 1982.

22. *The Life of Mar-pa* the Translator. Seeing Accomplishes ALL by Tsang Noyon Heruka // Nalanda Translation Comitee (under the direction of Chogyom Trundra). Boston, 1990.

23. *The Life of the Saint* of gTsang by rGyod Tshang ras pa sna tshogs rang grol / Edited by Lokesh Chandra with a preface by E. Gene Smith. New Delhi, 1969.

Исследования

24. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

25. *Воробьева-Десятовская М.И.* Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки), книга вторая. М., 1988.

26. *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.

27. *Дэви-Неел А.* Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994.

28. *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

29. *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма: По материалам коротких рассказов IV–VI вв. СПб., 1994.

30. *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПб., 1998.

31. *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классические буддийские практики. СПб., 2001.

32. *Иванов Д.В.* Императив виртуализации. Современные теории общественных изменений. СПб, 2002.

33. *Иванова Л.В.* Индуизм. М., 2003.

34. *Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет: история религии бон. СПб., 1998.

35. *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.

36. *Маламуд Ш.* Теология долга в брахманизме // Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005.

37. *Многоликая* глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под редакцией П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004.
38. *Островская Е.А.* Социально-антропологическое исследование буддийских мирских общин Санкт-Петербурга: Автореф. канд. дис. СПб., 1998.
39. *Островская-мл. Е.А.* Индотибетская тантрическая традиция // Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Категории буддийской культуры. СПб., 2000.
40. *Островская-мл. Е.А.* Хеваджратантра // Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Категории буддийской культуры. СПб., 2000.
41. *Островская-мл. Е.А.* Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.
42. *Рерих Ю.Н.* Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV веках // Филология и история монгольских народов. М., 1958.
43. *Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Категории буддийской культуры. СПб., 2000.
44. *Сергейчик Е.М.* Философия истории. СПб., 2002.
45. *Тибет. Правда*, основанная на фактах. Издание департамента информации и международных отношений Центральной тибетской администрации Его Святейшества Далай-ламы. М., 1994.
46. *Шакабпа В.* Тибет: Политическая история. СПб., 2003.
47. *Appadurai A.* Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis. London: University of Minnesota Press, 1998.
48. *Banerjee A.Ch.* Sarvastivada Literature. Calcutta, 1957.
49. *Beckwith Ch.I.* The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
50. *Beckwith Ch.I.* The Revolt of 755 in Tibet // Contributions on Tibetan Language, History and Culture / Eds. Steinkellner E., Tauscher H. Vol. 1. Wien, 1983.
51. *Bell Ch.* Tibet, Past and Present. Oxford, 1924.
52. *Bell Ch.* The People of Tibet. Oxford, 1928.
53. *Bell Ch.* The Religion of Tibet. Oxford, 1937.
54. *Bentor Y.* Tibetan Tourist Thankas in the Kathmandu Valley // Annals of Tourism Research 20. 1993.
55. *Beyer P.* Religion and Globalization. London, 1994.
56. *Bishop P.* The Myth of Shangri-La: Travel Writing and the West Creation of Sacred Landscape. Berkeley, 1989.
57. *Bitter K.* Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religioese Biographien. Goettingen, 1988.
58. *Blondeau A.-M.* Analysis of the Biographies of Padmasambhava to Tibetan Tradition: Classification of Sources // Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson / Eds. Aris M., Aung San Suu Kyi. Warminster, 1980.
59. *Buffetrille K.* One day the mountains will go away... Preliminary remarks on the flying mountains of Tibet // Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya / Eds. Blondeau A.-M., Steinkellner E. Wien, 1996.
60. *Calkowski M.* A Day at the Tibetan Opera: Actualized Performance and Spectacular Discourse // American Ethnologist. 1991. Vol. 18. N. 4.

61. *Childs G.H.* Householder Lamas and the Persistence of Tradition // Tibetan Studies / Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. I. Wien, 1997.
62. *Dargyay E.K.* Sangha and State in Imperial Tibet // Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventeenth birthday / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991.
63. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–IV. Cambridge, 1961–1963.
64. *Dasgupta S.* Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.
65. *De Voe D.M.* The Refugee Problem and Tibetan Refugees // The Tibetan Journal. 1981. Vol. 6. N. 3.
66. *Geshe Gendun Lodroe.* Geschichte der Kloster-Universitaet Drepung. Wiesbaden, 1974.
67. *Goldstein M.C.* Ethnogenesis and Resource Competition Among Tibetan Refugees in South India: A New Face to the Indo-Tibetan Interface // Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface / Ed. Fisher F. The Hague and Paris, 1978.
68. *Goldstein M.C.* A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State. London, 1989.
69. *Guenther H.V.* The Life and Teaching of Naropa. Oxford, 1963.
70. *Gyatso J.* Guru Chos-bdang's gTer 'byung chen mo: an early survey of the treasure tradition and its strategies in discussing Bon treasure // Tibetan Studies / Ed. Kvaerne P. Oslo, 1994.
71. *Haarh E.* The Yar-lung Dynasty. Kopenhagen, 1969.
72. *Harrison P.* In Search of the Source of the Tibetan bKa' 'gyur: a Reconnaissance Report // Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies / Ed. Kvaerne Per. Oslo, 1994.
73. *Harrison P.* A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur // Tibetan Literature. Studies in Genre / Ed. Cabezon J.I. New York, 1995.
74. *Hazod G.E.* Die "Herkunft" und die "Ankunft" des tibetischen Koenigs // Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventeenth birthday / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991.
75. *Heller A.* Ninth Century Buddhist Images Carved at Ldan ma brag to commemorate Tibeto-Chinese Negotiations // Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies / Ed. Kvaerne Per. Oslo, 1994.
76. *Hoffman H.* Tibet: A Handbook. Bloomington, 1975.
77. *Jackson D.* The Entrance Gate for the Wise, Section III. Sa skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramana and Philosophical Debate, 2 vols. Wien, 1987.
78. *Karmay S.G.* The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon // London Oriental Series 26. London, 1972.
79. *Karmay S.G.* The Ordinance of Lha bLa-ma Ye-shes-'od // Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. Warminster, 1980.
80. *Karmay S.G.* An Open Letter by Pho-brang Zhi-ba-'od // Tibetan Journal. 1980. Vol. 5. № 3.
81. *Karmay S.G.* The origin myths of the first king of Tibet as revealed in the Can-Ingä // Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies FAGERNES 1992. Ed. Kvaerne Per. Vol 2. Oslo, 1994.

82. *Karmay S.G.* L'apparation du petit homme tete-noire // *Journal Asiatique*. 1976. Vol. 274. N. 1–2.
83. *Klieger P.C.* Tibetan Nationalism. Berkeley, 1992.
84. *Kolmas J.* Spiritual and Life Wisdom of a Tibetan Lama // *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventeenth birthday* / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991.
85. *Korom F.* Introduction: Place, Space and Identity: The cultural, Economic and Aesthetic Politics of Tibetan Diaspora // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F. Wien, 1997.
86. *Kritzer R.* Rebirth and Causation in the Yogacara Abhidharma. Wien, 1999.
87. *Kuijp L.W.J.* On the Life and Political Career of Ta'i-si-tu // *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventeenth birthday* / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991.
88. *Kvaerne Per.* Continuity and Change in Tibetan Monasticism // *Korean and Asian Religious Tradition*. Ed. Chai-shin Yu. Toronto, 1977.
89. *Lange K.* Manifestationen des Avalokitesvara und ihre Inkarnation in der Oberhauptern der "Gelben Kirche" // *Jahrbuch des Museums fuer Voelkerkunde zu Leipzig*. Berlin, 1967.
90. *Lange K.* Die Werke des Regenten Sangs-rgyas-rgya-mc'o (1653–1705). Eine philologisch-historische Studie zum tibetischsprachigen Schrifttum // *Veroeffentlichungen des Museums fuer Voelkerkunde zu Leipzig*, Heft 27. Berlin, 1975/1976.
91. *Li F.-K., Coblin S.W.* A Study of Old Tibetan Inscriptions // *Institute of History and Philology, Academia Sinica* № 91. Nankang, Taipei, 1987.
92. *Li An-che.* Derge: A Study of Tibetan Population // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1947. Vol. 3. N. 4.
93. *Magnusson J.* Making Democracy in Exile. An Exploratory Analysis of the Democratization of the Tibetan Refugee Community // *Tibetan Studies*. Eds. Krasser Y., Much T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. II. Wien, 1997.
94. *Marczell P.J.* Tibetan 'Duplicate' Monasteries // *Tibetan Studies* / Eds. Krasser Y., Much T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. II. Wien, 1997.
95. *Martin D.* A Brief Political History of Tibet by GU-RU BKRA-SHIS // *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventeenth birthday* / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991.
96. *Mayer R.* Scriptural revelation in India and Tibet. Indian precursors of the gTer-ma tradition // *Tibetan Studies* / Ed. Kvaerne P. Oslo, 1994.
97. *McLagan M.* Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the Year of Tibet // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F. Wien, 1997.
98. *Methfessel T.* Socioeconomic Adaptation of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exile // *Tibetan Culture in the Diaspora* / Ed. Korom F. Wien, 1997.
99. *Michael F.* Rule by Incarnation. Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State. Colorado, 1982.
100. *Needleman J.* The New Religions. New York, 1975.
101. *Ngag-dbang Blo-bzang rgya-mtsho* (1617–1682). Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther rdzogs ldan gzhon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs. Mi-rigs dpe-skrun-khang. Beijin, 1981.

102. *Ngawangthondup Narkyid*. The Origin of the Tibetan Script // Contribution on Tibetan Language, History and Culture / Eds. Steinkellner E., Tauscher H. Vol. 1. Wien, 1983.
103. *Nowak M.* Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning. New Brunswick, New Jersey, 1984.
104. *Onoda Sh.* Monastic Debate in Tibet. A Study on the History and Structure of BSDUS GRWA Logic. Wien, 1992.
105. *Onoda Sh.* BsDus grwa Literature // Cabezon J., Jackson R. Tibetan Literature. Studies in Genre. New York, 1995.
106. *Panglung J.L.* Die Ueberreste des Kloester Nar ma in Ladakh // Contributions on Tibetan Language, History and Culture / Eds. Steinkellner E., Tauscher H. Vol. 1. Wien, 1983.
107. *Petech L.* A Study of the Chronicles of Ladakh. Calcutta, 1939.
108. *Prats R.N.* Towards a Comprehensive Classification of rNyin-ma Literature // Tibetan Studies / Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. II. Wien, 1997.
109. *Richardson H.* Early Tibetan Law concerning Dog-bite // Bulletin of Tibetology, new series. Vol. 3. N. 5. Gangtok, India, 1989.
110. *Richardson H.* A Short History of Tibet. New York, 1962.
111. *Richardson H.E.* Tibet and Its History. London, 1962.
112. *Richardson H.E.* A Corpus of Early Tibetan Inscriptions. Hertford, 1985.
113. *Robertson R.* Globalisation theory and civilization analysis // Comparative Civilizations Review. 1987. Vol. 17.
114. *Robertson R.* Globalization. Social Theory and Global Culture. London, 1992.
115. *Robertson R.* Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept // Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity / Ed. Featherstone M. London, 1990.
116. *Robertson R.* Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity // Global Modernities / Ed. Featherstone M., Lash S., Robertson R. London, 1995.
117. *Ruegg D.S.* MCHOD YON, YON MCHOD and MCHOD GNAS/YON GNAS: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept // Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventieth birthday / Hg. Steinkellner E. Wien, 1991.
118. *Ruegg D.S.* The Preceptor-Donor (yon mchod) Relation in Thirteenth Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models // Tibetan Studies / Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. II. Wien, 1997.
119. *Saklani G.* The Uprooted Tibetans in India: A Sociological Study of Continuity and Change. New Delhi, 1984.
120. *Schuh D.* Der chinesische Steinkreis. Ein Beitrag zur Kenntnis der sino-tibetischen Divinationskalkulationen // Zentralasiatische Studien. 1973. Vol. 7.
121. *Shunzo Onoda.* Monastic Debate in Tibet. A Study of the History and Structures of BSDUS GRWA Logic. Wien, 1992.
122. *Smith A.D.* Towards a Global Culture? // Global Culture. Nationalism, globalization and modernity / Ed. Featherstone M. London, 1990.
123. *Snellgrove D.* The Hevajra Tantra. Sanskrit text, Tibetan version commentary and English rendering. 2 vols. London, 1959.

124. *Snellgrove D.L.* The Nine Ways of Bon // London Oriental Series 18. London, 1967.
125. *Snellgrove D., Richardson H.* A Cultural History of Tibet. London, 1968.
126. *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. London, 1987.
127. *Snelling J.* Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Shaftsbury, 1993.
128. *Sobish J.-U.* Preliminary Remarks on the Three-Vow Theories // Tibetan Studies / Eds. Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. II. Wien, 1997.
129. *Soerensen Per K.* Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An Annotated Translation of the XIV th Century Tibetan Chronicle rGyal-rabs gsal-ba'i me-long. Wiesbaden, 1994.
130. *Spatial Distribution of Tibetan Refugees in Exile* CTA-Data. 1991// Tibetan Review. 1994. Vol. 9.
131. *Stein R.A.* Tibetan Civilization. London, 1972.
132. *Stroem A.K.* Tibetan Refugees in India: Aspects of socio-cultural change // Tibetan Studies / Ed. Kvaerne Per. Vol. II. Oslo, 1994.
133. *Stroem A.K.* Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. Korom F.J. Wien, 1997.
134. *Takeuchi T.* TSHAN: Subordinate administrative units of the thousand-districts in the Tibetan Empire // Tibetan Studies / Ed. Kvaerne P. Vol. II. Oslo, 1994.
135. *Tarthang Tulku.* Buddhism in Tibet: The Early Chronicles // Crystal Mirror. Vol. IV. Berkeley, 1975.
136. *Tarthang Tulku.* The Life and Liberation of Padmasambhava // Crystal Mirror. Vol. IV. California, 1975.
137. *Thargyal R.* Is there a Process of Secularization among the Tibetans in Exile? // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. Korom F.J. Wien, 1997.
138. *Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan, Parts I–III. London, 1935–1955.
139. *Toussaint G.-C.* Le Dict de Padma Padma Thang yig M.S de Lithang. Paris, 1933.
140. *Tshal-pa Kun-ga' rdo- rje* (1309–1364). Deb ther dmar po rnams kyi dang po hu lan deb ther (ed. and annotated by Dung-dkar Blo-bzang 'phrin-las), Mi rigs dpe-skrun-khang. Beijing, 1981.
141. *Tucci G.* The Tombs of the Kings. Roma, 1950.
142. *Tucci G.* The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet // East and West, VI/3. Rome, 1955.
143. *Tucci G.* Gyantse and Its Monasteries. Indo-Tibetica IV, part 1. New Delhi, 1988.
144. *Uray G.* Notes on the thousand-districts of the Tibetan empire on the first half of the ninth century // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1982. Vol. XXXVI. N 1/3.
145. *Wayman A.* Calming the Mind and Discerning the Real. From the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa. New York, 1978.
146. *Wayman A.* Three Tanjur Commentators — Buddhaguhya, Ratnakarasanti, and Smrtijnanakirti // The Tibet Journal. 1983. Vol. VIII. № 3.

147. *Waddell L.A.* Buddhism and Lamaism of Tibet. Cambridge, 1895.

148. *Wylie T.V.* The Geography of Tibet According to the 'Dzam-gling rgyas bshad. Rome, 1962.

149. *Wylie T.V.* Reincarnation: a Political Innovation in Tibetan Buddhism // Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium / Ed. Ligeti L. Budapest, 1978.

150. *Ya Hanzhang.* The Biographies of the Dalai Lamas. Translated by Wang Wen-jiong. Beijing, 1991.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ГУНТАН ДАНБИ ДОНМЕ. «ОБУЧЕНИЕ МЕТОДУ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕКСТОВ СУТР И ТАНТР»

ВВЕДЕНИЕ

Гунтан Данби Донме (1762–1823), автор предлагаемого вниманию читателей миниатюрного трактата в стихах «Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Напутствие тому, кто отправляется к драгоценному матерiku»¹, являлся почитаемым духовным наставником школы Гелугпа и занимал пост настоятеля монастыря Лавран с 1784 г.

Гунтан Данби Донме известен в истории тибетского буддизма как крупный религиозный ученый своего времени, оставивший после себя довольно обширное письменное наследие. Ему принадлежат труды по вопросам изучения тибетобуддийского канона, образовательных дисциплин гелугпинской традиции, по отдельным аспектам медицины, по проблемам поэтики. Тематическое разнообразие наследия Гунтана Данби Донме свидетельствует о многогранной эрудиции и культурной роли этого выдающегося представителя школы Гелугпа.

Произведения Гунтана Данби Донме получили значительную известность в Тибете, Монголии и Бурятии и были включены в образовательные программы монастырских учебных центров. В этом отношении они представляют особый интерес для исследователей буддийской культуры Центральной Азии. Однако вплоть до 1990-х гг. ни одно из сочинений этого автора не было переведено на европейские языки, и нам выпало счастье сделать первый шаг в этом направлении. В 1994 г. во время пребывания в Монголии мы получили возможность ознакомиться с творчеством Гунтана Данби Донме под руководством проф. Отгонбатора, ученика академика Дамдинсуре́на. Эта работа и послужила началом наших иссле-

¹ Впервые выполненный нами перевод трактата «Обучение методу...» вышел в свет в 1997 г. Он сопровождался полной латинской транслитерацией текстов тибетского оригинала и монгольской версии памятника (См.: Гунтан Данби Донме, 1997).

дований, направленных на изучение тибетских оригиналов и монгольских переводов произведений прославленного наставника.

Трактат «Обучение методу...» адресован студентам буддийских учебных заведений, юношам, едва вступившим на стезю ученичества. Он играет роль методологического введения в освоении традиции Гелугпа и раскрывает перед умственным взором начинающих те перспективы, которые надлежит реализовать достойному адепту школы. Лаконизм, афористичность и ясность изложения сочетаются в этом произведении с полнотой охвата основных направлений самосовершенствования буддийской личности в процессе получения религиозного образования. Именно поэтому можно без преувеличения назвать «Обучение методу...» жемчужиной письменного наследия Гунтана Данби Донме.

Необходимо хотя бы вкратце сказать о жизненном пути автора трактата. Источником биографических сведений о нем выступают *намтары* — традиционные жизнеописания, построенные в соответствии с утвердившейся в буддийской культуре Центральной Азии схеме. Одно из жизнеописаний Гунтана Данби Донме составлено им самим, а ряд других — его учениками.

Гунтан² Данби Донме (*gun than bstan pa'i sgron me*) родился в нижнем Амдо (область Цзорге), на территории, подмандатной монастырю Лавран. Вся его дальнейшая жизнь разворачивалась в тесной связи с тремя форпостами традиции Гелугпа — монастырями Лавран, Галдан и Брайбун. Так, в возрасте семи лет он был признан *хубилганом* (очередным человеческим рождением) Пунцого, настоятеля Галдана. В этом религиозном качестве мальчик был введен в монастырскую общину Лаврана. После принятия монашеских обетов (*dge tshul*) он получил право именоваться Гончог Данби Донме (*dkon mchog bstan pa'i sgron me*). В течение десяти лет он осваивал в Лавране базовый цикл буддийского образования, после чего был направлен в университет Брайбун (Центральный Тибет) для совершенствования в области философии и науки логики.

Ученые Брайбуна славились своими достижениями в логике и искусстве философского диспута. Прилежание и исключительно высокие интеллектуальные способности позволили Гончог Данби Донме во всей полноте овладеть этими достижениями, и в двадцатидвухлетнем возрасте ему была присвоена высшая степень — *лхарамба*. На протяжении девяти последующих лет он вел преподавательскую деятельность, участвовал в публичных диспутах, благодаря чему приобрел широкую известность в

² Термин «гунтан», входящий в состав имени автора «Обучения методу...», указывает на его высокий религиозный титул. Ради краткости именовании персоналии мы в комментарии к тексту и в исследовании называем только титул — Гунтан.

Центральном Тибете как выдающийся мыслитель. В 1793 г. Гунтан Данби Донме был избран настоятелем Лаврана и пребывал на этом посту три десятилетия вплоть до ухода в Нирвану. Собрание его сочинений (*сум бум*) составляет четыре обширных тома. Существуют три его издания — Амдосское, Лхасское и Цугольское.

Трудно сказать, когда именно был написан трактат «Обучение методу...». Однако известна точная дата завершения его перевода на монгольский язык, выполненного настоятелем Цугольского дацана ламой Дылгыровым (1816 ?)–1870 г.). Бурят по этническому происхождению, он прославился своими успехами в области духовной практики. Об этом свидетельствует присвоенное Дылгырову монашеское имя — Вагиндра-кампабхадрадана. Это индийское имя, составленное из санскритской лексики, указывает, что его носитель являлся архатом, то есть пребывал в прижизненной Нирване. Лама Дылгыров был влиятельным деятелем в области религиозного образования и активно вводил наследие Гунтана Данби Донме в программы подготовки студентов, обучавшихся на философских факультетах.

Мы предлагаем читателю переводы тибетского оригинала и монгольской версии трактата «Обучение методу...». Оба они имеют академический характер и не являются литературными переложениями. Выполняя переводческую работу, мы руководствовались принципом адекватного воспроизведения терминологии и синтаксиса текста, стремясь по возможности сохранить логическую структуру высказываний. Такой подход имел целью экспонировать стиль мышления автора и избранный им способ подачи материала. По мере необходимости нами в квадратных скобках вводились минимальные конъектуры, направленные на обеспечение полноты высказывания.

Перевод монгольской версии трактата призван проиллюстрировать социокультурные аспекты рецепции тибетского письменного наследия в Монголии. Труд ламы Дылгырова отличается от тибетского оригинала использованием в ряде пассажей специфически монгольского образного строя — метафор, понятных носителям монгольской культуры. Некоторые фрагменты этого текста расходятся с тибетским оригиналом и в содержательном отношении.

Комментируя русский перевод тибетского оригинала, мы приводим тибетские термины и их монгольские эквиваленты, использованные Дылгыровым, отмечаем особенности монгольской версии.

В аналитическом очерке, сопровождающем предлагаемые переводы, дан обобщающий обзор содержания трактата.

Поскольку миниатюра Гунтана, написанная им в форме силлабического стиха, включает 39 строф (каждая из которых состоит из пяти

строк), мы сочли возможным для удобства комментирования разделить текст на соответствующее количество фрагментов, обозначив их римскими цифрами.

Отметим, что силлабическая строка выполняет мнемотехническую функцию, важную для облегчения процесса заучивания и усвоения содержания текста. Рифма отсутствует, но каждая строфа завершается императивным указанием, впечатывающимся в память ученика.

Строка включает девять слогов, и этот принцип в организации ритмики предопределил стилистику памятника. Ритм строфы заставляет автора опускать семантически второстепенные грамматические показатели, а иногда и пренебрегать предикатами. В тибетобуддийской литературе подобная стилистика версифицированных дидактических сочинений считалась вполне допустимой, поскольку письменный аспект функционирования традиции неизменно дополнялся устными разъяснениями, исключавшими ошибочное понимание. Письменный текст, адресованный ученикам, являлся мнемотехническим конспектом, содержание которого полностью раскрывалось в устном комментировании учителя.

Монгольская версия памятника сохраняет пятистрочную строфу, причем императивный тезис последней строки в каждой строфе строго воспроизводится переводчиком. Лама Дылгыров использует весьма архаичные глагольные формы императива, не обнаруживающиеся, как правило, в грамматиках старописьменного монгольского языка.

Традиционная монгольская поэтика и правила стихосложения требовали введения аллитераций, поэтому Дылгыров зачастую привлекает лексику, подходящую по фонетике, но семантически не связанную с содержанием строки в целом. Отметим также, что в одном из пассажей он, образуясь с бурятским социокультурным контекстом, передает тибетскую идиому «высок пустой колос...» понятной его современникам — бурят-земледельцам XIX в. метафорой: «высока ботва пустого (то есть бесплодного) картофеля».

В тибетском оригинале по преимуществу используется общеупотребительная лексика. Буддийская терминология присутствует, но автор стремится также пользоваться синонимами, наводящими на смысл, что уподобляет трактат проповеди, не нарушая его концептуальной целостности. Синонимы не размыывают содержания, поскольку сохраняется силлогистическая строгость мысли: каждая строфа построена по правилам умозаключения.

Жанр *лам иг*, к которому принадлежит «Обучение методу...», мы интерпретируем как пролегомены, знакомящие ученика с основами и методами постижения воззрений школы Гелугпа. В пользу такой интерпре-

тации свидетельствует соответствие содержания миниатюры Гунтана тематикам «Лам рима» и «Аг рима» Цзонхавы, основателя гелугпинской традиции.

Русский перевод тибетского оригинала памятника выполнен нами с Амдоского издания текста, хранящегося в фонде тибетских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения РАН (Лхасское и Цугольское издания оказались недоступными ввиду инвентаризации данного фонда).

В Амдоском издании «Обучение методу...» включено в сборник миниатюр под общим названием «*mDo snags kyi gžun la slob gñer byed tshul gyi bslab bya nor bu'i gliṅ du bsgröd pa'i lam Yig sogs bslab bya sna tshogs kyi skog*», входящий в состав четвертого тома собрания сочинений Гунтана Данби Донме. Сведения о сборнике: лл. Ів-32в:3; 8х51 (6х67) см; 6 строк; боковое обозначение слева: *bslab bya*. Исследуемый нами текст занимает лл. Ів-5а:2.

В Лхасском издании этот текст также входит в состав четвертого тома *сум бума* Гунтана (*Descriptive catalogue*, 1989. Vol. I. N. 2256. P. 547–548).

Известно, что существует отдельное издание «Обучения методу...», осуществленное в Цугольском дацане (*Four Mongolian Historical records*, 1959. N. 519. P. 91).

При переводе монгольской версии («*sudur tarni-yin nom-dur suryuli üiledkü yosun-u surtal erdeni-yin dvip-tur odqu jam-un bičig kemegdekü ogoṣiba*») мы пользовались рукописью, хранящейся в частной коллекции письменного наследия Дылгырова, которая принадлежит проф. Отгонбатару (Улан-батор, Монголия). Под руководством этого наставника нами была выполнена копия рукописи Дылгырова и произведена ее латинская транслитерация. Краткие сведения о рукописи: 8 л., 9х45 (6х38); 28–29 строк.

В комментировании тибетского оригинала мы опирались на источники, релевантные для школьной традиции Гелугпа: санскритские трактаты постканонической Абхидхармы (Васубандху, Яшомитры, Асанги), *Лам рим* Цзонхавы. Из буддологической литературы мы обращались к работам отечественных и зарубежных исследователей — Б.Б. Барайдина, А.И. Вострикова, Д.Б. Дашиева, В.С. Дылыкова, К.М. Герасимовой, Е.П. Островской, Р.Е. Пубаева, В.И. Рудого, Р.Ц. Цыбикова, Ф.И. Щербатского, С. Байера, Дж. Туччи, Г. Гюнтера. Э. Конзе, А. Ваймана. Нами использовалось также современное тибетобуддийское сочинение «Светоч Уверенности», принадлежащее иерарху школы Карма-Кагьюпа — Карма Агвана Йондана Чжамцо.

ПЕРЕВОД ТИБЕТСКОГО ОРИГИНАЛА

Поклоняемся Учителю Манчжугхоше!¹

(I)

Манчжугхоше Победоносному¹, собравшему
воедино всю мудрость,
Цзонхаве², веселящемуся в шафрановом танце,
Ямантаке³, обладающему всеми
совершенствами, —
Не делая различия между троими, —
Из уважения поклонимся, затем из любви
мантру возгласим!

(II)

Не для тех, кто чист¹ и кичится [высоким]
рождением —
Не для сонма небожителей², связанных
гордостью и жаждущих наслаждения,
[Но] для тех, кто стремится к цели,
в соответствии с методом очищения
сознания³, —
Для тех, кто стремится действовать согласно
правилам обучения,
Преподнесу [это] лаконичное наставление.
Слушайте!

(III)

Обретение человеческого тела¹, ознакомление
с Учением Победоносного,
Руководство Друга², соответствующего
[предписаниям] Учения и обладающего
качествами духовного наставника.
Ибо подобное сочетание желаемых
качеств³
Трудно вновь и вновь находить,
Отбросив нерешительность, открывай
сокровенную сущность⁴!

(IV)

Безумец тот, кто покинув всех родственников
и родину, уготованную кармой¹,
Хотя и отправился [учиться] в дальние места,
Но приобретал невежественных знакомцев²,
чуждых цели Учения,
Вел рассеянный образ жизни³.
[Итак] придя с целью слушания
и размышления⁴, прилагай усилия к этому!

(V)

Духовный наставник — тот, кто соответствует
значению
Этого имени, упрочив в добродетели трое
врат¹.
[Помни это] вверяя себя лишь такому
Учителю, который узрел
Корни всех дел Учения, их исполняет
в соответствии с Наказом.
Сперва обрети подтверждение этих признаков!

(VI)

[Имя] «ядовитый друг» не означает «рогатый
скорпион»¹.
Ядовитый друг — тот, кто лицемерит,
выказывая доброту
И желание помочь. Так он отвлекает весельем
и смехом,
Упрочиваясь в бесстыдных деяниях².
Как моровой язвы³, беги далеко такого!

(VII)

Если имеешь много, невоздержанность¹
приводит к быстрой растрате;
Если ничего не имеешь, невоздержанность
порождает долги;
Как же быть? Поскольку это препятствие
к вхождению в Учение,
Порок [распространенный среди] собрания
многочисленных дурных друзей,
Живи подобно носорогу²!

(VIII)

Условие соответствия имени [и его значения]
 таково: тот, кто
 Поступает наперекор Учению, [именуется]
 «призывающий Мару-желания»¹.
 Коль скоро мудрецы прошлого, умеряющие
 даже малые желания
 И неподвластные сиюминутной лени²,
 достигали вершины двух целей³,
 Исследуй настоящее и будущее — [познаешь]
 что есть польза и вред!

(IX)

Чандала¹, прикидывающийся [буддистом-]
 мирянином — лжец и хитрец.
 Высок колос, да пуст — вот чему подобно
 поведение, чуждое Учению.
 Клонится колос, да полон — ему подобен тот,
 чей [удел] — скудная пища,
 Ветхое одеяние, слушание и монашеская
 дисциплина.
 Не сходна [в сансаре] продолжительность радости и страдания²!

(X)

Почитание ламы¹, отсутствие зависти
 к высшим, любовь² к низшим
 И прочее — благодаря этому обретается
 смирение³.
 Поскольку оценка живых существ по внешним
 проявлениям бессмысленна⁴,
 Ибо даже грубый, необразованный
 [может быть] безгрешен,
 Откажись от поведения с виду мягкого,
 но грубого по существу!

(XI)

Причина всех добродетелей¹, [ведущих]
 к высшему рождению или
 Прекращению рождений², сердцевина
 Учения — это практика высшей монашеской
 дисциплины³,

Которая и есть образ жизни того, кто следует
Путем освобождения.
Поскольку навряд ли возможно достичь конца
[Пути] посредством лицемерия,
Укрепляйся в практике дисциплины открыто,
а не тайно⁴!

(XII)

Благодаря чистоте всех твоих поступков в сознании
другого [живого существа появляется] удовлетворение.
Благодаря немногословию не возникает вреда
отвлечения.
Вследствие повседневного упрочения веры,
энергии, памятования и мудрости¹
Увеличивается добродетель подобно тому, как
прирастают дни месяца.
Поэтому необходимо прилежание²
относительно трех врат!

(XIII)

Когда не зажжен светильник изначального
слушания
[Не знаешь, что предпочесть:] или скрытые
аффекты¹, то есть сансару,
Или метод продвижения и прочее, то есть Путь
освобождения.
А раз не ведаешь, как действовать — что принять и что отвергнуть,
Укрепляй око мудрости через слушание²!

(XIV)

Слова опираются на смысл подобно тому, как
старец — на посох¹,
Пользы нет заучивать эти слова,
Лишь посредством чтения текстов
и беглого [их] обсуждения,
Хотя бы каждый день так проводи.
Поэтому упражняйся в многократном
повторении заученных текстов!

(XV)

Даже повторяя множество заученных текстов,
Но не понимая их смысла, хотя бы стократно
тверди их, как попугай, по ходу
религиозной службы,
Сомнений в значении сказанного не развеешь.
Постигай смысл посредством усердного
размышления!

(XVI)

[Те, чье сознание] полностью очищено, не
заблуждались относительно метода
[преодоления] препятствия¹.
Если некто в собрании говорит, что желает
славы Мудрого,
Он [должен знать, что] не достигнет [цели] Учения, наслаждаясь
привязанностью
К сиюминутным радостям еды, питья и сна.
Будь настойчив в трудной дисциплине
[преодоления] страдания!

(XVII)

Бессмысленно радеть ежедневно даже
о пропитании.
Иной, недолго пожив [в монастыре], возжелал
высокого положения Мудреца.
Не прошло и суток — отвлекся.
Кто уподобился такому [ученику], тому ничто
впрок не пойдет.
Практикуй прилежание, подобное
непрерывному течению реки!

(XVIII)

Предел невежества — оупение [сознания]
оскверняющей [привязанностью]
к имуществу,
Кроме того, незнание меры в еде и сне.
Привычка [к этому] и загрязненное
сознание — результат непрестанной
необузданности.

Сюда же относится и многократное
отвлечение [порождаемое] бессмысленной
болтовней, и прочее.
Не совершай этих препятствующих действий!

(XIX)

Не сделав самостоятельно выбора между
аффектами и добродетелью,
Что толку уподобляться блеску ложной славы.
Чужими руками нельзя очистить [сознание]
от аффектов.
Никто в твои уста не волеет добродетель.
Не действуй так, как глупец [пытающийся]
управлять водой!

(XX)

Стремись к многократным обсуждениям [сути]
глубокого наставления.
Накапливай многообразие добытого [таким
путем знания].
[Если метаться между] грамматикой,
медициной, математикой и прочим,
то голова пойдет кругом.
Это препятствует должному слушанию
и осмыслению Священных Текстов.
Если утрачен ствол, на ветвях не удержишь!

(XXI)

Если подлинный смысл каждого высказывания
не усвоен,
Диспут¹ делается пустопорожним
словопрением.
Если наука логики² не освоена, сомнения
не устраняются
Даже посредством соответствующих
объяснений уже постигнутого прежде.
Поэтому необходимо заботиться о соединении
логики и понимания!

(XXII)

Каждый свободный от ошибок текст подчинен
порядку школьной преемственности.
Если соединить его с чем-либо чужим и изучать,
Произвольно заглядывая в тексты, [и] всему
этому следовать,
То мудрость обратится в бессмыслицу.
Поэтому необходимо полагаться на
собственную школьную традицию!¹

(XXIII)

Если всего лишь приблизиться к истинному пути,
То не достичь строгости, ибо
метод [постижения] Учения глубок.
Благодаря правильной организации,
расширению осмысления¹
При сохранении [предписанных] рамок
анализа, достигается должная степень
опоры на главное².
[Исследуй] посредством правильного метода
мышления!

(XXIV)

Хотя светильник слушания и рассеивает тьму
неведения¹,
Но из-за клубящегося дыма сомнения
Исчезает различающее постижение аффектов
и мудрости [как таковых].
Если уж вошел в Учение, то необходимо
подчинить природу своей ментальности².
Что толку в высоте пустого колоса!³

(XXV)

Поскольку вода не задерживается на горных
вершинах,
Необходимо пребывать в долине¹. Практикуя
обет почитания
[Обращением] к мудрым, чей разум
соответствует Учению,

Соразмерно возможности расширения своего
 собственного понимания,
 Не медли в устранении сомнений!

(XXVI)

Вне единства воззрений Мадхьямики,
 Юганадхи и
 Абхидхармакоши, созерцания Парамит,
 Дисциплины Винаи как внутренней
 сокровищницы Учения
 Три аспекта практики¹ не обретают
 целостности.
 Так укрепляйся в освоении всех пяти
 разделов² образования.

(XXVII)

Драгоценность¹ [обучения] — то многое,
 что скоплено трудом слушания,
 Постепенно расхищается вором-забывчивостью.
 Поскольку можно возвратиться пустым
 с драгоценного материка²,
 Накапливай постигнутое, искусно используя память и знание,
 И не допуская забвения!

(XXVIII)

Поскольку в конце кальпы¹ разум и
 [возможности] религиозных заслуг скудны,
 Охранительному божеству Идаму, защитнику
 Учения²
 Беспреданно сотворяй молитвы, поклонения,
 мандалы³ и прочее,
 Очищаясь неистовым усилием, накапливая
 религиозные заслуги,
 Полагайся на силу поля!⁴

(XXIX)

Если не пойти сначала обычным путем
 очищения¹,
 Не откроется око разума, прозревающее
 главный смысл.

Коль скоро только через возгласение
очистительных словесных формул
В разряд владеющих искусством тайных мантр²
не войдешь,
Постигай Учение согласно предписанным
стадиям [Пути]!

(XXX)

Последовательность соединения
составляющих царского лекарства Великих
Тайных Тантр¹
Есть стадии² особого йогического созерцания.
Если сократить, отвергнуть Священные Тексты,
Мантры сами по себе станут бесплодными.
Ищи смысл Тантр согласно базовому тексту
и комментарию к нему³!

(XXXI)

Однако мантры есть непременное условие
пути очищения.
Использование [их] ради [целей] этой жизни —
Накопления богатства, подчинения [других]
своей власти, актов жестокости и прочее —
Подобно сжиганию сандала¹.
Не сотворяй дурного следствия², используя
Учение [в корыстных целях].

(XXXII)

В неукоснительном следовании практике
слушания и осмысления основных текстов,
содержащих мантры,
[И состоит] вечный наказ воспроизводить
единую направленность [Учения]
Победоносного.
Сверхспособности, соблюдение основного
обета [достигаются]
Благодаря глубокому постижению
практикуемого метода.
Будь безошибочен в практикуемом методе!

(XXXIII)

Когда, особенно в конце кальпы,
[господствуют] ложные воззрения,
Тогда похваляется мудростью [любой]
хвастун, только что принявший обет,
Человеческого рождения прежде не имевший;
его изречения, хотя они только пустая
болтовня,
Достигают слуха тех, чьи религиозные заслуги
малы и познания путаны.
Не беги во след зайцу [сообщающему
о звуке] «чал»¹!

(XXXIV)

[Цзонхава] – Победоносный-благодаря-
ясности-сознания¹,
Повседневно наставляемый Манчжугхошей,
Хотя и прояснил полностью направленность
[Учения] Победоносного,
Но не касался предписаний земледельческой
магии. —
Будь бдителен, поскольку вреда от них будет
несравненно больше, чем пользы!

(XXXV)

[Второй Победоносный] не только воздал
хвалу глубине [религиозных] намерений
Шести Украшений¹, Двух Главных² и всех
Махасиддх, но и прояснил
Их собственные сочинения, сутры и тантры,
как свидетельства [Учения, данного Буддой].
Ясные сочинения Второго Победоносного
Постигай единонаправленным сознанием!

(XXXVI)

Сюда помчался, туда побежал¹ —
Так [беспорядочно] и познаешь то одно, то другое.

Необузданный конь сознания блуждает
в сансаре.
Методами, что используют при объезде коня,
обуздав [сознание],
Входи в Учение посредством слушания
и осмысления!

(XXXVII)

Обретение совершенной опоры, обладающей
четырьмя чакрами¹, —
Это время для разрывания пут сансары.
Метод достижения освобождения не есть
только развертывание [йогического созерцания] в трех
сферах существования².
Обнаружив истинное предназначение трех чакр,
Накапливай добродетель чистых³ [индрий]
в трех сферах существования!

(XXXVIII)

[Врата] Учения есть осмысление корней
благого и неблагого.
Отворение врат Учения есть чистое слушание.
Вхождение [во врата] Учения есть
разочарование в [ложном] блеске этой жизни¹.
Сердце Учения — соединение метода
достижения освобождения и мудрости.
Пребывание в [сердце] Учения есть поведение,
соответствующее [принципам] Учения!

(XXXIX)

Из глубочайшего океана Священных Текстов
Драгоценность [Учения] обретается
посредством чистого слушания.
Благодаря средству, врачуящему зрение,
т. е. истинному разъяснению,
Прозревают глаза тех, кто стремится
к освобождению.
Практикуй совершенное знание в его величии!

ПЕРЕВОД МОНГОЛЬСКОЙ ВЕРСИИ

(I)

Манчжушри, собравшему прекрасное знание
Победоносных,
Великому Цзонхаве, веселящемуся
в шафрановом танце,
Идаму Ямантаке, милосердному [подателю]
всех сиддх, —
Не делая различия меж ними,
Поклонимся с верой и почтением!

(II)

Не для гордящихся высоким рождением
Надменных богачей, не для наслаждающихся
небожителей [предназначен этот текст].
А для имеющих острый ум и стремящихся
к истинному закону,
Для тех, кто всем сердцем желает обучаться,
Преподам небольшое наставление, слушайте!

(III)

Обретение человеческого тела, ознакомление
с религией,
Подчинение учителю, преисполненному
добродетели, —
Очень трудно вновь и вновь находить
Такое сочетание необходимых качеств.
Поэтому, отбросив нерешительность
и лень, старайся!

(IV)

Покинув родину, уготованную кармой,
и родственников,
Отправился в далекую страну учиться,
Но, когда приходили люди из незнакомых
мест,
Постоянно отвлекался, и проку [в занятиях]
не было.
Усердствуй в своих занятиях, ради которых
пришел!

(V)

Учитель есть тот, чьи взгляды и ум приведены
в соответствие,
Поскольку [он] укрепляет в добродетели
мысли и поступки.
Уверовав [в него], познавшего суть того,
что истинная основа есть постижение Учения,
Поступающего в соответствии с Наказом,
С самого начала твори прекрасное знание!

(VI)

Говоря о ядовитом друге, речь ведем
не о скорпионе:
Ядовитым другом называется тот,
Кто изображая, будто старается помочь,
Развлекается грязными беспутными деяниями.
Как заразу, далеко беги такого!

(VII)

Если много разного имеешь, пустое распутство
приводит к быстрой растрате;
Если даже и крохи не имеешь, зависть
приводит к долгам.
Поскольку толпа никчемных людей,
увлекающихся обильной трапезой
и чревоугодием,
Являет собой препятствие Учению,
Отбрось [все это] и живи в уединении,
подобно рогу носорога!

(VIII)

Если говорить о том, в какой мере слова
соответствуют их значению,
То [наши] желания есть призыв шимнусов³,
отвращающих от Учения.

³ Шимнусы в монгольской мифологии буддийского периода – демоны-оборотни, способные на время принимать облик женщины или мужчины. Их предводитель Шулмас ассоциирован с демоном Марой, буддийской антропоморфной персонализацией зла, соблазнителем Будды Шакьямуни, а сами шимнусы – с маричами, слугами Мары, соблазняющими обучающихся Дхарме (подробнее см.: Неклюдов, 1992. С. 647).

Исполнили две помощи.

Соотноси пользу и вред в настоящем

и будущем.

Чандала, прикидывающийся [буддистом-]

ДОМОХОЗЯИНОМ, — ЛЖЕЦ:

Нечистота поведения [подобна] высокой ботве

гнилого картофеля.

Скудная еда, ветхое одеяние ученого —

Что короткая ботва сочного картофеля.

Знай, что счастье и страдание не одинаковы!

Если уважаешь своего ламу, не завидуешь

ВЫСШИМ,

Испытываешь сострадание к низшим,

То внешняя сторона твоих дел значит мало.

Подобно этому, неслушающий [Учение],

грубый — вовсе не плох.

Откажись от поведения с виду мягкого,

но грубого по сущности!

Причина высокой, совершенной мудрости,

Основа Учения о совершенном освобождении —

Это и есть цель Пути того, кто стремится

к нирване.

Посему, трудно [достичь] освобождения

лицемерным поведением.

Соблюдай явно, а не тайно свой обет

нравственности!

Благодаря чистоте поведения чужому сознанию

соответствуя,

Краткой беседой не навредишь.

Если каждый день [укрепляться в] вере,
 старании, памятовании и знании,
 Мудрость возрастает, подобно новому месяцу.
 С первого дня будь усердным [в том,
 что связано] с телом, речью, сознанием!

(XIII)

Если не зажжена свеча изначального слушания,
 То из всего — из аффектов порочной сансары
 Или из продвижения по пути к очищающей
 нирване —
 Не знаешь, что принять, а что отвергнуть.
 Исследуй доктрину посредством интенсивного
 слушания!

(XIV)

Слова опираются на смысл, подобно тому,
 как старец [опирается] на посох.
 Поэтому не постигнув смысла слов,
 [Ограничившись] лишь чтением и небольшим
 обсуждением,
 Нет пользы посвящать этому все больше
 и больше дней.
 Постоянно заучивая, исследуй смысл!

(XV)

Если и заучишь наизусть слова многих сутр,
 Не постигнув при этом смысла, хоть и читай
 религиозные тексты,
 Многократно повторяя, подобно попугаю,
 Устранить сомнений относительно их смысла
 не сможешь.
 Исследуй старательно смысл!

(XVI)

Хочешь, не нарушая двух чистых правил,
 В собрании речь мудреца вести,
 Но, если [ты] привязан к отупляющим
 удовольствиям еды, сна и питья,
 Этого не постигнешь.
 Укрепляй терпение посредством твердости
 и стойкости!

(XVII)

Каждодневно отвлекаясь мыслями
о разнообразной хорошей еде,
Пришел [в монастырь] и тут же возжелал
мудрецом стать.
Но не прошло и трех суток — обленился.
Какая же мудрость рождается в таком теперь?
Так старайся постоянно, уподобляясь речному
потoku!

(XVIII)

Пребывание в предельном невежестве из-за
соблазнов и [привязанности к] имуществу,
Незнание меры в еде и сне,
Отвлечение от учебы из-за дурного характера —
Это бессмысленная растрата бесценной
человеческой жизни.
Не допускай укрепления препятствий!

(XIX)

Не избрав самостоятельно мудрость
и не отвергнув аффекты,
Взыскуешь пустой, лживой славой:
Ведь никто руками чужие аффекты не очистит,
Никто в рот мудрость не вольет.
Не управляй, подобно глупцу, речным потоком!

(XX)

Говоришь, что нашел совершенное, глубокое,
важное наставление,
Но при этом продолжаешь стяжать множество
разнородных сведений
Из медицины, астрологии и прочее — голова
кругом пойдет.
Все это и есть препятствие к изучению
Священных Текстов.
Не держись за второстепенное,
ибо [из-за него] постоянно утрачиваешь
главное!

(XXV)

На высоких хребтах [самоуверенности] вода
мудрости не задерживается.
Поэтому постоянно сохраняя скромность
и уважение к мудрым,
Спрашивая соразмерно собственным
познаниям у старейших,
Обладающих высшим рождением мудрецов,
Сомнения пресекай!

(XXVI)

Если не соединить взгляды Мадхьямики,
Юганадхи
И безошибочной Абхидхармы, созерцание
Парамит,
Правила Винаи — внутренней сокровищницы
драгоценной религии,
То три практики утратят единство.
Исследуй старательно пять дисциплин!

(XXVII)

Если Драгоценность [Учения], скопленная
трудом многократного слушания,
Потихоньку расхищается воров-
забывчивостью,
То с пустыми руками вернешься
с драгоценного материка.
Поэтому постоянно упражняйся
в памятовании, знании, бдительности и
Установи, учтя горький опыт, что уже познал,
а что — нет!

(XXVIII)

В конце кальпы знания и добродетель малы.
Поэтому Идаму, Бурхану — защитнику религии
В едином направлении [сотворяя] молитвы,
поклонения, мандалы и прочее,
Усиленно стараясь очиститься от аффектов
и накопить явную добродетель,
Пребывай под защитой Победоносных!

(XXIX)

Без предварительного изучения обычного пути
Не откроется око мудрости, прозревающее
великий, главный смысл.
Посредством поверхностного заучивания
ритуала, молитвы
Не войдешь в разряд великих тайных
знатоков мантр.
Изучай религию с первоначал по порядку!

(XXX)

Точное соединение лекарств всех Великих
Тайных Тантр и мантр
Подчинено порядку — от начала и до конца.
Отбросив, утратив эти главные, великие
Тексты,
Будешь лишен радости какого бы то ни было
наставления.
Находи смысл Тантр в совокупности
[с изучением] базовых [Текстов] Учения!

(XXXI)

Посредством тайных буддийских мантр
[достигается] немедленное очищение.
[Обретение] имущества, продление жизни,
подчинение [других своей] власти и прочее —
Такое негодное использование этой жизни
Подобно превращению сандала в уголь.
Не сотворяй дурного [кармического]
следствия, используя Учение!

(XXXII)

Вечный наказ Победоносных — объединить
стремление [к освобождению]
И важное дело постижения [истинного
предназначения] мантр в Учении.
Хорошо зная и укрепляя этот закон —
Соблюдение обетов, как основу
сверхспособностей,
Исполняй непрерывно [этот] вечный наказ!

(XXXIII)

Именно в тот период, когда распространяются
ложные воззрения,
Хвастун, только что давший обет, выдает себя
за мудреца, [проповедующего]
Небывалое прежде у людей прекрасное
учение, [которое, однако] есть лишь слова,
Поглощаемые ушами недобродетельных
путаников.
Не беги, услышав пустопорожнее заячье «чал»!

(XXXIV)

[Цзонхава —] тот, кто полностью познал Слово,
Ежедневно наставляемый бодхисаттвой
Манчжушри относительно всех намерений
Будды.
Но остаются вне разъяснений Великого
Цзонхавы Шри Сумати Кирти
Предписания, сотворенные колдуньей,
пребывающей в заблуждениях.
Будь бдителен, ибо велик вред
от их [сомнительной] пользы.

(XXXV)

Второй Победоносный, Великий Цзонхава,
не только воздал хвалу
Сущности сознания Двух Высших, Шести
Украшений, Великих Махасиддх,
Но и прояснил их собственные сочинения,
Сутры и мантры.
Постигай неразделенной мыслью [его]
наставления!

(XXXVI)

На какую сторону застегнуто —
то пространство⁴ и видишь.

⁴ Имеется в виду традиционное распределение жизненного пространства по оппозиции: мужское (правое) – женское (левое); тем самым делается намек на разделение тантр по этому принципу: тантра правой и тантра левой руки. Тантрические практики левой руки изучались в последнюю очередь. (Прим пер.)

КОММЕНТАРИЙ И
СРАВНИТЕЛЬНОЕ ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

¹ *Поклоняемся...* — тиб. оригинал: *na mo guru tanju gho ša ya*. В монгольской версии эта вводная формула поклонения отсутствует.

Трактат открывается вводным фрагментом, который, однако, непосредственно связан с первой силлабической строкой, — посвящением Учителю Манчжугхоше. Избранная Гунтаном формула поклонения указывает на его принадлежность к линии учительской преемственности школы Гелугпа (*dge lugs pa*). Согласно преданию, повествующему об истории создания Цзонхавой *Лам рима*, его наставником выступал именно Манчжугхоша. Об этом упоминается в ряде жизнеописаний, составленных Цзонхавой и его учениками (см.: Wayman, 1978. Р. 21–22). Необходимо отметить, что Манчжугхоша (букв. «тот, кто обладает благозвучным голосом», «сладкоголосый») — одно из имен Манчжушри, всеведущего Будды. То, что Гунтан посвящает свой текст только одному из аспектов Будды, а именно всеведущему Будде Манчжушри, означает, что автор ставит смысловой акцент на методе слушания и интеллектуального анализа буддийских канонических текстов (сутр) и тантрических текстов, как они представлены в трактате Цзонхавы *Аг рим* («Этапы [освоения] мантр»). Таким образом, применительно к произведению Гунтана имя Манчжугхоша наделяется специфической семантикой: «тот, благодаря голосу которого звучит Дхарма».

(I)

¹ *Манчжугхоше Победоносному* — Манчжугхоша в тиб. оригинале: *'jam pa* («благозвучный») *dbyaṅs* («звук»); монг. версия: *Manjuśrī. 'jam pa'i dbyaṅs* соответствует санскр. *mañjuḥoṣa* («имеющий нежный голос» или «сладкоголосый»); устойчивый эпитет «Победоносный» указывает на Будду как победителя страдания.

Манчжугхоша — одно из имен Будды, связанное с одним из его религиозных титулов — Бодхисаттва Манчжушри. В буддийской иконографии Манчжушри персонифицирует победу над страданием через обретение знания. Он изображается держащим в правой руке меч, который символизирует знание, рассекающее тьму невежества. В левой руке Победоносного — лотос, на котором покоится книга — тексты Праджняпарамиты, учения о запредельной мудрости. Лотос и книга символизируют сознание, пришедшее к Просветлению благодаря интеллектуальному освоению письменного наследия буддизма и практики созерцания.

Г. Гюнтер отмечает, что образ Манчжушри символизирует состояние Будды. Для верующих буддистов этот образ ассоциируется с духовным покровителем приверженцев Дхармы, которые стремятся реализовать в себе состояние Будды, следуя учению мадхьямиков. Согласно Гюнтеру, четыре классические философские школы буддизма — вайбхашика (сарвастивада), саутрантика, мадхьямика и виджнянавада — возводят преемственность своих традиций к образу Манчжушри благодаря наставлениям Нагарджуны и Арьядевы (см.: Guenther, 1966. Р. 77–78). Дж. Туччи, С. Байер, Г. Гюнтер и другие исследователи отмечают, что в буддийской тантре на ранних этапах работы индивидуальной психотехнической практики широко используется визуализация так называемых гневных проявлений Манчжушри — образов красного и черного Ямантаки, Ваджрабхайравы, чей гнев направлен против аффектов, помутняющих сознание и тем самым препятствующих глубокому постижению Священных Текстов. В трактате Гунтана Манчжушри определяется формулой *rgyal kun mkhyen rab geig bsds* («Победоносный, собравший воедино всю мудрость»). Эта формула связывает Манчжушри с Цзонхавой, указавшим на единство пяти аспектов буддийского религиозного образования.

² Цзонхава — тиб. оригинал: *tsonṅ kha pa*; монгольская версия: *Džong-kaba*. Цзонхава (1357–1419 гг.) вошел в историю тибетского буддизма как основатель школы Гелугпа, которая во времена Гунтана идеологически доминировала в теократическом Тибете. Цзонхава — автор фундаментального сочинения *Лам рим чен мо* («Стадии пути»), систематизирующего буддийские воззрения. С именем и деятельностью Цзонхавы связан в тибетской культуре период активного освоения философского содержания буддизма и внедрения целостного подхода к различным аспектам Дхармы: религиозной догматике, созерцательной практике, монашеской дисциплине (Винае), философии и тантре. Дж. Туччи полагал, что этот период завершился к концу XV в. (см.: Tucci, 1980. Р. 29). В гелугпинской традиции Цзонхава наделен особо почетными титулами: Второй Будда, Второй Победоносный. На уровне религиозного ритуала Будда Манчжугхоши и Цзонхава отождествляются в качестве семиотически идентичных объектов поклонения и почитания, что указывает на их равную ценность для гелугпинской традиции.

³ Ямантаке... — тиб. оригинал: *gšin rje'i gśed*, где *gšin* — «мертвый», *rje* — «властитель», *gśed* — «убийца», «палач»; монг. версия: *Yamantaka*. Тиб. *gšin rje'i gśed* (букв. «тот, кто убил смерть») — тот, кто положил конец смерти, что соответствует семантике санскр. *Yamāntaka*. Ямантака — тот, кто вышел из круговорота рождений, неизбежно завершающихся злом смерти, и вследствие этого более не подвластен ей. Ямантака — гневное проявление Будды Манчжушри, призванное защищать сознание адепта от повреждающего действия аффектов как причины страдания.

(II)

¹ ...чист — Гунтан говорит о гордых небожителях, кичащихся своей «чистотой», т. е. свободой от грубых взрывных аффектов, свойственных другим живым существам, и от неблагой кармы, но неспособных осознать, что благое («высокое») рождение в небесных сферах вселенной завершится смертью, за которой последуют новые и новые существования в сансаре.

² ...небожителей — тиб. оригинал: *lha'i rigs*, где *lha* — «божество», *rigs* — «семья», «класс»; монг. версия: *ingris* — «божества» (во множественном числе). Тиб. *rigs* означает класс богов-небожителей в составе пятичленной буддийской типологии живых существ. В систематическом виде типология изложена Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — *Лока-нирдеша* («Учение о мире»). Согласно данной типологии, все живые существа могут быть разделены на пять классов: обитатели адов (нараки), животные, голодные духи (преты), боги и люди (см.: Васубандху. Энциклопедия... III, 1994. С. 74). Эти три класса живых существ относятся в буддийской догматике к неблагим формам рождения. Класс богов и класс людей соответствуют благой форме рождения. В основе типологии лежат три признака: состояние сознания; космическое местопребывание, неизменно ассоциированное с соответствующим состоянием сознания его обитателей; топологическая упорядоченность местопребываний относительно мировой оси (см.: Там же. С. 38).

Гунтан, определяя адресата наставления, подчеркивает бесполезность своего трактата для богов, хотя они и принадлежат к благой форме рождения. Согласно буддийским представлениям, небожители не стремятся к Просветлению, ибо их сознание парализовано влечением к существованию в благих местопребываниях. Жизнь богов отличается большой продолжительностью и измеряется «божественными годами», однако они смертны и потому подвержены страданию новых рождений согласно закону взаимозависимого возникновения (санскр. пратитья самутпада). В этом смысле боги являются столь же религиозно пассивной частью сансары, сколь и классы живых существ, относящиеся к неблагим формам рождения. Только люди обладают уникальной возможностью разорвать пути сансары и тем самым реализовать цель Учения Будды — одержать победу над страданием, как предписывает четвертая Благородная истина. Адресуясь к человеческим существам, Гунтан обращается прежде всего к тем из них, кто осознал драгоценность человеческой формы рождения и стремится к цели в соответствии с методом очищения сознания (*blo gsal tshul mthun don gñer*).

³ ...очищения сознания — тиб. оригинал: *blo gsal*, где *blo* — «сознание», «интеллект», *gsal* — «очищенный», «ясный», — сознание, которое может быть очищено, или сознание, которое надлежит очистить; монг. версия: *üner* — «истинный», *bilig-tei* — «имеющий знание», «мудрый». Тиб. *blo gsal* («сознание, которое надлежит очистить») — это признак, указывающий на факт обладания человеческим сознанием, субъективно готовым к религиозному обучению. Этот признак свидетельствует о принятии в качестве исходного жизненного ориентира первой Благородной истины — «все причинно-обусловленное есть страдание» и готовность предпринять практические усилия к постижению трех других Благородных истин. Соответственно тиб. термин *gsal* означает здесь «очищение сознания от аффектов». Тиб. *blo gsal* — это состояние сознания, загрязненное аффектами, т. е. качественно противоположное просветленному, свободному от аффектов (*blo bzang*). Термин *blo bzang*, как правило, входит в состав имен великих учителей, мудрецов и т. п. Например, Цзонхава именуется в текстах *blo bzang* («тот, чье сознание полностью очищено»). В монг. версии под *üner bilig-tei* («имеющие истинное знание») подразумеваются приверженцы Дхармы, знакомые с азами догматики и жаждущие Просветления.

(III)

¹ Обретение человеческого тела... — тиб. оригинал: *dal ba'i rten thob*, где *dal ba* — «состояние покоя», *rten* — «опора», *thob pa* — «получить», «достичь»; монг. версия: *čilüge-tü* — «спокойный», «свободный», *bey-e* — «тело», *oluᠭad* (от *oluᠭi*) — «находить», «обретать». Тиб. *dal ba'i rten* — буддийский термин, имеющий значение «человеческое тело» (Рерих, 1985. С. 50). Человеческое тело, наделенное соответствующими психическими способностями, — это «опора» (*rten*) сознания. Обретение человеческого тела, т. е. принадлежность к человеческой форме рождения, — необходимая предпосылка и одно из условий вступления на путь, ведущий к Просветлению (см.: Карма Агван Йондан Чжамцо, 1993. С. 85–87).

² ...руководство Друга — тиб. оригинал: *grog*s — «друг»; монг. версия: *baysi* — «учитель», «наставник». Тиб. *grog*s *kyis bskyangs* и монг. *baysi-bar eᠵeleᠭdeᠵi* (букв. «подпасть под влияние», «стать подвластным Другу») мы передаем в русском переводе как «руководство Друга». Тиб. *grog*s («друг») выступает в функции термина, т. е. имеет строго закрепленную моносемию, соответствующую семантике санскр. *kalyāṇamitra* — «благой друг», т. е. наставник в Дхарме, *grog*s/*kalyāṇamitra* — тот, кто «соответствует предписаниям Учения» (*chos mthun*), т. е. постиг Дхарму через слушание, размышление и созерцание и имеет соответствующие посвящения. Именно такая личность и может выступать в роли учителя.

«Друг» должен обладать качествами духовного наставника (*mtshan ldan bśes*) — десятью разновидностями запредельной мудрости и добродетели (см.: Лам рим чен мо, 1913. С. 32), проявляющимися в его благой деятельности. Без учителя, истинного духовного наставника невозможно религиозное обучение и продвижение на пути к Просветлению. Первая ступень ученичества — слушание — предполагает наличие учителя, проповедующего Дхарму должным (т. е. утвержденным школьной традицией) образом. В аспекте психотехнической и, в частности, тантрической практики необходимость учителя приобретает еще одно дополнительное значение: только от личного наставника ученик может получить практические наставления и посвящение, метод правильного изучения и применения тантрических текстов. В практическом аспекте ритуала, возглашения мантр, построения мандал, мог наставлять только учитель.

³ ...сочетание желаемых качеств... — тиб. оригинал: *mthun rkyen rten 'brel 'dzoms pa*; монг версия: *jökilduqui nögüčel būridügsen*. В нашем переводе — «сочетание желаемых качеств». Имеются в виду качества, перечисленные в тексте строкой выше: «человеческое тело» (*dal ba'i rten*), «руководство Друга» (*grogs kyiṣ bskyangs*) и «ознакомление с Учением Победоносного» (*rgyal pa'i bstan dan mjal*). Эти качества или, точнее, требования являются необходимыми условиями успешного обучения Дхарме (Карма Агван Иондан Чжамцо, 1993. С. 18–19).

⁴ ...сокровенную сущность... — тиб. оригинал: *sñiṅ po loṅs*, где *sñiṅ po* — «сердце», *loṅs* (императив от *loṅ ba*) — «будить». В контексте буддийской тантры *sñiṅ po* выступает в качестве термина, означающего «сокровенную сущность» Будды и свойственную, согласно концептуальным положениям, каждому человеческому существу как духовная потенция. Цель тантрических практик состоит в ее актуализации. Призыв автора трактата пробуждать сокровенную сущность ориентирует учеников на высшую цель религиозной жизни, которую только и можно осуществить благодаря совпадению необходимых условий: человеческому рождению, ознакомлению с Учением и руководству Друга. Гунтан призывает к немедленному (т. е. в данной жизни) использованию редкой удачи — сочетания трех условий, необходимых для обретения состояния Будды.

В монгольской версии дан смысловой перевод тиб. *phyi bśol spaṅs sñiṅ po loṅs* («отбросив нерешительность, открывай сокровенную сущность!»); *qoyisilaqui jālīqai-yi tebčiged kečiyegdeküy-e* — «отбросив нерешительность и леность, старайся!».

(IV)

¹ ...родину, уготованную кармой — тиб. оригинал: *las kyiṣ bsdus pa'i pha yul*; монг. версия: *üile-ber quraysan ečige-yin oron* («кармой уготованная родина»). Согласно буддийским представлениям, созревание карми-

ческого следствия деятельности в предшествующем рождении определяет собой не только форму существования сознания, но и локус обитания живого существа. Гунтан предельно конкретизирует это общее положение, указывая, что родина ученика не есть некое случайное место. Уготованная кармой, она влечет к себе человека, и требуется изрядное духовное усилие, чтобы покинуть родные места. Тем более недопустимо, решившись оставить родину ради обучения Дхарме, предаваться вместо прилежных занятий беспутному времяпрепровождению.

² ...невежественных знакомцев — тиб. оригинал: *rgyus med yul nas don med mdza' bšes* (букв. «бессмысленные друзья из невежественных мест»); монг. версия: *üjege edii yaĵar-aĉa eldeb ulus* (букв. «различные люди из невиданных мест»). Тиб. *rgyus med* — «не имеющий знания», «невежественный», *yul* — «место», «страна», поскольку мирская жизнь препятствует религиозному образованию, требующему строгой монашеской дисциплины. Эпитет «невежественные» подразумевает и отсутствие какой-либо образованности вообще. В Тибете только буддийские монастыри выполняли функции центров обучения, начиная с основ правописания и кончая постижением сложнейших трактатов по философии и науке логики. Монастырь являл собой единственное место, где можно было приобщиться к письменной культуре, а поэтому мир вне монастырских стен трактовался как пребывающий в невежестве.

³ ...вел рассеянный образ жизни — тиб. оригинал: *rnam gyen byed pa* («развлекался», «отвлекался»); монг. версия: *alyasaqu* («отвлечение»), что передано нами как «вел рассеянный образ жизни», не соответствующий религиозной дисциплине. Вся повседневная жизнь монаха-ученика была подчинена задаче познания — слушанию Текстов и размышлению, освоению практики созерцания, отправлению предписанных ритуалов. Праздники, свободное время и время отдыха регламентировались монастырским уставом, а не личными желаниями учеников. Соблюдение дисциплины позволяло сформировать целеустремленность, необходимую для религиозного подвижника, отвергнувшего привязанности к миру.

⁴ ...слушания и размышления — тиб. оригинал: *thos pa* — «слушать», «слушание», *bsam* — «думать», «размышлять», «осмыслять»; монг. версия: *'suryuli* — «обучение». В современном тибетском языке *thos pa* используется наряду с *ñan* («слышать»), однако терминологическое значение, в котором *thos pa* употреблялось в буддийских канонических текстах, имеет специфическую семантику — «слушать Учение» или «услышанное от другого». *bsam pa* («мысль», «размышление», «осмысление») в буддийских канонических текстах выступает как *bsam gtan*, что соответствует санскр. *dhyāna* — дхьяна, йогическое сосредоточение, созерцание. Тиб. *thos bsam* («слушание» и «размышление») характеризует воспринятый от индийских учителей метод обучения Дхарме. Традиционное образование

базировалось на изустной передаче знания от учителя к ученику, который должен слушать и запоминать.

На первой, начальной стадии обучения требуется внимательное слушание и осмысление. Именно в процессе слушания у обучающихся спонтанно возникало дистанцирование сознания от аффективного способа восприятия, свойственного эмпирической психике. Такое состояние и именовалось мудростью. Мудрость (санскр. *prajñā*; тиб. *śes rab*) в узком значении — это различающее постижение, средство сосредоточенной работы сознания, направленной на устранение аффектов. Первая модальность мудрости — мудрость, обусловленная слушанием Священных Текстов, — имеет своим объектом слово (см.: Васубандху. Энциклопедия... I, 1990. С. 108). Однако это состояние кратко временно, непроизвольно, и начинающий еще не способен вызывать его целенаправленно.

Вторая модальность — мудрость, обусловленная размышлением (санскр. *cintā*; тиб. *bsam*) над услышанным. Ее объект — значение слова. Процесс размышления подразумевает аналитическое усвоение заученного материала.

Третья модальность — мудрость, обусловленная йогическим сосредоточением сознания (санскр. *bhāvanā*; тиб. *bsgom pa*). В этом состоянии и происходит искоренение аффектов и обретение истинного познания реальности. С каждой из трех модальностей мудрости связана соответствующая практика, т. е. *thos pa* («слушание»), *bsam* («осмысление»), *bsgom pa* («сосредоточение»). Последовательное осуществление этих практик призвано зафиксировать, продлить и многократно воспроизвести состояние мудрости, возникающей первоначально лишь спорадически.

(V)

¹ ...*трое врат* — тиб. оригинал: *sgo* — «дверь», «вход», «наука», *gsum* — «три»; монг. версия: *öber-ün* — «собственный», «свой», *sayan-a* — «мысль», *yabudal* — «дело», «поступок».

«Трое врат» (*sgo gsum*) — «тело» (*sku, lus*), «речь» (*nag*) и «сознание» (*thugs, sems, yid*). Согласно концептуальному положению буддийской тантры, они образуют психофизическую целостность индивида и как таковые должны выступать предметом постоянных очистительных психотехнических практик. Концепция «трех врат» опирается на буддийские представления о созревании кармического следствия: карма продуцируется телесными, речевыми и сознательными актами, поскольку каждый из них может сопровождаться актуализацией аффектов. Теоретики постканонической Абхидхармы, в частности, Васубандху, подчеркивали определяющую роль деятельности сознания в процессе созревания кармического следствия. Таким образом, неустанная практика очищения «трех врат» была направлена на устранение аффектов и религиозно благоую регуляцию кармического следствия.

(VI)

¹ ...«рогатый скорпион» — тиб. оригинал: *rva can* — букв. «обладающий рогом», любой рогатый скот, скорпион; монг. версия: *digbaranja*. Тиб. *sdig pa* — «греховный», «ядовитый», «зло», «скорпион». Среди трех видов ядовитых скорпионов, распространенных на территории Тибета (Das, 1902. Р. 714), рогатый считался наиболее опасным. Гунтан, в стилистической манере индийских авторов, не без юмора подчеркивает важность понимания буддийской терминологии в ее специальном, а не буквальном, общеязыковом значении.

² ...бесстыдных деяниях — тиб. оригинал: *bag med kyi las la sbyor*; монг. версия: *kkir-tü alaysangyui üiles-tür nayirayuluᠭci*.

Тиб. *bag med* — «нечистый», «безнравственный», монг. *kkir-tü* — «грязный», «греховный», *alaysangyui* — «ленивый» — соответствует санскр. *anāpatrapya* («бесстыдство»). Бесстыдство, согласно трактовке Асанги, выступает опорой для всех фундаментальных и малых аффектов (Abhidharmasamuccaya, 1950. С. 9). Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху определяет бесстыдство как неуважение (Abhidharmakosa-bhasya, 1967. Vol. II). Это определение подчеркивает традиционное для абхидхармистов отождествление бесстыдства с нескромностью и непочтительностью по отношению к достойным людям. Асанга дает другое определение: «Что такое бесстыдство? Это отсутствие стыда перед собой по поводу того, что достойно осуждения. Оно [бесстыдство] связано со страстным влечением, ненавистью и заблуждением» (Abhidharmasamuccaya, 1950. С. 9).

³ Как моровой язвы — тиб. оригинал: *'go ba'i nad bžin* — «подобно инфекционному заболеванию»; монг. версия: *kiḡig ebečin metü* — «подобно заразной болезни». В русском переводе мы передаем это «как моровой язвы», поскольку и тиб. *'go ba'i nad* и монг. *kiḡig ebečin* означают заболевание, носящее характер эпидемии, приводящее к массовой гибели людей.

(VII)

¹ ...невоздержанность — тиб. оригинал: *mi bzod* («непреодолимый», «невоздержанный», «нетерпеливый»); монг. версия: *demei* («пустой», «бессмысленный») *sinuṣayar* («алчный», «жадный»). Асанга определяет невоздержанность как психическое беспокойство, опосредованное страстью и влечением, возникшим в связи с объектами, которые лишь создают видимость наслаждения; функция невоздержанности — препятствовать успокоению сознания, его спокойному течению (Там же. С. 7).

² ...живи подобно носорогу — тиб. оригинал: *bse ru lta bur gnas par gyis* («живи, подобно носорогу»); монг. версия: *keres-ün eber metü γayᠴayār alay-tur sayuᠭdaquy-a* («живи в уединении, подобно рогу носорога»). Тиб.

bse ru lta bu соответствует санскр. термину *khaṇḍsgaviṣāṇakalpaḥ* — «подобный носорогу», являющемуся устойчивым метафорическим обозначением отшельника. Данный термин употребляется для характеристики пратьекабудд («просветленных-для-себя»). В религиозной персонологии пратьекабуддами именовали подвижников, достигших Просветления собственными усилиями, без слушания наставлений. Они стремятся к достижению только «собственной цели» (*raṇ gi don*), т. е. «просветления только для себя» (Васубандху. Энциклопедия... III, 1994. С. 188). Это указывало, что пратьекабудды не ведут проповеди Дхармы и предпочитают отшельнический образ жизни. В данном случае, используя метафору «живи подобно носорогу», Гунтан призывает учеников предпочитать уединение общению с порочными друзьями.

(VIII)

¹ ...«призывающий Мару-желание»... — тиб. оригинал: *bdud kyi gyab mo* — «призыватель Мары»; монг. версия: *simnus-un dalaly-a* — «призыватель, предводитель шимнусов». Тиб. *bdud* соответствует санскр. *māra*. Мара в буддийской религиозной доктрине — персонификация зла. Устойчивый эпитет Мары — *pariyāms* — «злой», «грешный». В первом разделе буддийского канонического корпуса, Сутра-питаке, Мара предстает в антропоморфном образе врага и соблазнителя Будды. В последующей традиции эта антропоморфность приобретает характер квазиперсонификаций. В литературе трактатов обнаруживаются три квазиперсонификации Мары. Во-первых, Мара — это аффекты (*kleśamāra/ñon monṣ pa'i bdud*); религиозные подвижники, вступившие в нирвану, победили аффекты, словно врагов на поле боя, т. е., уподобляясь Победоносному Будде, уничтожили Клеша-Мару. Во-вторых, Мара — это группы причинно-обусловленных дхарм, которые ложно отождествляются с иллюзорным «Я»; Скандха-Мара (*skandhamāra/phun po'i bdud*) — это стремление к повторным рождениям в сансаре, поддерживаемое в реальности «Я», которое на деле не существует. В-третьих, Мара — это смерть (*mṛtyupātimāra/chi bdag gi bdud*), т. е. компонент двенадцатичленной формулы закона взаимозависимого возникновения новых рождений. Мритью-Мара является условием возникновения нового рождения в сансаре.

В данном контексте «призывающий Мару-желание» — индивид, обуреваемый страстными влечениями к объектам наслаждения. В тиб. оригинале Мара — *'dod Yon bdud*; полная форма: *'dod pa'i Yon tan lṅa* — пять чувственных желаний, или пять удовольствий, связанных с пятью органами чувств. Предположительно, под Марой-желанием Гунтан подразумевает квазиперсонификацию *kleśamāra/ñon monṣ pa'i bdud*.

² ...лени — тиб. оригинал: *bul ba* («медленный», «ленивый»). Лень (санскр. *kauṣṭhīya*) относится буддийскими теоретиками к области аффектов и выступает препятствием в развитии психической способности, именуемой «энергия». Согласно Асанге, лень — полное отсутствие ментального усилия, опосредованное тупостью и умственной неразберихой. Это явление сознания, опирающееся на чувство наслаждения сном, лежанием, и неспособность подняться. Функция лени — служить препятствием для какой-либо деятельности, имеющей религиозно благие цели.

В *Лам риме* Цзонхавы говорится, что лень — это огромное препятствие; она крадет время, приводит к неблагому новому рождению. Ленивому недоступны Просветление и мудрость. Лень возникает из-за небрежения обязанностями, злоупотребления низменными удовольствиями — сном, едой и т. д. (Bodhisattva Section, 1991. P. 171, 174–175).

³ ...двух целей — тиб. оригинал: *don* — «цель», «смысл», *gñis* — «два»; монг. версия: *qoyar* — «два», *tusa* — «помощь». «Две цели» (*don gñis*) — термин, семантика которого имеет два аспекта: «цель для себя» (*raṇ gi don*) — достижение собственного Просветления и «цель для других» (*gṣan gyi don*) — Просветление других живых существ, т. е. проповедь Дхармы. Сострадание, испытываемое ко всем живым существам, пребывающим в сансаре, удерживает адепта, достигшего Просветления, в мире, дабы он помог всем живым существам выбраться из трясины сансары. В *Лам риме* в разделе «Путь Бодхисаттвы», Цзонхава детально разъясняет эту концепцию и указывает на необходимость следования двум, а не одной цели, а также излагает основные принципы практик, ведущих к их достижению (Bodhisattva Section, 1991).

(IX)

¹ Чандала — тиб. оригинал: *gdol* («свирепый», «нечистый», «скверный»); монг. версия: *ṣandalčîn* — транслитерация санскр. *caṇḍāla*. Термин «чандала» получил распространение в брахманистских социальных учениях Индии эпохи древности и раннего средневековья. Чандала — это «неприкасаемые», парии жестко стратифицированного брахманистского общества, разделенного на четыре класса-сословия (варны) — брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Чандалами становились те, кто нарушал варновые предписания, дхарму своего класса-сословия. Перечень нарушений содержится в «Дхармашастре» Нарады — трактате социально-юридического характера. Одно из них — ненормативный межварновый брак. Дети, рожденные в таком браке, не могли причисляться ни к варне отца, ни к варне матери и автоматически превращались в изгоев общества. Брахманистская традиция приписывала чандалам дурные свойства, аморальность.

Общение с чандалой вело, согласно брахманистским представлениям, к осквернению. Однако буддизм отвергал эту брахманистскую концепцию, и известно, что неприкасаемые принимали Дхарму и считались достойными членами буддийского социума.

Возникает вопрос, почему же Гунтан использует термин *gdol* («чандала») для метафорического обозначения религиозного лицемера — лжеца и хитреца? Думается, что Гунтан использует эту метафору вслед за индийскими авторами, хорошо знакомыми с социально-политической практикой своего времени. В индийском обществе принципиально исключалась вертикальная социальная мобильность, т. е. переход в более высокую варну благодаря заслугам, воинским доблестям, накоплению богатства и т.п. Тем не менее, если судить по целому ряду источников, в ситуации локальных смут шайки вооруженных разбойников нередко захватывали дворцы раджей и надолго удерживали власть. В этом случае легитимация узурпатора осуществлялась брахманом-астрологом, который за соответствующую плату возводил мнимую родословную захватчика власти (будь он на деле хотя бы и чандалой) к божественному воителю Раме. Подобные сюжеты рассматривались буддистами как осквернение воинского сословия, из которого, согласно преданию, вышел основатель Дхармы — Будда Шакьямуни. Соответственно этому термин «чандала» указывает на греховность религиозного самозванства как акта осквернения буддийского общества и Будды. Этой метафорой Гунтан подчеркивает необходимость следования Винае — дисциплинарному кодексу мирской и монашеской жизни.

² *Не сходна [в сансаре] продолжительность радости и страдания* — тиб. оригинал: *gtan gyi skyid sdug 'dra 'dra min*; монг. версия: *ᠵᠢᠷᠠᠯᠠᠩ ᠵᠣᠪᠠᠯᠠᠩ ᠠᠨᠢ ᠠᠳᠠᠯᠢ ᠪᠤᠰᠤ*. Страдание (*sdug, ᠵᠣᠪᠠᠯᠠᠩ*), согласно буддийской догматике, — универсальный принцип: в том или ином виде оно сопровождает существование сознания в круговороте рождений. Счастье в этом контексте не может рассматриваться как равноценная оппозиция страданию, ибо оно быстротечно и сопровождается предчувствием утраты наслаждения, неизбежности перемен и смерти. Таким образом, нет смысла предаваться поискам счастья в пустом самодовольстве, пытаться снизить уважение и почести ложью и хитростью, ибо подобные действия лишь умножают и продлевают страдание в новом рождении. Только монашеский путь плодотворен, так как он ведет к уничтожению страдания навсегда.

(X)

¹ *Почитание ламы...* — тиб. оригинал: *bla ma la gus* («уважение», «почитание ламы»); монг. версия: *blam-a-dagan sôsügtei* («с верой в своего

ламу». Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — Индрия-нирдеша («Учение о психических способностях») Васубандху определяет почитание как состояние сознания, которое есть чувство пристойности. Почитание — это почтительное отношение, а пристойность — скромность, которая предшествует формированию почтительного отношения. Традиционная абхидхармистская трактовка скромности как базовой личностной характеристики буддиста состоит в том, что скромность есть опора почтительного уважения к достойным — учителям, наставникам (см.: *Abhidharma-kosa-bhasya*, 1967. Vol. II).

² ...любовь — тиб. оригинал: *brtse* — «любовь»; монг. версия: *enerin örüsiyeküi* — «милосердие», «сострадание». Любовь (санскр. *prema*) — это состояние сознания, которое в абхидхармистской традиции определяется как вера, если это незагрязненная аффектами любовь к учителям, наставникам, добродетельным буддистам. В этом случае объем понятий «любовь» и «вера» совпадает. Если же речь идет о любви, несвободной от аффектов, т. е. о страстном влечении к сексуальному партнеру и о привязанности к родным и близким, то такая любовь не есть вера. Вера не есть любовь, если имеются в виду такие ее объекты, как первая и вторая Благородные Истины (Истина страдания и Истина возникновения), поскольку страдание и повторные рождения в сансаре неприемлемы. Но вера и любовь актуализируются относительно третьей и четвертой Благородных истин — Истины прекращения страдания и Истины Пути.

Любовь и сострадание, согласно *Лам риму*, есть те необходимые опоры сознания, на которых формируется «мысль-просветление» (*bodhicitta*), без чего невозможно достижение Просветления (подробнее см.: *Bodhisattva Section*, 1991. P. 10, 50). Чувства любви и сострадания ко всем без исключения живым существам, в том числе стоящим ниже, возделываются в практике дружелюбия — одной из базовых созерцательных практик, устраняющих неприязнь и зависть (Там же. P. 50).

Гунтан, опираясь на трактат Цзонхавы, призывает учеников почитать ламу, не завидовать высшим, любить низших. Вращивание любви к низшим обусловлено базовым для буддистов принципом отношения ко всем живым существам — состраданием. В монгольской версии вместо термина «любовь» (*brtse*) использован термин *örüsiyeküi* — «сострадание», «милосердие».

³ ...обретается смирение — тиб. оригинал: *dul gyur* — «быть усмирным», «быть посвященным»; в монг. версии содержание данного фрагмента дано в вольном пересказе. Тиб. *dul gyur* («усмирять», «приручать») — компонент устойчивой метафоры, используемой индийскими и тибетскими авторами и фигурирующей в тексте Гунтана как *sems rta 'dul thabs 'khyer ba* (букв. «обуздание коня-сознания посредством методов усмирения»; см. фрагмент XXVI).

В индийской традиции сознание метафорически уподобляется непоседливой обезьяне, а в тибетской — необузданной лошади. «Усмирить» сознание означает приучить его к однонаправленному сосредоточению. В тибетобуддийском каноне термин *'dul ba* («усмирение», «подчинение») используется в качестве эквивалента санскр. *vinaya* («свод правил монашеской дисциплины»). В данном фрагменте *'dul ba gyur* необходимо рассматривать в двух аспектах: во-первых, усмирение, подчинение собственного сознания — непереносимое условие достижения «собственной цели» (*ran gi don*); во-вторых, смирение ради блага всех живых существ. Тот, кто следует по махаянскому пути, т. е. практикует великое сострадание ко всем живым существам, неизбежно обращается (*'dul ba*) ко второй цели (*gžan gyi don*) — обузданию собственной психики (*šes rgyud*) ради блага других.

⁴ ...оценка живых существ по внешним проявлениям бессмысленна... — тиб. оригинал: *phyi bltas col chur*; монг. версия: *γadan-a-yin üjgedel-e yaliča-ügei metü* — («внешняя сторона бессмысленна»). Гунтан указывает на необходимость отказа от признания важности внешних факторов (социального происхождения, расы, пола, возраста) при оценке потенциальных духовных возможностей человека. Такой подход имеет глубокие историко-культурные корни в буддизме. Уже на раннем этапе распространения Дхармы в Индии, в эпоху царствования императора Ашоки (III в. до н.э.), финансировавшего миссионерские экспедиции в сопредельные регионы, буддизм формировался в качестве мировой религии, принципиально индифферентной ко всем аспектам статуса новообращенных.

В период деятельности Гунтана бессмысленность оценки «внешней стороны» адепта интерпретировалась гораздо уже: мягкое поведение еще не свидетельствует о высоких духовных достоинствах, о смирении; монах, одержимый гордыней, нередко имеет мягкие манеры, в то время как необразованный, неотесанный мирянин может быть добродетельным и нравственным в силу религиозных заслуг в прежнем рождении. Еще один аспект трактовки Гунтана находит свое обоснование в абхидхармистской философской традиции: для нейтрализации грубых аффектов в их взрывном проявлении требуются так называемые слабые методы, т. е. они устраняются легче, нежели так называемые тонкие аффекты, пребывающие в потенциальном состоянии (санскр. *anīḥaya*). Таким образом, внешне деликатное поведение адепта не является адекватным признаком свободы его сознания от аффективных предрасположенностей.

(XI)

¹ Причина всех добродетелей — тиб. оригинал: *yon* — «подношение монаху»; «милостыня», *yon tan* — «добродетель», «благое качество»,

«знание»; монг. версия: *erdem* — «мудрость». Махаянская концепция добродетелей, к которой апеллирует Гунтан, утверждала единство двух аспектов: мудрости и всей суммы тех бескорыстных деяний, которые осуществляет бодхисаттва, руководствуясь великим состраданием (санскр. *mahākaruṇā*). Именно такая добродетель ведет к обретению высшего рождения или прекращению рождений, т. е. выходу из сансары. Радикальным нововведением махаяны стала трактовка бодхисаттвы как махасаттвы, т. е. просветленного монаха, переадресующего свои религиозные заслуги мирянам с тем, чтобы они могли в будущем обрести благую форму рождения (см.: Conze, 1952. P. 148). Эта концепция способствовала более широкому вовлечению в орбиту буддийской религиозной идеологии необразованных последователей, надевавшихся на лучшую будущую жизнь в качестве награды за свои религиозные заслуги (жертвования монахам, финансирование изготовления статуй Будд и бодхисаттв, поклонение буддийским святыням) и неспособных постичь философские аспекты буддийской догматики и реализовать высшую цель Учения (см.: Там же. P. 78–79).

Гунтан придерживается концепции добродетели, зафиксированной в *Лам риме*: продвинутый адепт накапливает добродетель посредством практики шести парамит, для бодхисаттв она состоит в реализации второй цели Учения, и, наконец, махасаттвы, накапливая бескорыстные деяния и совершенствуясь в мудрости, обретают способность передавать добродетель другим живым существам. Совокупность знания и добродетели позволяет нейтрализовать аффекты и поддерживать всех страждущих в сансаре (см.: Bodhisattva Section, 1991. P. 90–91).

В монгольской версии бурятский переводчик передает лишь один из аспектов махаянской концепции добродетели — *erdem* («мудрость»).

² ...к высшему рождению или прекращению рождений... — тиб. оригинал: *mnön mtho* — «высшее рождение», *ñes legs* — «прекращение рождений»; монг. версия: *ile* — «чистый», *öndür* — «высокий», *mayad* — «великий», *sayin* — «прекрасный». В первом разделе *Лам рима* зафиксирована типология личностей, восходящая в своем генезисе к учению Атиши и основанная на интерпретации жизненных целей. Все личности могут быть разделены, согласно этой типологии, на три класса: низшая личность, средняя и высшая. Люди, относимые к первому типу, строят свою жизнь таким образом, чтобы заложить основы благополучия в новом рождении. Те, кто входят во второй тип, стремятся к прекращению рождений, т. е. к нирване, но эта цель ставится ими лишь ради себя самих. Третий тип — высшая личность — стремится реализовать в своей жизни махаянскую концепцию добродетели, т. е. желает прекращения рождений не для себя, а во имя блага других живых существ.

Реализация жизненных целей высшей личности предполагала прине- сение обетов бодхисаттвы, т. е. открытого религиозного волеизъявления практиковать парамиты (запредельную мудрость) и бескорыстно спасать живых существ из трясины сансары, распространяя Учение Будды. Лице- мерное принесение обетов бодхисаттвы исключалось всей практикой высшей монашеской дисциплины, которая предшествовала принятию обетов. Гунтан, ориентируя свою аудиторию на открытое следование ма- хаянской концепции добродетели, называет монашескую практику «серд- цевинной Учения» и использует термин *lhag pa'i tshul khrims* (санскр. *abhiśīla* — «высшая добродетель»).

В монгольской версии переводчик ограничивается лишь одним ас- пектом семантики термина *yon tan*, передавая его как «мудрость». Соот- ветственно этому в его переводе вся строка обретает принципиально иной смысл — *ile öndür mayad sayin-u erdem* («явная высшая совершенная муд- рость»), что приводит к утрате содержания тибетского оригинала.

³ ...практика высшей монашеской дисциплины... — тиб. оригинал: *lhag pa'i tshul khrims*; в монг. версии содержание фрагмента изменено. Высшая монашеская дисциплина, согласно Гунтану, — это «образ жизни того, кто следует путем освобождения», который включает три практики (тиб. *bslab gsum*; санскр. *triśikṣā*). Три практики предполагают неустанную работу монаха по очищению «трех врат» — тела, речи и сознания. Со- гласно буддийским воззрениям, этим практикам должны были следовать и начинающие ученики-монахи, и продвинутые адепты, поскольку «трое врат» повседневно подвергаются вредоносному влиянию аффектов и по- этому телесные и речевые акты, помыслы могут служить источниками со- зревания неблагих кармических следствий.

Для продвинутого адепта открытая приверженность высшей мона- шеской дисциплине была особенно важна, ибо его добродетельное пове- дение служило примером и для мирян, и для начинающих обучение мона- хов. Благой пример консолидировал буддийскую сангху — сообщество монахов и мирян, объединенных религиозными ценностями.

⁴ ...укреплялся в дисциплине открыто, а не тайно — тиб. оригинал: *bslab* — «обучение», *khrims* — «закон», «дисциплина»; монг. версия: *ṣaṣṣabad sanvar* — «обет нравственности». Вводя термин *bslab*, Гунтан подчеркивает необходимость трех базовых практик (*bslab pa gsum*): выс- шей нравственности (*tshul khrims kyi bslab pa*), о чем мы говорили в ком- ментарии XI, 2, практики йогического созерцания (*tiṅ ne 'dzin gyi bslab pa*) и высшей мудрости (*ṣes rab kyi bslab pa*). Наставляя укрепляться в дисци- плине открыто, а не тайно, Гунтан тем самым призывает к публичному принесению трех обетов, соответствующих этим практикам: обета во имя личного освобождения (*so thar*), клятвы бодхисаттвы (*byaṅ sems*) и обета использования мантр только во имя целей Учения (*sṅags gyi sdom pa*).

(XII)

¹ ...веры, энергии, памятования и мудрости... — тиб. оригинал: *dad* — «вера», *brtson* — «энергия», *dran* — «запоминание», «памятование», *ṣes* — «знание», «мудрость»; монг. версия: *süsüg* — «вера», *kičiyenggüi* — «старание», *duradqu* — «памятование», *medekü* — «знание». Говоря об «упрочении веры, энергии, памятования и мудрости», Гунтан напрямую связывает махаянскую концепцию добродетели с учением о психических способностях, изложенным в «Абхидхармакоше» Васубандху. Согласно этому учению, человеческое существо от природы имеет 19 психических способностей, на пути к нирване последовательно развивает еще три, которых ранее не было у него: способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания и, наконец, способность совершенного знания. Эти способности именуются «чистыми», поскольку они формируются в ходе практики буддийской йоги. Так, способность познавать еще не познанное открывается на «пути видения», т. е. интуитивного постижения (абхисама) Благородных истин, способность глубинного познания — в практике созерцания «увиденного», а способность совершенного знания — в практике незагрязненного, т. е. свободного от аффектов, созерцания, свойственного архатам. Основу каждой из них образуют пять обычных психических способностей: вера, энергия, памятование, различающее постижение (мудрость) и сосредоточения.

Вера (санскр. *śraddhā*; тиб. *dad*; монг. *süsüg*), согласно Асанге, — это «глубокая убежденность, ясность и устремленность к тому, что существует реально, обладает безусловной ценностью; функция веры — обеспечение основы для постоянного стремления» (Abhidharmasamuccaya, 1950. С. 6). Яшомитра, комментатор «Абхидхармакоши», подчеркивал, что именно благодаря вере сознание, первоначально замутненное аффектами и привязанностью к иллюзорному «Я», обретает чистоту, подобно воде, в которую опустили драгоценный камень, устраняющий всякую муть (Sphutartha Abhidharmakosa, 1932–1936. С. 128).

Энергия (санскр. *vīrya*; тиб. *brtson*; монг. *kičiyenggüi*) — выносливость, неустойчивость сознания. Согласно Васубандху, это высшая степень ментального усилия. Яшомитра, комментируя данное определение, акцентировал религиозную направленность усилия: энергия — неустойчивость сознания в совершении благого, а неустойчивость сознания в совершении неблагих деяний связана не с энергией, а с ментальной ленностью (Там же. С. 130). Асанга определяет энергию как «неколебимое ментальное усилие, направленное на все благое, неотвращающееся в своей увлеченности, неослабевающее и незнающее усталости. Функция энергии — в осуществлении полноты и совершенства всего, что ведет к благу» (Abhidharmasamuccaya, 1950. С. 6).

Памятование, или память (санскр. *smṛti*; тиб. *dran*; монг. *duradqu*), в терминологическом значении, связанном с религиозным обучением, — это дисциплинирующее сосредоточение сознания на предписанных Винаей правилах воздержания от безнравственности. Одновременно памятование — это и запоминание, и сохранение прошлого опыта, способствующего формированию актуальных содержаний сознания. Память, согласно Яшомитре, — явление сознания, которое препятствует утрате объекта размышления и способствует его бережному сохранению (Sphutartha Abhidharmakosa, 1932–1936. С. 127). Асанга подчеркивает связь практики сосредоточения с непрерывным памятованием: последнее не позволяет объекту, уже известному сознанию, выскользнуть из поля внимания. Функция памяти — предотвращать рассеяние сознания (Abhidharmasamuccaya, 1950. Р. 6).

Мудрость (санскр. *prajñā*; тиб. *śes*; монг. *medekü*) — способность различающего постижения; ее функция состоит в устранении сомнений (Там же). Говоря, что приращение добродетели опирается на «повседневное упрочение веры, энергии, памятования и мудрости», Гунтан строго следует основной направленности реформы Цзонхавы, который стремился свести воедино достижения мыслителей постканонической Абхидхармы и махаянского дискурса о парамитах и добродетелях.

² ...*прилежание* — тиб. оригинал: *bag ldan* — «скромный», «старательный», «прилежный»; монг. версия: *serimji-tei* — «внимательный». Прилежание (санскр. *apramada*; тиб. *bag ldan*; монг. *serimji-tei*) — термин, характеризующий практику возделывания благих дхарм. Согласно Яшомитре, возделывание благих дхарм состоит в их обретении и последующем обладании ими, т. е. в непрерывном воспроизведении благих явлений сознания. Автор *Абхидхармахридаи* Дхармашри (III в. н.э.) отождествлял прилежание с постоянным усердием в совершении благих деяний и с искоренением малейшего небрежения. Асанга отмечал, что возделывание благих дхарм осуществляется с опорой на три корня благого — неалчность, невражду, не невежество, т. е. при благой установке сознания, защищающей его от аффектов (Там же). Согласно Асанге, функция прилежания состоит в полной реализации всех мирских и сверхмирских, т. е. духовных благ.

Гунтан, говоря о необходимости прилежания относительно «трех врат» (тиб. *sgo gsum*; монг. *bey-e kelen sedkil*), имеет ввиду возделывание благих дхарм в действиях сознания, тела и речи.

(XIII)

¹ ...*скрытые аффекты, то есть сансару...* — тиб. оригинал: *ñon tonṣ* — «аффекты»; монг. версия: *get* — «грех», «порок». Подробный

анализ тиб. термина *ñon tonṣ* соответствующего санскр. *kleśa* дан В.И. Рудым в исследовании первого раздела «Абхидхармакоши» Васубандху (см.: Васубандху. Энциклопедия... I, 1990. С. 109–110). Гунтан, отождествляя сансару со скрытыми аффектами, следует абхидхармистскому учению об аффективных предрасположенностях как причине повторных рождений в сансаре.

² ...укрепляй око мудрости через слушание... — тиб. оригинал: *thos pas blo mig sbyaṅs* букв. «укрепляет око мудрости благодаря слушанию»; монг. версия: *sonuṣqu-bar oyun šoduluṣdaquy-a* («исследуй мудрость посредством слушания»). Метафора «око мудрости» (*blo mig*) повторно возникает в завершающей строфе текста (фрагмент XXXIX), где говорится, что чистое слушание и истинное разъяснение есть средство, «врачующее зрение», т. е. лекарство, благодаря которому «прозревают глаза тех, кто стремится к освобождению». Эта метафора восходит к произведениям Трипитаки, где совершенное знание уподобляется «божественному зрению», которое дает способность «видеть» объекты, удаленные во времени и пространстве, т. е. способность всеведения.

(XIV)

¹ Тиб. оригинал: *don gyi rgan po tshig gi 'khar ba la*; монг. версия: *udq-a-yin ebügen üges-ün tayay-tur sidükü tula*.

(XVI)

¹ ...препятствия... — тиб. оригинал: *kun byaṅ 'jug ldog tshul*; монг. версия: *büküi ariluṣsan qoyar-un yosun*.

Термин *'jug ldog* («препятствие»), использованный Гунтаном, позволяет сделать вывод, что здесь имеется в виду разработанная мадхьямиками концепция «двух препятствий» — аффективного (санскр. *kleśa-āvaraṇa*) и познавательного (санскр. *jñeya-āvaraṇa*). В пользу этого, на наш взгляд, свидетельствует терминология монгольской версии: *qoyar-un yosun*. Мадхьямики полагали, что вера в мнимую реальность «Я» или онтологического статуса дхарм (моментальных элементов, конституирующих поток индивидуальной психосоматической жизни), которые на деле пусты — это аффективное препятствие на пути к познанию реальности такой, какова она есть. А интеллектуальная установка, в соответствии с которой способ описания психики в терминах дхарм принимается за реальность (т. е. гносеологический аспект онтологизируется, — это познавательное препятствие (подробнее об этом см.: Там же. С. 34–46).

(XXI)

¹ ...диспут — тиб. оригинал: *šag 'gyed*; монг. версия: *üge uriyaqu*. В словаре Г.А. Ешке тиб. слово *šag 'gyed* переводится как «диспутировать». В тибетобуддийской философской традиции для обозначения процесса диспутирования использовался иной термин — *tshan ñid*. Мы воспользовались значением, приведенным в словаре Ешке (Jaschke, 1987. Р. 556), поскольку в следующей строке Гунтан употребляет термин *rigs pa*, имеющий строгую моносемию — «логика, наука логики», что соответствует санскр. *puṣya*.

² ...наука логики... — тиб. оригинал: *rigs pa* — «наука», «логика»; монг. версия: *йеп* — «истинный», *идаян* — «разум», «ум». Наука логики и теория познания были восприняты тибетцами от индийских учителей. Эти дисциплины являлись обязательными в учебных программах монастырских университетов, причем диспут был неизменным компонентом учебного процесса. Буддийская эпистемология базировалась на признании только двух источников истинного познания — восприятия и умозаключения. Отметим, что в Тибете классическим источником для изучения науки логики служил трактат Дхармакирти *Праманаварттика*, породивший череду тибетских комментариев (см.: Щербатской, 1988. С. 107–111). В традиции школ гелугпа и сакьяпа логика как искусство диспутирования считалась фундаментом образования. В других школах тибетского буддизма логика играла роль вспомогательной дисциплины (Tucci, 1980. Р. 31, 43).

Важнейшая проблема, с которой неизбежно сталкивались тибетские теоретики и монастырские наставники, состояла в том, что буддийская эпистемология не признавала авторитетного свидетельства в качестве источника истинного знания. Это означало, что Слово Будды, канонические тексты не могли быть использованы в качестве аргументации в диспуте. Уместность цитирования канона нуждалась в особом эпистемологическом обосновании. Гунтан, думается, был хорошо знаком с этой проблемой, что видно из выдвигаемого им требования единства логики и содержательного понимания.

(XXII)

¹ ...собственную школьную традицию... — тиб. оригинал: *ran* — «свой», «собственный», *lugs* — «закон», «правило»; монг. версия: *öber-ün* — «собственный», *yosun* — «закон». Мы реконструируем *ran lugs/ öber-ün yosun* как «собственная школьная традиция», поскольку в буддизме не было и не могло быть личной авторской традиции.

(XXIII)

¹ ...расширению осмысления... — тиб. оригинал: *rnam rtog rgya skyed*, где *rnam* — «вид», *rtog pa* — «рассматривать», «изучать», *rgya skyed* — «увеличивать», «расширять»; монг. версия: *sayin* — «хороший», «прекрасный» *uqayan* — «разум», «ум» — в противоположность *ünen uqayan* («истинный разум», «логика»). Термин *rnam par rtog pa* — калькированный эквивалент санскр. *vikalpa* — «ментальное конструирование». Он характеризует интеллектуальную деятельность, благодаря которой формируются целостные образы объектов на основе чувственного познания. Само по себе помимо правильного метода мышления, базирующегося на знании науки логики, ментальное конструирование недостаточно для получения истинного знания. Гунтан употребляет *rnam rtog* («ментальное конструирование», «размышление») в нетерминологическом значении. Здесь «ментальное конструирование» означает мыслительную способность, направленную на объект изучения, т. е. Священные Тексты. Именно этим, на наш взгляд, и объясняется монгольский перевод тиб. *rnam rtog* как *sayin uqagan* («хороший разум»).

² ...главное... — тиб. оригинал: *gžun* — «сердцевина», «суть»; монг. версия: *yool* — «главный», «основной». Сочетание *gžun lugs* означает «оригинал», «источник», «текст». Имеются в виду канонические тексты либо базовые тексты школьной традиции Гелугпа.

(XXIV)

¹ ...неведения — тиб. оригинал: *ma rig* — «незнание», «неведение»; монг. версия: *tingqay* — «неведение». В данном фрагменте Гунтан снова возвращается к теме спонтанно возникающего различающего постижения при слушании Священных Текстов. Способность различающего постижения в момент своей актуализации нейтрализует неведение (тиб. *ma rig*; санскр. *avidyā*; монг. *tingqaraq*), которое в буддийской теории психики (теории дхарм) считается фундаментальным аффектом, поскольку препятствует видению реальности как она есть. Неведение является и областью актуализации «вторичных» аффектов, например, сомнения (тиб. *pa rgyal*; санскр. *abhimāna*; монг. *отой nayidangqui*). Сомнение, будучи разновидностью гордыни, отвращает ученика от практики обуздания сознания, и способность различающего постижения без постоянного совершенствования ослабевает или вовсе теряется («исчезает различающее постижение аффектов и мудрости»).

² ...ментальности — тиб. оригинал: *śes* — «знание», *rgyud* — «характер», «природные качества»; монг. версия: *sedkil* — «сознание», «дух».

³ *Что толку в высоте пустого колоса!* — тиб. оригинал: *sñe ma lon ba mGo 'phaṅs ma mtho*, что букв. означает «голова пустого колоса не высока»; монг. версия: *tömösün-ü kei toluyai-yi öndür-tür büü üjgedküy-e*. Это образное выражение и в настоящее время чрезвычайно популярно в монастырской наставительной практике. Оно применяется, когда необходимо пояснить бесплодность и бессмысленность самомнения и самодовольства ученика, еще не уразумевшего основ Учения и монашеской дисциплины.

В монгольской версии используется метафора «высокая ботва бесплодного картофеля» что, обусловлено распространением огородничества в Бурятии в XIX в., когда российская имперская политика достигла успеха в пресечении кочевничества и переводе местного населения на оседлый образ жизни.

(XXV)

¹ *...Ибо вода не задерживается на горных вершинах, необходимо пребывать в долине* — тиб. оригинал: *mthop pa'i sgaṅ la* — «на высоких хребтах», *chu bo mi chags pas* — «поскольку вода не задерживается», *dman sa bzuṅ ste* — «находиться внизу», «держаться скромно»; монг. версия: *öndür-ün silün-e erdem-ün usun ülü toytaqu tula: ürgüljī door-a-du düri bariju*. Используя метафорическое противопоставление «горные вершины — долина», Гунтан использует семантическую игру слов: «долина» — «держаться скромно, смиренно».

(XXVI)

¹ *...три аспекта практики* — тиб. оригинал: *bslab* — «образование», «практика», «доктрина», *gsum* — «три»; монг. версия: *yurban* — «три», *surtal* — «обучение». В данном фрагменте речь идет о трех практиках: *lhag pa tshul khrims bslab pa* — практика высшей монашеской дисциплины; *lhag pa tiṅ ṇe 'dzin gyi bslab pa* — практика йогического созерцания; *lhag pa šes rab kyi bslab pa* — практика высшей мудрости. Этим трем соответствует: *lta ba/üjēl* — воззрения; *sGom/bisilyal* — йогическое созерцание; *spyod/yabudal* — монашеская дисциплина. Три перечисленные Гунтаном практики охватывают соответственно три уровня функционирования буддийского Учения. Освоение религиозной доктрины осуществляется благодаря *lta ba/üjēl*, т. е. слушанию и размышлению, овладению наукой логики и искусством диспута, а *sGom/bisilyal* ориентирует ученика на обретение просветления благодаря буддийской йоге. Основой успеха в науках и йоге является монашеская дисциплина — *spyod/yabudal*, которая с первого дня вступления ученика в монастырь полностью регламентирует его

жизнь. Неукоснительное следование дисциплине обеспечивает вхождение в Учение еще до глубокого понимания его основ.

² ...*пяти разделов* — тиб. оригинал: *bka'* — «слово», «наказ», *pod* — «рукопись», «книга», «раздел», *lṅa* — «пять»; монг. версия: *tabun* — «пять», *boti* — «том». Пять разделов — это пять компонентов религиозно-образовательного цикла школы гелугпа. Традиционный порядок перечисления дисциплин несколько изменен Гунтаном. На первый план он выдвигает необходимость глубокого теоретического освоения буддийской философии: логики и эпистемологии мадхьямики (*dbu tshad*), теории сознания йогачары, или виджнянавады (*zuṇ du 'jug pa*), трактата *Абхидхармакоши* (*chos mṅon mdzod*).

После мадхьямики он указывает Юганадху (*zuṇ du 'jug pa*), что требует отдельного пояснения. В специальном тантрическом значении тибетский термин *zuṇ du 'jug pa* — «соединение двух». Этим термином обозначается концепция обретения Просветления посредством соединения мудрости и великого сострадания, причем праджня символизирует женское начало, а великое сострадание — мужское. В рамках данной концепции термин *zuṇ du 'jug pa* получает конкретное разъяснение посредством введения значения *yab yum* (букв. «[соединение] отца и матери»). Однако Гунтан использует *zuṇ du 'jug pa* не в тантрическом терминологическом значении, а как лексему, указывающую на неразрывное единство мадхьямики и виджнянавады (йогачары) в образовательной системе, созданной Цзонхавой.

Отметим также, что мадхьямика, которую Гунтан в своем перечислении ставит на первое место в тибетском оригинале, обозначена *dbu tshad*, т. е. логико-эпистемологическое учение мадхьямики, иначе говоря, мадхьямика в узком смысле, а не как философская школа в целом.

В монгольской версии список Гунтана передан следующим образом: *erkin silyaday qoyosun ċinar-un dumdadu üjel ba: endegürel-ügei abidarm-a kiged baramid-un bisilyal: erdeni šašin-u dotoyatu sang binai-yin yabudal niyuud*. Бурятский переводчик на первое место ставит *erkin silyaday*, что обозначает логическую теорию, разработанную мадхьямиками, а на второе — *qoyosun ċinar-un dumdadu üjel*, т. е. термин, которым обозначается учение мадхьямиков о пустоте (*шуньявада*). Таким образом, в монгольской версии второй компонент списка Гунтана переосмыслен, поэтому переводчик опускает указание на соединение мадхьямики и виджнянавады. По-видимому, к моменту перевода трактата на монгольский язык виджнянавада не являлась необходимой компонентой образования, в котором господствующие позиции захватила концепция мадхьямики — соединение логики и шуньявады.

(XXVII)

¹ *Драгоценность...* — тиб. оригинал: *thos nor bu* — букв. «драгоценность услышанного», «драгоценность-слушание»; монг. версия: *sonusuysan erdeni* — «драгоценность услышанного». Гунтан называет драгоценностью (*nor bu*) то, что «скоплено трудом слушания», т. е. изученное, осмысленное и воплощенное в личной практике содержание Священных текстов, благодаря чему адепт «прозревает главный смысл» (см. фрагмент XXVI). В данном фрагменте «драгоценность» может быть интерпретирована двояко: это и знание, полученное учеником от учителей и наставников, которое можно утратить в силу изъянов памяти и недостатка прилежания, и знание, накопленное благодаря многовековому функционированию устной традиции истолкования канона в буддийских монастырях.

² *...драгоценного материка* — тиб. оригинал: *rin chen* — «драгоценный», *glin* — «материк», «остров»; монг. версия: *erdeni* — «драгоценный», *dvip* — монгольская транслитерация санскр. *dvīpa*. Метафора *rin chen glin* употребляется, на наш взгляд, во-первых, в переносном значении и указывает на определенное собрание текстов, во-вторых, как считает Л. Уоделл, обозначает крупные монастыри, при которых существовали образовательные центры (см. Waddell, 1895. P. 255). Трактовка монастыря как «драгоценного материка» опирается также на традиционную локализацию знания и невежества (см. комментарий IV. 2). На наш взгляд, Гунтан использует данную метафору, и в первом, и во втором значении.

(XXVIII)

¹ *...в конце кальпы* — тиб. оригинал: *sñigs* — «нечистота», *dus* — «время», «период»; монг. версия: *čöb* — «порочный», *čay* — «время». Тибетское *sñigs dus* (букв. «время нечистоты») в терминологическом значении указывает на буддийское учение о кальпах — космических зонах и, в частности, на так называемую малую кальпу упадка и деградации, предшествующую эсхатологическим событиям. В этот период Будды и Чакравартин (Вселенские правители) уже не приходят в мир, в котором господствуют вырождение и нравственные пороки (см.: Островская, 1994. С. 134–147).

² *...защитнику Учения* — тиб. оригинал: *lhag pa'i lha* — «высшее божество», «охранительное божество», *daṅ* и *Yi dam* — «идам», *chos* — «Учение», *sruṅ* — «защищать», «охранять»; монг. версия: *idam burqan* — «бурхан Идам», *kiged (u) nom-un sakṛyulsun* — «защитник Учения». Тиб. *lhag pa'i lha daṅ yi dam* («высшее божество Идам») — верховное для каждого класса тантр божество, главный объект созерцания в любой тантре (подробнее см.: Карма Агван Йондан Чжамцо, 1993. С. 40–43). Тиб. *chos*

srung («защитник Учения») — подчиненное идаму божество (Там же. С. 44–45). Ритуал, связанный с главными и второстепенными *срунгма* (*srung/sakṛyulsun*), обращен к тому Идаму, которому они подчинены. Существуют три верховных Идама: Ямантака, Ваджрапани и Хаягрива. Единого правила подчинения *срунгма* определенным Идамам не существует (см.: Герасимова, 1989. С. 48).

Необходимо иметь в виду, что в тексте Гунтана речь идет о школе гелугпа, которая признавала только тех идамов и те тантрические ритуалы, которые были канонизированы. *Гухьясамаджатантра* — базовый текст, детерминировавший все тантрические ритуалы школы гелугпа. Идам Ямантака как гневное проявление главного божества признавался всеми школами, но в традиции каждой из них он имел свое имя. В иконографии гелугпинской традиции Ямантака под именем Ваджрабхайрава изображается с шестью ногами, тридцатью четырьмя руками и девятью головами. Он пребывает в соитии с персонифицированным женским началом. Главные, или высшие, защитники Учения (*chos srung*) именовались также Буддами. Этот условный титул подчеркивал их отличие от второстепенных *срунгма*. Каждая буддийская школа в Тибете признавала в качестве высшего защитника Учения индийского Махакалу, однако под разными именами. В гелугпинской традиции Махакала именуется Буддой знания, но иконографически он отличается от Манчжушри наличием шести рук. Те божества и защитники Учения, которые не упоминаются в канонических текстах, отрицались школой Гелугпа (см.: Beyer, 1973. С. 40–57).

³ ...мандалы — тиб. оригинал: *gsol 'debs* — «молитвенное обращение», *phyag* — «рука», «приветствие», *mchod* — «поклонение», *mandala* — «мандала»; монг. версия: *jalbiral* — «молитва», *mürgül* — «поклонение», *mandal* — «мандала». Молитва, поклонение и мандала — составляющие ритуала, связанного с Идамом и защитником Учения. Мандала — плоскостная космограмма, предназначенная для созерцания.

⁴ ...силу поля — тиб. оригинал: *žin* — «поле», «земля», «сфера», *gi mthu* — «энергия», «способность»; монг. версия: *ilayuisad* — «Победоносные», *un küčün* — «сила». Термин *žin* — «незримое поле», или сфера пребывания одного из пяти йогических Будд. Он используется для обозначения визуализируемого собрания божеств и лам во главе с тантрическим Буддой. Каждый ритуал, связанный с этими божествами, начинается с их визуализации, осуществляющейся в процессе возгласения мантр, совершения поклонений, построения мандал. Благодаря возгласению мантр, связанных с тем или иным божеством, его визуализации и в конечном итоге психотехнического отождествления с ним ученик получает силу обладает данным Будда. В махаяне существовало бесчисленное количество «полей Будды» (*buddha kṣetra*), считавшихся одновременно и «полями заслуг» (Conze, 1952. P. 154–159).

В монгольском тексте *žin* («поле») отсутствует, и дается интерпретирующий перевод всей фразы — *ilaγuγsad-un küčün-dür ömüglen sitüg-dekiü-e* («пребывая под защитой Победоносных», или букв. «защитись силой Победоносных»).

(XXIX)

¹ ...обычным путем очищения — тиб. оригинал: *thun moṇ* — «обычный», «общий», «каждодневный», *lam* — «путь», *sbyaṅs* — «чистить», «очищать», «заниматься», «упражняться»; монг. версия: *yerü* — «обычный», *yin mör* — «путь», *sudulqu* — «обучение», «практика». Обычный, или общий, путь очищения подразумевает параллельное изучение Священных Текстов и методом слушания, размышления и созерцания, без чего ученик-адепт не может достичь истинного понимания религиозного смысла тантрических практик, в частности, практики мантр.

² ...тайных мантр — тиб. оригинал: *gsaṅ* — «тайный», «секретный», *sṅags* — «мантра», *'chaṅ ba'i* — «держатель», «хранить», «сохранять», *gral* — «ряд», «класс», «разряд»; монг. версия: *niyuča* — «тайный», *tarničin-u* — «тот, кто владеет искусством мантр», *sayudal* — «место», «сидение», «положение». Определение *gsaṅ sṅags 'chaṅ ba'i gral/niyuča tarničin-u sayudal* (букв. «те, кто являются хранителями тайных мантр»), указывает на продвинутых адептов, знающих истинный смысл мантр и оперирующих ими только в религиозных, а не в иных целях. Мантра как ритмизованный набор определенных слогов есть звуковое воплощение тантрических Будд и божеств. Практика мантр — необходимая компонента ритуальных и очистительных действий (очищение сознания, тела и речи), теряющая религиозную ценность при магическом применении. Буддийские тантрические практики являлись психотехническим воплощением концепций махаяны, без понимания которых невозможно правильное их использование.

(XXX)

¹ ...Великих Тайных Тантр — тиб. оригинал: *gsaṅ* — «тайный», *chen* — «большой», «великий», *rgyud* — «трактат», «тантра»; монг. версия: *masi* — «очень», *yeke* — «великий», *niyuča* — «тайный», *tarni* — «мантра», *dandaris* — «тантры». Буддийские тантры разделяются на низшие и высшие. К низшим, или подготовительным, относятся — *Kriyātantra*, *Caryātantra* и *Yogatantra*. Последовательное соединение этих тантр, их поэтапное освоение позволяет адепту перейти к изучению высших тантр *Anuttarayogatantra*.

² ...стадии — тиб. оригинал: *bskyed* — «рождать», «порождать», *rdzogs* — «окончание», «выполнение», *rim pa* — «порядок», «последова-

тельность», «стадии»; монг. версия: *egüskel* — «начало», *tegüskel* — «конец», «завершение», *ġerge* — «порядок», «стадии». *Bskyed rim pa* — букв. «процесс зарождения», или подготовительный этап, и *rdzogs rim pa* — букв. «процесс завершения, выполнения» есть две существенные характеристики высших тантр. Оба эти этапа характеризуют эволюцию психики ученика в ходе освоения *Anuttarayogatantra* (подробнее см.: Guenther, 1966. Р. 69–72). Высшие тантры, содержат изложение содержания обоих процессов и соответствующих практик.

³ ...комментарию... — тиб. оригинал: *rtsa* — «корень», *bšad* — «объяснение», «комментарий»; монг. версия: *iġayur-un* — «корневое», «базовое», *nomlal* — «учение». Возможны два варианта интерпретации тиб. *rtsa bšad*. Согласно словарю Даса, *rtsa bšad* — букв. «тот, кто прокомментировал базовые тексты», это один из устойчивых эпитетов Наропы, прославленного индийского учителя. Если следовать этому толкованию, то всю строку можно передать как «ищи смысл тантр, собранных Наропой». Однако такому толкованию препятствует то обстоятельство, что школа гелугпа опиралась в тантрической практике не на «шесть йог Наропы», а на трантат Цзонхавы *Hgaag rim*. Поэтому нам представляется верным иной вариант интерпретации: *rtsa bšad* употреблено Гунтаном не как устойчивый эпитет Наропы, а в общеязыковом значении — «коренной» (т. е. базовый) текст и объяснение (комментарий) к нему.

(XXXI)

¹ ...сжиганию сандала... — тиб. оригинал: *sa mchog tsan dan* — «сандал», *sol ba* — «сжигать», «превращать в уголь»; монг. версия: *candān* — «сандал», *negüresün* — «уголь». Превращение сандала в уголь — метафора, привлекаемая Гунтаном, чтобы показать ученикам неприемлемость профанного применения мантр. Использование благоуханной древесины сандала в качестве топлива для обогрева или приготовления пищи кощунственно и чревато дурным кармическим следствием, поскольку сандал входил в состав буддийских ритуальных благовоений.

² ...дурного следствия... — тиб. оригинал: *ñan* — «дурной», *son* — «следствие»; монг. версия: *mau* — «плохой», «дурной», *ġayaġan* — «участь». Здесь имеется в виду неизбежность созревания дурной кармы как следствия кощунственных действий

(XXXIII)

¹ ...«чал» — Гунтан неявно апеллирует к известному сказочному сюжету. Заяц, напуганный непонятным лесным звуком «чал», бросился в панике бежать, рассказывая на бегу всем зверям о некоем чудовище, яко-

бы издающем этот звук. Обитатели леса, поверив зайцу на слово, побежали вслед за ним. И только лев, усомнившись, предложил проверить, есть ли чудовище на самом деле. Когда звери все вместе под предводительством льва пришли на берег водоема, где заяц слышал звук «чал», то выяснилось, что его издают ветви деревьев, соприкасаясь с водой под порывами ветра. В монгольской версии весь фрагмент XXXIII, за исключением последней строки, имеет иное содержание.

(XXXIV)

¹ ...*Победоносный-благодаря-ясности-создания* — тиб. оригинал: *blo* — «сознание», *bzaṇ* — «чистый», «очищенный», «ясный», *rgyal ba* — «Победоносный» — эпитет Будды; монг. версия: *boyda* — «великий», *Dṅongaba sumati kirti* — Цзонхава. Формула *blo bzaṇ rgyal ba* — «Победоносный-благодаря-ясности-создания» — устойчивый эпитет Цзонхавы, характеризующий его как второго Будду (Второй Победоносный).

(XXXV)

¹ ...*Шести Украшений*... — тиб. оригинал: *rgyan* — «украшение», *drug* — «шесть»; монг. версия: *ṣṛyuyān* — «шесть», *ṣimeg* — «украшение». «Шесть Украшений» — метафорическое обозначение шести индийских учителей: Арьядева, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Гунапрабха, Шаквапрабхи (Bodhisattva Section, 1991. P. 22).

² ...*Двух Главных*... — тиб. оригинал: *mchog* — «лучший», «величайший», *gñis* — «два»; монг. версия: *qoos* — «пара», *degedü* — «высший». Под «Двумя Главными» Гунтан в соответствии с идеей неразрывного соединения мадхьямики и виджнянавады подразумевает буддийских учителей Нагарджуну и Асангу.

(XXXVI)

¹ *Сюда помчался, туда побежал* — тиб. оригинал: *gar rgyugs phyogs su dkyus ston byed pa bžin*; монг. версия: *ali jūg tobčilaqui-dur tere yaṣar-i üjēgülkü-čilen*. В тибетском оригинале использовано идиоматическое выражение, передающее идею метаний необузданного, неприрученного коня. Уподобление рассеянного сознания необузданному коню — традиционная метафора (см. комментарий X, 3).

В монгольской версии используется принципиально иная идиома (букв. «на какую сторону застегнуто — то место и показывают»). Бурятский переводчик употребляет эту семантически неэквивалентную идиому, поскольку все содержание данного фрагмента он подверг изменению.

(XXXVII)

¹ ...четырьмя чакрами... — тиб. оригинал: *'khor lo* — «чакра», «круг», *bži* — «четыре», *ldan* — формант обладания, *rtēn* — «основа», «опора»; монг. версия: *türben* — «четыре», *kürdün* — «круг», «колесо», «чакра», *tegülder* — «преисполненный», *bey-e* — «тело». Четыре чакры (*'khor lo/kürdün*) — четыре «круга», или четыре благоприятных условия, в которых может оказаться человек: пребывание в благоприятной, т. е. буддийской стране (*mthun pa'i Yul du gnas pa*), опора на достойного человека (*skyes bu dam pa la brten*), принятие благого обета (*bdag ñid kyi yaṇ dag pa'i smon lam*), добродетельность, обретенная благодаря религиозным заслугам прошлой жизни (*ṣṇon yaṇ bsod nams byas pa*). Гунтан, следуя за Цзонхавой, интерпретирует факт обретения человеческого рождения («обретение совершенной опоры») как обладание этими четырьмя чакрами, т. е. благоприятное состояние для обучения Дхарме и достижения Просветления.

² ...трех сферах существования... — тиб. оригинал: *'khor gsum* — «три сферы»; монг. версия: *yurban oron* — «три места», «миры». Гунтан имеет в виду буддийское космологическое учение о трех надстроенных один над другим мирах, или сферах существования, — чувственном мире, мире форм и мире не-форм. Йогическая практика созерцания, предполагавшая технику разворачивания сознания по этой космической вертикали, именуется в абхидхармистской традиции «мирским методом». Гунтан указывает, что данный метод сам по себе не является достаточным. Согласно его позиции, необходимо «обнаружить истинное предназначение трех чакр» (опора на достойного человека, принятие благого обета, наставление в добродетели) и совершенствоваться в трех чистых способностях (индрий), т. е. практиковать внемирской (или сверхмирской) метод интуитивного постижения Благородных истин и сосредоточение сознания на результатах этого постижения.

³ ...добродетель чистых [индрий] — тиб. оригинал: *dag pa'i dge* — «чистая добродетель»; монг. версия: *ariyun* — «чистый», *bisilyal* — «созерцание». Гунтан подразумевает под накоплением добродетели чистых индрий специфическое качество — «блага освобождения», возвращаемое адептом в практике внемирского пути (интуитивного постижения Благородных истин и созерцания).

Бурятский переводчик делает семантический акцент на йогическом аспекте чистых способностей (*yurbamusun ariyun bisilyal*).

(XXXVIII)

¹ ...этой жизни — тиб. оригинал: *tshad* («жизнь») *'di* («эта»); монг. версия: *nasun* («жизнь»).

Здесь Гунтан говорит о факте человеческого рождения.

АНАЛИЗ СТРУКТУРЫ И СОДЕРЖАНИЯ ТИБЕТСКОГО ОРИГИНАЛА

Для удобства интерпретации мы выделили в тексте пять блоков, характеризующихся внутренним тематическим и смысловым единством. Трактат открывается вводной формулой, указывающей на высший объект поклонения, — «Поклоняемся Учителю Манчжугхоше». В пантеоне школы Гелугпа Бодхисаттва Манчжугхоша олицетворяет аспект всеведения Будды, напрямую связанный с религиозным образованием как ценностью. Знание, являющееся результатом обучения Дхарме, — это перманентное состояние свободы сознания от аффективных искажений, т. е. Просветление. Только в таком состоянии осуществляется видение реальности таковой, какова она есть в действительности.

В традиции школы Гелугпа знание есть цель, реализуемая благодаря прохождению строго определенных стадий обретения мудрости. Призыв Гунтана поклоняться Учителю Манчжугхоше есть одновременно и побуждение к изучению всей полноты Священных Текстов, обеспечивающих целостное воспроизведение буддийской религиозной идеологии. Для школы Гелугпа изучение Священных Текстов — главный ориентир, которому подчинены все прочие практики, в том числе и тантрические. Именно поэтому Гунтан и апеллирует во вводной строке к образу Бодхисаттвы Манчжугхоши.

Первый тематический блок охватывает фрагменты I–II, представляющие собой своеобразное методологическое введение к тексту в целом. Во фрагменте I Гунтан указывает на принципиальное единство образов Победоносного Манчжугхоши, Учителя Цзонхавы, т. е. основателя школы Гелугпа, и Идама Ямантаки. Для понимания религиозно-идеологической прагматики трактата этот тезис чрезвычайно важен. Согласно преданию, Цзонхава готовил реформу тибетского буддизма, руководствуясь наставлениями Победоносного Манчжугхоши, «собравшего воедино всю мудрость». Иными словами, в гелугпинской традиции реформа Цзонхавы освящалась авторитетом Манчжугхоши, а это означало, что на первый план выдвигалась задача изучения Слова Будды. Цзонхава разработал систематическую парадигму воспроизведения буддийской идеологии в тибетском обществе. На передний план он выдвинул роль образованного монашества, владеющего логикой и философией мадхьямики, теорией сознания виджнянавады, концептуальным аппаратом «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, теорией и практикой парамит (махаянского учения о запредельной мудрости) и руководствующегося в своей деятельности принципами Винаи (религиозной дисциплины). Эти пять компонентов и послужили системообразующим каркасом, позволившим Цзонхаве преобразовать школу Кадампа в новую — Гелугпа.

Следует подчеркнуть, что Цзонхава не стремился расширить источниковую основу религиозного образования за счет каких-либо индийских текстов, не имевших хождения в Тибете прежде. Набор источников был утвержден основателями школы Кадампа. Однако тексты использовались учителями Кадампа внесистемно, причем основной упор делался только на два аспекта — традицию устного толкования тибетобуддийского канона и школьную письменную традицию интерпретации стадий пути к Просветлению. Реформируя школу Кадампа, Цзонхава во главу угла ставил освоение логики — аналитического метода исследования Слова Будды и буддийскую йогу — теоретически осмысленную практику психотехнической регуляции сознания.

Реформа Цзонхавы нашла свое письменное выражение в двух базовых для школы Гелугпа текстах — *Лам рим* («Стадии Пути») и *Аг рим* («Стадии [постижения] мантр»). Согласно А. Вайману (Wayman, 1978), в *Лам риме* можно выделить две тематические части. Первая включает детальное истолкование учения Атиши о типологии личностей, определяемых в зависимости от степени их религиозной продвинутости, и две концепции Цзонхавы: учение о «Благое друге» (идеальном наставнике), трактующее проблему передачи буддийской традиции, ее распространения и разъяснения, и учение о «стадиях пути», раскрывающее поэтапный процесс достижения высшей религиозной цели, где отдельно рассматривается «Путь Бодхисаттвы».

Во второй части, посвященной психотехническим практикам, Цзонхава интерпретирует содержание пятой и шестой парамит, делая акцент на соединении двух практик: созерцания и обретения мудрости через постижение Слова Будды. Основатель Гелугпа считал необходимым усилить роль философии в религиозном образовании и именно с этой целью во второй части *Лам рима* изложил фундаментальные эпистемологические концепции мадхьямики и виджнянавады, а также абхидхармистское учение об источниках истинного знания — праманаваду.

В *Аг риме* Цзонхава представил собрание тантрических практик, зафиксированных в тибетобуддийском каноне, но распределил их в той последовательности, которая соответствует его собственной концепции стадий пути. Великий реформатор тибетского буддизма был сторонником избирательного использования тантр и их сугубой подчиненности высшей религиозной цели — обретению Просветления. А потому он исключил из сферы религиозного образования все те тантрические практики, которые не подверглись канонизации и имели преимущественно магическую направленность. Данный подход всецело предопределил отношение школы Гелугпа к использованию тантрических практик.

Реформа окончательно утвердилась к концу XV в., и Цзонхава был наделен в традиции Гелугпа титулом «Второй Победоносный» (Второй Будда). Реформа Цзонхавы утвердила целостный подход к индийскому наследию Дхармы, соединяющий достижения различных школ и направлений: абхидхармистскую концептуализацию содержания канона — Трипитаки, философию и логику мадхьямики, теорию сознания виджнянавады. Именно поэтому во фрагменте I Гунтан указывает, что традиция, заложенная Цзонхавой, восходит непосредственно к Победоносному Манчжугхоше, «собравшему воедино всю мудрость».

Гунтан предисказывает Цзонхаву эпитетом «веселящийся в шафрановом танце». Нам в процессе исследования не удалось найти прямого традиционного истолкования этого эпитета. Однако в истории тибетского буддизма известен сюжет о победе буддийского монаха Палдорже над царем Ландармой (IX в.) — бескомпромиссным гонителем Дхармы. Монах вознамерился в благих религиозных целях умертвить врага буддизма. Он загипнотизировал царя исполнением магического танца, изгоняющего злые силы и способствующего обретению победы. Приблизившись к Ландарме, танцующий монах извлек из-под одежды лук и стрелу, а затем метким выстрелом насмерть поразил нечестивца.

Л. Уоделл отмечает, что этот магический танец был известен в Тибете задолго до появления там буддизма, а буддийские миссионеры лишь переосмыслили данную магическую практику (Wadell, 1895). В дальнейшем танец исполнялся в шафрановых религиозных одеяниях. Монах Палдорже был прославлен, а сюжет убийства Ландармы вошел в ритуальные сценарии буддийских празднеств. Идеологи школы Гелугпа придали этому сюжету более широкий смысл: в поражении Ландармы они усматривали торжество Дхармы над всеми добуддийскими автохтонными культами. Думается, определяя Цзонхаву эпитетом «веселящийся в шафрановом танце», Гунтан апеллировал к этой школьной интерпретации исторического сюжета.

Во фрагменте I в качестве объекта поклонения указывается также Идам Ямантака, «обладающий всеми совершенствами». Идам Ямантака — это гневное проявление Бодхисаттвы Манчжушри. В тибетобуддийских психотехнических практиках образ Ямантаки использовался на начальных стадиях устранения аффектов. Гнев Ямантаки направлен против демона Мары, персонифицирующего различные аспекты зла, в частности, вредоносного зла аффектации сознания. Ямантака запугивает Клеша-Мару (т. е. Мару-аффекты), а поэтому практика визуализации этого идама способствовала выработке отрицательной установки психики относительно аффектов. Эпитетом «обладающий всеми совершенствами» Гунтан подчеркивает также, что Идам Ямантака есть средоточие сверхнормальных психических способностей, которые будут обретены учениками благодаря устранению аффектации сознания.

Автор трактата подчеркивает идентичность («отсутствие различий») Победоносного Манчжугхоши, Цзонхавы и Ямантаки. Это, на наш взгляд, следует интерпретировать как указание на прокламируемое школой Гелугпа внутреннее смысловое единство буддийской религиозной доктрины, ее философской интерпретации и психотехнических практик. В пользу этого свидетельствует и призыв Гунтана не только с уважением поклониться Манчжугхоше, Цзонхаве и Ямантаке, но и со свободной от аффектов религиозной любовью возгласить мантру.

Во фрагменте I определяется аудитория, которой предназначено наставление. В буддийской типологии живых существ, к которой скрыто апеллирует автор трактата, выделялись пять форм функционирования сознания в круговороте рождений: боги-небожители, люди, животные, обитатели адов и голодные духи. Принципом типологизации выступала степень проявленности страдания в различных формах существования сознания. Уникальное положение человека среди других типов живых существ выражалось в том, что только человек способен обрести Просветление, «разорвать путы сансары»: поскольку ему известны и переживания страдания, и счастливые мгновения, именно человек способен сделать сознательный выбор между сансарой и уходом в Нирвану. Животные, обитатели адов и голодные духи не могут вступить на путь Дхармы, так как их сознание замутнено и страдание чрезмерно довлеет над ними. Боги-небожители погружены в наслаждение своим счастливым существованием и не предрасположены к духовным усилиям, в силу чего не осознают неизбежность страдания вплоть до своей кончины.

Имея в виду эту типологию живых существ, Гунтан обращается именно к людям, причем к тем из них, «кто стремится к цели в соответствии с методами очищения сознания», согласует свою жизнедеятельность с правилами монашеского обучения. Иными словами, аудитория Гунтана — это ученики, пришедшие в монастырь для практического освоения Дхармы.

Определение аудитории, которой адресован трактат Гунтана, исключительно важно для обоснования жанровой квалификации текста. Принято считать, что данный текст относится к так называемым дидактическим сочинениям. Однако тибетская буддийская литература такого жанра весьма обширна и разнородна. Это и нравственные наставления для мирян, и упрощенные разъяснения догматики (четырёх Благородных истин), и истолкования правил поведения послушников, послушниц, монахов, монахинь, и назидательные повествования. В этом контексте представляется плодотворным выделение в рамках дидактической литературы более дробных жанровых квалификаций, которые позволяли бы учесть содержательную специфику таких религиозно-идеологических памятников.

Текст Гунтана в тибетской традиции относится к жанру *лам иг*. В номенклатуре А.И. Вострикова жанр *лам иг* интерпретирован как «путевые заметки». Исследователь относил к литературе *лам иг* те произведения, в которых дается описание паломничеств тибетских буддистов в Индию, в Непал, а также маршрутов, ведущих в мифическую страну Шамбалу. А.И. Востриков констатировал, что литература *лам иг* не исчерпывается указанной тематикой, но о других произведениях этого жанра он, по его собственному признанию, был «не в состоянии сказать что-либо определенное относительно их содержания и исторического знания» (Востриков, 1962).

Именно к разряду подобных произведений и относится рассматриваемый нами трактат.

Гунтан называет свой текст напутствием тому, кто отправляется к «драгоценному матерiku». Словом «напутствие» мы и передаем оригинальный тибетский термин *лам иг*. Это своеобразный путеводитель, «пропедевтика», адресованная начинающим свое религиозное образование. «Драгоценный материк» — топос просвещения, монастырь как оплот приобщения к знанию и высоким образцам религиозной художественной культуры. Для подобной интерпретации мы располагаем и чисто филологическим фактом: тибетский термин *glin* («материк») в специальном значении употреблялся в двух случаях — для именованя философского факультета монастырских образовательных центров и в составе названий наиболее авторитетных монастырей, при которых функционировали буддийские университеты.

Таким образом, первичная интерпретация жанра *лам иг* — «путевые заметки» может быть расширена. *Лам иг* — это также и образовательные путеводители, т. е. буддийские пролегомены, имеющие целью предварительное ознакомление обучающихся с методами и задачами религиозного образования, со стадиями пути к Просветлению. Пролегомены Гунтана раскрывают для начинающих гелугпинский образовательный цикл, методы освоения сутр и тантр, разработанные подробно в *Лам риме*.

Второй смысловой блок текста охватывает фрагменты III–XII. Он посвящен разъяснению роли монашеской дисциплины как «сердцевины Учения». В этих десяти фрагментах автор излагает основные критерии, которым должен соответствовать ученик, пришедший в монастырь ради теоретического и практического освоения традиции Гелугпа.

Во фрагменте III Гунтан называет четыре фактора, обеспечивающих успех в достижении высшей религиозной цели. Первый — это человеческая форма рождения, обретение человеческого тела как средоточия соответствующих психических способностей. Второй — приобщение к буддийской догматике — Учению Победоносного. Оба они являются необходимыми условиями для уничтожения страдания.

Третий фактор — «руководство Друга», т. е. наличие духовного наставника, обладающего соответствующими качествами. Концепция духовного наставничества в традиции Гелугпа восходит к положениям, разработанным Атишей и подробно истолкованным Цзонхавой в первой части *Лам рима*.

Четвертый — указание на безотлагательность использования благой возможности при совпадении трех предыдущих: трудно, говорит Гунтан, снова и снова обретать сочетание этих желаемых факторов, поэтому ученику надлежит отбросить нерешительность. Нерешительность как выражение аффекта сомнений должна, согласно буддийским представлениям, быть замещена ревностью, т. е. благом явлением сознания, способствующим обучению.

Таким образом, к трем необходимым условиям должно быть добавлено условие достаточное — отказ от нерешительности в стремлении открыть сокровенную сущность (*sñin*). Тибетский термин *sñin po* означает установку психики на отвержение аффектов и обретение «сознания Будды», т. е. состояния всезнания, или совершенного знания.

Во фрагменте IV определяется метод раскрытия сокровенной сущности — слушание и аналитическое размышление об услышанном. Это классический метод обучения, унаследованный от индийских учителей. Гунтан говорит, что следует обязательно прилагать усилия, овладевая им.

В данном фрагменте имплицитно возникает тема «драгоценного материка»: будущий студент отправляется в монастырь ради осуществления целей Учения, «покидая всех родственников и родину, уготованную кармой». Он совершает путешествие в «дальние места», ибо монастырь, расположенный даже поблизости, духовно дистанцирован от мирской жизни. Путешествие к топосу просвещения интерпретируется как своеобразный аналог древнего паломничества к буддийским святыням Индии и Непала.

В дороге юношу подстерегает опасность приобретения невежественных друзей, чуждых буддийскому Учению и способных сбить с истинного пути. В данном фрагменте отчетливо угадывается характерная для традиционного менталитета топологическая оппозиция знания и невежества: монастырь — локальная территория знания, а мир, лежащий за его пределами, пронизан невежеством.

Фрагменты V и VI посвящены аналитическому противопоставлению Благого друга — духовного наставника и друга-совратителя. Гунтан дает эмпирическую референцию понятия «духовный наставник» (*bśes gñen*): Благой друг «упрочил в добродетели трое врат», т. е. его телесные действия, речь и свободное от аффектов сознание не порождают дурных кармических следствий, ибо он действует в соответствии с наказом Будды и творит дела Учения. Поскольку автор трактата обращается к аудитории,

уже знакомой с основами Дхармы, он рекомендует ученику самостоятельно проанализировать соответствие личности наставника его высокому статусу, ибо бессмысленно учиться у некомпетентных учителей.

В отличие от Благого друга ложный наставник, т. е. совратитель с истинного пути, лицемерен. Его притворная помощь пропитана ядом лжи и приводит к бесстыдным деяниям, отвлекая от дел Учения, а поэтому ложному наставнику подобает эпитет «ядовитый друг».

Особый интерес представляет фрагмент VII, в котором Гунтан предостерегает ученика от порока невоздержанности, распространенного в «собраниях многочисленных дурных друзей». Гунтан советует ученику жить, «подобно носорогу». Эту метафору можно интерпретировать в двух аспектах. Во-первых, автор трактата призывает сознательно укореняться в монашеском образе жизни, т. е. отвергнуть все мирское, в том числе мирских друзей, попустительствующих порокам. Во-вторых, метафорой «носорог» буддисты обозначали архатов и пратьекабудд (тех, кто обрел Просветление вне религиозного сообщества и практики слушания Учения).

Гунтан отнюдь не призывает свою аудиторию уподобиться пратьекабуддам. Употребляя метафору «живи, подобно носорогу», он указывает на необходимость постоянно помнить о главной цели пребывания в монастыре — Просветлении, которое может быть достигнуто только благодаря собственным усилиям. На пути к Просветлению любой истинный адепт всегда «похож на носорогу», ибо практика обретения совершенного знания индивидуальна.

Если посмотреть на содержание фрагментов V–VII с точки зрения специфически буддийского менталитета, то прежде всего следует отметить, что этот ментальный тип всецело обусловлен парадигмой передачи религиозных ценностей от учителя к ученику. Монашество, наделенное правом ведения проповеди, представляло собой элиту буддийской общины. Более того, в те времена, когда Гунтан, будучи настоятелем монастыря Лавран, выступал в роли религиозного учителя, ученое монашество занимало позиции и элиты социальной, поскольку Тибет являлся теократическим государством, в котором была институционализирована буддийская модель общества. Таким образом, сохранение и передача Дхармы в Тибете служили основой идеологической стабильности общества и государства.

Каждая из школ тибетского буддизма возводила свою линию учительской преемственности к одному из ценностных аспектов Будды — Будде Манчжушри (ценность знания), к Будде Майтрее, воплощавшему утопические представления о грядущем расцвете буддийского общества (религиозно-социальные ценности) и др. Непрерывность линии учительской преемственности обеспечивалась благодаря сохранению традиции устного разъяснения текстов.

Гунтан, кратко характеризуя образ совершенного учителя — «Благой друг», «Друг добродетели», следует концепции наставничества в том виде, в каком она зафиксирована в *Лам риме*. Духовный наставник, согласно этой концепции, — не только образец нравственных совершенств и глубокий знаток Дхармы, но и объект любви и почитания со стороны учеников.

В противовес Благому другу «ядовитый друг», т. е. совратитель, препятствующий своими действиями адекватному функционированию традиции, выступает средоточием антиценностей, фактором идеологической дисфункции в социуме.

Тема передачи традиции разворачивается Гунтаном во фрагментах VIII–XII. Автор трактата излагает концепцию «двух целей», реализованных «мудрецами прошлого». Следуя Цзонхаве, он говорит, что это учение должно всецело определять монашескую жизнь. Первая цель — достижение Просветления есть «цель-для-себя», т. е. личная цель любого адепта. Вторая — «цель для-другого»: монах, обретший просветление, должен проникнуться «великим состраданием» — базовой ценностью буддизма махаянского направления и ориентировать всю свою деятельность на благо других живых существ, их по возможности скорейшего Просветления.

Отметим, что понятие «благо живых существ» имеет строго определенное доктринальное содержание — это сохранение и воспроизведение буддийской идеологии в обществе.

Монашеская дисциплина, «сердцевина Учения», требовала от адептов высокой степени самоотречения. Удел монашества — скудная пища, ветхое одеяние, полное подчинение жизнедеятельности задачам освоения Дхармы и осуществлению психотехнических практик. К этим традиционным требованиям Гунтан добавляет наставление почитать лам, не завидовать вышестоящим, культивировать «любовь к низшим», т. е. к мирским последователям буддизма и монахам, занятым преимущественно в хозяйственно-экономической деятельности монастырей.

Следует подчеркнуть, что светского образования как самостоятельного социокультурного феномена в Тибете не существовало да и не могло существовать. Приобщиться к любым формам знания, начиная с грамотности, мирянин мог лишь в монастыре, поэтому социальный престиж образованного монашества был весьма высок. Вместе с тем материальное благополучие монастырей во многом зависело от готовности мирян поддерживать ламство. Именно многодетные небогатые крестьянские семьи поставляли кандидатов в низшее монашество, не блиставшее образованностью и деликатным обхождением, но трудолюбивое и искренне преданное Дхарме. Эта тема косвенно затрагивается Гунтаном во фрагменте X, где он отмечает, что «даже грубый и необразованный может быть без-

грешен», в силу чего ученику не следует ориентироваться в оценках на внешние проявления.

«Любовь к низшим» означает также верное понимание идеологических задач монашества, поскольку ценности традиционного тибетского социума — накопление имущества, рождение мужского потомства, сохранение здоровья, успешная земледельческая и скотоводческая деятельность — содержательно не коррелировали с буддийскими ценностями. «Любовь к низшим» как аспект монашеской дисциплины требовала от адепта умения сочетать добродетели и практические навыки идеолога, успешно направляющего жизнь мирских последователей в ценностно приемлемое для буддийской традиции русло, т. е. ориентирующего их на обретение религиозных заслуг.

Называя монашескую дисциплину в ее высших проявлениях причиной всех добродетелей, Гунтан строго следует *Лам риму*: Цзонхава, интерпретируя парамиты, указывал на необходимость строгого соответствия каждой из них задаче возделывания определенной буддийской добродетели.

Обратимся теперь к третьему смысловому блоку, который в тексте Гунтана охватывает фрагменты XIII–XXVII. Данный блок целиком посвящен одному из аспектов метода освоения Священных Текстов в процессе обучения — слушанию.

В буддийской образовательной практике огромное внимание уделялось заучиванию текстов наизусть. Учитель оглашал текст и давал устное разъяснение, не предполагавшее записи. Запоминание традиционных школьных истолкований становилось возможным лишь в том случае, если ученик знал оглашаемый текст наизусть. Предварительно заученный текст становился опорой для усвоения и последующего воспроизведения устных комментариев учителя.

Однако правильное слушание рассматривалось как особый метод постижения Дхармы и в психотехническом ракурсе. Индийская постканоническая традиция дала тибетским буддистам представление о том, что в процессе слушания у обучающихся время от времени внезапно возникает состояние мудрости (праджни): сосредоточенное слуховое восприятие приводит к кратковременному затуханию аффективности сознания и проникновению в смысл. Такое состояние было подобно вспышке молнии, разрывающей тьму. В трактатах постканонической Абхидхармы именно в силу этого придавалось особое значение методу слушания (шрута).

Традиция Гелугпа полностью заимствовала данный подход. Спорадически возникающая мудрость, рождающаяся в процессе слушания, укреплялась посредством рационального размышления (чинта) и практики созерцания (бхавана). Соединение этих трех компонентов и определялось в Абхидхарме как «практика мудрости».

Обретение чистой мудрости, т. е. внеаффективного перманентного состояния сосредоточения сознания, выступало в школе Гелугпа высшей ценностью наряду с великим состраданием. Практика чистой мудрости окончательно уничтожала «корни неблагого» — установку сознания на алчность, вражду и невежество и одновременно усиливала «корни благого» — не-алчность, не-вражду, не-невежество. Кроме аффектов (клеша) в их явном, взрывном проявлении гелугпинская традиция вслед за абхидхармистской выделяла так называемые аффективные предрасположенности (анушая), которые представляют собой слабые латентные следы прошлых взрывных состояний, но тем не менее способны порождать неблагоприятную деятельность сознания. Только практика созерцания, культивирующая чистую мудрость, может уничтожить аффективные предрасположенности. И первый шаг в этом направлении ученик совершает в момент слушания текстов.

Все эти концептуальные представления и подразумевает Гунтан во фрагменте XIII, говоря о необходимости выбора между скрытыми аффектами, т. е. пребыванием в сансаре, и методом продвижения на пути к освобождению от нее. Такой выбор осуществляется, согласно Гунтану, только благодаря укреплению мудрости через слушание. Таким образом, автор трактата подчеркивает первостепенную роль изучения буддийских текстов в реализации высшей религиозной цели монашеской жизни.

Проблема выбора «между аффектами и добродетелью» обсуждается Гунтаном во фрагментах XVI–XIX. Акт выбора состоит в целенаправленном отказе от свойственной существам, рожденным в сансаре, неблагоприятной установки сознания на алчность, вражду и невежество и в рефлексивном принятии благой ориентации на отказ от аффективной привязанности к миру. В этой связи Гунтан кратко характеризует неблагое явление сознания, подверженные притоку аффектов, как радикальное препятствие для актуализации мудрости. Учение о благих и неблагоприятных явлениях сознания (чайтасика), детально разработанное в постканонической Абхидхарме, полностью вошло в систему воззрений школы Гелугпа, сложившуюся под влиянием реформы Цзонхавы.

Во фрагменте XIX Гунтан еще раз подчеркивает, что выбор между аффектами и добродетелью есть сугубо индивидуальный акт, ибо никто иной, кроме самого ученика, не способен очистить его сознание, даровать добродетель. Это утверждение важно для характеристики буддийского менталитета и его типологических отличий от менталитета христианского, в частности. Буддийские представления исключали идею трансцендентного спасительного акта. «Спасить» свое сознание от блуждания в круговороте страдания буддийский адепт мог только самостоятельно, и роль учителя в этом процессе оказывалась лишь вспомогательной. Будда и бодхи-

саттвы выступали спасителями живых существ в качестве подателя истинного учения.

Фрагменты XX–XXV Гунтан посвящает правильному методу мышления. В тибетском буддизме, как и в классическом индийском, рациональному аналитическому мышлению уделялось огромное внимание. В системе тибетобуддийского традиционного образования обязательному изучению подлежали пять дисциплин, среди которых эпистемология, логика и искусство философского диспута занимали весьма важное место. В школе Гелугпа особый упор делался на логику и теорию познания, которые считались основой правильного понимания Священных Текстов. В трактовке искусства диспута гелугпинские учителя подчеркивали равную значимость содержательного понимания и владения наукой логики, без которых, как указывает Гунтан во фрагменте XXI, философский спор превращается в пустопорожнее словопрение.

Во фрагменте XXII Гунтан говорит о недопустимости произвольной эклектики в изучении Священных Текстов. Последовательность их освоения предопределена школьной традицией, на которую и следует полагаться ученику. Правильный метод мышления предполагает, согласно Гунтану, необходимость подчинения собственной ментальности: сознательное культивирование обета почитания просветленных, «чей разум соответствует Учению» (фрагмент XXV). Из этого видно, сколь важной и актуальной представлялась Гунтану тема преемственности гелугпинской традиции, сохранения ее логико-дискурсивной чистоты.

Во фрагменте XXVI автор трактата очерчивает полный цикл дисциплин, утвержденных реформой Цзонхавы: логика и философия мадхьямики, виджнянавада, трактат «Абхидхармакоша» Васубандху, парамиты, дисциплина Винаи. Он утверждает, что эти пять разделов обеспечивают целостность буддийского мировоззрения и успех практического продвижения к Просветлению.

Фрагмент XXVII, завершающий третий смысловой блок трактата, указывает на важность таких инструментальных ценностей, как память и конкретное знание, без которых «труд слушания» будет напрасным.

Анализ текста позволяет сделать вывод, что в структуре религиозно-го образования тибетских буддистов устный аспект обучения никогда не терял своей актуальности. Школа Гелугпа использовала индийское письменное наследие только в рамках систематической парадигмы, которая была задана реформой Цзонхавы и зафиксирована в *Лам риме*. Эклектика в подборе изучаемых текстов и произвольность обращения студентов к письменным источникам исключались благодаря четкому функционированию школьной традиции устного комментирования. Поэтому метод слушания не мог быть оттеснен на задний план обучения.

Четвертый смысловой блок прослеживается во фрагментах XXVIII–XXXII, целиком посвященных первичному ознакомлению учеников со смыслом буддийских тантрических практик. Здесь Гунтан следует трактовкам Цзонхавы, зафиксированным в *Аг риме*. Методологический принцип основателя гелугпа состоял в том, что тантрические практики и, в частности, практика возгласения мантр играют вспомогательную роль. Их предназначение всецело подчинено цели обретения Просветления.

Практика мантр — возгласение сакральных формул, имевших магическое значение, была очень широко распространена в Тибете. В тибето-буддийском каноне зафиксированы и такие мантры, которые служили для достижения успеха в нерелигиозной деятельности: вызывании дождя, победе в вооруженной схватке с врагом, обретении сексуальной привлекательности и др. Возгласение подобных магических формул охотно практиковалось мирянами, если буддийский наставник давал на это санкцию. Однако в монашеской практике школы Гелугпа применение мантр в профанных целях исключалось. Для предписанной традицией практики предназначались только те формулы, которые способствовали очищению сознания или были направлены на приобщение к психическим силам учителей, бодхисаттв и идамов.

Согласно буддийским представлениям, практика мантр способствует развитию паранормальных способностей. Однако Цзонхава считал, что такие способности не должны быть самоцелью и процесс их обретения надлежит опосредовать строгим соблюдением «основного обета» — монашеской дисциплины Винаи. Именно это и подчеркивается во фрагменте XXXII.

Гунтан связывает необходимость использования мантр с практикой молитвенных обращений к Идаму — защитнику Учения, с неистовым усилием, направленным на уничтожение аффектов и накопление религиозных заслуг. Такое сочетание он объясняет спецификой религиозной жизни «в конце кальпы».

Учение о кальпах — космических темпоральных циклах было подробно систематизировано в постканонической Абхидхарме, в частности, в третьем разделе «Абхидхармакоши» Васубандху — «Учении о мире». Конец кальпы манифестировался истощением религиозных сил живых существ, физическим вырождением и нравственной деградацией. В этот период Будды и бодхисаттвы не приходят в мир, возможности обретения религиозных заслуг истощаются, интеллект ослабевает. Именно поэтому в конце кальпы необходимо постигать Учение согласно предписанным стадиям пути и использовать тантрические техники только в соответствии с целями Учения (фрагмент XXVIII).

Гунтан настраивает свою аудиторию на понимание значимости собственных усилий каждого буддиста «в конце кальпы». Ревностное стремление к Просветлению подкрепляется в этот период правильным использованием буддийских тантр. Автор трактата ориентирует учеников именно на те практики, которые способствуют приобщению к духовной силе Победоносного. Это — визуализация иконографических образов тантрических будд и идамов, через созерцание которых к обучающемуся переходят свойственные им силы и психические способности. Призыв Гунтана полагаться во времена упадка на «силу поля» настраивает ученика на обращение к «полю благих качеств» персонажей тантрического пантеона школы Гелугпа.

Следуя традиции Цзонхавы, Гунтан во фрагментах XXIX–XXX определяет место буддийской тантры и тантрических текстов в процессе обучения. Тантра — это, согласно Цзонхаве, «необычный» путь (*ma thun mon lam*), а изучение сутр, очищение сознания от аффектов и обретение мудрости через слушание он называл «обычным» путем (*thun mon lam*). Практика обычного пути требовала целенаправленных усилий в течение нескольких рождений, а необычный путь укладывался в пределы одной жизни. Однако Гунтан вслед за Цзонхавой указывает, что обычный путь «открывает око разума, прозревающее главный смысл», и в силу этого невозможно, не имея опыта слушания, полностью овладеть практикой возгласания очистительных мантр (фрагмент XXIX).

Цзонхава выделял в искусстве тантрических практик несколько последовательных стадий, которые предполагают предварительное раскрытие «ока разума». Метафора «око разума» толковалась им, во-первых, как актуальная возможность беспрепятственного видения прошлого, настоящего и кармических следствий любого индивидуального действия, и во-вторых, как различение дхарм — моментальных в своей продолжительности элементов потока индивидуальной психической жизни. Различение дхарм, т. е. мудрость, была доступна лишь адептам, полностью реализовавшим обычный и необычный пути (Wayman, 1978. P. 474).

Для студента, согласно Гунтану, раскрытие «ока разума» — лишь отдаленная благая перспектива.

Во фрагменте XXX Гунтан, опираясь на гелугпинскую традицию, выделяет две стадии «особого йогического созерцания» — «стадию зарождения» и «стадию выполнения». Каждой из них соответствуют определенные тексты тантр и содержащиеся в них практики. «Стадия зарождения» — низшие тантры, а «стадия выполнения» — высшие тантры (подробнее см.: Guenther, 1966. P. 67–73).

Гунтан не рассматривает подробно сущность этих стадий и их компоненты, поскольку в прагматику пролегомен входит только указание ро-

ли и места буддийской тантры в образовательном процессе. В своем представлении он неоднократно подчеркивает, что сначала необходимо теоретическое освоение тантры по базовым (каноническим) текстам и комментариям к ним, а лишь после этого возможен переход к их практическому применению.

Гунтан говорит о бесплодности и пагубности возгласания мантр без понимания концептуального подхода школы Гелугпа и без овладения знанием текстов. Подвергая критике невежд, использующих мантры из корыстных побуждений, он предостерегает учеников от опасности неблагого кармического следствия подобных действий (фрагмент XXXI).

Завершая анализ данного смыслового блока трактата, отметим, что гелугпинская образовательная традиция проводила бескомпромиссную критику магических практик, неориентированных на буддийские ценности.

Пятый, завершающий, смысловой блок трактата представлен в фрагментах XXXIII–XXXIX, где подводится итог вышеизложенным наставлениям. Во фрагменте XXXIII автор возвращается к теме «конца кальпы», рассматривая этот период как чреватый возникновением «ложных воззрений». Содержание данного фрагмента позволяет выдвинуть предположение, что во времена Гунтана (XVIII–XIX вв.) появление псевдоучителей, проповедовавших свои собственные религиозные взгляды под личиной просветленных монахов, участилось. Именно таких Гунтан называет «хвастунами», прославляющими себя в качестве носителей высшей мудрости, хотя на деле ничем, кроме монашеского сана, они не обладают.

Принятие монашеского обета — это, согласно гелугпинской традиции, первая необходимая ступень на пути к Просветлению. Каждый монах призван осваивать и реализовывать сущность Учения, заложенную в Слове Будды. Лишь просветленные мудрецы являются истинными хранителями традиции, обучающими преемников. Поэтому принявший монашеские обеты не может «похвалиться мудростью», ибо он ею не обладает и ему предстоит длительный путь к высшей цели.

Гунтан утверждает, что «хвастун», т. е. псевдоучитель, не имел прежде человеческого рождения, а его изречения есть «пустая болтовня», поскольку они не подкреплены никакой традицией. Однако, особо подчеркивает автор произведения, подобные псевдоучения принимаются на веру невежественными личностями, неприлагающими усилий к накоплению религиозных заслуг. В данном фрагменте говорится о недопустимой пассивности нерадивых монахов — облачившись в буддийские одеяния, они продолжают закосневать в невежестве.

Нам представляется, что критика лжеучителей во фрагменте XXXIII является дополнительным разворотом проблемы передачи школьной традиции, рассматривавшейся Гунтаном в связи с концепцией «Благого друга».

Во фрагменте XXXIV Гунтан рассматривает автохтонную магию, сосуществовавшую с буддизмом в тибетском социуме. Обращаясь к авторитету Цзонхавы, автор трактата призывает учеников быть бдительными и не забывать о неблагих кармических последствиях, которые влечет за собой ее использование.

Гунтан отмечает, что практики земледельческой магии не входят в круг тем, освещенных в произведениях Цзонхавы. На наш взгляд, подобное замечание свидетельствует, что гелугпинские учителя, не претендуя на искоренение архаических социокультурных практик в среде крестьянства, тем не менее оценивали подобные практики негативно. Следуя традиции, Гунтан фиксирует такую оценку, отмечая, что Цзонхава не затрагивал этой тематики. Иными словами, образованному монаху вообще нет необходимости заострять внимание на данной проблеме, поскольку она находится вне буддийского Учения. Автор трактата весьма толерантно указывает ученикам, среди которых было немало выходцев из крестьянских семей, на сомнительность пользы земледельческой магии для религиозных целей истинного последователя Дхармы.

Во фрагменте XXXV автор трактата противопоставляет «ложным воззрениям» и использованию земледельческой магии единственный, по его словам, источник подлинно буддийского знания — сочинения Цзонхавы и подчеркивает, что основатель школы Гелугпа — преемник индийского наследия. Для Гунтана важно, чтобы его аудитория видела в Цзонхаве великую личность, прояснившую сущность Учения Будды, изложенного в текстах сутр и тантр.

Фрагменты XXV–XXXIX содержат концептуальное обобщение всех тем, которым посвящено лаконичное наставление Гунтана. В специфичной для литературы центральноазиатского буддизма манере автор трактата излагает квинтэссенцию базовых ценностей монашеской жизни. Прежде всего, утверждает он, необходимо обуздать сознание (фрагмент XXXV). Согласно буддийским воззрениям, причина пребывания живого существа в сансаре заключается в непрерывном созревании кармических следствий прошлой деятельности и аффектах, мотивирующих неблагую активность. Постижение закона взаимозависимого возникновения новых рождений и уничтожение аффектов — главные составляющие процедуры «обуздания сознания».

Гунтан, следуя традиционному образному строю тибетобуддийской дидактической литературы, уподобляет рассеянное сознание необузданному коню, который мчится по бездорожью без какой-либо цели. И каждый новый день для такого сознания проходит в бессмысленной трате драгоценного времени человеческой жизни. Ученику надлежит обузывать сознание подобно тому, как волевой и ревностный всадник объезжает неприрученного коня. Иными словами, автор трактата побуждает студентов уверенно направить «коня-сознание» к истинной цели — исходу из круговорота страдания. «Обуздание» сознания означает необходимость следования практике уничтожения аффектов, которые влекут этого «коня» к объектам наслаждения («сюда побежал, туда помчался»).

Во фрагменте XXXV Гунтан возвращается к теме выбора между сансарой и нирваной. Он подчеркивает, что «войти в Учение» можно только посредством обуздания сознания. Лишь при этом условии слушание и рациональное размышление об услышанном принесут свой благой плод. На операциональном уровне ученик «входит в Учение» через слушание и осмысления Священных Текстов. Однако без практики созерцания, обуздывающей сознание путем непрерывного однонаправленного сосредоточения, невозможно обрести плоды религиозной жизни. Мудрость, понимаемая как различающее постижение аффектов и добродетели, проявляет себя в процессе слушания и размышления. Успешное их использование, т. е. овладение практикой мудрости, возможно только благодаря повседневному укоренению в дисциплине созерцания.

Фрагмент XXXVII посвящен ценности обретения «человеческого тела» — инструмента Просветления. Гунтан называет человеческое тело «совершенной опорой, обладающей четырьмя чакрами». Оно есть «совершенная опора», поскольку является материальным субстратом соответствующих психических способностей, а «четыре чакры» — это рождение в мире людей, встреча с наставником, принятие монашеских обетов и благие деяния в прежних жизнях. Опираясь на положения *Лам рима* относительно человеческого рождения, Гунтан называет обретение «совершенной опоры, обладающей четырьмя чакрами», благоприятным состоянием для выхода из сансары, где господствует страдание.

В этом же фрагменте автор призывает студентов к соединению процесса обучения с практикой высшего йогического сосредоточения. Процесс постижения Учения Будды, базирующийся на разъяснениях наставника, слушании и размышлении, неразрывно связан с практикой буддийской йоги. Обнаружение истинного предназначения трех чакр (наставник, обет монашества, добродетели прошлых рождений) означает осознание собственного тела «опорой» драгоценного человеческого сознания, потенциально способного просветлеть.

Гунтан предостерегает учеников от мирского метода созерцания, неопосредованного практикой видения Благородных истин, — от развертывания йогического сосредоточения в «трех сферах», т. е. в чувственном мире, мире форм и мире не-форм. Мирской путь не приводит к Просветлению, поскольку не способен устранить тонкие аффективные предрасположенности.

Гунтан рекомендует обучающимся накапливать добродетель чистых способностей, что подразумевает высший этап обучения Дхарме, доступный только ревностному адепту.

Во фрагменте XXXVIII Гунтан в афористической форме суммирует смысл своего наставления. На наш взгляд, правильное понимание этого фрагмента может быть достигнуто только при соотнесении содержания четырех тезисов Гунтана с четырьмя Благородными истинами.

Первичная религиозная рефлексия о выборе пути дана в оппозиции страдание (сансарное бытие) и вступление во «врата Учения», открывающие путь к Просветлению. В тексте эта дихотомия имплицитно представлена как «осмысление корней благого и неблагого», т. е. сансары (аффекты и созревание кармических следствий) и нирваны (обретение добродетели и мудрости). Данный тезис коррелирует с первой Благородной истиной — все причинно-обусловленное есть страдание. Это ведущий мировоззренческий принцип, позволяющий узреть высшую религиозную цель и сформулировать установку на Просветление. Выражение «врата Учения» означает здесь, на наш взгляд, познание первой Благородной истины, т. е. отправного пункта на пути освобождения.

«Отворение врат Учения», согласно Гунтану, это «чистое слушание», т. е. внеаффективное восприятие Слова Будды. «Слушание» выступает в данном контексте в качестве термина, кодирующего всю сумму буддийских практик, нацеленных на устранение аффектов и обретение мудрости. Вторая Благородная истина — возникновение страдания. Она указывает на существование причины повторных рождений в сансаре. Практика чистого слушания ведет к постижению причины страдания — вредоносной роли аффектов, порождаемых неведением.

«Вхождение во [врата] Учения» есть от идущего из прошлых рождений влечения к повторным существованиям, в каждом из которых есть крупинцы наслаждения и счастья. В трактате этот отказ определяется образным выражением «разочарование в [ложном] блеске этой жизни». Третья Благородная истина — прекращение страдания. Она указывает на принципиальную возможность остановки процесса развертывания потока психической жизни, обусловленного аффектами и созреванием кармических следствий. Таким образом, «разочарование» означает здесь познание

истинной природы индивидуальности, ошибочно принимаемой невежественным сознанием за субстанцию, именуемую «Я». Индивидуальное существование — это не более чем поток причинно обусловленных дхарм, пустых (т. е. бессубстанциальных) и моментальных в своей актуализации.

«Сердце Учения», согласно Гунтану, — соединение метода достижения освобождения и мудрости соответствует четвертой Благородной истине — Истине Пути. Она постулирует необходимость обретения стези, ведущей к прекращению страдания. Методы достижения освобождения, как явствует из предыдущего текста наставления Гунтана, — это добродетельное поведение относительно «трех врат» (тела, речи, сознания), соответствующее монашеской дисциплине, религиозное обучение, т. е. слушание Священных Текстов, размышление и практика высшего йогического сосредоточения. Мудрость — различающее постижение, позволяющая обрести знание о пустоте иллюзорного «Я» и видеть реальность таковой, какова она есть в действительности.

Итак, на уровне метаязыка выражение «соединение метода и мудрости» означает достижение Просветления, а на уровне языка-объекта — это практическое постижение четвертой Благородной истины.

Гунтан заключает трактат прославлением Священных Текстов, чистого слушания и истинного разъяснения, т. е. письменных источников буддийской традиции и должных способов ее непрерывного воспроизведения, и призывает учеников практиковать совершенное знание (высшую форму сосредоточения сознания) во всем его величии (фрагмент XXXIX).

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. I. Перев. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. М., 1990.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы III. Перев. с санскрита, коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Введение, перевод с тибетского и монгольского, комментарий и исследование Е.А. Островской-младшей. М., 1997.

Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч Уверенности. СПб., 1993.

Лам рим чен мо (степени пути к блаженству). Русский перев. с предисл. и примеч. Р.Ц. Цыбикова. Владивосток, 1913.

Abhidharmakosa-bhasya of Vasubandhu / Ed. P. Pradhan. Patna, 1967.

Abhidharmasamuccaya of Asanga / Ed. P. Pradhan. Santiniketan, 1950.

Bodhisattva Section of Tsong-Kha-Pa's Lam Rim Chen Mo. Transl. from the Tibetan original by A. Wayman. N.-Y., 1991.

Descriptive catalogue of the Naritasan Institute collection of Tibetan Works. Naritasan Shingshoji, 1989.

Four Mongolian Historical records. New Delhi, 1959.

Guenther H.V. Tibetan Buddhism without Mystification. Leiden, 1966.

Sphutartha Abhidharmakosa vyakhya by Yasomitra / Ed. Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

Исследования

Востриков А.И. Тибетская историческая литература. М., 1962.

Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

Дылыкова В.С. Тибетская литература. М., 1986.

Неклюдов С.Ю. Шулмасы // Мифы народов мира. М., 1992.

Островская Е.П. Буддийская космология в трактате Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.

Рерих Ю.Н. Тибетско-русско-английский словарь. Вып. 4. М., 1985.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Beyer St. The Cult of Tara. London, 1973.

Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. London, 1952.

Das R.S.Ch. Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902.

Guenther H.V. Tibetan Buddhism without Mystification. Leiden, 1966.

Jaschke H.A. A Tibetan-English Dictionary. Delhi, 1987.

Tucci G. The Religions of Tibetan. California, 1980.

Waddell L.A. Buddhism and Lamaism of Tibet. Cambridge, 1895.

Wayman A. Calming the Mind and Discerning the Real. From the Lam rim chen mo of Tsong-kha-pa. New-York, 1978.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.	3
Глава I. ВТОРЖЕНИЕ БУДДИЗМА В ТИБЕТСКИЙ БЕСПИСЬМЕННЫЙ СОЦИУМ.	15
Исторические истоки тибетской государственности.	–
Буддизм как инструмент внешнеполитического самоопределения Тибета.	36
Государственная политика укоренения буддизма в тибетской империи	49
Первые шаги в освоении буддийского письменного наследия Индии. . .	78
Глава II. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ШКОЛ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА.	97
Периодизация истории буддизма в религиозной историографии Тибета	111
Школы Ньинмапа и Кадампа в типологии буддийской религиозности	131
Социокультурное становление школ Сакьяпа и Кагьюпа в период феодальной раздробленности тибета.	150
Глава III. ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ БУДДИЙСКОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВА И СТРОИТЕЛЬСТВО ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА В ТИБЕТЕ.	171
Буддийская модель общества в зеркале социологии религии.	–
Проблема внедрения буддийской модели общества в Тибете.	212
Реформа Цзонхавы и роль школы Гелугпа в социально-политическом объединении Тибета.	227
Рождение буддийской теократической государственности.	243
ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ И ТИБЕТСКАЯ ДИАСПОРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ. Социологическое эссе.	261
Литература.	315
ПРИЛОЖЕНИЕ. ГУНТАН ДАНБИ ДОНМЕ. ОБУЧЕНИЕ МЕТОДУ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕКСТОВ СУТР И ТАНТР.	323
Введение.	–
Перевод тибетского оригинала.	328
Перевод монгольской версии.	339
Комментарий и сравнительное лексикографическое исследование.	349
Анализ структуры и содержания тибетского оригинала.	377
Литература.	395

Научное издание

Елена Александровна Островская-мл.

ВОИНЫ РАДУГИ

**Институционализация буддийской модели
общества в Тибете**

Редактор *Кирпичникова О. В.*
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*
Верстка *Куликова В. Д.*

Подписано в печать 30.09.2008. Формат 60×90¹/₁₆.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 25,0. Заказ № 485

Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

СПб., 6-я линия В.О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: izdat-spbgu@mail.ru

Типография Издательства СПбГУ,
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

Книги Издательства С.-Петербургского университета
можно приобрести в следующих магазинах

в Санкт-Петербурге

Книготорговая сеть Издательства СПбГУ

«Vita Nova»

Университетская наб., 7/9. Тел. 328-96-91;

E-mail: vitanova@it13850.spb.edu



Петродворец, Ульяновская ул., 1 (физический факультет)

«АКМЭ»

В.О., Менделеевская линия, дом. 5. Тел. 325-49-17
(здание исторического и философского факультетов)



Университетская наб., 11 (в холле филологического факультета)

Книжный магазин «Александровская библиотека»

Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА). Тел. 310-50-36

«Дом книги» Невский пр., 28

Книжный салон РНБ «Дом Крылова» ул. Садовая, 18. Тел. 310-44-87

Магазин «Историческая книга» ул. Чайковского, 55. Тел. 327-26-37

Магазин «Слово» М.Конюшенная, 9. Тел. 571-20-75

Магазин-клуб «На Австрийской». Каменноостровский пр., 13.
Тел. 232-33-07

в Москве

«Библио-Глобус» ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

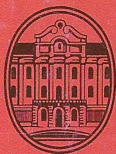
Дом книги «Москва» ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Фаланстер» Малый Гнездиковский пер., 12/27.
Тел. 749-57-21

Книжный салон «Гилея» Нахимовский пр., 51/21. Тел. (499) 724-6167

Электронный магазин «Озон» www.ozon.ru

Книга посвящена формам функционирования религиозной идеологии в традиционном обществе и глобализирующемся мире. В фокусе внимания автора – буддийская модель общества и способы ее укоренения в Тибете VII–XVII вв., процессы превращения тибетского буддизма в инструмент политической власти, формы существования буддизма в современной тибетской диаспоре и созданной ею глобальной коммуникативной сети. В Приложении публикуется комментированный перевод трактата буддийского ученого Гунтана Данби Донме «Обучение методу исследования текстов сутр и тантр», используемый вплоть до настоящего времени в системе религиозного образования в Тибете, Монголии и Бурятии.



9 785288 046872