



аналитика
МИСТИЦИЗМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНС-ПЛЮС

УДК 21;29
ББК 86.4
А 64

А 64 **Аналитика мистицизма** [Текст] / Под ред.: Е. Г. Балагушкина. —
М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2011. — 432 с.

ISBN 978-5-88373-085-5

Наблюдаемое расширение и усиление влияния мистицизма придает его исследованию несомненную актуальность и значимость. Авторы работы раскрывают ряд сложных и неразработанных проблем теории мистицизма и анализируют малоизученные религиозно-мистические направления: тибетскую ваджраяну, китайский фалуьгун, необуддизм Оле Нидала, суфизм, а также восточно-христианскую мистическую традицию, средневековую немецкую мистику, изучают сегодняшние тенденции распространения мистицизма в Интернете.

Издание рассчитано как на специалистов – философов, культурологов и религиоведов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблематикой мистицизма, его проявлениями в религиозных традициях Востока и Запада.

УДК 21;29
ББК 86.4

ISBN 978-5-88373-085-5

© Под ред. Балагушкина Е. Г., 2011
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Устремленность к духовному возрождению России, набирающая силу в постсоветский период, с самого начала столкнулась с тенденцией иного рода, вносящей дисгармонию в этот сложный и трудно идущий процесс. Получили широкое распространение нетрадиционные религии, возникшие на гребне мистической волны 60-х гг. прошлого века в западном мире и в период горбачевской перестройки распространившиеся и на российской почве. Было замечено что, «благодаря обновлению вероучения и обрядности современные нетрадиционные религиозно-мистические культы и организации проявляют активный, деятельный характер»¹. Мистические настроения начали играть доминирующую роль в молодежной контркультуре.

Всё это привело к тому, что мистицизм стал предметом вдумчивого исследования большой группы отечественных ученых, обратившихся к изучению его природы и многообразных проявлений в современных условиях и на различных ступенях культурно-исторического развития человечества. Был издан сборник под общим названием «Мистицизм: проблемы анализа и критика»², содержащий полтора десятка статей, среди которых наиболее актуально прозвучали исследования особенностей мистицизма как культурно-исторического феномена (Л.Н. Митрохин³), его соотношение с наукой (П.С. Гуревич⁴) и связь с проблемами идеологической борьбы (А.А. Ротовский⁵). Привлекли к себе внимание книги о мистицизме, написанные И.Р. Григулевичем⁶, Е.И. Парновым⁷, В.Е. Рожновым⁸.

Вообще-то, активизация религиозно-мистических настроений, распространение ересей и новых религиозных объединений – давно замеченная закономерность всплеска мистицизма в переломные периоды культурно-исторического развития человечества и даже концептуально осмысленная в особой культурологической теории «кризисных культов». Тем не менее ещё два десятилетия назад мы допускали, что мистицизм – временное явление в нашей стране, поскольку тогда верили, что «есть все основания полагать, что на-

чавшееся обновление страны в ходе перестройки приведет к рассеиванию тумана мистических настроений, появившихся в минувшие годы застоя»⁹.

Ныне этот вопрос снят, мистицизм не только возродился, но стал модным, влиятельным и широко распространенным увлечением, наблюдается его экспансия на новые, давно секуляризированные сферы человеческой деятельности, сознания и чувства. Это уже давно не секрет, а неоспоримый факт, признаваемый исследователями, стоящими на разных мировоззренческих позициях. Православный священник Владимир Елисеев пишет: «Ныне все мы – свидетели бурного распространения оккультных и восточных мистических идей среди людей, полностью невежественных в духовном отношении»¹⁰. Ему вторит Пауль Моммерс, опубликовавший свое обстоятельное исследование в Германии: «Мистика очевидно стала модой. По этому поводу можно радоваться или печалиться, но едва ли можно отрицать тот факт, что в настоящий момент существует большой интерес к загадочному миру мистика»¹¹.

Таким образом, в настоящее время уже не осталось сомнений в том, что почти повсеместно происходит расширение и усиление влияния этого во многом загадочного явления, неизменно вызывающего острый, хотя весьма неоднозначный интерес, и обладающего чрезвычайно притягательной силой и неоспоримым значением для людей, так или иначе приобщившихся к «мистическому опыту». Вновь, как и в мятежные предреволюционные десятилетия разгорелись ожесточенные споры противников «суеверий, мистики и оккультизма» с их защитниками и популяризаторами, а с другой стороны, ширятся заинтересованные дискуссии и обсуждения предметного поля «мистического ренессанса». И это не случайно, поскольку к удивлению обнаруживается все возрастающее влияние мистицизма в областях, казалось бы, давно ставших несомненной принадлежностью современного «расколдованного мира». Вопреки секуляризации, давно объявленной определяющей тенденцией развития современной цивилизации, мистицизм стал популярной темой в сферах развлечений, шоу-бизнеса и рекламы. Обращение к мистицизму стимулируют также глубокие изменения в хозяйственно-экономической и политической жизни современной России, под воздействием которых человек часто оказывается в неопределенной ситуации, требующей от него быстрых решений и рискованного выбора. Тенденция той же направленности связана с высоким уровнем бедности в стране, с трудностями получения квалифици-

рованной медицинской помощи, особенно для пенсионеров, с трудом сводящих концы с концами. Эти трудно переносимые для социально незащищенного человека реалии нашего повседневного существования провоцируют деформацию его сознания в форме апелляции к оккультизму и мистике, вопреки тому обстоятельству, что наука определяет стиль повседневного мышления в современной культуре.

Спрос рождает предложение. У нас появилась многочисленная армия профессиональных магов и колдунов, знахарей и прорицателей, которые пользуются услугами периодической печати, чтобы навязчиво рекламировать свое «целительное искусство». Оккультные науки уверенно присваивают себе академический статус и ссылаются на государственное лицензирование своей деятельности¹².

Нельзя не согласиться с Л.П. Буевой, что «эзотерические знания, своеобразная «мода» на эзотеризм имеют свои причины, более глубокие, чем просто «мода». Возросший интерес к ним – растущая неудовлетворенность современным состоянием проблем о смыслах бытия человека как индивида, так и общества в целом, опасность нарастающего катастрофизма человеческих действий, казалось бы, напрямую руководимых разумом и часто не совместимых с результатом. Наконец, немалую роль играет усиливающийся кризис цивилизационных и культурных ценностей и идеалов, неудовлетворенность процессами целеполагания и самим ходом человеческой цивилизованной жизни, которые при росте потребительства и комфорта часто теряют свои человеческие черты»¹³.

Можно с уверенностью говорить о формировании в глобальном масштабе новой ситуации в области человеческого сознания и поведения, отмеченной появлением стойких мистических настроений, концептуальных идей и социально-утопических проектов. Мистицизм стал знаковой особенностью современной эпохи, отмеченной не только колоссальным научно-техническим прогрессом, но и глубочайшими противоречиями кризисного характера, явившись специфическим общим знаменателем того и другого под воздействием креативной активности религиозного сознания. И в самом деле, именно мистицизм дает наиболее легкую, но при том только *виртуальную* возможность достичь желательного примирения означенных противоположностей, все сильнее выступающих в ходе развития современной цивилизации.

Убедительнейшим показателем огромного воздействия магии и мистицизма на сознание современного западного мира явился

астрономический тираж книг о Гарри Поттере, который не смог превзойти лишь рекорд Библии. Притягательный мистический ореол литературных героев вызывает стремление к подражанию, воплощению стереотипов мистицизма в собственном поведении, примером чему явились более ранние увлечения произведениями Толкиена, Лавкрафта и Кастанеды, породившие соответствующие движения в молодежной среде. Со временем к ним добавились мистически окрашенные молодежные группы *готов*, *растаманов* и ряда других.

Особое внимание привлекает к себе малообъяснимый на первый взгляд «порыв» некоторых представителей академической науки и философии к религиозно-мистическому умонастроению и миропониманию – вслед за энтузиастами «новой физики», вызвавшими бурные дискуссии в недавнем прошлом (Ф. Капра, Д. Бом). В последние годы ряд отечественных физиков предложили теорию физического вакуума и торсионных полей в качестве новой парадигмы современного естествознания и при этом не нашли ничего лучшего, как позаимствовать дискурс оккультизма – мистического учения о существовании скрытых сил в человеке и космосе¹⁴. «Наука отстала от “ненаучных” форм мировоззрения», – заявляет А.Е. Акимов – один из главных отечественных пропагандистов «новой физики»¹⁵.

Не меньшее удивление вызывает недавнее обращение философов, специалистов по методологии науки к традиционной мистике иудаизма – каббале. Они полагают, что «свойственный каббале некий синтетический взгляд на мир в целом сближает её как с постнеклассической наукой, ориентированной на междисциплинарные исследования, так и с самыми современными философскими направлениями...»¹⁶. Примечательно, что плод своих коллективных размышлений они характеризуют не в качестве научно-теоретического и философского исследования, а как «духовный поиск, поиск истины, смысла и ценностей»¹⁷. Сразу приходит на память давно вышедший из употребления (по-видимому, напрасно) термин «богоискательство», обозначавший поиски новой религиозно-мистической духовности – то, что теперь принято называть новыми (нетрадиционными) религиозными движениями. Кстати сказать, их лидеры нередко прибегают к заимствованию представлений современной науки и заявляют о превосходстве своих верований над традиционными религиями и научным сознанием, т.е. предлагают тот или иной вариант синтеза религии и науки. В парадоксально названной книге «Сфирот познания» речь идет по существу о том же

самом. «Именно каббалистическая традиция, – заявляют авторы книги (два философа и известный современный каббалист), – представляется нам наиболее перспективной для разрешения тех онтологических и эпистемологических трудностей, которые встают перед современным познанием»¹⁸. Фактически же имеется в виду не научное познание, а «освоение мира»¹⁹, которое, как известно, осуществляется посредством духовно-практической деятельности разного типа – религиозной, художественно-эстетической, морально-этической и, конечно же, научной (но не исключительно только благодаря ей одной).

Возрождение интереса к мистицизму затронуло в первую очередь, конечно, конфессиональные объединения и внеконфессиональные движения (нетрадиционные религии). В православии беспрецедентно для нескольких последних столетий (не считая злополучной борьбы с имяславцами в начале прошлого века) пробудился неожиданно большой интерес к исихазму – мистическому опыту священнобезмолвия, обретаемому благодаря Иисусовой молитве – «умному деланию». Этот интерес стимулируется и мотивируется произошедшей переоценкой и переосмыслением значения мистицизма монахов-отшельников с Афона – многовекового центра исихазма. И если «ещё относительно недавно многие считали исихастскую традицию неким маргинальным явлением, узкой и странной школой», то теперь «православная мысль пришла к прочному вводу, что именно исихастское подвижничество есть истинное ядро и стержень православной духовности»²⁰, а вместе с тем основа особого антропологического учения и философии в целом.

Знаменательным событием стала защита на философском факультете Санкт-Петербургского университета кандидатской диссертации священника О.С. Климкова «Опыт безмолвия», в которой ставилась задача осмыслить глубинную сущность православной духовности, ярко выраженную в мистико-психологическом явлении, известном под названием «исихазма». Автор считает, что «изучение исихазма имеет большое значение и в сфере философской антропологии, психологии религии, в частности, и в области современной гуманитарной культуры в целом».

Полагаю, что значение и масштабы влияния мистицизма (в том числе в его исихастском проявлении) здесь сильно преувеличены и именно благодаря этому его роль простирается весьма далеко за рамки собственно религиозного сознания и мыслится в качестве некоей универсалии человеческого сознания и культуры в целом.

Еще дальше в этом направлении идут рассуждения С.С. Хоружия. Понимание исихастской практики («умного делания») в качестве антропологической стратегии «ставит принципиальные проблемы для каждой из наук о человеке, и её изучение в работах Хоружия приняло форму междисциплинарной программы, включающей богословские, психологические, лингвистические темы, однако ядром своим имеющей философию. Исихастский опыт толкает строить философию как «дискурс энергий», в которой энергия, или «бытие-действие» – ведущий, производящий принцип для всей системы понятий»²¹. Здесь мистицизм трактуется в качестве несущей конструкции синкретического единства философской антропологии, персонализма и экзистенциализма.

Мистицизм доминирует в новых религиозных движениях, главным образом в форме пантеистически обоснованной стратегии «духовного пробуждения» человека и решения благодаря этому всех его экзистенциальных проблем. Показательна в этом отношении деятельность американца Н.Д. Уолша, автора переведенной на 26 языков книги «Единение с Богом» и основателя фонда ReCreation («Воссоздание», имеется в виду – совершенного человека). Этот фонд функционирует в качестве «некоммерческой организации для личного роста и духовного понимания». Предлагаемая панацея духовного возрождения индивида и общества в целом звучит так: «Всё, что вы должны сделать, когда что-то становится непонятным, когда жизнь приводит вас в замешательство, – смело встретить то, что вы видите, и сказать «Я Есть Это» [то есть опереться на древний пантеистический принцип индуизма]. Увидьте Бога в каждом и помогите каждому увидеть в себе Бога»²². Согласно этой концепции, развивая мистическое самосознание, человек сможет реализовать своими собственными внутренними силами антропологическую утопию, устраняющую все его жизненные проблемы и гарантирующую ему душевное умиротворение. «Стоит вам избрать это ощущение единения с Богом, – уверяет Уолш, – и вы наконец узнаете покой, радость без границ, любовь в полном ее выражении и полную свободу»²³. Аналогичные призывы к духовному совершенствованию человека на религиозно-мистической основе постоянно звучат из уст лидеров многочисленных новых религиозных движений.

Всё это заставляет представителей общественных и гуманитарных наук – философов, культурологов, историков и социологов, психологов и психиатров, не говоря уже о собственно религиозно-

дах, – тщательнее и более строго исследовать мистицизм – это древнейшее в человеческой культуре явление, которое ныне уже не утаивает от постороннего взора разнообразную и многоцветную палитру своих проявлений, а напротив разворачивает её во всей полноте. Мистические психосоматические практики, традиционно именовавшиеся «тайными», утратили свой эзотеризм и превратились в ширпотреб на рынке «спиритуальных товаров» (Э. Тоффлер). Из заповедного учения, предназначенного только для посвященных, мистицизм стал общедоступным, о чем свидетельствует растущий интерес в западном мире к учениям и практикам средневековых школ тибетского буддизма и к религии бон. Более того его рекламируют как панацею разрешения всех, в том числе самых острых проблем и противоречий современности. Причем самым «радикальным» способом – посредством их нивелировки, игнорирования самого их существования. Как заявляет мистик-пантеист Н.Д. Уолш, «следует осознать, что проблем не существует»²⁴.

Поскольку мистицизм утратил свой маргинальный характер, перестав быть предметом интереса только эзотерических объединений и узкого круга специалистов, постольку ощущается необходимость поставить мистицизм в центр религиозно-философских и религиозоведческих исследований, сделать этот интереснейший социокультурный феномен предметом изучения как в отдельных религиозных традициях, так и в целом, выясняя общие особенности его многообразных проявлений. По праву можно считать, что изучение мистицизма – это социальный заказ современности.

Однако пока у нас чаще возникает множество вопросов по поводу этого удивительного и загадочного явления, чем находится ответов и удовлетворительных объяснений. Констатируя факт возрождения, усиления и расширения влияния мистических настроений, мы всё же не уверены в устойчивости этой тенденции нашего времени. Есть ли в ней что-то новое или перед нами лишь всплеск полузабытых умонастроений и только оживление рудиментов древних архетипов сознания и поведения?

У нас давно выработалась привычка относиться к мистицизму настороженно, с опаской, а то и резко отрицательно, враждебно. Однако сегодня не без основания многие считают, что какие-то тенденции мистицизма оправданы существующей социокультурной ситуацией, поисками духовного обновления. Со всей серьезностью звучат декларации о том, что мистическое мировидение и осмысление феномена человека, техники продуцирования «мистического

опыта» могут быть полезными для разработки новой научной парадигмы, правильной экологической политики, стратегии сохранения человеческого рода на Земле, для развития и совершенствования современной цивилизации. Может ли мистицизм стать фактором сближения и взаимопонимания между различными конфессиями и стоит ли надеется на достижение с его помощью толерантных и доверительных взаимоотношений между старыми религиозными традициями, расхождение которых между собой грозит превратиться в столкновение обособившихся цивилизаций, раскалывающее современное человечество на непримиримо враждебные лагеря? Или же мистицизм способен только провоцировать размежевание и раскол между разными религиозными культурами, особенно когда в них доминирует национально-этническая составляющая?

От этого сакраментального феномена нельзя отмахнуться, спихать на ограниченность и заблуждения «превратного сознания». Важно выяснить его место в ведущих культурно-религиозных традициях и проанализировать сам мистицизм – в его специфике, смыслах и значениях, в его многообразных функциях и роли в жизни человека и общества. Перед исследованием мистицизма с объективно научных позиций стоит целый ряд познавательных-аналитических задач. Необходимо проводить различие между мистикой и другими элементарными типами веры, ориентированными на сакральное начало, такими как магия, мантика, религия в собственном смысле слова (как богопоклонение), несмотря на их системную взаимосвязь и объединение в развитых религиозных традициях. Необходима критика односторонних, редуционистских трактовок этого сложного, системно организованного явления; рассмотреть разновидности мистики в соответствии с её историческим генезисом, формы её опредмечивания и овеществления; проследить типовые схемы имманентной и трансцендентной направленности путей мистического совершенствования. Большой интерес представляет изучение смыслов и значений мистицизма, которые выявляются в его трех аспектах: онтологическом, гносеологическом и аксиологическом, а также в целостной индивидуально-личностной форме мистической любви к Богу, в форме «духоносности» (С. Булгаков). Следует рассмотреть мистическое содержание основных религиозно-философских традиций: античной, святоотеческой, суфийской, католической, тибетобуддийской; показать, что мистицизм придает целевую значимость трансформации и совершенствованию личности, знаменует собой конечное назначение религии – приобщение

к сакральному началу, осмысливаемому в качестве обретения индуистского освобождения, буддийского просветления или христианского спасения.

Актуальной задачей является анализ современной ситуации в Интернете, сложившейся благодаря циркуляции в Сети гигантского объема информации по мистицизму и широкомасштабному обмену мнениями по поводу соответствующих представлений, практик, рекомендуемой литературы и наставников. Мистицизм выплеснулся в Интернет из-за того, что этой актуальной проблематике не уделяется необходимого внимания в церковных и светских публикациях, в научных изданиях, а новые религиозные объединения в разноразной настойчиво пропагандируют самые разнообразные мистические концепции и практики.

В представленном читателю исследовании московских философов и религиоведов рассмотрена основная тематика научно-аналитического изучения мистицизма, показана его специфика в отличие от остальных типов веры, ориентированных на приоритет сакрального начала, дана характеристика нескольких направлений мистицизма, вызывающих к себе растущий интерес и усиливающих свое влияние в современных условиях; обрисована картина мистической активности в Интернете.

Авторы данной работы: «Предисловие», «Аналитическая теория мистики и мистицизма», «Мистифицированный «современный буддизм» Оле Нидала», «Фалуньгун – эзотерическое мироощущение и мистический культ сакрального совершенствования» – д-р филос. наук Е.Г. Балагушкин; «Некоторые аспекты тибетского мистицизма» – асп. Института философии РАН М.А. Гуца; «Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции» – канд. филос. наук А.Р. Фокин; «Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиоведческих исследований: к критике историографических стереотипов» – канд. филос. наук М.Л. Хорьков; «Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик)» – д-р филос. наук И.Р. Насыров; «Мистическое пространство Интернета» – канд. филос. наук Е.Г. Романова.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Балагушкин Е.Г. Религия в новых масках // Воспитать атеиста / Под общ. ред. Д.М. Угриновича. М.: Мысль, 1989. С. 269.

² Мистицизм: проблемы анализа и критика // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. М.: Мысль, 1989.

³ Митрохин Л.Н. Мистицизм как историко-культурный феномен // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критика. М.: Мысль, 1989.

⁴ Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. М.: Изд. политической литературы, 1984.

⁵ Ротовский А.А. Неомистицизм и проблемы идеологической борьбы // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критика. М.: Мысль, 1989.

⁶ Григулевич И.Р. Пророки «новой истины». М.: Изд-во политической литературы, 1983.

⁷ Парнов Е.И. Боги лотоса: критические заметки о мифах, верованиях и мистике Востока. М., 1980.

⁸ Рожнов В.Е. Пророки и чудотворцы. Этюды о мистицизме. М., 1977.

⁹ Балагушкин Е.Г. Религия в новых масках // Воспитать атеиста / Под общ. ред. Д.М. Угриновича. М.: Мысль, 1988. С. 369.

¹⁰ Елисеев В. Иерей. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. М.: Даниловский благовестник, 1995. С.2.

¹¹ Mommers P. Was ist Mystik? Übersetzt von Franz Theunis. Frankfurt am Main. Insel Verlag. Erste Auflage, 1996. S. 11.

¹² Эта болезненная проблема была, в частности, затронута на недавнем общем собрании Российской академии наук, состоявшемся 29 мая 2008 г. В.В. Путин отметил правильность содержащегося в постановлении, принятом на данном заседании, призыва к ученым бороться с лженаучными представлениями, с мракобесием. Эдуард Кругляков, председатель комиссии по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований при президиуме РАН, прокомментировал это заявление нашего премьера следующим образом: «Власть почувствовала, что с экстрасенсами уже перебор». – Владимир Путин на заседании Российской академии наук: Борьба с мракобесием? Очень правильно!» // Комсомольская правда. 30 мая 2008 г. С. 2.

¹³ Буева Л.П. Предисловие // Лайтман М., Розин М. Каббала в контексте истории и современности. М.: Едиториал УРСС, 2005. С. 4.

¹⁴ См.: Тихолав В.Ю. Физика веры. М.: АСТ-Астрель, 2005.

¹⁵ Акимов А.Е. Торсионные поля тонкого Мира // Терминатор. 1996. № 1–2. С. 13.

¹⁶ Аршинов В., Лайтман М., Свицкий Я. Сфирот познания. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. 91.

¹⁷ Там же. С.21.

¹⁸ Там же. С. 30.

¹⁹ По тексту книги: «освоение природы и внутреннего мира человека». Там же.

²⁰ Хоружий С.С. Исихазм. Аннотированная библиография / Ред. С.С. Хоружий М.: Издательский совет Русской православной церкви, 2004. С. 15.

²¹ Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека: Сб. ст. М.: Вэб-Центр «Омега», 2000. – Биографическая справка.

²² Уоли Н.Д. Единение с Богом. Киев; М.; СПб.: СОФИЯ, 2003. С. 242, 236.

²³ Там же. С. 252.

²⁴ Там же. С. 242.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МИСТИКИ И МИСТИЦИЗМА

Представления о мистике и мистицизме довольно неопределенны и во многом противоречивы – и не только в обыденном сознании, но даже в религиоведении, претендующем на высокий статус «науки о религии», ко многому обязывающий, в том числе к точности используемых понятий. На это досадное обстоятельство указывал почти столетие назад Уильям Джеймс, автор знаменитого произведения «Многообразие религиозного опыта». Он подчеркивал необходимость сузить объем понятия «мистика» и попытался выделить четыре главных характерных признака, которые могут послужить критерием для различения мистических переживаний (неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли)¹. Однако философия прагматизма вынудила Джеймса ограничиться эмпирическим подходом к изучению мистики, которую он понимал лишь как специфические «состояния сознания». В результате он стал одним из крупнейших представителей *психологизма* в понимании религии и мистицизма, чреватого редукционизмом² – игнорированием сложного, многоуровневого строения этих социокультурных феноменов и непониманием стадияльно-типологических изменений, свойственных их историческому генезису. Джеймс даже причислял религию «к числу важнейших биологических функций человечества»³.

Прагматически-эмпирический подход Джеймса к изучению мистических состояний сознания является по существу описательным и поэтому не в состоянии выявить сущность и типологические особенности мистицизма. Отмеченные им «четыре главных характерных признака» мистики не обладают необходимой всеобщностью и поэтому не дают полного представления об особенностях этого феномена. Подробное воссоздание когнитивного содержания религиозного опыта в самом деле чрезвычайно затруднительно, поскольку с трудом поддается (или вообще не поддается) словесному выражению – оно невербализуемо. Тем не менее в литературе на-

коплены описания, позволяющие вполне определенно судить о его характере и содержании, чтобы отличать от обычных религиозных чувств и настроений. Интуитивность также не является определяющим признаком мистики, во-первых, потому, что область её распространения значительно шире (достаточно сослаться на существование научной интуиции), а, во-вторых, ввиду разработки рационалистических концепций мистицизма (исследуемых ныне, например, по произведениям Николая Кузанского и Ибн Араби⁴). Известно также, что мистические состояния далеко не всегда кратковременны, порой весьма длительны. Мухаммад на протяжении долгих ночных часов получал от архангела Джабраила содержание предвечного Корана, а Чайтанья – «золотой аватара» Кришны перед кончиной три месяца подряд находился в состоянии мистического экстаза. Ощущение бездеятельности воли во время мистических переживаний также не может служить четким критерием мистики, имеющей деятельную природу и обычно реализующейся в ходе особых целенаправленных практик (даосских, йогических и тантрических, суфийских, а также исихастского «умного делания»).

Таким образом, эмпирический, описательный подход не дает возможности понять существенные особенности мистики, хотя и позволяет собирать богатый иллюстративный материал. Deskриптивные представления об этом сложном и разнообразном в своих проявлениях феномене довольно неопределенны, во многом противоречивы и не позволяют получить достаточно целостного концептуального знания.

Научно-теоретическое осмысление мистики, рассматриваемой в объективно-историческом и субъективно-личностном ракурсах, возможно только благодаря системно-аналитическому подходу, который позволяет понять как природу мистики, выясняя её место и значение в сфере культуры, её взаимосвязь с системой социальных отношений, так и ее типологию, сопоставляя мистику с другими формами сознания и сравнивая между собой её различные исторические и социокультурные проявления.

Мистика и мистицизм принадлежат к проблемному полю сакральной веры⁵, которая в плане культуры и социума выступает в качестве способа духовно-практического освоения человеком существующей действительности посредством сознания и деятельности, обладающей особой «категоричной» модальностью. Эта экстраординарная (даже для религиозной веры) значимость мистики объясняется тем, что в отличие, например, от магии, мантики или

религии в ней реализована непосредственная связь с сакральным началом⁶. Мистицизм при этом выступает в роли самосознания мистики, её осмысления и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме.

Мистическая вера обладает специфическим смыслом и значением, а следовательно, и неповторимой ролью в жизни мистически настроенных индивидов, отдельных групп и общественных движений, а при определенных условиях даже целых народов и особых исторических эпох.

1. Ложные и неадекватные интерпретации специфики мистики

Благодаря значительности и разнообразию своих когнитивных потенциалов мистика вполне оправданно попадает в предметное поле различных культурных традиций, правда, не всегда заинтересованных в её адекватном восприятии, усвоении или, по крайней мере, примирении с ней. Результатом являются отторжение мистики и её дискредитация с тех или иных доктринальных и идеологических позиций, не говоря уже о том, что её фактическое содержание и объективное значение в этих случаях сильно искажаются или же просто игнорируются.

Можно проследить четыре основные позиции, с которых мистическое сознание получает в разной форме искаженное понимание и необъективную оценку. Во-первых, это позиция так называемого «здорового смысла», имеющая просветительские и грубо атеистические конотации. Представители этой традиции считают мистику продуктом большой фантазии, фидеистических иллюзий, заведомым обманом и трюкачеством. Тем самым игнорируется не вызывающее сомнений в научном религиоведении представление о мистике как реальном культурно-историческом явлении, которое возникает и развивается под воздействием определенных объективных факторов общественного бытия и типологических особенностей личности.

Крайне негативистский подход к мистике свойственен, во-вторых, узко рационалистическим представлениям сциентизма, с позиций которого утверждается её несостоятельность в познавательном отношении и на этом основании также отвергается её социокультурное значение. Между тем мистика не исключает элементов рационализма и к тому же часто трактуется, как уже отмечалось

выше, рационалистически в рамках мистического богословия и философии.

Весьма предвзятый взгляд на мистику характерен для православного богословия, которое отвергает как внеконфессиональную мистику, подрывающую авторитет церкви, так и иноверческую. Так, о. Сергей Булгаков и А.Ф. Лосев резко противопоставляли православную мистику католической⁷. С конфессиональных позиций мистика всегда трактуется на основе определенной вероучительской парадигмы, не вполне высвечивающей в силу своих религиозных приоритетов её место и значение в координатах объективной социокультурной и личностной действительности.

Наконец, несомненную аберрацию в понимание мистики вносят сами носители этого специфического сознания, его теоретики и идеологи. Им свойственно апологетическое отношение к мистическому опыту, который расценивается как высшее проявление духовности. В конечном счете познавательные ресурсы мистики ставятся выше возможностей обычного религиозного сознания и науки.

Для правильного понимания специфики мистики необходимо выяснить, что она представляет собой в собственном смысле слова. Эта задача продиктована тем обстоятельством, что мистика часто отождествляется с феноменами иного рода, хотя и тесно с ней связанными, а именно, с интуицией, с сакральностью определенных вещей и явлений, с паранормальными феноменами, возникающими в процессе мистических переживаний. Подобные заблуждения провоцируются тем обстоятельством, что мистические переживания и действия имеют системное строение, слагаются из ряда структурных составляющих, которые сами по себе, взятые отдельно, не являются мистическими, хотя подчас ошибочно считаются таковыми.

Сакральные феномены обладают своим собственным значением и в обычном религиозном сознании (в обрядности жертвоприношения и богопоклонения) не осмысливаются мистически. И только при возникновении представления о непосредственной связи верующего с сакральным началом можно судить о появлении феномена мистики – мистического переживания, восприятия «встречи» с божеством в том или ином образе.

В такой же степени интуиция не является мистичной сама по себе, поскольку не имеет в себе самой интенции, или устремленности к сакральному. Поэтому далеко не всякая интуиция мистична,

а только в случае попыток использования её для непосредственной когнитивной связи с сакральным.

То же самое следует сказать о других составляющих мистического опыта. Переживание экстаза и другие измененные состояния сознания или иные паранормальные явления сами по себе не имеют мистического смысла и значения, но только при функционировании их в качестве субстрата *непосредственной связи* с сакральным началом. Это вполне реальные, объективно фиксируемые особенности сознания и психосоматических структур мистика, которые выступают в качестве своеобразного носителя мистической связи. Функционируя в религиозном сознании сами по себе, а не в качестве субстрата мистического опыта, эти феномены ничего еще не говорят нам о сущности мистики как специфической формы идентификации верующего с сакральным началом или с особой сакрализованной смысловой системой, на основе которой развертывается жизнедеятельность мистика.

Один из важнейших (и несомненно труднейших) путей уточнения и углубления понимания мистики заключается в выяснении её отличия от других типов веры, в которых также фигурирует категория сакрального, но в иной связи и в других значениях. Именно из-за недостаточного внимания к этому весьма существенному, типологическому различию и происходит весьма частое отождествление с мистикой магии, мантики, религиозно-жреческих практик. Правда, для подобных казусов есть два смягчающих обстоятельства. Первое заключается в том, что на эмпирическом уровне типологически разные практики обычно объединяются в единый комплекс. Например, шаман, являясь классической фигурой языческого мистицизма, в то же время и осуществляет магические действия, и производит обряды религиозного поклонения, и обладает даром ясновидения. Это, конечно, затрудняет аналитическое различение в его действиях сакральных практик разных типов.

Вторая причина этих затруднений объясняется системным строением сложных феноменов веры, в которых типологически разные сакрализованные действия часто дополняют и взаимно обуславливают друг друга. Так например, сакральное совершенствование часто является средством достижения мистического состояния. Или наоборот, мистическое состояние пророка является условием получения откровения свыше (как особого сакрального знания, типологически отличающегося от мистики как таковой). Итак, чтобы разобраться в этом вопросе необходимо рассмотреть типологию

сакральной веры и выяснить, чем отличается мистика от других типов веры. Прежде всего следует обратиться к типам веры, наиболее часто отождествляемым с мистикой.

2. Типологические разновидности сакральной веры

Нет сомнения в наличии разных типов, или модусов сакральной веры (достаточно указать на широко распространенное противопоставление религии и магии), тем не менее вопрос о критерии их различения нуждается в обсуждении. Рассматривая сакральную веру в качестве особого вида деятельности, критерий её типологической специфики приходится выбирать из числа основных составляющих, или элементов такой деятельности. Это её средства, целевая мотивация, способ достижения конечного результата.

Компаративистские исследования показывают, что в разных типах веры часто используются весьма схожие, однопорядковые обрядовые действия. Таковы, например, аскетические и очистительные практики (широко применяемые, в том числе и непосредственно в оздоровительных целях), а также разнообразные средства вхождения в экстатическое состояние, применяемые магами, прорицателями, мистиками. Даже медитация, которую принято считать обычным средством погружения в мистическое состояние, сама по себе способна вызвать только релаксацию. Поэтому её нередко используют только ради этого её изначального свойства, совершенно обыденного и мирского, далекого от любых сакрально-мистических напластований. Такова «медитация Бенсона» (названная так по имени американского кардиолога), рекомендованная для снятия психосоматических перегрузок у служащих супермаркетов.

Такая амбивалентность ритуально-обрядовых действий, используемых для выражения неоднозначных смыслов и значений, даже прямо противоположных в контекстах разнотипных традиций и культур, не позволяют рассматривать их в качестве критерия типа веры.

Сакральная вера мотивируется в первую очередь ориентацией на конечную цель, имеющую кардинальное значение для религиозного учения (такова устремленность к просветлению в буддизм и к спасению в христианстве), и только во вторую очередь её мотивом является более или менее явно подразумеваемая экзистенциальная цель (достижение достойного уровня земного бытия).

Второстепенная по своей значимости мотивация веры определяется условиями существования субъектов веры, их стремлениями к устранению противоречий и кризисных ситуаций общественной жизни, к решению конкретных прагматических задач повседневного существования. Однако экзистенциальная цель не является однозначным признаком определенного типа веры, служащей для её достижения. Это видно на примере врачевания, эффект которого могут объяснять манипуляциями знахаря, мага либо результатом молитвы и иных религиозных обрядов, т.е. следствием разных типов сакральной деятельности.

Этот пример показывает, что практический результат считается достижимым (пусть с разной степенью эффективности) благодаря типологически разным *способам* сакральной деятельности. Знахарь врачует с помощью заповедного знания, маг обращается к сакральным средствам натуралистической, оккультной или спиритической магии, мистик уповает на возможность своего сакрального совершенствования посредством разнообразных психосоматических техник (наиболее известных на примере йогических практик), мирянин полагается на эффективность религиозных действий. Таким образом, критерием типа веры является *способ* сакральной деятельности. Для мистической веры он состоит в убежденности адепта в обладании им непосредственной связи с сакральным началом.

Однако представление о непосредственной связи с тем или иным нуминозным феноменом еще недостаточно для полной характеристики мистики, поскольку такой же род связи предполагается в магии, допускается в религиозном сознании при молитвенном обращении к Богу, мыслится в мантике при прозрении решенной судьбы. В мистике этот вид связи имеет свою особенность, что видно на примерах тотемизма, фамилизма и патернализма, божественного (сакрального) воплощения, избранничества свыше, благодати Божьей. В этих случаях непосредственная связь означает приобщение, касательство, определенную совместность, «прилепленность» (именно поэтому иступленная любовь к Богу относится к одному из значительных мистических феноменов). Таким образом, критерием мистики является не только наличие непосредственной связи с сакральным началом, но также и особая её значимость и эффективность благодаря приобщению к могущественному сверхъестественному феномену.

Специфика мистицизма не исчезает при использовании его для построения концепций иных типов веры, в частности, для обоснования

вания возможного существования феноменов *сакрального знания*. Приведем два примера – из истории ислама и синтоизма.

На протяжении всей истории мусульманских обществ происходило соперничество двух типов знания и двух типов учения: знатоков (*улама*) и святых (*авлия*). Сила святого заключается в том, что его ученость вызывает больше доверия, чем ученость «знатока», в принципе потому, что его знание – от Бога; на практике потому, что сверхъестественные способности (*карамат*), которыми он наделен, подтверждают его непосредственную связь с небом⁸. Таким образом, официальное богословие противопоставляется более совершенному знанию святых, мистически связанному с высшей сакральной инстанцией.

Показательно также обращение к мистицизму идеологов синтоизма с целью обоснования собственных концепций его понимания и для опровержения иных учений. Хонда Тикаацу (1822–1889) был глубоко убежден, что правильное истолкование священной книги синтоизма «Кодзики» возможно только теми, кто лично практикует древние техники вхождения в мистический контакт с *ками*. Он писал: «Поскольку, начиная с Мотоори и Хирата, все знаменитые сэнсэи не смогли уразуметь, что значит “одержимость ками”, все толкования и “Кодзикидэн”, и “Косидэн” сплошь ошибочны». Все эти академические синтоведы, по мнению Хонда, извратили дух синто. Сам же Хонда, практикуя «восстановленные» им методы, неоднократно погружался в «сокрытый мир» и, получая там информацию, как говорится, из первых рук, написал свой комментарий на «Кодзики», назвав его «Раскрытием божественных принципов «Кодзики»⁹.

При рассмотрении проблемы взаимодействия мистицизма с концепциями сакрального знания следует еще разъяснить вопрос о различии гносеологического аспекта мистицизма и сакрального знания как такового в качестве самостоятельного типа веры. Различие состоит в том, что феномены сакрального знания (ведовство, прорицание, гадание) не связаны сами по себе с мистицизмом, могут быть самодостаточными и функционировать вполне самостоятельно. Тогда как откровение свыше обретается в силу благодати божьей, т. е. в русле мистической связи с высшим сакральным началом. Этот феномен расценивается в качестве гносеологического аспекта мистицизма и функционирует в качестве сакрально-эпистемологического параметра мистики (наряду с другими её параметрами – аксиологическим и онтологическим).

Приписывание мистике роли средства познания является её собственной самоидентификацией, самоосмыслением, трактовкой в рамках собственной смысловой системы при обращении к своему гносеологическому аспекту. Причина не только в том, что познание играет роль одного из возможных способов непосредственной связи с сакральным, но и в том, что отдан приоритет познанию высшего, определяющего жизнь человека и мира в целом. Это позволяет объяснить наличие неизбежного здесь парадокса: Бог непознаваем, но надо стремиться к его познанию.

При функциональной связи с другими модусами веры мистика берет на себя две роли: служить *средством* реализации их собственных целевых установок и самой иметь *целевое* назначение, особенно в процессах сакрального совершенствования и трансформации (духовного преобразования) личности. В этих случаях конечному результату сакральной деятельности приписывается одновременно несколько значений – онтологическое, гносеологическое и мистическое, как например, слиянию с высшим сакральным началом (по индуиско-буддийским мистическим доктринам) или единению с Богом (по христианскому учению об обожении).

Для понимания особенностей связи этих процессов с мистикой отметим существующее между ними принципиальное различие, несмотря на сходство исходных и конечных моментов – профанического и сакрального. Различие заключается в *способе* преобразования духовной и психосоматической природы человека и характеризуется двояко. С одной стороны, это различие состоит в том, что трансформация представляет собой *однократную* смену состояний, или духовно-психологической идентификации личности, тогда как её совершенствование – это формирование нового состояния. Оно состоит в *позитивном*, многоступенчатом изменении, которое сопровождается наращиванием нового качества (таков «путь *парамит*» в буддизме махаяны, означающий приумножение добродетелей). В противоположность этому Хуэйцэн (638–713), шестой патриарх школы чань в Китае, учил о «внезапном просветлении» и невозможности постепенного приближения к состоянию просветленного сознания¹⁰, т. е. отстаивал представление о трансформационном изменении личности приверженцев чань-буддизма.

Рассматриваемое различие, с другой стороны, состоит в том, что трансформация представляет собой *непроизвольное* преобразование личности в результате внешнего воздействия или спонтанно возникшей внутренней убежденности, тогда как совершенствование –

это *целенаправленная* практика преобразования личности, вполне осознанная и глубоко мотивированная.

Духовно-психологическая трансформация личности может произойти в результате внутреннего «озарения», как рассказывается в Библии о гонителе христиан язычнике Савле, уверовавшему благодаря Божьему гласу в истинность их учения и ставшем впоследствии апостолом Павлом. Радикальное изменение личности может произойти из-за появления новой мировоззренческой доминанты, внутренней убежденности, о чем свидетельствует радикальная перестройка воззрений и поведения Сведенборга, Лойолы, Франциска и других. Эти известные мистики испытали на себе не прямое внешнее воздействие, а косвенное, в котором решающую роль сыграла подсознательно сформировавшаяся внутренняя убежденность.

Трансформация осуществляется не обязательно мгновенно, а нередко в течение продолжительного периода (например, во время инициации, в частности, – шаманской) без промежуточных ступеней. Совершенствование – поэтапное достижение конечной цели в процессе решения *промежуточных* задач. Трансформация, как результат внешнего воздействия, свойственна прежде всего магии – черной (превращение заколдованного человека в волка, в камень, умерщвление) или белой (врачевание одержимости – «изгнание беса», оживление «живой водой»). Трансформация также может быть следствием божественного воздействия (воскрешение из мертвых, возвращение зрения и другие подобные чудеса).

Связь акта трансформации с мистицизмом проявляется в том, что Бог выступает в качестве определяющего фактора преображения человека. Чётко сформулированное представление о мистической трансформации человека, подвергнутого сильнейшему внешнему воздействию – Божьей благодати, мы находим у Бонавентуры (1221–1274) – генерала ордена францисканцев, кардинала, которого католическая церковь объявила святым и считает одним из десяти величайших учителей церкви. Он считал, как отмечает А.Р. Фокин, что «только благодаря благодати Христовой человек вновь становится в правильное отношение к Богу. Благодать Бога заново творит человека, обновляет в нем образ Божий. Он обретает новую жизнь, в которой душа становится невестой Христовой, дочерью Небесного Отца, храмом Св. Духа. Следуя “Ареопагитикам”, Бонавентура отмечает, что благодать очищает, просвещает и совершенствует душу; душа оживотворяется, преобразуется, а затем возвышается к Богу, уподобляется Ему и соединяется с Ним»¹¹.

Мистическая трактовка духовного преображения человека порой излагается в форме сюжета о драматической встрече с Богом. Трансформация – это сакральное преображение человека, ставшего в одночасье святым и ясновидцем, как в случае с Абд ал-Азизом ад-Даббагом, получившим возможность постоянного общения с Аллахом.

Этот мусульманский святой, «хотя и был неграмотным (*умми*)», по словам его ученика, однако знал ответы на все вопросы. В 1125 г. он пережил состояние религиозного транса, которое продолжалось около часа, потом возобновлялось несколько раз и в итоге стало перманентным. В конце того же года видение Пророка стабилизировало наконец его душевное состояние. «В сердце этого молодого невежественного человека откровение (*фатх*) отверзло все двери мудрости, и он говорил отныне обо всех вещах, доступных познанию с уверенностью учителя»¹².

В истории религии множество подобных примеров мистического осмысления трансформации духовного мира человека. Так, превращение естествоиспытателя Сведенборга в мистика позволило ему «посещать небожителей» и общаться с ними. «Преображение» заурядного лоботряса Порфирия Иванова в неоокультиста Паршека позволило ему общаться с одухотворенной Природой и приобщиться к её сакральным силам, объявить себя «Богом Земли и Учителем народа».

Итак, трансформация – тип сакрализованной деятельности (особый модус веры), который может осмысливаться в рамках определенной мистической парадигмы, часто трансцендентальной ориентации, как воздействие Бога, в результате которого человек обретает пророческий дар и/или становится святым, либо как проделка дьявола, низвергающего человека в пучину греха.

Обратимся теперь к сакральному совершенствованию, которому в религиозно-мистических учениях уделяется еще больше внимания.

Сакральное совершенствование является специфическим проявлением важнейшего социокультурного инварианта, издавна известного в форме воспитания, культурализации и социализации индивида, гармонизации сложного и противоречивого внутреннего мира личности. Как особый тип сакральной деятельности совершенствование адепта веры типологически отличается от религиозного воспитания, усвоения норм и идеалов религиозной морали. Вместе с тем совершенствование и трансформация, как уже говорилось, не-

идентичны. Различие между ними не количественное, поскольку его критериями здесь являются не мгновенность или продолжительность изменения состояния человека. Так, упоминавшийся ад-Даббаг прежде чем стать пророком и святым находился в состоянии религиозного транса несколько месяцев. Различие – в способе изменения, перестройки духовного мира личности: трансформация непреднамеренно осуществляется под воздействием внешней или внутренней силы (обращение Савла, Франциска Ассизского, Порфирия Иванова), тогда как совершенствование имеет преднамеренный характер, планируется, является результатом целенаправленного устремления человека. Хотя нередко сакральное совершенствование носит внезапный, взрывной характер, как, например, просветление Будды под деревом *Бодхи*, переживание последователем дзэн-буддизма мгновенного мистического просветления – *сатори* в результате продолжительных и упорных усилий (разгадывания *коана* или «сидячей медитации» *дзадзэн*). «Второе рождение» шамана также является целенаправленной деятельностью и управляемым процессом сакрального совершенствования человека, осуществляемым посредством совокупности методов магии и мистики.

Преобладает все же постепенное, часто поэтапное движение в направлении конечного идеального, сакрального состояния (буддийский восьмеричный путь совершенствования, тантрийская техника пробуждения *кундалини*, даосская «внутренняя» алхимия, суфийский путь). При этом заключительный этап совершенствования имеет определенно выраженный *мистический* характер. Таково достижение просветления в буддизме, слияние с Космосом в даосизме, приобщение к Богу в православии (обожение).

В религиозно-мистических традициях сакральное совершенствование также часто ставится в прямую связь с мистикой. По христианскому вероучению духовное совершенствование основано на получении Божественной благодати, а завершающий результат этого процесса – обожение носит сугубо мистический характер. Богоподобие является метафизическим идеалом совершенства и одновременно формой мистики. Различие этих двух модусов веры заключается в том, что высшее совершенство (богоподобие) является смысловым содержанием мистической связи с Богом. Таким образом, сакральное совершенство человека и его непосредственное единение с Богом оказываются сопричастны друг другу на вершине своего развития.

Подобная ситуация встречается и в языческих представлениях, считающих человека, стоящего на вершине земной иерархии и, следовательно, совершенного (царя, фараона, императора) одновременно носителем мистической связи с сакральным началом в качестве «сына» Неба, Солнца либо Бога.

Однако мистика пророческого откровения необязательно означает совершенство своего носителя. В Ветхом Завете рассказывает о Валааме, пророке и маге из Месопотамии, который был приглашен царем моавитян помочь ему магией в борьбе с израильтянами. Несмотря на предостережения и внушения свыше, он согласился на это предложение. По пути ослица Валаама увидела ангела, трижды преграждавшего ей дорогу, заупрямилась, а затем заговорила человеческим голосом. Мистические видения и пророческий глас проявились чудесным образом у животного, далекого по своей природе от святости. В нарративе о чуде на пиру Валтасара мистическое знамение выступает как строгое предупреждение жестокому правителю и великому грешнику.

Мистику и святость разводил Ибн Араби (1165–1240), крупнейший мусульманский философ-мистик, известный как Великий шейх суфизма. В отличие от характерного для нефилософского суфизма представления о *вали*-чудотворце, Ибн Араби фактически отказывает последнему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий¹³. По существу, *вали*-святой лишается сакрального могущества, его святость ограничивается мистикой – связью с Богом и способностью к богопознанию. Он лишен самодостаточной сакральности, что позволяет проследить различие между сакральностью и мистической связью человека, которые следует считать разными типами функциональных (деятельных) статусов человека.

Христианское учение о религиозно-нравственном совершенствовании верующего соединяет все три функционально значимых феномена, придавая конечному результату этого процесса значение сакральности и мистичности. Об этом свидетельствует Иоанн Лествичник (VII в.), один из родоначальников раннего исихазма, синайский аскет, автор сочинения под названием «Лествица (райская)», задуманного как руководство к монашеской жизни. Богослов рассматривает 30 ступеней «лествицы» духовного самосовершенствования, соответствующие 30 годам жизни Иисуса Христа до начала его служения людям. «Отвергнув земные наслаждения и чувствен-

ность, дух проходит через этап борьбы со страстями, обращается к покаянию и печали, освобождается от себялюбия и греха, достигает состояния «молчания» и способности к общению с высшим божественным миром. Придя к высшему бесстрастию и спокойствию, подвижник уже на земле вступает в прославленное состояние и созерцает райские блага¹⁴. Как видим, здесь сопричастны в едином комплексе типологически разные феномены: совершенствование, сакральность и мистическое единение с Богом.

Однако в основных религиозно-мистических традициях мира считается, что сакральное совершенствование не заканчивается на этапе мистического единения человека с Богом. На завершающем этапе мистик вновь обращается к профаническому миру для помощи людям в духовном росте – залоге их спасения. Эта идея получила разработку у Бернара Клервоского (1090–1153) – знаменитого католического теолога-мистика. В его сочинениях христианская вера трактуется в духе мистических представлений о божественной любви. Человек через 12 ступеней восходит до любви к Богу, открывающей путь к высшему совершенству, достижимому лишь в экстатическом состоянии «слияния души с Богом». Эта высшая ступень любви – «мистический брак». Затем душа расстается с Богом на время для мира, «где живет не для себя, а для всех»¹⁵. Аналогичная роль принадлежит суфию, который после растворения своей личности в Боге на стадии *фана* достигает затем конечной стадии пути сакрального совершенствования – *бака*. Таково же значение у *цадика* – главы хасидского движения, мистической личности, обладающей особыми способностями исправления своего непосредственного окружения и всего мироздания в целом. В буддизме махаяны, хотя и в рамках типологически иной духовной традиции, сходную роль играет *бодхисаттва* – подвижник, достигший высочайшего уровня духовного совершенства, но отказавшийся раствориться в нирване ради того, чтобы привести всё живое к просветлению и освобождению от страданий сансарического мира земного существования. В буддизме ваджраяны эту роль фактически играет авторизованный наставник – *лама*. Перечисленные сакральные фигуры знаменуют мистически опосредованный конечный результат духовного совершенствования и в первую очередь декларируют его альтруистическое значение.

3. Разнонаправленность мистических процессов

Сакральное совершенствование и трансформация – два основных способа преобразования личности могут иметь противоположную направленность, причем в двух разных смысловых планах. Эта варибельность обусловлена тем, что сами по себе данные процессы морфологически изоморфны и только благодаря исходной вероучительской установке получают ту или иную ориентацию.

Противоположная направленность сакрального совершенствования отчетливо проявляется при сопоставлении мистической устремленности христианства к обожению с ориентацией дьяволомагии (сатанизма), лидеры которого заявляют о воплощении в них богоборческого начала. Небезызвестный Алистер Кроули называл себя «Зверем Семиглавым», подразумевая воплощение в своем теле жуткой рогатой твари, выходящей из моря, по описанию в главе 13 Откровения Иоанна Богослова¹⁶. Этот наиболее влиятельный представитель современного сатанизма трактовал сакральное совершенствование в прямо противоположном христианству смысле: не как приближение человека к Богу, а как удаление и отречение от него и слияние с антагонистичным ему началом.

В совершенно другом плане мистицизм определяет стратегию совершенствования, когда направленность последнего ориентирована на трансцендентное либо на имманентное, либо на их совмещение. Первое означает интенциональность к запредельному, второе – направленность во внутрь человеческого существа для реализации и актуализации скрытого сакрального потенциала человеческой природы, что осмысливается посредством гнозисной парадигмы совершенствования человека.

Трансцендентальная направленность мистицизма отчетливо была выражена у Августина (354–430) – христианского теолога и философа, одного из Отцов Церкви. В «Толковании на псалом 41» он изложил свою трактовку мистического опыта, согласно которой путь к просветлению таков: от явлений природы к себе, внутрь себя и, забыв о себе, к Богу. Эта схема сакрального совершенствования восходят прямо к учению неоплатоников; таков же и его собственный практический опыт мистических переживаний¹⁷. В другом своем сочинении «О Нагорной проповеди» Августин подверг анализу семь ступеней восхождения души, т.е. поэтапное сакральное совершенствование мистически настроенного христианина.

Гнозисная направленность сакрального совершенствования личности характерна для известного своими мистическими учениями эзотерического буддизма Японии. Важнейшим положением догматики японской школы Сингон-сю является понятие *сокусин дзебучу* – «стать буддой в этом теле». Согласно учению Кукая, основателю данной школы, в каждом человеке присутствует природа вселенского будды Махавайрочаны, являющегося субстратом всего сущего. Это и определяет возможность достичь состояния будды в этой жизни. В данном случае для трактовки сакрального совершенствования используется пантеистическая парадигма имманентизма.

Вера, как и все её модусы, носит деятельный характер, связанный с активной целеустремленностью чувства, сознания и воли человека. Мистика и здесь обладает своей спецификой. Рассмотрим подробнее эту важнейшую для нашего исследования проблему.

4. Мистика как деятельность, её структуры и системы

4.1. Деятельная природа мистики

Трудно найти более красочную метафору, поясняющую творческий характер мистической деятельности, чем высказывание основателя бахаизма (веры бахаи) Бахауллы. В духе традиционной персидской поэзии он писал: «О брат! Не во всяком море есть жемчуг; не всякая ветвь расцветает и не на всякой запоет соловей. Так, прежде чем соловей сокровенного рая отправится в сад Божий и лучи небесного рассвета вернуться к Солнцу Истины, потрудись, дабы в сей персти¹⁸ смертного мира ощутить благоухание присносущего сада и жить вечно под сенью обитателей сего града»¹⁹.

Владимир Соловьев определял мистику как «творческое отношение человеческого чувства к трансцендентному миру»²⁰ и тем самым подчеркивал, что мистика имеет природу *человеческой, духовно-личностной деятельности*, прежде всего связанной с чувством. Соловьев высказал эту мысль в своем предисловии к книге Л. Гелленбаха «Индивидуализм в свете биологии и современной философии», автор которой рассматривал мистику в качестве «специфической деятельности, которая наряду с бесспорно важным для нее чувством, воображением и вдохновением обязательно включает в себя и “деятельную волю”, и “внешнюю деятельность”»²¹. По-

следняя, очевидно, включает в себя обряды и входящие в их состав средства и методы мистической деятельности.

Казалось бы это достаточно ясная характеристика деятельной природы мистики не оставляет места для каких-либо сомнений. Тем не менее данная проблема остается весьма дискуссионной по ряду причин.

Деятельная природа мистического сознания может быть заметна из-за спонтанного, часто экстаичного проявления мистических переживаний. Мистические видения, мироощущения могут возникать *стихийно* на основе измененного состояния сознания или экзальтированной религиозно-мировоззренческой установки.

Этой проблемы касается Ева Вонг, которая пишет: «Долгое время считалось, что разница между шаманским и мистическим опытом заключается в том, что первый требует дисциплинированных тренировок и вызывается систематически совершаемыми процедурами, тогда как последний является спонтанным. Этот критерий отпал, когда стало известно, что и в суфизме и в йоге с целью вызвать мистические переживания используются техники систематического характера. Даосизм школы Шанцин – еще одна разновидность мистицизма, в которой мистический опыт вызывается систематически совершаемыми процедурами, доступными лишь человеку, прошедшему трудный и суровый тренинг»²².

Говоря о спонтанно возникающих мистических переживаниях, следует подчеркнуть, что подобные явления фактически проявляются все же не самопроизвольно, а после определенной подготовки или вследствие настойчивой мотивации. Поэтому даже внезапные, неожиданные появления мистических переживаний, подчас экстремального, «взрывного» характера, являются, как правило, результатом основательной подготовки. Это и сформировавшаяся после упорных духовных исканий психологическая установка на обретение «мистического опыта», и продолжительные усилия, затраченные на его обретение, на что порой уходят десятилетия аскетических испытаний и иступленных ожиданий. Рассказывают, что некий дзэнский монах на протяжении 30 лет стремился достичь сакрального просветления – *сатори* и на склоне лет уже почти потерял надежду, но однажды, когда он подметал дорожки в монастырском саду, под его ногой вдруг хрустнула упавшая с дерева ветка. И в то же мгновение он испытал чарующий экстаз мистического просветления. Это событие кажется совершенно непреднамеренным, но фактически японский монах упорно шел к нему все эти долгие годы.

Самые простые по своим проявлениям мистические переживания, а тем более сложные, как, например, видения многоруких танцующих буддийских и индуистских божеств, – все они являются результатом использования специальных психотехник (медитаций, дыхательных упражнений, продолжительного голодания). Нередко используются психоделические препараты, вызывающие красочные галлюцинации и экстремальные эмоциональные переживания.

Деятельная природа «мистического опыта» часто оказывается завуалированной из-за его трактовки только в качестве особого *психологического состояния*, которое развивается у человека в результате определенных предпосылок телесного, психического и духовного порядка. Под таким углом зрения *деятельный*, т.е. волевой и целенаправленный характер мистики бывает трудно обнаружить.

Мистическая деятельность характеризуется различными параметрами: многообразием своих проявлений, особенностями структурного строения и системной организацией. Рассмотрим по порядку эти особенности сложной морфологии мистической деятельности.

4.2. Многообразная морфология мистики

Различные проявления мистики образуют в своей совокупности морфологический ряд, в котором последовательно нарастет их смысловая и функциональная значимость. Первоначальной, простейшей формой мистики являются её беспредметные психологические проявления, которые на новом уровне «мистического опыта» конкретизируются посредством опредмечивания, а далее обретают персонализацию, затем в потоке световой спиритуальной энергии могут быть распредмечены и при завершении своей реализации получить чудесное овеществление (материализацию).

1) Беспредметные мистические переживания.

Исходный момент этого морфологического ряда составляют специфические чувства и настроения, достаточно четко отличающиеся от обычных проявлений религиозной психологии не только по глубине и остроте переживания, но, главное, по своему содержанию. Оно определяется парадигмой архетипических смыслов, касающихся непосредственной связи субъекта веры с высшим сакральным началом. В *психологии мистики* особенно значимы экстазы, радения, оккультные оргиастические состояния, представляющие собой в функциональном отношении мистический транс –

глубокое изменение самосознания и ощущения личностью своей идентичности. Личностный мистический опыт имеет не только индивидуальные, но и коллективные и даже массовые проявления. В этом случае мы имеем дело с мистически окрашенной социальной психологией, весьма колоритной в широкомасштабных религиозно-мистических движениях профетического, мессианского и эсхатологического характера. Примеров тому множество на протяжении истории, начиная с глубокой древности и вплоть до современности (самые последние – появление общин затворников в деревне Погановка и в г. Казани, ожидающих скорого конца света).

2) Опредеичивание мистических переживаний

Мистическое отношение *опредмечивается* в том случае, когда в сознании адепта возникает экспозиция (визуализацию) сакральной ценности в форме цвета или звука (либо других каких-либо восприятий, например, необычного теплового ощущения или эмоционального переживания – страха, восторга, умиления). Особенностью этого простейшего вида «спиритуального опыта» является отсутствие у предмета мистического переживания конкретного образа.

Характерным примером является даосская символика «танцующих в пространстве снежинок и беспорядочно падающих с неба цветов». Это экзотическое переживание служит признаком вступления практикующего в решающую стадию алхимического процесса, направленного на его духовное совершенствование и обретение бессмертия. Это стадия так называемого «выхода духа из бессмертного зародыша в Великую Пустоту».

Патриарх Хуа-ян сказал: «Когда будут видны снег и цветы, дух должен покинуть смертное тело и ...войти в великую пустоту», т.е. достигнуть конечной цели даосской алхимии, йогического метода достижения бессмертия²³.

Очевидно, что значение и функциональная роль мистической психологии сильно возрастает благодаря её *опредмечиванию* в образно-символической и вербальной формах, т.е. когда её содержание становится предметом художественно-изобразительной, музыкальной, танцевальной, мистериальной драматической деятельности либо разнообразных священных текстов. Опредеичивание религиозно мистических переживаний, надежд и чаяний является актуальной задачей любого нового религиозного движения в период его становления. Эта закономерность прослеживается и в современную эпоху, когда все «религии Нового Века» выступили со

своими собственными священными книгами. Лидерам американской психоделии, иначе известной под названием «наркотической революции», пришлось написать свою собственную «библию», в которой разработана система символов и образов для опредмечивания и смысловой идентификации галлюцинаций, возникающих под воздействием приема сильных наркотиков у адептов этого движения. Для решения этой задачи Ричард Олперт использовал индуистско-буддийскую символику и даже посетил Индию, где получил ритуальное имя и поэтому смог выступить перед своими американскими коллегами в качестве новоявленного гуру.

3) Персонализация мистических представлений.

Опредмечивание мистического содержания часто претерпевает дальнейшее развитие в форме его персонализацию, благодаря чему в сознании медитирующего адепта появляются конкретные личностные образы.

По словам эмиссара тибетского буддизма в западном мире Оле Нидала, совершив традиционный ритуал утром, «можно в любое время дня представлять, что Лама появляется перед вами, и получать его благословение»²⁴.

Персонализация мистического образа позволяет вступить в непосредственную, диалоговую связь с сакральным феноменом, что представляет собой следующую за простой экспозицией (визуализацией) более сложную разновидность мистики. Описывая «медитацию на 16-го Кармапу» в школе тибетского буддизма Карма Кагью, Оле Нидал рисует картину энергетического взаимодействия адепта с появившемся в его воображении образом высшего наставника этой школы. Средствами этого взаимодействия служат особые сакральные цветовые гаммы света и священные слоги традиционных мантр. Их функциональное воздействие на медиатора заключается в очищении и совершенствовании его органов восприятия, мозга и тела. В конечном итоге адепт достигает высшего уровня сакрального совершенства и растворяется в космической духовной субстанции.

Вот как выглядит этот экзотический медитационный процесс средневековой ваджраяны по словам ее современного пропагандиста: «В ответ на наше сильное желание Кармапа улыбается. Из его лба излучается мощный прозрачно-белый свет, входящий в наш лоб, в то же место между бровями, и наша голова наполняется этим кристально ясным светом. Воздействие света растворяет все мешающие впечатления в мозгу, нервах и органах чувств. Все вред-

ные привычки и болезни исчезают... Мы слышим внутреннюю вибрацию слога **ОМ**.

Затем из горла Кармапы излучается яркий красный свет – в наши рот и горло. Сила этого прозрачного света растворяет все трудности в нашей речи... Вместе с красным светом мы слышим глубокую внутреннюю вибрацию слога **А**.

Теперь из сердечного центра Кармапы, из середины его груди, в нашу грудь излучается интенсивный синий свет и наполняет ее. Благодаря этому исчезают все помехи в уме... Неотделимо от глубокого синего света вибрирует слог **ХУНГ**.

Наконец, три света излучаются в нас одновременно: прозрачно-белый свет в лоб, красный – в горло и синий – в сердце. Так нам передается Великая Печать, состояние Кармапы... Теперь золотистая форма Кармапы и его Черная Корона растворяются в радужном свете. Этот свет излучается в нас, и исчезают все формы. Есть только осознание – вне центра и предела, вне места и времени»²⁵.

В этом медитационном процессе используется целый арсенал различных видов мистических отношений: простая светозвуковая визуализация, индивидуализация мистического представления в образе Кармапы, мистическая коммуникация с ним (молитвенное обращение к священному образу и получение в ответ благодатного духовно-энергетического воздействия). В результате адепт достигает высшего уровня совершенства и утрачивает свое индивидуальное существование, растворяясь в космическом сознании. На этом этапе деятельность адепта по самосовершенствованию носит характер *распредмечивания* явленных его сознанию сакральных феноменов и приобщения к универсальным ценностным приоритетам.

4) *Распредмечивание мистического опыта.*

Приведенный пример показывает, что в медитационных практиках опредмеченные видения для раскрытия их потенциального значения подчас *распредмечиваются*, что позволяет придать мистическому опыту огромную интенсивность и раскрыть высочайшие сакральные смыслы. *Распредмечивание* состоит в утрате мистическим отношением конкретной формы своего проявления и в обращении к абстракции этического, эстетического или космологического содержания. В буддизме и индуизме это состояние нирваны и мокши, слияния с абсолютной реальностью, обладающей высшим совершенством.

5) Овеществление мистических образов.

Рассматриваемый нами вероучительский контекст буддистской школы Карма-Кагью предполагает также еще одну форму превращения мистического отношения – *овеществление*. Это – воплощение, «материализация» сакрального феномена в той или иной вещной форме. В ламаизме важнейшую роль играют *тулку* – воплощенцы «высоких» лам, которые в свою очередь являются воплощенцами бодхисаттв. «Кармапа, – пишет Нидал, – это не простое ограниченное существо: выражая пространство как истину, он является сущностью всех Будд»²⁶. Иначе говоря, высшее сакральное начало, по крайней мере его актуальное проявление в школе *кагью*, было воплощено (на момент приобщения Оле Нидала к тибетскому буддизму в 60-е гг. прошлого века) в ламе Рангджунг Ригпе Дордже – 16-м воплощенце Кармапы, духовного руководителя этой школы.

Овеществление мистики производится в форме различных мистических действий и обрядов. Наиболее примечательными из них являются декламации священных мантр, медитационные практики, жесты и телодвижения, исполненные религиозно-мистического смысла, затем участие в таких священных действиях как церковные таинства, суфийские зикры, постановка развернутых сценических композиций в форме древних мистерий, тибетского *цама*, литургии христианской церкви. Мистика также овеществляется посредством объектов и субъектов, фигурирующих в практиках соответствующего содержания и значения. Так, храмы, различные священные предметы обладают помимо своего прямого религиозного значения еще и сугубо мистическим, особенно когда речь идет о намоленном храме, о чудотворной или мироточивой иконе.

6) Рационализация мистицизма и мистики.

Большой вклад в усиление и расширение влияния мистицизма внесла *рационализация* мистических воззрений и практик в форме теоретически разработанных концептуальных трактовок и учений. Эта тенденция получила значительное развитие во всех крупных религиозно-мистических традициях. До некоторой степени исключением явилось западное христианство, которое в современную эпоху практически утратило детально разработанные еще в Средние века методики формирования мистического сознания (наибольшую известность получили «упражнения», введенные основателем ордена иезуитов Лойолой). На это обстоятельство жаловались в начале 70-х гг. прошлого века католические идеологи, сожа-

лея, что им нечего противопоставить начавшейся бурной экспансии восточного мистицизма в западные страны.

7) Институализация мистики.

Следующая ступень в усилении функциональной значимости мистики связана с *институализацией ключевых ролей* мистических действий. Их субъектами являются шаманы-медиаторы и медиумы спиритических сеансов, даосские, индуистские и буддийские гуру-наставники, пророки божественного откровения, церковные священнослужители и монахи.

Кульминацией функционирования мистики является *институализация объединений*, которым приписывается определяющая роль в сохранении соответствующих теоретико-методических учений и эффективной реализации практик, обеспечивающих продвижение по мистическому пути.

8) Социализация мистики.

Важнейшее общественное проявление мистики связано с её *социализацией* – функционированием в общественно-политической сфере. Особое значение всегда приписывалось мистифицированным формам власти, законодательства, общественного уклада жизни, государственно-политического устройства общества. Примеры тому – священные носители высшей власти (фараоны, цари, императоры), а также определенные общественные структуры и системы: законодательство (мусульманская законодательно-правовая система Шариат), жизненный уклад страны (например, в известной доктрине Карташова «Воссоздание Святой Руси»), государственно-политическое устройство общества (идеология «Священной Римской империи», церковно-политическая стратегия русского средневековья «Москва – Третий Рим», нацистская геополитика «Третьего Рейха»).

9) Неоднозначность сакрального и мистического статусов.

Здесь ещё раз следует напомнить, что не все сакральное мистично. Существует различие между священными объектами, считающимися таковыми благодаря их мистической связи с высшим сакральным началом (таковы крест и икона для христианской церкви), и сакральными фигурами, декларирующими свою самостоятельность в этом отношении. Последнее относится к большинству лидеров современных новых религиозных объединений, которые считают себя вполне состоявшимися в роли «живых богов» и поэтому не нуждаются в санкционировании своего священного рели-

гиозного статуса указанием на мистическую связь с высшим сакральным началом. Наиболее известные имена из их числа – кумир американских битников Мехер Баба, «Сострадательный отец» и наш «божественный Паршек» (Порфирий Иванов). На роль высшей священной инстанции претендуют С.М. Мун, основатель «Церкви объединения», а также лидер скандально известного в Украине и в России Великого Белого Братства ЮСМАЛОС, именуемая Господь Мария ДЭВИ Христос (Марина Цвигун).

Полагаясь на свой божественный статус, эти лица поворачивают вектор мистических ориентаций в обратном направлении (конечно, только у своих фанатичных приверженцев) и, таким образом, реализуют мистику в новом качестве – «*метафизическом*», демонстрирую на своем примере чудо появления трансцендентного в нашем земном мире. Тем самым новых богоискателей уверяют в возможности реализовать мистическое единение с божеством прямо и непосредственно, здесь и сейчас, буквально воочию. Подобные декларации новых религиозно-мистических движений несомненно побуждают мистически настроенных людей обратить свои взоры на их «божественных» лидеров. В этом и состоит главная особенность современного *неомистицизма*.

10) Различие значений мистики и мистицизма.

Понятия мистики и мистицизма обычно отождествляются, тогда как при структурно-аналитическом подходе их различия выявляются вполне определенно, что безусловно способствует уточнению и углублению понимания этих тесно связанных между собой феноменов.

Для определения этих понятий следует указать на структурно-функциональные, т.е. морфологические различия между соответствующими феноменами. Мистицизм – это представления, подчас системно выстраиваемые в форме рационалистических учений теологического и мировоззренческого характера о непосредственной связи вещей и явлений с сакральными началами. Мистика – опирающаяся на эти представления духовно-практическая деятельность адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом. В концепциях трансцендентального мистицизма решающее значение отводится активности божественного (либо сатанинского) начала для результативности мистических действий. Рассмотрим данную проблему на конкретном материале.

В своем анализе синтоистского материала, связанного с мистикой и мистицизмом, А.А. Накорчевский различает смысл действия

и конкретную технику его исполнения²⁷, что позволяет соотнести смысл действия с мистицизмом, дающим ему парадигмальную трактовку, а мистику – с методической и технической реализацией этого действия, т.е. с морфологическим воплощением определяющих его смыслов.

Однако в этой системе присутствует еще один очень важный компонент – *вероучительский дискурс*, позволяющий в смысловом и функциональном планах идентифицировать деятельность мистика с определенной вероучительской традицией – буддийской, даосской или с собственно синтоистской, которая оказывается, по словам А.А. Накорчевского, шаманистской. Дело в том, что в средневековой Японии «мистические техники заимствовались из буддизма, даосизма и прочих иноземных учений. Для Хонда и ему подобных было важно обнаружить исконно японские методы, воссозданию которых он и посвятил свою жизнь. Созданная им “наука о духах”... может быть названа систематизированным шаманизмом»²⁸.

Итак, в мистическом действе мы выделяем три аспекта: смысл, задаваемый особой парадигмой (мистицизмом), морфологию (структурно-функциональные особенности этого действия), т.е. собственно мистику и вероучительский дискурс – осмысление и описание данного действия в рамках определенного религиозного учения. Таким образом, различие между мистикой и мистицизмом определяется их ролью как особых компонентов общей системы специфической сакральной деятельности.

Наше заключение по существу совпадает с категорическим высказыванием Владимира Соловьева по этому вопросу, писавшему: «Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии... *Мистика* и *мистицизм* также относятся друг к другу, как, например, *эмпирия* и *эмпиризм*»²⁹.

5. Формы мистики

Результативное мистическое действие всегда строится на основе определенного *геишталя* – функциональной структуры в виде определенного или овеществленного представления, которое осмысливается как проявление непосредственной связи с сакральным

началом. Этот морфологический аспект мистики раскрывается через ряд её форм. В качестве таковых выступают определенные образы (божественные либо демонические) и особые психосоматические состояния человека (такие как озарение, просветление, обретение благодати и т.п.). Принципиальная особенность данных феноменов состоит в их бинарной природе, сочетающей нейтральный субстрат и приписываемое ему мистическое значение. Это видно на примере часто фигурирующих в мистической практике таких психосоматических явлений, как экстаз, галлюцинация, предчувствие, которые сами по себе этим значением не обладают.

Итак, формы мистики – это её морфологические различия в структурно-функциональном отношении. Они не одинаково осмысливаются и оцениваются в разных религиозных традициях и конфессиях, подчас прямо противоположно.

Наиболее значимы *типологические разновидности* мистики, соответствующие этапам исторического генезиса религиозного сознания и основным его проявлениям в виде язычества, религий освобождения и религий спасения.

В отличие от разновидностей мистики или типологических особенностей этого явления, взятого в целом, формы мистики – это её особые проявления в переживаниях и действиях человека. Причем формы мистики изоморфны её генетическим разновидностям, поскольку одинаковые формы встречаются и в язычестве, и в трансцендентальных религиях. (например, видения – и в шаманизме, и в буддизме-индуизме, и в христианстве).

Рассмотрим ряд форм мистики, начав с простейшей и, по-видимому, древнейшей формы мистики – представления об органической связи адепта с сакральным началом. Эта форма мистики впервые возникает в первобытной культуре при осмыслении *тотемизма* – мистической связи родоплеменных объединений с определенными видами растений или животных, а также в мистической интерпретации родословной шаманов. Согласно традиционным представлениям, могучий шаман ведет свое происхождение от *албысты* (ведьм), что символизирует его мистическую связь с могущественным оккультно-сакральным началом. Это связь по происхождению, другой разновидностью этой формы мистики является связь с сакральным началом в силу преемственности.

В индуизме и буддизме большое значение придается наставнической преемственности по линии мистической связи с Буддой, Вишну или Шивой. Аналогичная каноническая преемственность

существует в джайнизме и сикхизме. В суфийских орденах сохраняется преемственность от шейхов-основателей, имена которых присвоены названиям этих мистических объединений.

Рассматриваемая форма мистики проявляется также в заявлениях о богоизбранности того или иного народа, страны или её государственно-политического устройства. В индивидуально-личностном плане – в представлениях об особых избранниках Божьих – пророках и мессиях.

Одна из древнейших форм мистики основана на вере в возможность воплощения в человеке сверхъестественной силы, энергии или духа. В архаическом язычестве колдун рассматривался как воплощение зловредных для всего живого сил, а шаман – духов-помошников. В средневековом христианстве колдуны и ведьмы обвинялись на том основании, что им приписывалось воплощение в них дьявола. Смысл этого представления – *мистический*, однако изгнание дьявола из одержимых было особой *магической* практикой (экзорцизма), включавшей в себя в качестве необходимого элемента мистический диалог с духом зла.

Сакрализованность – другая форма мистики, возникающая в результате получения человеком, представителем живой или неживой природы, а также культовыми вещами и сооружениями сакрального статуса благодаря их непосредственной связи с божественным началом.

Сакрализованность как продукт мистической связи отличается от сакральности, имеющей самодостаточный характер в фетишистских представлениях о священных горах и реках, деревьях и рощах, в солярных культах. Воззрения этого типа существуют поныне, например в поверьях о самодостаточной сакральности драгоценных *кладов*, способных прятаться и обнаруживаться по собственному усмотрению, в рассуждениях о духовной активности *колоколов*. «Ведь хорошие колокола – это больше, чем только звучащие тела, – уверяет нас известный бельгийский профессор. – Это облагороженные существа, выросшие из возвышенных мыслей и гармоничных чувств и открывающие нам путь к таинствам Создателя, к познанию человека и природы»³⁰.

Смысл и значение сакрализованности как особой формы мистики хорошо видны из рассуждений о. Сергия (Булгакова) о природе христианской духоносности. «Основной целью христианина является стяжание Святого Духа, – пишет священник-философ. – И этой печати Духа Божьего, этой духоносности более всего ищет и жаж-

дет, ей более всего поклоняется православная душа... Эта духоносность совершенно не связана с иерархическим саном, хотя фактически может соединяться и с ним»³¹.

Рассматриваемая форма мистики имеет несколько разновидностей, в одном случае может быть символом связи того или иного предмета с божественным началом (бетилы, иконы, кресты). В другом случае сакрализованность может рассматриваться в качестве знаковой реализации не проявленной совершенной природы человека в рамках пантеистической гностической парадигмы либо его возвращения из падшего состояния к сакральному началу в рамках трансцендентальной неоплатонической парадигмы. Наконец, сакрализованность может рассматриваться в качестве завершения трансформации или процесса совершенствования человеческой природы благодаря мистической связи индивида с высшим началом, играющей роль необходимого условия результативности этих структурных изменений. Таково шаманское «второе рождение», священство в качестве сакрального статуса в церковной иерархии, мистическое совершенствование в развитом суфизме, христианская «лествица» на её верхних ступенях приближения к Богу с помощью благодати.

Наиболее известной формой мистики является визуализация – различного рода ощущения и образы, возникающие в ходе мистических практик или же проявляющиеся спонтанно. По своей психологической природе видения представляют собой галлюцинации – световые (причем различной цветовой гаммы), звуковые (даймонион, гений Сократа феноменологически выступал в форме «вещего голоса»), тактильные, одорические (благоухания небожителей либо серный запах исчадий ада) и даже вкусовые.

Как сообщила газета «Тайная власть», опрос в Интернете более 2000 человек, показал, что свыше 96 % из них как минимум однажды сталкивались со сверхъестественным. Описывая обстоятельства своего мистического опыта, подавляющее большинство участников опроса говорят, что слышали, видели или испытывали прикосновение некоего существа, которого на самом деле не было, то есть столкнулись с приведением, духом или ангелом³².

Ощущения этого типа могут быть чрезвычайно интенсивными. В Библии написано, что на пути в Дамаск будущего апостола Павла озарил Свет, «превосходящий сияние солнечное» – это было откровение свыше, повлекшее за собой его духовное перерождение (Деян. 26, 13). Терезе Авильской в мистическом видении являлся

«блеск ослепляющий, белизна сладчайшая. Вовсе не похож этот божественный Свет на солнечный; естественным кажется только он один, а солнечный – искусственным... Так внезапно являет его Господь...»³³. Хорошо знающий экстатические переживания суфиев ал-Газали писал об ослепляющей яркости мистического света, который ярче блеска кинжала или сверкания молнии. Часто подобные видения имеют необыкновенно красочный колорит, о чем свидетельствует, например, живопись Уильяма Блейка, выдающегося английского поэта и художника-визионера.

Мистическое ощущение может стать предметом особого культа, о чем свидетельствует практика *туммо* – йога огненного тепла, разработанная в XII в. тибетским буддистом Наропой. Адепты этого культа сосредоточиваются на огне и отождествляют себя с ним, а в результате обретают паранормальные способности высушивать теплом своего тела на лютom морозе мокрые простыни и растапливать снег, на котором они сидят во время таких испытаний. Это изумительное зрелище запечатлел Николай Рерих на одной из своих картин.

Наибольшим значением обладают видения в форме определенных образов, поскольку в отличие от ощущений имеют опредмеченный смысл и благодаря этому функционируют не только в мистике, но также в мантике и религии в качестве пророческих знамений, в магических обрядах вызывания или изгнания духов.

Наиболее простое проявление мистического опыта, точнее, переживания непосредственной связи с сакральным феноменом представляет собой ощущение «встречи» человека с чем-то сверхъестественным либо его «присутствия» около себя. По мере нарастания интенсивности мистических переживаний (это принято называть «углублением» мистического опыта) у человека возникают активно-динамические образы, появляется представление об их объективации и даже овеществлении (манифестации в псевдореалистической форме). Подобные феномены принято называть появлением призраков. Это типичное развитие мистического опыта сопровождается усилением его воздействия на человека, что подчас приводит к радикальному изменению всей его жизни. Яркая картина духовной трансформации противника христианства в его активного поборника под воздействием внезапно возникшего мистического переживания вырисовывается из автобиографического рассказа митрополита Сурожского Антония (1914–2003). В юности он был убежденным атеистом и, желая «покончить, наконец, с мыслями о

христианстве», однажды решил прочесть Евангелие от Марка. «Я читал медленно, – впоследствии вспоминал владыка о своем мистическом озарении, случившемся с ним в начале 30-гг., – потому что евангельский язык был слишком непривычным, но между началом первой и третьей глав внезапно почувствовал, что по ту сторону стола, *прямо здесь*, в этой комнате стоит Христос. И это было настолько поразительное чувство, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть в ту сторону. Смотрел я долго, но ничего не видел, не слышал, не ощущал. Однако когда я смотрел на то место, где вроде бы *никого не было*, у меня возникло яркое и несомненное осознание того, что здесь стоит Христос. Помню, я тогда подумал: если живой Христос стоит тут – значит это воскресший Христос, значит в пределах моего личного, собственного опыта я достоверно знаю, что Христос воскрес, что значит, всё, что о Нем говорят – правда»³⁴.

Приведенный пример свидетельствует о том, что мистики не ограничиваются и не удовлетворяются одним признанием справедливости идей мистицизма, а стремятся лично в собственном переживании *определить* их, *объективировать*, т.е. придать им живую образность, «узреть» их. Мистические видения, – писал Павел Флоренский, – «объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они; оно – точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, *сообразно* ему, выкристаллизовывается земной опыт, делясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира»³⁵.

Мистические видения всегда имеют чрезвычайно напряженную тональность. Как писал Рудольф Отто в своей книге «Святое», переживание «встречи с Иным» (*ganz Andere*) сопровождается чувствами как восхищения, так и благоговейного страха. Мистические настроения проявляются не только в экстатической форме, но и могут быть тоскливо-меланхолическими, иначе говоря, «тёмными», готическими, и даже вызывать панический страх. Это настроение стало устойчивым клише в жанре ужасов (*Horror*), занявшем одно их доминирующих мест в современной массовой культуре.

Мистические образы часто имеют причудливо-фантастический характер, что, вероятно, и породило причудливых химер античных мифов, перекочевавших впоследствии в обширный средневековый *бестиарий*, таких как единороги, грифоны и множество других. В произведениях современного весьма популярного мистика Кастанеды описываются психоделические видения, наполненные уст-

рашающими картинами гигантских по своим размерам насекомыми и других причудливых фантомов.

Немаловажное значение имеет вопрос об источниках мистический видений, поставленный в монотеистических вероучениях на принципиальную высоту из-за свойственных им представлений об определяющем значении божественного воздействия на человека и противодействия ему со стороны дьявола. Видения позитивного характера считаются либо плодом собственных усилий мистика, либо божьим даром, либо общим результатом объединенного воздействия того и другого факторов, когда устремления мистика получают поддержку Бога.

Появление у мистика видений в результате его собственных напряженных усилий на основании специально разработанных психосоматических методик характерно для йоги, в особенности для тибетобуддийской тантры. Эта техника именуется *дубтхаб* (тибет., «метод успеха») и служит возникновению визуализации сверхъестественных существ, чаще всего *идамов* (будд или бодхисаттв поклонения), появляющихся в центре созерцаемого мандала. Назначение ритуала состоит в получении от этих существ *ванга* (сакральной силы-энергии), необходимого для исполнения желаний или приобретения сверхъестественных способностей. «Образ божества, визуализируемого ламой, может быть настолько стойким и осязаемым, что непосвященный сочтет его за реальное божество и будет смертельно напуган и даже убит последним»³⁶.

Как отмечает В.К. Шохин, «подобная работа с воображением, чувственное представление духовных реалий осмысливается в христианской сотериологии и аскетике как «прелесть»³⁷. Это вытекает из принципиальной особенности православной мистики, которая, по словам С. Булгакова, «чужда чувственности и отличается трезвенностью... Вообще в мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное (черта, свойственная *exercitia spiritalia* Игнатия Лойолы, как и вообще католической мистике)»³⁸.

Очень показательны рассуждения по данному вопросу епископа Игнатия (Брянчанинова), широко известного в прошлом религиозного писателя, который подчеркивал принципиальное различие между духовными видениями и чувственными видениями, указывая на противоположность их смыслов и значений. Свои суждения он обосновывает ссылкой на авторитетную фигуру Иоанна Лест-

вичника. По словам последнего, «свойство всех видений, посылаемых Богом, заключается в том, что они приносят душе смирение и умиление, исполняют её страха Божия, сознания своей греховности и ничтожества. Напротив того, видения, в которые мы вторгаемся произвольно, в противность воле Божией, вводят нас в высокоумие, в самомнение, доставляют радость, которая не что иное, как не понимаемое нами удовлетворение наших тщеславия и самомнения»³⁹.

Итак, значение видений весьма велико, но трактуются и расцениваются они неоднозначно. Согласно буддизму ваджраяны полученные в результате настойчивой практики мистические видения считаются незаменим и очень важным средством обретения оккультной энергии. По Флоренскому, видения служат сакральной вехой в земной жизнедеятельности человека («точкой опоры земному творчеству»⁴⁰). Плотин подчеркивал трансцендентный источник мистического опыта: «Нищий бродяга ждет, подобравшись близко к дверям богача; быть может, богач откроет дверь и подаст ему, может, один раз, может, дважды; это счастливая судьба, а не заслуга бродяги»⁴¹. В кришнаизме и в католицизме божественные видения считаются величайшей божественной милостью. По словам С. Булгакова, «небесных видений исполнена вся жизнь Православия, и это в нем есть самое существенное... Мистика есть воздух Православия... Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует»⁴².

Следует заметить, что возникновение у человека видений и коммуникации с сакральными агентами не свидетельствует однозначно о его собственной сакральности. Иначе говоря, наличие этой формы мистики не обязательно означает наличие другой – сакрального статуса или состояния. Это различие с христианской точки зрения имеет принципиальное значение. Концентрируя на нем внимание, епископ Игнатий (Брянчанинов) писал: «Да не мнят о себе что-либо увидевшие чувственно духов, даже святых ангелов: это видение одно, само по себе, нисколько не служит свидетельством о достоинстве видевших: к нему способны не только порочные человеки, но даже самые бессловесные животные. Идолопоклонник остался идолопоклонником, несмотря на то, что видел Бога лицом к лицу и беседовал с Ним... Увидев истинного Бога, идолопоклонник не перестает признавать богами идолов своих»⁴³.

Мистические видения часто переходят в активную фазу общения (диалога) с сакральными феноменами и в таком случае принадлежат уже к следующей форме мистики, оказывающей значительно

более сильное и глубокое влияние на человека по сравнению с ранее рассмотренными её формами.

Исключительное значение мистическому диалогу придавал Мартин Бубер, считавший его критерием для понимания специфики хасидизма и необходимого для деятельного и творческого контакта между человеком и мирозданием. «Духовное новаторство хасидизма реализовалось, по его мнению, в хасидских учителях – цадиках, каждый из которых воплощал уникальный духовный опыт, приобретенный в ходе непосредственного диалога с творцом»⁴⁴.

Мистика общения с духами зародилась в глубокой древности, но сохраняется и в современную эпоху. Любопытные факты этого рода встречаются у среде неоязычников. Приведу высказывания приверженцев культа *дольменов*, ведущих мистические диалоги с духами, обитающими в этих древнейших мегалитических сооружениях. В специальном издании пропагандируется практика подобных мистических диалогов с невидимыми призраками древней расы, обитающими в дольменах. Мистик полагает, что есть «проблема, которая очень беспокоит дольмены – это то, что люди... их не слышат. А люди-то на самом деле очень хотят знать, что же такое дольмены, научиться общаться с ними. Спрашивая дольмены и отвечая им, фразы надо выстраивать очень четко... Они часто спрашивают: «Чего ты хочешь?» Попробуйте ответить четко и красиво. Общение с дольменами приносит столько радости, порождает в душе такие прекрасные чувства и ощущения, что можно только пожелать всем испытать такое же»⁴⁵.

Примечательно, что предметом мистического общения у неоязычника являются не ландшафтные духи, такие как лешие, русалки или водяные, которые давно числятся по разряду суеверий и мало привлекательны для современных «богоискателей». Современные мистики осваивают новые территории и совсем забытые, но несокрушимые временем дольмены оказались удобной привязкой для формирования мистического опыта.

Водораздел между христианством и язычеством со всей резкостью обнаруживается в вопросе о допустимости коммуникации с низшими духами. Уже знакомый нам епископ Игнатий (Брянчанинов) со всей категоричностью заявляет: «Общее правило для всех человеков состоит в том, чтобы никак не вверяться духам, когда они явятся чувственным образом, не входить в беседу с ними, не обращать на них никакого внимания, признавать явление их величайшим и опаснейшим искушением»⁴⁶.

В христианской мистике коммуникация с божественными инстанциями чаще всего проявляется в виде диалога. Сошлемся лишь на примечательные беседы Владимира Соловьева с Софией, Премудростью Божьей, ставшие заметным явлением его духовной жизни и предметом философско-поэтического творчества.

У некоторых мистиков подобная коммуникация сопровождается сильнейшими экстатическими переживаниями и носит характер любовного исступления. Об этом говорил великий византийский мистик Симеон Новый Богослов (949–1022)⁴⁷ и знаменитая католическая святая Тереза Авильская.

«Часто Он (Христос) мне говорит: “Отныне Я – твой, и ты – Моя!” Эти ласки Бога моего погружают меня в несказанное смущение». Для св. Терезы, – писал Дмитрий Мережковский в своем исследовании испанского мистицизма, – слаще всех нег эти ласки – раны, лобзания – терзания небесной любви; лучше с Ним страдать и умереть, чем без Него блаженствовать... Тереза падает в изнеможении, под этими ласками, закатывает глаза, дышит всё чаще, и по всему телу её пробегает содрогание... “В этом (несказанно-блаженном соединении души с Богом) и *тело немного участвует*” признается Тереза, и тотчас прибавляет, чтобы не солгать себе и другим: “*Нет, тело в этом очень много участвует*”»⁴⁸.

Несмотря на типологическую специфику этого переживания в христианстве, обусловленную трансцендентностью предмета мистической коммуникации, оно обладает несомненным изоморфизмом и поэтому с внешней стороны обнаруживает сходство с эротическими фантазиями язычников. Поэтому не случайно Мережковский замечает, что нечестивый взгляд мог бы усмотреть в описанной сцене «тот нечистый дух, которого колдуны и ведьмы называют “Инкубом”»⁴⁹.

Различные оценки мистического опыта – далеко не единственная причина многообразия придаваемых ему значений. Часто особенности мистических видений и коммуникаций связаны с тем, что им приписываются иные значения в дополнение к их собственному – непосредственной «встречи» с сакральным феноменом. Это происходит при условии их функционирования в рамках иных смысловых систем, например магической или религиозной. При этом мистические переживания играют не основную, а служебную роль, выступают в качестве средства реализации главной, целевой задачи этих типов веры.

Мистические видения играют заметную роль в *мифологическом* сознании, благодаря которому повседневна жизнь человека пред-

ставляется полной всевозможных «встреч» с фигурами различного сакрального статуса, начиная от безымянных духов до могущественных богов и богинь.

Мистические видения и активный диалог со сверхъестественными фантомами – непереносимое условие завершающей стадии магической обрядности вызывания и заклинания духов. Практика изгнания злого духа сохранилась до сего времени, причем не только в среде оккультистов, но и у католиков и у православных (так называемые «отчитки»). Элементы экзорцизма присутствуют и в таинстве крещения.

Общение с высшими сакральными инстанциями играет большую роль в мантических действиях прорицательного и пророческого характера. Шаманы и гадатели архаических культур черпали свою информацию из контактов с духами и божествами, античные прорицатели будущего вещали от лица могущественных богов – Зевса (в Додонском оракуле) и Аполлона (в Дельфийском оракуле), медиумы и участники спиритических сеансов беседовали с душами умерших с целью получения интересующих их сведений о прошлом и будущем. Во всех этих случаях мистика использовалась только для того, чтобы открыть доступ к недоступному обычным путем знанию.

Мистическая коммуникация использовалась шаманами и спиритами также в религиозно-нормативных целях – для контроля и управления поведением людей, чувствующих свою зависимость от потустороннего субъекта. Примеры подобного рода приводит Леви-Брюль в своей книге «Мистический опыт и символы первобытных людей» (1938) при обсуждении вопроса об их «общении с существами невидимого мира». Обычно медиум обращается к духу умершего главы семьи, чтобы выяснить за что наказан сын или его близкие. Тот, со своей стороны, пользуется беседой, чтобы дать узнать о своей воле и о том, в чем живущие проявили непокорность⁵⁰.

Приведенные материалы полевых этнологических исследований свидетельствуют о том, что *спиритическое общение*, как разновидность коммуникативной мистики, является одним из механизмов обычного права в первобытной культуре, регулирующего повседневную жизнь людей, в том числе и поминание умерших.

Рассмотренное нами ролевое многообразие мистических коммуникаций несомненно упрочивает их место и значение в духовной жизни верующих и превращает их в некую универсалию человеческой культуры на довольно длительном отрезке истории.

Широко используемой формой мистики является упование на Бога, причем этому феномену приписывается существенно иной смысл, чем обычной религиозной установке, отразившейся в пословице: «На Бога надейся, но сам не плошай!». Обычный верующий просто «полагается на Бога», а мистик говорит об ощущении им реальной поддержки со стороны Бога, именуемой благодатью. Для рядового верующего упование на Бога не мистично, а прозаично.

Данное различие особенно заметно в исламе, поскольку суфии используют особый термин для обозначения мистического упования на Бога – *таваккул*. Имеется в виду отказ от повседневных забот и заработков, предание себя воле Аллаха. Это специфическое настроение является широко распространенным элементом религиозной практики аскетов, посвятивших свою жизнь служению Богу и размышлениям о Нем. В более узком смысле термин *таваккул* используется как наименование одной из начальных «стоянок» (*макам*) мистического пути суфия. Смысл этой ступени мистического совершенствования заключается в полном отрешении от собственной воли и обращении к Богу как единственному источнику человеческого бытия.

В этой форме мистики суфий убежден, что его продвижение по пути совершенствования гарантируется только непосредственной поддержкой Бога, а вовсе не является результатом собственных усилий (представление, свойственное ранним суфиям и характерное для индуистских и буддийских практик, особенно для йоги и тантры).

Упование на Бога в специфическом, мистическом проявлении хорошо известно и христианству. Рассказывают, что однажды знаменитая католическая святая Тереза Лизьеская, или «Маленькая Тереза» (ум. в 1897 г.), объяснила свою духовную программу следующим образом: «Оставаться детьми перед Богом – значит признать свое собственное ничтожество, ожидать всего от благого Бога, как ребенок ожидает всего от отца»⁵¹.

Среди различных форм мистики особое значение приписывается синергии – взаимодействию субъекта веры с сакральными феноменами, причем самым важным считается «сотрудничество» с Богом в деле спасения человечества и мира в целом. Предпосылки мистической синергии сложились еще в глубокой древности, когда маги и колдуны практиковали воздействие на духов (и демонов), с тем чтобы использовать их могущество в своих утилитарных целях, причем высшая магия была в состоянии заставить повиновать-

ся даже богов. Шаманизм же всецело был основан на взаимодействии с духами и богами в решении неотложных земных задач. Однако здесь еще не было подлинной синергии – гармоничного соединения двух устремлений в одном общем усилии для реализации сверхземной, сотериологической задачи.

Синергийные представления сформировались в рамках мистических направлений развитых религий: в каббале, исихазме, в мусульманской и католической мистике.

Так называемая практическая каббала, основанная на вере в то, что при помощи особых ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (например, приближать пришествие мессии), поскольку каждому «возбуждению внизу» (от человека) не может не ответить «возбуждение сверху» (от Бога). Идея синергии свойственна воззрениям хасидизма, Мартин Бубер, много уделявший внимания этому мистическому направлению в иудаизме, говорил, что Бог нуждается в поддержке и даже утешении со стороны человека.

Синергийные воззрения были выражены немецкими мистиками, особенно ярко Ангелусом Силезским (Иоганном Шефлером, 1624–1677), который выводил идею взаимодействия с Богом из представления о неразрывном единении с ним. Он писал: «Есть только Я и Ты; не будь обоих нас, Бог был бы уже не Бог и рухнуло бы небо». – “Не может без меня Бог ничего создать: не поддержу и я с ним – тотчас рухнет всё”. – “Я знаю: без меня не может жить и Бог; коль превращусь в ничто, испустит дух и Он”. – “Коль волей мёртв я стал, то *должен* Бог творить то, чего я хочу: я сам ему указ”»⁵².

В православной мистике идея синергии заняла центральное место в исихазме, придавшем ей целевое, сотериологическое значение. Исихастская практика считается направленной на «преобразование человеческого существа синергийным действием его свободного произволения и Божественной энергии – благодати»⁵³. Та же трактовка исихазма звучит в другом богословском исследовании: «Задача православной логос-медитации, умного делания, как раз и состоит в том, чтобы при помощи Божией благодати (в синергии с Творцом) воссоздать первозданного человека, каким он был до падения»⁵⁴.

Синергийная мистика получила развернутую интерпретацию у пакистанского поэта и философа Мухаммада Икбала (1873–1938),

одного из крупных деятелей мусульманской реформации. Центральной фигурой в его философско-поэтическом творчестве выступает человек, «соучастник Бога» в процессе созидания и преобразования мира⁵⁵. При этом пакистанский философ исходил из идеи «совершенного человека», свойственной воззрениям суфиев с самого зарождения мусульманского мистицизма. Концептуально её оформил Ибн Араби (1165–1240), он же впервые ввел соответствующий термин – *«инсан-камил»*. Икбал воспринял эту концепцию от одного из самых выдающихся поэтов-суфиев – Джалала ад-Дина Руми (1207–1273), которого считал своим учителем и наставником⁵⁶, однако во многом её переосмыслил. Икбал «ратовал за пробуждение творческой активности человека и её религиозное обоснование. Утверждая идею различных уровней субстанции, он отводил человеку особое место, поднимая его до положения соучастника творения»⁵⁷. По его словам, «человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца»⁵⁸.

Идеи мистической синергии получили широкое признание среди верующих самых различных категорий и даже используются неоязычниками, несмотря на свою несовместимость со старым, традиционным язычеством, которому чуждо доверительное отношение к божествам (а тем более к духам и демонам) по принципу «Я – Ты». В современную эпоху люди подчас склонны достаточно уверенно полагаться на свои духовные силы. Это дает им возможность стать вровень с фигурами своего мистического воображения, предлагать им свою собственную помощь и поддержку, мечтая о совместной активности с ними и о достижении благодаря этому более впечатляющих результатов, об осуществлении заветных надежд, нежели пребывать в пассивной зависимости от далекого и чуждого их интересам Бога. Эта активная мистическая позиция свойственна не отдельным харизматическим личностям, а достаточно широкому кругу людей и поэтому стала характерной чертой социальной психологии нашего времени, что объясняется во многом социальной активностью современного человека, воспринимаемой в данном случае через призму религиозного мировоззрения.

Именно с этой точки зрения становится понятно весьма удивительное и вроде даже абсурдное синергичное мышление наших неоязычников, стремящихся «активировать» обитателей дольменов

и объединиться с ними в совместном разрешении экзистенциальных проблем.

Эти причудливые мистики утверждают, что обитатели дольменов – люди, лишенные тела, которые «без нашей помощи воплотиться не смогут», но «хотят быть рядом с нами, помочь, участвовать в нашем деле». Неоязычники помогли «восстановиться» дольмену в долине реки Жане под Геленджиком, хотя первоначально он этого не хотел. «В конце концов удалось помочь дольмену восстановиться. Зато потом нас всем наградой было ощущение радости, тепла, счастья от ожившего дольмена. Он оказался еще и очень красивым молодым мужчиной – темноглазым и темноволосым. Как сказал его отец: «Похож на мать»... Вероятно, энергоструктура дольменной группы теперь восстановится»⁵⁹.

Важнейшей формой мистики является единение с верховным сакральным началом, трактуемое по-разному, но неизменно в качестве идеала устремлений мистика. и успешно реализованной цели мистического совершенствования, достижения его высшего уровня посредством кульминации упорных и продолжительных усилий на этом пути.

Древнейшей разновидностью этой формы мистики является слияние адепта с высшим сакральным началом (божеством или абсолютом), иногда понимаемое как растворение первого во втором. С этой целью используются различные психосоматические практики (главным образом медитационные), детально разработанные в индуизме, буддизме, даосизме, и призванные ввести адепта в измененное состояние сознания, переживаемые в форме мистического экстаза, транса. При этом ощущению слияния с божеством обычно предшествует его визуализация в качестве начальной формы мистического единения, которая служит предпосылкой, вспомогательным средством реализации заключительной формы единения с божеством.

Вот как описывает этот процесс Калика-пурана: «Сначала адепт медитирует на Брахмана, а затем всеми силами своей души представляет божество, избранное для поклонения. Непрерывно отождествляя себя с ним, адепт сам становится божеством»⁶⁰.

Приведу примеры некоторых психосоматических техник, специально предназначенных для достижения мистического слияния адепта с высшим сакральным началом. Такова *лайя-йога* (от санскр., *лайя* – «поглощение») – одна из разновидностей тантрической йоги, использующей медитацию на Абсолют, сияющий в ты-

сячелестковом лотосе сахасрара-чакры. Мистики-тантрики полагают, что посредством этой процедуры можно достичь растворения в Абсолюте или полного погружение в Высшую Реальность⁶¹.

Наибольшей известностью пользуется *кундалини-йога* – использование энергии жизненной силы (кундалини букв. означает «змеиная сила»), «свернутой кольцом» и дремлющей в муладхара-чакре (в основании позвоночника). Это изначальная энергия самой богини Шакти, сотворившая Космос. Под воздействием йогических упражнений энергия кундалини поднимается по *сушумне*, называемой тантристами *мокишмаргой* («дорогой к освобождению»), в *сахасрара-чакру*, благодаря чему йог соединяется с божественной парой Шива– Шакти и вырывается из круга перерождений, достигая тем самым заветной цели своей мистической практики⁶².

В знаменитой *раджа-йоге* Патанджали мистика слияния с высшим сакральным началом выражена в понятии *самадхи* (санскр. «погружение»), обозначающее состояние непосредственного восприятия Божества и слияния с ним. Самадхи считается конечной целью раджа-йоги и, как правило, достигается с помощью длительных психофизических упражнений.

Мистике слияния с первоначалом всего сущего отведено важное место в философии неоплатонизма, поскольку она является завершением процесса возвращения души в сферу истинного бытия, протекающего по типичной схеме сакрального совершенствования адепта. Согласно Плотину, на конечном этапе этого процесса мистик-визионер «совершенно изменяется, перестает быть самим собой, ничего не сохраняет от своего “я”... Поглощенный Богом, он составляет одно целое с Ним, подобно центру круга, совпавшего с центром другого круга»⁶³.

Итак, кардинальная идея йоги, буддизма, индуистской адвайты (Шанкара), неоплатонизма утверждает возможность приобщения человека к высшим сакральным приоритетам, вплоть до отождествления с ними. При этом идентичность, суверенность и самодостаточность личности приносятся в жертву ее сакральному совершенству.

Важно отметить, что представление о возможности слияния мистика с верховной сакральной инстанцией, столь характерное для индуистско-буддийской, даосской традиций, а также для неоплатонизма, принципиально не приемлемо для христианства. Выдающийся русский религиозный философ Николай Бердяев в остро полемической форме отстаивал тезис о неприемлемости для хри-

стианства отождествления или слияние человека с божественной субстанцией в акте мистического переживания. Он писал: «Растворение личности, неповторимой индивидуальности в безликой божественности, в отвлеченном божественном единстве противоположно христианской идее о человеке и о его богочеловечности. Это всегда означает победу космоцентризма над антропоцентризмом. Для меня, – подчеркивал философ, – нет более антипатичной идеи, чем идея растворения человека в космической жизни, признанной божественной. Тайна христианства есть тайна Богочеловечности, тайна встречи двух природ, соединяющихся, но не смешивающихся. Человек не исчезает, он обожествляется, но наследует свою человечность в вечной жизни»⁶⁴.

Специфический вариант мистики единения сформировался в суфизме на основе разработанных понятий *фана* (растворение в Боге) и *бака* (длительное пребывание в Боге). Первенство в осмыслении этих представлений отдают Абу Саиду ал-Харразу, который считал, что мистик, переживая состояние единения, может перестать воспринимать себя как нечто отдельное от Бога. В этом случае он покидает ряды простых смертных и полностью отождествляет себя с Божественной сущностью, атрибуты которой заменяют его собственные качества⁶⁵. Считается, что мусульманские святые, именуемые «избранниками Божиими» (*авлияйя*) полностью погружены в мистическое единение с Богом в акте постоянного созерцания.

Что же в конечном счете мотивирует духовный подвиг мистика? Если отвлечься от конфессиональных объяснений, указывающих на неоценимое значение буддийско-даосского просветления или христианского обожения, соответственно, в качестве освобождения или спасения, то и тогда обнаруживается, что в социокультурном плане «игра стоит свеч». Мистический опыт на высшей стадии совершенства обещает разрешение по существу всех экзистенциальных проблем. В самом деле, мистика единения осмысливается как выход духовно совершенной личности за рамки профанической индивидуальности, скованной условностями земного существования. Высшее мистическое достижение обеспечивает освобождение от множественности, как модуса повседневного раздробленного существования человека, и дарует ощущение цельности благодаря приобщению к Единому. Обретается прочная субстанциональность благодаря исчезновению эфемерной феноменальности. Наступает абсолютное самоутверждение, поскольку это есть утверждение

в Боге, в Абсолюте. Такова социокультурная рационализация интуиций и мифологем мистического опыта.

6. Три уровня функционирования мистицизма

Широко распространено мнение, что мистика ограничивается рамками индивидуального жизненного опыта человека, проявляясь в его настроениях и чувствах, воззрениях и поведении, которые складываются в определенное мировоззрение и образ жизни.

Мистицизм часто является не плодом отвлеченных размышлений человека об источнике религиозной веры и возможных формах связи с Богом, а представляет собой концептуальное осмысление конкретных проявлений мистики – своего собственного мистического опыта и интерпретацией его в более или менее системной форме, выстраивающейся порой в довольно сложные богословские и философские учения. Так, выдающимися мистиками и одновременно создателями и разработчиками мистических учений были знаменитые индийские и тибетские *махасиддхи* – великие святые и чудотворцы. Достаточно назвать имена Миларепы (1052–1135) и его ученика Гампопы (1079–1153), чтобы привести пример вырастающей из индивидуального мистического опыта влиятельной тибетобуддийской религиозно-мистической традиции, приверженцы которой появились, начиная со второй половины XX века во многих западных странах, в том числе и в России (наибольшую известность получил так называемый «современный буддизм», пропагандируемый датчанином Оле Нидалом, ставшим ламой-наставником школы *карма кагью*, возникшей еще в средневековом Тибете).

Аналогично этому христианский мистицизм в своем становлении и развитии во многом опирался на мистические переживания выдающихся представителей этой религиозной традиции, а также на мистические интуиции, заложенные еще в Ветхом Завете, переосмысленные отцами церкви и перекодированными христианским мистическим дискурсом у Филона Александрийского, Оригена и Григория Нисского. Последний явился одним из родоначальников христианского мистицизма, разработанного им посредством аллегорической интерпретации библейских нарративов о жизни Моисея и «Песни песней» Соломона.

Как видим, мистицизм, вытекающий из индивидуального опыта или из основанного на нем трансперсональных мистических интуиций, получает возможность стать признанной вероучительской традицией, получить ортодоксальный статус и институциональный уровень функционирования. Таким образом, мистика по характеру своего зарождения и по своей изначальной природе индивидуальна, тогда как мистицизм, получая более или менее широкое распространение, утрачивает характер индивидуальной веры и переходит на уровень общезначимых феноменов, благодаря чему ему придается особое сакральное значение.

Это – закономерный процесс и чтобы охарактеризовать его в целом, необходимо отметить, что многоуровневое функционирование свойственно всем феноменам сакральной веры. Достаточно четко прослеживаются три функциональных уровня религии. Первичный уровень представлен так называемой личной верой, субъективным миром религиозных чувств и представлений человека (назовем его религиозной *микросистемой*). Второй – специфическими объединениями, обладающими сакральным смыслом и значением, т.е. религиозными институтами (церковными, сектантскими и др.). Это уровень религиозной *микросистемы*. Третий уровень функционирования религии (*мегасистему*) составляют общественно-политические программы и их реализация в определенных мегапроектах культурно-образовательного, партийно-политического и даже государственного содержания и масштаба. Это так называемый клерикализм и теократические формы государственно-властных структур.

Помимо этого, для понимания функционирования религии и её роли в обществе важно учитывать уровень *протосистемы*, который идентичен в целом культуре и обществу. Здесь религия (в форме определенных объединений, движений и течений, конфессионально окрашенной политической идеологии) выступает в качестве определенного элемента, особой функциональной составляющей или фактора социокультурного воздействия.

Общественные акции, в которых задействованы представители разных вероисповеданий, – экологические, правозащитные, миротворческие, благотворительные, просветительские (в этой связи напомним, что Кирилл и Мефодий были миссионерами, но их главная заслуга – просветительская, создание и распространение славянской письменности) – это общественно-культурная и общественно-политическая сфера, *протосистема*. Аналогичным образом

действовали из религиозно-гуманистических побуждений Альберт Швейцер в колониальной Африке, Мать Тереза (Калькуттская) в Индии, тогда как значение их деятельности общечеловеческое. Суть в том, что такие акции по своей целенаправленности и значению выходят за рамки религиозной деятельности и отвечают необходимости общества в целом, человеческой культуре как таковой, а не только и не столько её религиозному мотиву.

Таким образом, религиозная деятельность значима в рамках двух смысловых, парадигмальных систем – собственно религиозной или даже узко конфессиональной и общественной – т.е. в рамках внутренней, своей собственной системы и в рамках внешней, социокультурной системы.

Следует отметить, что *микро-, макро- и мегасистемы* не рядоположены друг другу (за исключением не так уж редких случаев разобщенности и оппозиции во взаимодействии между собой различных религиозных течений), а последовательно и интегрально-иерархически включены одна в другую и вместе с тем каждая из них в отдельности и в совокупности включены в социокультурную *протосистему*, возникают и развиваются в ней, взаимодействуют с ней, хотя вероучительно и психологически часто стремятся противопоставить себя ей или даже провозгласить свой отказ от неё, что вполне типично для новых религиозных движений.

Далеко не всегда религия существует в полноте всех своих трех уровней, не редкий случай, когда религиозность отдельных лиц или даже широкий слоев общества носит формальный, конформистский характер, т.е. лишена «личной веры» – религиозных убеждений и поэтому ограничивается соблюдением требований определенной религиозной организации и участием в инициированных ею общественных акциях. В этих случаях религиозная активность ограничивается двумя верхними уровнями, в других – только исходным уровнем «личной веры».

Последнее ярко выразил знаменитый тибетобуддийский мистик Джецюн Миларепа, отстаивая свою личную убежденность по вопросам веры в противовес институализированному учению. Он говорил:

Привыкнув с давних пор приобретать все
новый и новый опыт на пути духовного совершенствования,
Я забыл все верования и догмы⁶⁶.

Ограничение одним лишь первичным уровнем веры свойственно *квакерам* – религиозно-мистическому движению, возникшему в Англии в середине XVII в. и сохранившему по сей день не-

институциональный характер, отрицающему все общехристианские догматы, таинства, церковные установления и ритуалы. На убежденности в самодостаточности «личной веры» основывался *пиетизм* – мистическое течение XVII–XVIII вв. Его основатель Ф.Я. Шпенер ставил религиозные чувства выше религиозных догматов, отвергал церковную обрядность. Пиетисты стремились к оживлению религиозной жизни через развитие внутреннего мира верующих и аскезы, подчеркивали необходимость для верующих личного переживания Бога, которое позволяет утвердить высоко нравственные принципы жизни и обрести Божественную благодать⁶⁷. Важно отметить, что ограниченность только уровнем «личной веры» свойственна большинству *новых религиозных движений* в начальной стадии их развития, поэтому не случайно в литературе 70-х годов прошлого века они получили название «безхрамовых религий» (Religionen ohne Kirche). Широкую известность в западном мире получило возникшее в январе 1970 г. в США так называемое «движение Иисуса» (Jesus-Bewegung, или Jesus-People-Movement). Его инициаторами стали в Калифорнии пять рок-музыкантов и хиппи вместе с пастором Чак Смитом. Провозгласив незримое присутствие в среде хиппи Иисуса, это движение сразу приобрело ярко выраженный мистический характер. Его аморфность исключала наличие религиозно-институализированных структур, к тому же оно было аполитичным, т.е. не функционировало на уровне мегасистемы, хотя в американских СМИ получило скандальную известность в качестве «Революции Иисуса».

Мистика и мистицизм, как и другие типы сакральной веры (религия, магия, мантика), функционируют на нескольких уровнях, вопреки распространенному мнению, что «мистический опыт», т.е. первичный уровень проявления мистики является единственно возможным. Поэтому вопрос о существовании институтов мистицизма и мистических практик стоит довольно остро, несмотря на все их многообразие и широкое распространение. Институализированный мистицизм по своему смыслу и назначению типологически отличается от других сакрализованных институтов, скажем, от запретительного (табу), магического, богослужебного (жреческого) или от оракула, хотя на практике последние очень часто оказываются синкретически или служебно-дополнительно связанными с мистическими представлениями.

Специфика институтов мистики не сводится к простой формализации определенных ритуалов и практик, к требованию соблю-

дать предписанные формы поведения и взаимоотношений ученика со своим наставником. Это лишь следствия, вытекающие из определяющего смысла мистического института – наличия у него сакральности, обеспечивающей непосредственное приобщение к божественному началу. В этом представлении снимается часто декларируемая оппозиция мистицизма религиозному институту, рассматриваемому в качестве посредника между верующим и Богом. Такой медиатор, хотя и связывает их друг с другом, но одновременно является преградой для непосредственного их общения. Это умонастроение отчетливее всего прозвучало из уст Мартина Лютера, заявившего о необходимости обращения к Богу «только верой» (*sola fide!*), а не через посредничество католической церкви.

Показательна позиция Вл. Соловьева в этом вопросе, который не только серьезно занимался историей мистицизма, но и сам на протяжении своей жизни часто испытывал глубочайшие мистические переживания разного типа (первоначально спиритического, а затем и теофанического – коммуникации с Софией, Премудростью Божией). «Для Соловьева же, как для мистика, была нестерпима даже мысль о том, что может возникнуть возможность ограничения его внутренней свободы. Его религиозная вера была глубока и непоколебима, но она поверялась не каким бы то ни было земным авторитетом, а только– непосредственным мистическим чувством»⁶⁸.

Современный мистик Раджниш (Ошо) еще резче поставил этот вопрос, провозгласив: «Я не верю в Бога, я знаю Его!» и тем самым отказался от услуг священнослужителей и церковных организаций, насаждающих религиозную веру, полагая, что человек должен самостоятельно, в мистической форме найти путь к Богу. Эта экспрессивная апология индивидуального мистицизма не помешала Раджнишу успешно пропагандировать разработанные им новые способы медитации, ритуалистику и создать один из самых популярных на Западе неоориенталистских религиозно-мистических институтов (ашрамов).

Многообразие институтов мистицизма заставляет нас заняться их типологизацией, основу которой составляют структурно-функциональные особенности этих морфологических по своей природе феноменов.

В бескрайнем разнообразии морфологических проявлений мистицизма на всем протяжении его долгой истории прослеживается несколько основных типов его институализации. Простейший,

а поэтому, вероятно, древнейший и, следовательно, изначальный тип институализированного мистицизма проявляется в представлении об объективном существовании непосредственной связи с верховным сакральным началом. В первобытном *тотемизме* это было представление о мистической связи между родоплеменной группой и определенным видом животных или растений (однако тотемизм не сводился к мистицизму, а включал в себя еще и религиозное поклонение сакрализованному предку-тотему и развитую систему табуации).

К древнейшим трактовкам данного типа институализированного мистицизма относятся представления о сакральной родословной носителей государственной власти, которых именовали «сынами» Неба, Солнца, «помазанниками Божьими». Важнейшее значение сохраняется до настоящего времени у мистического феномена сакральной реинкарнации – воплощения в земном облике ориенталистского «живого бога» – аватара. В западном мире также известны мистики, заявлявшие о приобретенном ими божественном воплощении. В среде дореволюционных сектантских общинах хлыстов почитались многочисленные «христы» и «богородицы». Объективация мистической связи в иудаизме, христианстве и исламе представлена институтами пророков, святых – носителей благодати, хасидскими цадиками – мистиками и прорицателями.

Второй тип институализированного мистицизма представлен культом харизматического лидера, свойственного в первую очередь неоориентализму, в котором основатели и лидеры влиятельных объединений почитаются как воплощения и персонификации высших сакральных начал. Таковы культ всемирно известного харизматика С.М. Муна, называвшего себя то «вторым Христом», то «Вседержителем миропорядка», культ популярного у американских битников Мехер Баба, а также основателя раскинувшей свои сети по всему миру секты «Путь блаженства» (Ананда Марг) индуса Анандамурти и десятков им подобных. Для культа этого типа характерен индуистский *самсанг*, означающий «сидения у ног наставника». Это не столько обряд поклонения Учителю и дань его уважения, сколько мистическое приобщение к его духовности, получение от него сакрального дара, благодати. Аналогия тому есть и у суфиев: по легенде, будущий знаменитый суфийский мистик Баязид (Йазид ал-Бистами) на протяжении 12 лет в полном молчании сидел у ног своего наставника, прежде чем достиг духовного совершенства. Отмечая типологическое сходство культов харизмати-

ческого лидера, нельзя упускать из вида разительные порой различия их фигурантов. Достаточно сопоставить очаровавшего многих россиян Порфирия Иванова, мистифицировавшего методы оздоровления природными средствами, и авантюриста Грабового, создавшего в стране криминальное агентство по «воскрешению умерших».

Наиболее заметное место в типологии мистических институтов занимают *культистские объединения*, хорошо известные со времен античности, начиная с оргиастического культа древнегреческого Вакха и древнеримского Диониса. Древние мистерии также принадлежат к типично *культистскому институту* (этот термин правомерен по аналогии с определениями «церковный институт», «сектантский»). В эту же группу входят институализированные даосские, йогические, тантристские и чань(дзэн)-буддийские практики сакрального совершенствования, организатором и контролером которых выступает канонизированный согласно традиции гуру-наставник.

Следующие три типа институализированного мистицизма в отличие от рассмотренных выше характеризуют мистические феномены, уже не имеющие своего собственного целевого назначения, поскольку будучи включены в иные морфологические системы, они выполняют служебную роль в реализации смыслов и значений этих сложносоставных систем. В эту типологию входят, во-первых, мистические секты с характерными для них – в отличие от так называемых «рационалистических сект»– экстатическими практиками (это известные «радения» оргиастического свойства). Во-вторых, мистические ритуалы, обрядность в церковном институте, прежде всего таинства и литургия.

Рассматриваемые типологические различия обусловлены системными переходами и соответствующими переосмыслениями мистических практик. Если культистские институты обслуживают различные мистические практики, придавая ей институционально значимую форму, то мистические обряды в сектах и церквях подчинены задачам и целям именно этих религиозных институтов, однако сохраняют вместе с тем и собственное сакрально-институциональное значение, как например церковные таинства, которые представляют собой институализированные мистические практики в рамках церковного религиозного института. Суть различий морфологически сходных мистических практик заключается в смыслах и назначениях разных религиозных институтов, в рамках которых они функционируют, что получает свое адекватное выражение

в соответствующих типах вероучительского дискурса (например, языческих мистерий, религиозных сект или церквей).

В рассматриваемую типологию входит, в-третьих, мистика в системе институтов сакрального совершенствования, получивших доминирующее значение в таких религиозно-мистических направлениях, как тибетская ваджраяна и японский эзотерический буддизм. Этот же тип институализированного мистицизма получил широкое развитие в трансцендентальных религиях (иудаизме, христианстве и исламе) в форме традиционных мистических направлений – каббалы и хасидизма, православного исихазма и католического мистицизма, суфизма.

Рассмотрев личностное и институциональное значения мистицизма, обратимся теперь к его функционированию на общественном уровне мегасистемы. Первым проявлением мистицизма этого типа по-видимому является первобытный тотемизм – вера в существование особой мистической связи между родоплеменными группами людей и определенными видами животных или растений. В ходе исторического развития тотемизма в него были привнесены элементы социальных, в первую очередь кровнородственных отношений, повседневные взаимосвязи первобытных коллективов строились с учетом их принадлежности к определенным тотемам.

В глубокой древности зарождается мистическое осмысление происхождения и природы носителей государственной власти (фараона, царя, императора), которое распространяется позднее на различные общественные структуры и образования, на традиционное законодательство (Законы Моисея, Законы Ману, Шариат и др.). Возникают мистические концепции общественного уклада жизни («Святая Русь»), государственно-политического устройства общества («Священная Римская Империя», «Третий Рим», «Третий Рейх»). До настоящего времени используется мистическая интерпретация таких идеологических клише, как «богоизбранный народ», «богохраняемая страна», «империя Зла» и т.п.

Наиболее отчетливо общественно-политическое значение мистицизма прослеживается в истории Японии благодаря определяющей роли религиозно-мистических представлений синтоизма в формировании идеологии и общественной психологии этой страны. Главной фигурой синтоистского пантеона является богиня Солнца Аматэрасу, почитаемая в качестве прародительницы императорского дома, поскольку ее внук считается основателем династии японских императоров. Важной вехой в развитии синтоизма стало усиление в XIII в. влияния святилища Исэ, в котором почита-

лась Амадэрасу, в связи с чем возникла концепция «Исэ синто», направленная на укрепление культа императора. С середины XIX в. *тенноизм* (культ императора) стал центром государственного синтоизма. Подданным императора тоже внушалась мысль об их божественном происхождении. Японские аристократы первыми заявили, что происходят от богов – *ками*, хотя и не от таких высоких, как император. Потом и весь народ стал верить, что произошел от *ками*, только занимавших еще более низкое положение в священной иерархии. Теоретическим обоснованием культа императора стала концепция *кокутай*, название которой переводится как «национальная сущность» или, буквально, «тело государства». В этой религиозно-мистической концепции провозглашались божественное происхождение японцев и их государства, непрерывность в веках императорской династии, подчеркивалось исключительное значение национальной самобытности японцев.

Религиозно-мистическая традиция функционирует, как правило, одновременно на нескольких уровнях, о чем убедительно свидетельствуют последние исследования исихазма. В общеисторическом плане эта мистическая традиция в православии проявляет себя на уровне микросистемы: «Традиция – не институт, утверждает С.Н. Скоков, – а собор аскетов-исихастов всех времен... Она представляет собой «историческое, духовное, антропологическое явление»⁶⁹. В рамках развивающейся исихастской традиции возникло особое объединение Афонского монашества, которое обрело статус *института* религиозно-мистической жизни. Целью этого института стала «стратегия реализации человека в Боге», основанная на определенной школе молитвенного опыта – дисциплине непрерывного творения молитвы Иисусовой.

В поздневизантийский период, когда эта мистическая традиция достигла своей кульминации, «исихастская практика становится высокоорганизованной дисциплиной, направленной на преобразование человеческого существа синергийным действием его свободного произволения и Божественной энергии – благодати»⁷⁰. Таковы смысл и значение функционирования институализированного исихазма на уровне макросистемы.

Однако исихастская практика – не церковный институт, а мистический культ. Из-за этого типологического различия возникает проблема ослабления связи с церковью и даже отпадение от нее, что в особенно острой форме проявилось в антицерковном движении *имяславцев*. Они заявили о необходимости дополнения христи-

анской ортодоксии новым догматом («Имя Божие есть Бог»), подняли форменный мятеж против церковных властей, оскорбляли приехавшего увещевать их архиепископа.

Некоторые исследователи считают, что исихазм – это не только мистическое течение в православии, но выполняет к тому же еще более важную и широкомасштабную роль, будучи определяющим фактором общественной системы в целом. Исходя из этих представлений, С.Н. Скоков полагает, что «в середине XIV в. исихастская мистическая традиция стала истинным стержнем существования нации, ведущим фактором не только религиозной, но и культурной, социальной, политико-государственной жизни»⁷¹. Тем самым исихазм возводится на самый высший уровень в иерархии функциональных структур общества – на уровне *протосистемы*, что умаляет его реальное значение в качестве личной веры и особого института духовной практики (соответственно, *микро- и макро- систем* религиозно-мистической активности).

Если уж говорить о функционировании мистицизма в масштабе социокультурной системы в целом, т.е. на уровне *протосистемы* общества, то это справедливо, как нам представляется, не в отношении собственно исихазма, а прежде всего в отношении восточных религиозно-мистических традиций – индуизма, буддизма и джайнизма, сикхизма, а также даосизма. Широкое культурно-историческое значение имело в прошлом и религиозно-поэтическое творчество, развивавшееся на базе суфизма.

* * *

В заключение проделанного исследования бросим общий взгляд на проблематику аналитической теории мистики и мистицизма, резюмируя прежде всего полученное представление о специфике этих не вполне однозначных феноменов.

Типологическая особенность мистики состоит в непосредственной связи носителя сакрального отношения с конечной инстанцией этого отношения (например, с Богом). Мистическая связь трактуется в широком смысле принадлежности, единения или единства (вплоть до слияния и отождествления) с сакральным началом. Возникновение этой сакраментальной связи объясняется либо как результат собственных усилий адепта мистических практик, либо под воздействием извне (особенно важно, когда это воздействие идет свыше, в качестве Божьей благодати), либо как результат совместного действия обоих факторов.

Специфика мистики трояка и состоит в особой морфологии (непосредственной связи с сакральным началом), её осмыслении с позиций различных парадигм и в приписывании ей ряда функциональных значений (например, познавательного и онтологического). Лишь в единстве этих трех составляющих существует мистика, а сама по себе непосредственная связь с сакральным началом, лишенная смысла и значения, является пустой фантазией, игрой воображения.

Исходя из свойственных ей смыслов и значений, мистика обладает деятельной природой, будучи направленной на духовно-практическое освоение мира. Мистика и мистицизм неидентичны и различаются между собой в качестве двух вариантов соответствующей деятельности – практической, проективно-поведенческой и теоретико-концептуальной. К мистике относятся процедуры и практики, обеспечивающие непосредственное приобщение к сакральному началу.

Специфика мистики раскрывается при её сопоставлении с другими разновидностями сакральной веры, в частности с представлениями об онтологической трансформации и сакральном совершенствовании человека. Эти феномены могут существовать самостоятельно и обладать самодостаточным значением в качестве отдельных типов, или модусов сакральной веры. Однако часто мистика оказывается системно и функционально объединена в едином, комплексном по своему строению феномене вместе с сакральной трансформацией (например, в шаманской инициации), а ещё чаще – с сакральным совершенствованием в различных практиках: даосских, буддийских, индуистских, христианских и суфийских, известных под названиями «пути духовного возрастания», «возвращения к Богу» и т.п.

Весьма разнообразны формы мистики – ощущения, образы, паттерны взаимодействия с сакральными фигурами, опредмеченные и овеществленные представления, обладающие важными функциональными значениями.

Мистика исторически изменялась в общем процессе генезиса религиозного сознания, и поэтому её типология выстраивается в русле основного метаморфоза религий с его разделением на язычество, религии освобождения и религии спасения. Основной метаморфоз религий только во всемирном культурно-историческом масштабе совпадает с эволюционным развитием религиозного сознания. Свидетельство тому тот факт, что древние и даже архаические типы мистики всё ещё востребованы и активно функционируют в современном социальном контексте в качестве реликтовой субкультуры или сформировавшихся на их основе новаций (совре-

менное неоязычество). Типичные для стран Востока религии освобождения (индуизм, буддизм, даосизм), хотя в исторической и типологической последовательности предшествуют авраамической традиции (индуизму, христианству и исламу), по-прежнему сохраняют глобальные масштабы своего распространения и даже активно осваивают территорию западной культуры, о чем говорит экспансия нового ориентализма, возникшая в середине XX в. и вызвавшая бурные дискуссии по поводу возможной угрозы с его стороны традиционной культуре Запада. Всё это сделало современный мистицизм весьма разнообразным по своему генетическому типу, а мистические настроения в западных странах – гетерогенными: православный и католический мистицизм соседствует с индуистско-буддийским, к ним всё активнее присоединяется каббала и реанимируемый шаманизм, сохраняет свою живучесть в наш «просвещенный век» и бытовой мистицизм (пресловутые суеверия).

В развитых религиях важное значение имеет векторная направленность мистической связи: имманентная, трансцендентальная, либо совмещающая обе эти ориентации.

Непосредственная связь с сакральным началом может трактоваться в гносеологическом аксиологическом или онтологическом значениях, которые могут рассматриваться как различные её содержательные аспекты. В экстатическом чувстве любви они совмещаются, выражая цельность личностной вовлеченности человека в мистическое переживание.

Мистика и мистицизм функционируют на нескольких уровнях, вопреки распространенному мнению, что «мистический опыт», т.е. первичный уровень проявления мистики является единственно возможным. Мистика обычно институализирована, поэтому в организационном, а особенно в функциональном плане важнейшая роль принадлежит институтам мистической активности – ритуальным практикам, особым объединениям и их лидерам. Мистическое сознание влиятельно и на общественно-политическом уровне в виде особых идеологических построений мессианского и эсхатологического характера и возникающих на их основе объединений, нацеленных на практическое осуществление социальных утопий мистической направленности. Современный социально-политический тоталитаризм – недавнего прошлого и настоящего – глубоко пропитан мистическими настроениями, базируется на доктринах соответствующего содержания и вовлекает массы людей в активную реализацию социально-религиозных утопий мистического содержания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 296–297.

² Данная проблема подробно рассмотрена в статье: *Балагушкин Е.Г.* «Редукционистский синдром» в понимании религии как проявление «болезней» науки // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Ред. И.Т. Касвин. М., 2006.

³ *Джеймс У.* Там же. С. 394.

⁴ См.: *Смирнов А.В.* Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

⁵ Использование понятия «сакральная вера» оправдано тем, что она является когнитивной установкой на сакральное начало по формуле «верую в Бога», а также тем, что ей самой приписывается сакральное значение согласно известному библейскому обетованию «спасешься верою».

⁶ На это важное типологическое различие указывает П.С. Гуревич: «Мистический элемент в религии – это чувство присутствия высшей реальности, а не просто вера в нее. Не всякий религиозный опыт можно оценивать как мистический». *Гуревич П.С.* Роптания души и мистический опыт (Феноменология религии У. Джеймса) // Послесловие к кн.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 422.

⁷ *Булгаков С.* Православие. М., Изд-во АСТ, 2001. С. 206, 212, 214. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль, 1994. С. 885–886. Епископ Игнатий Брянчанинов, отвергая католическую мистику и виднейших её представителей, советовал заняться «чтением Нового Завета и святых отцов Православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Францисков и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая церковь выдает за святых)». См.: Собрание писем святителя Игнатия, епископа Казанского. СПб., 1995. С. 396. Подобная нетерпимость к католической и буддийской мистике пропагандируется и в настоящее время. См.: *Бекорюков А., дьякон.* Франциск Ассизский и католическая святость. Издание Сретенского монастыря, 2001. С. 44 и др.

⁸ *Шодкевич Мишель.* Модели совершенства в исламе и мусульманские святыне // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С.215.

⁹ *Накорчевский А.А.* Синто. 2-е изд. СПб.: Азбука-классика, 2003. С. 370–371.

¹⁰ См.: Энциклопедия мистицизма. СПб.: Изд-во Литера, 1996. С.431.

¹¹ *Фокин А.Р.* Православная энциклопедия. М., 2002. С. 695а.

¹² *Шодкевич.* Там же. М., 1993. С. 213–214.

¹³ См.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 104. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 115.

¹⁴ Цит. по: Энциклопедия мистицизма. 1996. С. 160.

¹⁵ Там же. С. 56.

¹⁶ *Мазелло Р.* История магии и колдовства. М., 1999. С. 220.

¹⁷ См.: Там же. С. 9.

- ¹⁸ Персть – прах (*устар.*).
- ¹⁹ Бахаулла. Семь долин и четыре долины. СПб.: Издательский Фонд Бахаи «Единение», 1996. С. 35.
- ²⁰ Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 152.
- ²¹ Цит. по: Кравченко В. Вестники русского мистицизма. М., 1997. С. 74.
- ²² Вонг Ева. Даосизм. Пер. с англ. М.; Гранд: Фаир-Пресс, 2001. С. 66–67.
- ²³ Ли Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. СПб., 1993. С. 245.
- ²⁴ Нидал Оле. О природе вещей, СПб., 2000. С. 84.
- ²⁵ Там же. С. 86–87.
- ²⁶ Там же. С. 85.
- ²⁷ Накорчевский А.А. Там же. С. 379.
- ²⁸ Там же. С. 376.
- ²⁹ Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 152.
- ³⁰ Хаазен Йозеф. Солнечные танцы. Интервью с Йозефом Хаазеном, директором Королевской школы карильона в Бельгии // Лечебные письма. 2007. № 28. С. 24.
- ³¹ Булгаков С. Православие. М.: Изд-во АСТ, 2001. С. 210–211.
- ³² Тайная власть. 2008. № 6. С. 2.
- ³³ Мережковский Д.С. Испанские мистики. Томск, 1997. С. 50.
- ³⁴ Антоний, митрополит Суражский. Еще одна встреча со Христом. Страничка воспоминаний // Фома, православный журнал. 2006. № 4. С. 30.
- ³⁵ Флоренский П. Иконостас. М., 2003. С. 29.
- ³⁶ Энциклопедия тантры. 1997. С. 159–60.
- ³⁷ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассические периоды. М., 1994. С. 316.
- ³⁸ Булгаков С. Там же. С. 206.
- ³⁹ Брянчанинов Игнатий, епископ. Слово о смерти. М.: «Н.С.», 1991. С. 18.
- Ссылка на: Лествица. Слово 3, о сновидениях.
- ⁴⁰ Флоренский П. Там же. С. 29.
- ⁴¹ Энциклопедия мистицизма. 1996. С. 277.
- ⁴² Булгаков С. Там же. С. 204–205.
- ⁴³ Брянчанинов Игнатий, епископ. Там же. М.: «Н.С.», 1991. С. 21.
- ⁴⁴ Яглом М. От редакции // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.: Мосты культуры, 2006. С. 16.
- ⁴⁵ Усачева А. Об опыте общения с дольменами // Звенящие кедры Удмуртии. № 7 (9), август 2002. С. 6–7.
- ⁴⁶ Брянчанинов Игнатий, епископ. Там же. С. 11.
- ⁴⁷ См.: Василий, архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. Гл. «Божественный Эрос».
- ⁴⁸ Мережковский Д.С. Испанские мистики. Томск. Водолей, изд. А. Сотникова, 1997. С. 53.
- ⁴⁹ См.: Там же. С. 53–54.
- ⁵⁰ См.: Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 346–347.
- ⁵¹ Трохина Т. Маленькая святая. По материалам католической печати // Тайная власть. 2008. № 6. С. 3.

⁵² Цит. по: Штайнер Р. Очерк тайноведения. Мистика на заре духовной жизни нового времени. Философия свободы. М.: ООО «Изд-во АКТ», 2000. С. 428–429.

⁵³ Скоков С.Н. Фундаментальная библиография исихазма // Богословские труды, сб. 39. М.: Издательский совет Русской православной церкви, 2004. С. 347.

⁵⁴ Кутузов Б.П. Знаменный распев и логос-медитация (умное делание) // Журнал историко-богословского общества. М., 1991. С. 79.

⁵⁵ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 14.

⁵⁶ Там же. С. 85–86.

⁵⁷ Там же. С. 51.

⁵⁸ Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962. P. 72. Цит. по: Степанянц М.Т. Там же.

⁵⁹ Усачева А. Об опыте общения с дольменами // Звенящие кедры Удмуртии. № 7 (9), август 2002. С. 7.

⁶⁰ Цит. по: Малявин В.В. Предисловие // Восхождение к Дао. М.: Наталис, 1997. С. 106.

⁶¹ См.: Энциклопедия тантры. С. 267.

⁶² См.: Там же. С. 431.

⁶³ Plotinus. Enn. VI, 9, 10. Цит. по: Джеймс У. 2003. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 327.

⁶⁴ Бердяев Н. 1990. Самопознание: опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1990. С. 168–169.

⁶⁵ См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; Спб.: Диля, 2004. С. 68.

⁶⁶ Эванс-Вентц У.Й. Великий йог Тибета Миларепа. Самара, 1998. С. 368.

⁶⁷ Религиоведение. Энциклопедический словарь. С. 762.

⁶⁸ Кравченко В. Вестники русского мистицизма. М., 1997. С. 20

⁶⁹ Скоков С.Н. Фундаментальная библиография исихазма // Богословские труды, сб. 39. М.: Издательский совет Русской православной церкви, 2004. С. 346

⁷⁰ Там же. С. 347.

⁷¹ Там же.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА

1. Особенности мистицизма тибетской Ваджраяны

1) Введение.

В связи с отмечающимся в последнее время возрастанием интереса у представителей самых разных кругов и социальных слоев (как в странах Запада, так и в России) к различным мистическим и эзотерическим традициям Востока, прежде всего, к учениям и духовным практикам тибетского буддизма (тибетской Ваджраяны), особую актуальность приобретает задача глубокого и всестороннего изучения доктринальной и психотехнической специфики этих традиций и учений.

Кроме того, в отечественной буддологии и особенно в научном религиоведении довольно мало работ, посвященных исследованию и систематическому изложению учений и мистической практики тибетской Ваджраяны, а также анализу важнейших характеристик и особенностей мистических традиций отдельных школ тибетского буддизма и тибето-буддийского мистицизма в целом.

Обратимся к рассмотрению важнейших аспектов и особенностей тибето-буддийского мистицизма, основу которого составляют различные учения и практики тибетской Ваджраяны.

Как известно, государственной религией Тибета на протяжении уже более чем тысячи лет является весьма специфический, достаточно сложный религиозно-философский и ритуально-культовый комплекс (система), представляющий собой, по мнению отечественного буддолога и тибетолога В.П. Андросова, «наисложнейшую форму мирового буддизма... из всех известных человечеству... как с точки зрения мифологии, ритуала, обрядности, так и со стороны його-медитативной практики, философских теорий, этических доктрин», основу которой первоначально составило, по словам данного исследователя, «северо-индийское синкретическое единство хи-

наяны, махаяны и ваджраяны», которая в процессе своего распространения в Стране Снегов вобрала в себя значительное число автотонных верований, обычаев и культов, включив их в мировоззренческую, аксиологическую и сотериологическую систему буддийской религии¹.

Все это в значительной степени определило своеобразие, уникальность и многогранность того религиозно-культового и духовно-мистического опыта, который был накоплен тибетскими мистиками в течение всего периода существования тибетского буддизма.

Необходимо подчеркнуть, что мировоззренческой и психопрактической основой всех школ и направлений тибетского буддизма является Ваджраяна.

Ваджраяна (по-тибетски – rdo-rje theg-pa [*дордже тег-па*], «Алмазная Колесница»), называемая также *тантрическим буддизмом* (или *буддийским тантризмом*), *Тантраяной* (Колесницей, или Путем, Тантры) и *Мантраяной* (Колесницей [Тайной] Мантры), является третьей по счету и более поздней по времени возникновения «колесницей» после Хинаяны – Малой Колесницы и Махаяны – Великой Колесницы, – то есть путем, ведущим к достижению состояния духовной «пробужденности», или Просветления.

Традиционно считается, что Ваджраяна является составной частью Махаяны (Великой Колесницы) и потому обычно противопоставляется не ей, а Парамитае (Колеснице Парамит, или нравственного совершенствования [от санскр. *парамита* – «то, что перевозит на другой берег» – то есть «добродетель», «совершенство»]), называемой также Путем Сутры Махаяны.

Ваджраяна (Алмазная Колесница), по мнению ее последователей, является более высоким и эффективным (по сравнению с Хинаяной и Парамитаей), хотя и связанным с определенными опасностями, путем духовного совершенствования и достижения полноты духовной реализации, или высшего Просветления, в течение одной или нескольких жизней (а не трех «неизмеримых» мировых периодов, как в двух других Колесницах).

Современный духовный и политический лидер буддистов Тибета, глава тибетского правительства в изгнании, лауреат Нобелевской премии мира 1990 г. Далай-лама XIV (Тензин Гьяцо) пишет, что «особенности тантрийского пути позволяют считать его более высоким»². Он также подчеркивает, что «тантрическая колесница, или Ваджраяна, которую в тибетской традиции считают высшей колесницей, является составной частью Махаяны»³.

Как отмечает данный мастер, «глубина и уникальность Мантраяны состоит в том, что в ней можно за короткий срок и в полной мере достичь медитативного сосредоточения...»⁴.

2) Тантра: определение, основные значения данного термина.

Слово «тантра» в переводе с санскрита означает «непрерывность», что в контексте тибетского буддизма указывает на важнейшую фундаментальную и сущностную характеристику истинной природы сознания каждого живого существа, а именно, – его континуальность, – то есть непрерывную, непрекращающуюся (с безначальных времен) длительность, или «вечность».

Согласно воззрению Тантраяны, данная характеристика (континуальность, непрерывность, непрекращаемость) относится, прежде всего, к «вечной» природе «пробужденного сознания Будды», латентно присутствующей в каждом живом существе. В связи с этим Э.П. Кунсанг пишет, что «истинное значение слова *тантра* – «непрерывность», исконная природа Будды...»⁵.

Современный тибетский мастер Ваджраяны и Дзогчена, профессор Восточного института Неаполитанского университета Намкай Норбу, рассматривая глубинное, сущностное содержание термина «тантра», подчеркивает, прежде всего, динамический, или энергетический, аспект этой непрерывно длящейся (и непрерывно проявляющейся) «изначально пробужденной природы сознания Будды» как фундаментальной основы бытия: «Само значение слова *тантра* – «непрерывность» подразумевает природу энергии изначального состояния, которая проявляется непрестанно»⁶.

Далай-лама XIV (Тензин Гьяцо) пишет, что «“тантра” означает непрерывность, относящуюся в первую очередь к непрерывности ума или сознания...»⁷. Кроме того, он трактует данное понятие («тантра») также и в более широком ключе, обращая внимание на тот факт, что оно включает как «сансарический» аспект бытия (то есть весь спектр «иллюзорных», или «непросветленных», состояний сознания), так и «нирванический», то есть все многообразие «просветленных» состояний сознания и проявлений пустотно-лучезарной «природы Будды» в мире и в человеке.

Рассматривая этимологию слова «тантра», американский буддолог А.Берзин пишет, что «санскритское слово «тантра» означает «полотно с ткацкого станка», или «ткань, сотканная из нитей». (...) Корень слова «тантра» означает «тянуться» или «длиться без прерыва». Подчеркивая эту коннотацию, тибетские ученые перевели данный термин как «гью» (*rgyud*), что означает непрерывную про-

тяженность»⁸. Данный автор также пишет, что «все четыре традиции тибетского буддизма – нyingма, кагью, сакья и гелуг – понимают под тантрой вечно длящиеся последовательности моментов взаимосвязанных аспектов природы Будды»⁹.

Кроме того, А.Берзин подчеркивает, что, согласно воззрению Ваджраяны, вечно длящийся поток «пробужденного сознания Будды», потенциально присущий каждому человеку, образует в его психической структуре ту глубинную «основу», или «ткань», на которую «накладываются» или в которую «вплетаются» различные «кармические образования», то есть разного рода «омрачения», «искажения» и «ограничения», как правило, имеющие психофизическую и психоментальную природу, которые непосредственно влияют на формирование врожденных и приобретенных качеств и особенностей личности.

Эти индивидуальные особенности восприятия, эмоционально-волевой сферы, мышления и характера, а также разного рода влечения, склонности, установки, привычки и привязанности человека становятся своеобразными «фильтрами», «помехами» и «препятствиями» для непосредственного («прямого») восприятия, созерцания и постижения им «просветленно-пустотной» природы ума и всех явлений мира, тем самым обуславливая и поддерживая в нем различные формы и виды «неведения», или «сансарический» (т.е. «иллюзорный», «омраченный», «искаженный», «ограниченный», «поверхностный», «фрагментарный», «дуалистический» и т.п.) тип сознания.

Поэтому в Тантраяне (Ваджраяне) большое внимание уделяется практической работе по очищению и преобразованию различных аспектов личности и сознания адепта с целью обнаружения, активизации и раскрытия во всей полноте латентно присутствующей в нем «природы пробужденного сознания Будды» (или просто – «природы Будды»).

В связи с этим А.Берзин пишет, что «основная тема тантры – вечно длящиеся потоки, связанные с потоком сознания. Эти потоки включают такие аспекты природы Будды, как основополагающие благие качества, восприятие явлений на уровне ума ясного света, порождение им самопроявлений и его пустотность. В эти непрерывные потоки также включены медитативные образы Будды и состояние пробужденности»¹⁰.

В данной цитате фактически перечислены важнейшие аспекты и характеристики природы «пробужденного сознания», или «при-

роды Будды», нацеленность на практическое раскрытие, постижение и реализацию которых в значительной степени обуславливает мировоззренческую, аксиологическую, сотериологическую и психотехническую специфику Ваджраяны (Тантраяны).

К базовым характеристикам «природы Будды», согласно А. Берзину, относятся: изначальная сущностная «пустотность», «светочность» (лучезарность), «пробужденность» (в человеке это – полнота осознания-постижения собственной духовной, или «просветленной», природы), обладание «благими качествами» (т.е. духовными «совершенствами»), а также способность создавать («порождать») устойчивые и «живые» образы (или «мыслеформы-эманации») различных просветленных божеств и их мандал («чистых» сфер их обитания, изображенных символически; санскр. *мандала* – «центр», «круг», «колесо», «сфера», «то, что окружает» и т.п.).

Необходимо отметить, что, кроме рассмотренных выше значений, слово «тантра» означает также *текст*, содержащий какое-либо учение Ваджраяны или описание конкретной ритуальной или йогической практики (садханы). В связи с этим Дж. Рейнолдс пишет, что «учения Ваджраяны содержатся в эзотерических текстах, называемых Тантрами (*тиб. rgyud [зью]*)»¹¹.

3) Ваджраяна: важнейшие характеристики и особенности.

Как было отмечено выше, одним из наиболее распространенных синонимов Тантраяны (Пути Тантры) является «Ваджраяна» (тиб. – *gdo-gje theg-ra*, *дордже тег-па*), что переводится с санскрита как «Алмазная (Неразрушимая) Колесница», или «Алмазный Путь», поскольку слово «ваджра» буквально означает «алмаз» или «царь камней», а «яна» – «колесница», «повозка», «средство передвижения», «путь».

В тантрическом буддизме ваджра (тиб. – *дордже*) представляет собой ритуальный металлический жезл (который в идеальном варианте должен быть изготовлен из особого сплава пяти металлов) в виде стилизованного двунаправленного четырех- или пятигранного кристалла алмаза с шарообразной ручкой посередине, который символизирует «неразрушимую», «вечную», «ваджрную» (то есть «алмазную») природу «пробужденного сознания», или «природу Будды», потенциально присущую каждому живому существу.

В связи с этим Н. Норбу пишет, что «ваджра означает «неразрушимое» и символизирует изначальное состояние человека, за предельное рождению и смерти»¹². По мнению Э.П. Кунсанга, «ваджрный – значит “несокрушимый”, “непобедимый” или “твер-

дый». Абсолютная ваджра – пустота, относительная ваджра – материальный предмет ритуального назначения»¹³.

Лама Анагарика Говинда пишет, что «главная идея ваджры заключается в чистоте, лучезарности и неразрушимости Мысли Просветления (*Бодхичитта*)¹⁴. Кроме того, данный автор подчеркивает, что встречающийся еще иногда перевод слова «Ваджраяна» как «Громовая Колесница», или «Колесница Молнии», не вполне правомерен и даже ошибочен, поскольку в значительной степени является данью *индуистской* традиции, в которой ваджра является магическим жезлом (в виде пучка молний) бога-громовержца Индры. Согласно Ламе Анагарика Говинде, в тантрическом буддизме ваджра «рассматривается как символ наивысшего духовного могущества, непреодолимого [неодолимого. – М.Г.] и непобедимого. Поэтому она сравнивается с алмазом...»¹⁵.

Именно в связи с тем, что в процессе тантрической практики (прежде всего, на этапе Высших, или Внутренних, Тантр) «пробуждается» и раскрывается во всей полноте «неразрушимая», «вечная», или «алмазная» природа «пробужденного сознания» Будды, Путь Тантры (Тантраяна) называется Ваджраяной, или Алмазной Колесницей. Как пишет Дж.Рейнолдс, «Ваджраяна называется так потому, что изначальная природа каждого подобна алмазу ([тиб.] *rdorje*, санскр. *vajra*): она неизменна, неразрушима и лучезарна»¹⁶. По мнению Э.Конзе, «Ваджраяна... учит адепта тому, что с помощью ритуалов он может восстановить свою истинную алмазную природу, обрести алмазное тело и преобразиться в алмазное существо (*ваджрасаттва*)»¹⁷.

Согласно традиции, высшей целью Ваджраяны (Тантраяны) является полнота реализации адептом «природы Будды», проявляющейся в виде трех ее аспектов, или Трех Тел Будды (санскр. – *трикая*), к которым относятся: *Дхармакая* (варианты перевода: Тело Дхармы, Тело Истины, Духовное Тело, Тело Абсолютной, или Высшей, Реальности, Космическое Тело Будды) и – двойное тело *Рупакая* (Тело Формы), включающее в себя *Самбхогакая* (варианты перевода: Тело Наслаждения, Тело Блаженства, Тело Богатства) и *Нирманакая* (Тело Эманации или Тело Проявления). В некоторых традициях буддизма говорится о Четырех Телах Будды, где наивысшим является *Свабхавикакая* – Тело Самобытия.

Кроме того, в качестве одной из сопутствующих целей тантрической практики некоторые авторы (а также сами мастера Ваджраяны) называют развитие паранормальных способностей (санскр. –

сиддхи), которые в своем высшем качестве (в виде разного рода духовных сил и способностей) считаются проявлением энергий Самбхогакаи (Тела Блаженства, или, согласно другому варианту перевода, – Тела Богатства [Энергий])¹⁸.

Как было отмечено ранее, одной из особенностей Ваджраяны (Тантраяны), согласно традиции, является то, что она представляет собой быстрый и эффективный путь духовной реализации, дающий возможность адепту достичь состояния Просветления в течение одной или нескольких жизней.

Подобная эффективность Ваджраяны, по мнению ее последователей, обусловлена наличием в данной системе духовного совершенствования большого количества разнообразных «искусных средств» (санскр. – *упая*), или методов духовной практики, – *ритуальных* (в том числе ритуально-магических), *йогических* (психофизических и энергетических), а также *медитативных* (визуализационных и созерцательных), – направленных на очищение и преобразование (трансформацию) различных аспектов и уровней личности и сознания адепта (включая подсознательные и тонко-энергетические уровни) с целью достижения полноты раскрытия и реализации «природы Будды», или состояния высшей «пробужденности».

Считается, что широкое разнообразие психотехнических средств дает возможность тантрическому наставнику («ваджрному гуру») при необходимости осуществлять индивидуальный подбор методов духовной практики для каждого ученика с учетом степени его «кармической зрелости» (т.е. врожденной готовности и предназначенности к данному пути), «умственных способностей» (т.е. уровня психоментального и личностного развития), его наклонностей, предрасположенностей, особенностей темперамента и характера, а также с учетом конкретных психоэмоциональных проблем ученика (т.е. преобладающих в структуре его психики «страстей» и «омрачений»).

Исследователи отмечают, что возможность подобного индивидуального подбора методов духовной практики для учеников является специфической и в определенной степени уникальной чертой психопрактической системы Пути Тантры, отличающей ее от Пути Сутры Хинаяны и Пути Сутры Махаяны, в которых унифицированный и стандартизированный набор базовых психотехник, а также последовательность их освоения, как правило, являются строго обязательными для всех монахов, независимо от их индивидуальных особенностей и имеющихся психологических проблем.

Необходимо также подчеркнуть тот факт, что многие тантрические психотехники (прежде всего, относящиеся к уровню Высших Тантр) могут быть весьма опасными для физического и психического здоровья практикующих (особенно при наличии у них неуравновешенной психики, личностной незрелости, эгоистической мотивации, при неправильном или форсированном выполнении практики, а также при отсутствии контроля со стороны опытного наставника). В связи с этим Далай-лама XIV пишет, что, «если в практике Тантры не хватает основы и не выполнены предварительные условия, тантрийские медитации и практики могут принести больше вреда, чем пользы»¹⁹.

Важнейшими условиями, обеспечивающими безопасность и эффективность тантрической практики (садханы) являются следующие: 1) наличие компетентного и опытного учителя – «ваджрного гуру» (принадлежащего к непрерывной линии передачи учений), осуществляющего непосредственное руководство и контроль за ходом тантрической практики ученика; 2) выполнение учеником перед началом освоения продвинутых тантрических психотехник определенного набора предварительных, или подготовительных, практик (тиб. – *нгондро*), включающих также Гуру-йогу; 3) получение учеником посвящения в тантрическую практику, а также необходимых устных наставлений и разъяснений от «ваджрного учителя»; 4) точное следование устным и письменным рекомендациям, касающимся психотехнических деталей и последовательности выполнения различных частей и элементов практики (садханы); 5) строгое соблюдение учеником принятых тантрийских обетов (санскр. – *самая*); 6) абсолютная искренность, чистота и альтруистичность мотивов; 7) поддержание «просветленного» настроения, то есть намерения достичь состояния «пробужденности», или Просветления, для осуществления более эффективной духовной помощи всем живым существам.

Чрезвычайную важность (и необходимость) формирования истинного воззрения на природу реальности и альтруистической мотивации для достижения реальных результатов на Пути Тантры подчеркивает также Далай-лама XIV, который пишет в связи с этим следующее: «Воззрение о пустоте и бодхичитта, то есть намерение достичь просветления ради блага всех живых существ, являются основой и для Мантраяны, так как благодаря развитию мудрости, постигающей пустоту, происходит обретение Дхармакаи Будды, а благодаря развитию бодхичитты – обретение Рупакаи Будды. Только так можно достичь высшего просветления»²⁰.

В целом, можно сказать, что Ваджраяна, в том числе тибетская, представляет собой уникальную систему мистических и эзотерических учений тантрического буддизма (встроенных в мировоззренческую и ценностную систему Махаяны), содержащую большое количество разнообразных методов духовной практики – *ритуально-магических* (включая элементы автохтонных, например, тибетских, сакральных практик, вписанных в буддийский контекст), *йогических* (т.е. разного рода психофизических и энергетических психотехник) и *медитативно-созерцательных*, – направленных на обретение «покровительства» и «помощи» сакральных сил (прежде всего, «просветленных» божеств тантрийского пантеона), на глубинное очищение и преобразование различных уровней и аспектов личности и сознания практикующего (или его психофизического комплекса «тело-речь-ум»), на преодоление разных форм «неведения», а также – на максимально полное раскрытие, постижение и реализацию адептом всех аспектов «пробужденного сознания», или «природы Будды», в предельно короткие сроки – в течение одной или нескольких жизней.

Истоки тибетской Ваджраяны, а также особенности раннего периода распространения буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете будут рассмотрены далее – в статье «Важнейшие аспекты мистической традиции школы Ньингма тибетского буддизма».

Кроме термина «Ваджраяна» существует еще целый ряд синонимов. Тантраяны (Пути Тантры), которые отражают или подчеркивают тот или иной аспект данной системы духовного совершенствования, а именно: *Мантраяна* – Колесница Мантры, *Гухья Мантраяна* – Колесница Тайной Мантры, *Пхалаяна* – Колесница Плода, *Колесница Видьядхар* (т.е «путь хранителей, или «держателей» [сокровенного, истинного] знания)), а также – *тантрический буддизм* и *эзотерический буддизм*.

4) Эзотеризм Ваджраяны. Тантра как сакральный и психотехнический текст.

С религиозоведческой точки зрения тибетская Ваджраяна представляет собой довольно неоднородную по своему содержанию мировоззренческую и психопрактическую систему, включающую учения и практики, имеющие как *магическое* (т. е. сакрально-манипуляционное и утилитарно-практическое) содержание и направленность, так и *мистическое* (основанное на переживании состояния «единения» и «слияния» с сакральным началом), а также *гнозисное* содержание (основанное на непосредственном

созерцании и сверхразумном постижении природы истинной реальности).

Необходимо отметить, что многолетняя практика Ваджраяны (прежде всего, Высших тантр) приводит к качественной перестройке базовых структур психики адепта, в частности, к изменению его привычной системы ценностей, представлений и целевых установок, что, с точки зрения Тантры, является результатом трансформации всех аспектов его личности, или психофизического комплекса «тело-речь-ум», включающей также процесс «растворения» «плотных», «грубых», «поверхностных» слоев ума (сознания) и активизации, «пробуждения» более глубоких, «тонких» и «светоносных» его уровней.

В связи с этим Далай-лама XIV пишет, что в Тантрах высшей йоги «не только объясняются и очерчиваются методы прохождения пути на грубом уровне сознания, но также преподаются различные приемы и методы использования тонких уровней сознания – и особенно фундаментального глубокого сознания Ясного света – для преобразования их в сущность пути к пробуждению»²¹. Он также отмечает, что «в Тантрах высшей йоги... объясняется особая техника медитации для растворения и устранения грубых слоев психики: мы приводим сознание к его глубочайшему уровню, где уже нет опасности отвлечения»²².

Подчеркивая сокровенный (эзотерический) характер учений и практик Ваджраяны, Далай-лама XIV говорит о том, что «тантрийские практики... являются тайной Дхармой, тайным образом жизни»²³.

В связи с эзотерическим содержанием большинства учений Ваджраяны (относящихся, прежде всего, к уровню Высших тантр), содержащих методы, направленные на глубинное преобразование не только психофизической, но и «тонко-энергетической» системы человека (включающей различные энергетические центры, каналы, «праны» и т.п.), и нередко способствующие развитию у адептов паранормальных способностей, а также в связи с тем, что эти методы могут представлять определенную опасность для физического и психического здоровья практикующих – все они в течение длительного периода времени считались тайными и передавались только по линии учительской преемственности непосредственно от духовно реализованного тантрического мастера (гуру) избранным ученикам во время ритуала посвящения (или же во время специальных «сессий»), сохраняясь в основном внутри узкого круга посвященных (адептов).

Поэтому – для *сокрытия* тайного знания от недостаточно подготовленных и незрелых людей, а также от людей с неустойчивой психикой и выраженной эгоистической мотивацией (т.е. для предупреждения возможных искажений и злоупотреблений), и в то же время – с целью *сохранения* тайных учений для будущих поколений истинных практиков многие ранние тантрические тексты были написаны выдающимися мастерами йоги и тантры (махасиддхами, или «великими совершенными») так называемым «сумеречным», или «затемненным», языком (санскр. – *сандхья-бхашья*), для которого характерно обилие метафор, иносказаний и символов, а также образов и сюжетов из повседневной жизни (включая образы и сюжеты сексуального содержания), в том числе – откровенно отталкивающих, шокирующих обывателя описаний и рекомендаций.

В связи с рассмотрением данного вопроса необходимо отметить тот факт, что использование разного рода «шифров», символического языка, иносказаний и других форм сокрытия тайного знания является характерной чертой практически любого сокровенного, или эзотерического, учения, присутствующей как в древних, так и в более поздних герметических, гностических, оккультных и мистических учениях Запада и Востока.

Различные формы и способы сокрытия тайного знания (как в переносном, так и в прямом смысле) весьма характерны для эзотерической традиции Ваджраяны. Одним из наиболее ярких примеров использования широкого спектра разнообразных «сокрытий» может служить миссионерская деятельность в Тибете Гуру Падмасамбхавы – известного индийского йогина-чудотворца (махасиддха) и мастера буддийской тантры VIII–IX вв., одного из основоположников тибетской Ваджраяны. Согласно традиции, во время своего пребывания в Тибете он сокрыл множество своих наиболее тайных учений (в силу их преждевременности) для будущих поколений практиков тантры в виде «кладов» (тиб. – *терма*) в трех «стихиях» – в «земле» (т.е. под камнями, в расщелинах скал и в пещерах), в «воде» (под водой) и в «воздухе» (в мире духов), а также – в глубинах сознания (подсознания) своих главных тибетских учеников (которые затем в своих последующих перерождениях, фактически, «вспоминали» и воспроизводили эти учения).

Значительная часть спрятанных Падмасамбхавой текстов-терма в более позднее время (начиная с XI–XII вв. и вплоть до XX в.) была «обнаружена» особой группой тантрических мастеров-*тертонов* (тиб. – *тертон*, «открыватель кладов») и отпечатана в монастыр-

ских типографиях, войдя в собрание канонических текстов традиции Ньингма.

Если же говорить о более ранних мастерах буддийской тантры – индийских сиддхах («совершенных»), или махасиддхах («великих совершенных»), живших в первой половине I тыс. н. э., – авторах значительного числа ранних тантрических текстов и учений, то, выражаясь метафорически, можно сказать, что они «скрывали» тайные знания, в основном, используя «стихию» языка, то есть различные лексические (лексико-семантические) формы и литературно-художественные приемы.

Подчеркивая эзотерический характер тантрических текстов, содержащих описание тайных методов йогической практики, направленных на глубинную трансформацию личности и сознания адепта, Дж. Туччи пишет следующее: «Литература, посвященная этому процессу, окружена тайной и закрыта для непосвященных. Поэтому для знакомства с методами, содержащимися в тантрийских текстах, требуется обязательное условие посвящения и через посвящение происходит преодоление врожденного неведения и двойственности»²⁴.

Рассматривая специфическое содержание образов, метафор и символов, использующихся в текстах Ануттара-йога-тантры (Тантры наивысшей йоги), Дж. Рейнолдс, в частности, отмечает, что «эти тексты... наполнены причудливым символизмом, включающим в себя сексуальную символику и культ гневных божеств, наполненный кровавыми сценами»²⁵. На эту особенность тантрических текстов также обращает внимание Е.А. Торчинов, который пишет следующее: «Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего, мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже каннибализма – все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, совершенно противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание ко всему живому и воздержание»²⁶.

Однако подобные описания, сюжеты и образы несколько не шокируют посвященных йогов-тантриков, так как они осведомлены о том, что тексты Ануттара-йога-тантры глубоко символичны, имеют несколько уровней интерпретации и потому не должны пониматься буквально.

В связи с рассмотрением специфики «сумеречного», или «затемненного», языка (сандхья-бхашья) Лама Анагарика Говинда

пишет, что «его слова несут двойной подтекст, согласно которому они понимаются либо в своем обычном, либо в мистическом смысле»²⁷. Кроме того, данный автор подчеркивает, что все эти «негативные», «ужасные» и шокирующие образы, содержащиеся в текстах высшей тантры (Анuttара-тантры), являются символами и метафорами, описывающими процесс внутренней трансформации, происходящий в глубинных слоях психики адепта²⁸. Дж.Рейнолдс также подчеркивает трансформационное содержание и направленность тантрической практики (прежде всего Анuttара-тантры), в связи с чем пишет, что «Ваджраяна... представляет собой реальный алхимический процесс, протекающий в сосуде физического и тонкого тел...»²⁹.

В качестве примера, или образца, тантрического текста, изложенного «затемненным», символическим языком (*сандхья-бхашья*) Лама Анагарика Говинда приводит отрывок из «Гухьясамаджатантры» («Тантры тайного [сокровенного] союза»), в котором говорится о том, что «садхак, имевший половое сношение со своей матерью, своей сестрой и дочерью сестры легко преуспевает в борьбе за верховную цель (*маттвайога*)»³⁰.

Раскрывая глубинный, истинный смысл метафор, содержащихся в этом отрывке, данный автор обращает внимание на то, что «понимать буквально выражения типа «мать», «сестра», «дочь» или «дочь сестры» в этом контексте так же бессмысленно, как и взять [понимать. – М.Г.] буквально хорошо известный стих «Дхаммапалы» (294), где говорится, что после того, как брахман убьет отца и мать, двух царей из касты кшатриев и разрушит царство со всеми его обитателями, то станет свободным от греха. Здесь «отец и мать» подразумевают эгоизм и страсть (пали – *асмимана* и *танха*), «два царя» – ошибочное принятие за истину [возможности] полного уничтожения и вечного существования (*уччхеда ва сассата диттхи*), «царство с его обитателями» – двенадцать сфер сознания (*двасайатанани*) и «брахман» – «освобожденного монаха» (*бхикку*). (...) Это одна из характеристик *сандхьябхашья*, как и многих других древних текстов, представляет [символическое описание. – М.Г.] опыт[а] медитации... в форме внешних событий»³¹.

По мнению Ламы Анагарика Говинды, именно в силу непонимания истинного смысла текстов Анuttара-тантры непросвещенными (то есть непосвященными) людьми, «эта литература попала в забвение или дегенерировала в грубые эротические формы народного тантризма»³². Как отмечает данный автор, «не может быть ни-

чего более ошибочного, чем сделать вывод относительно позиции буддийских тантр (или подлинных индуистских тантр), основываясь на этих упадочных формах тантризма»³³.

По нашему мнению, в вышеприведенных высказываниях Ламы Анагарика Говинды содержится указание на необходимость *дифференцированного подхода* при изучении различных форм и видов тантризма, т. е. требование различать, разделять и ни в коей мере не смешивать «упадочные» формы «народного тантризма», в которых чрезвычайно сильны архаические корни и влияния древних культов плодородия (с их эротически-магическим содержанием и утилитарной, материально-практической направленностью) и – высшие (то есть метафизические и спиритуальные по своему содержанию и сотериологические по своей конечной цели) учения и созерцательные практики, используемые посвященными йогами, – истинными мастерами Ваджраяны, – по сути, представляющие собой различные формы «метафизического», или «спиритуального», тантризма, имеющие своей целью глубинное очищение и преобразование личности и сознания адепта и достижение им состояния высшей духовной «пробужденности», или полной реализации всех аспектов «природы Будды».

На символизм и полисемантическую текстов Ваджраяны (прежде всего, текстов Ануттара-тантры) также обращает внимание Е.А.Торчинов, который в связи с этим пишет, что «все тантрические тексты высокознаковы, семиотичны и вовсе не рассчитаны на дословное понимание. Многие в их интерпретации зависят от уровня, на котором текст истолковывается. Так, на одном уровне требование убить родителей может означать искоренение аффектов и дуалистического видения реальности, служащих как бы родителями для сансарического существа, а на другом – пресечение потоков энергии (праны) в позвоночном столбе посредством задержки дыхания в ходе йогической практики тантр»³⁴.

Данный автор подчеркивает, прежде всего, психологический (скорее, даже психотерапевтический) аспект и функцию подобного «негативного» символизма Высших тантр, отмечая, что посредством «ужасных» и шокирующих образов «Ваджраяна сразу начинала работать с подсознанием и бессознательным, используя образы и архетипы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, которые могли и не осознаваться самим практикующим, воздействуя, однако, на его сознание «изнутри». Затем только наступала очередь

сознания, преображаемого вслед за очищением темных глубин подсознательного»³⁵.

Символизм, смысловую многоуровневость (многослойность), глубинный психологизм, мистическое и психотехническое содержание текстов и учений Высших тантр подчеркивает также Дж.Туччи, который пишет о том, что «нам следует постоянно помнить, что в... тантрийской литературе мы движемся среди символов, что слова здесь не имеют своего обычного смысла и их редко можно адекватно перевести на наш логический язык. Все это тайна, и каждое слово или действие вызывает состояния, которые нужно пережить непосредственно»³⁶. С позицией Дж. Туччи солидарен Лама Анагарика Говинда, так как, по его мнению, «повседневный язык не способен передать высочайшие переживания духа. То неопишемое, что может быть понято только посвященным или имеющим подобный опыт, может быть раскрыто только через аналогию и парадоксы»³⁷.

Как мы видим, исследователи отмечают такую особенность мистического опыта, переживаемого адептами Ваджраяны, как его невыразимость, то есть невозможность адекватно выразить всю его глубину и полноту средствами обычного (рационального, дискурсивно-логического и «линейно-дискретного») языка.

По нашему мнению, данный фактор также может обуславливать особенности дискурса ранних тантрических текстов, их языковую и содержательную специфику, поскольку в основе значительной части этих текстов лежит собственный мистический и психотехнический опыт их авторов – махасиддхов, известных мастеров йоги и тантры.

Таким образом, в отношении ранних тантрических текстов, являющихся преимущественно *психотехническими, мистическими и метафизическими*, а не философско-аналитическими по своему содержанию (на что обращают внимание такие исследователи, как Дж. Туччи, Г. Гюнтер, Дж. Рейнолдс, и др.), можно говорить о совершенно особом – *мистически-психотехническом* (или *мистически-трансформационном*), а также *мистически-метафизическом* (или же *мистически-гнозисном*) типе дискурса, в основе которого лежит опыт глубинной трансформации всей психофизической структуры личности и сознания адепта Тантры (переживаемый в процессе многолетней практики «преображения» в просветленное божество), опыт слияния и единения с сакральным началом, а также опыт непосредственного созерцания и постижения «просвет-

ленно-пустотной» (лучезарной) природы истинной реальности, или «природы Будды»³⁸.

Рассматривая особенности учений и практик тибетской Ваджраяны, Дж. Туччи подчеркивает *гностическое* содержание тантр, в связи с чем пишет следующее: «Концепцию тантр, будь то буддийские или индуистские, я определяю как гностические, ибо они обладают многими чертами, общими с гностическими школами, например, введением запредельной мудрости, которая есть не интеллектуальное познание, а, скорее, итог экстатического переживания (самадхи). Достижению самадхи способствуют разнообразные ритуалы, помогающие освободиться от омрачающих эмоций и трансформирующие сознание до высших уровней, вплоть до состояния будды. Этот процесс постепенной трансформации происходит исключительно исходя из собственных сил личности, без какой-либо помощи божественной милости»³⁹. Дж. Рейнолдс тоже говорит о гнозисности тантрической практики. По его мнению, в кульминационной точке практики Высших (Внутренних) Тантр adept обретает «гнозис просветленного существа»⁴⁰. А канадский тибетолог Г. Гюнтер отмечает преимущественно «мистическое» и «метафизическое» (а не рационально-логическое или философско-аналитическое) содержание ранних текстов тибетской Ваджраяны (прежде всего, текстов «старой» традиции тибетского буддизма – Ньингма)⁴¹.

Для получения возможности, а, точнее, для развития способности, реального проникновения в глубинный, сущностный смысл учений и текстов Ануттара-тантры, согласно традиции, требуется наличие, как минимум, следующих условий, а именно: 1) руководство со стороны квалифицированного тантрического учителя (ваджрного гуру), принадлежащего к непрерывной линии передачи учений, практически реализовавшего суть и цель высших учений Тантраяны и, в силу этого, владеющего различными ключами и способами интерпретации и постижения их истинного смысла; 2) получение серии посвящений в учения Высшей Тантры от ваджрного гуру, а также устных наставлений, касающихся различных аспектов тантрической практики; 3) наличие собственного многолетнего психопрактического, трансформационного и мистического опыта, а также опыта переживания самадхи (глубокого и продолжительного созерцания) и прозрения в истинную природу ума, или «природу Будды».

Касаясь вопроса смысловой многоуровневости (полисемантической) тантрических текстов и существующих в данной традиции подходов к их интерпретации, Далай-лама XIV пишет, что «одно слово или выражение в Тантре имеет четыре значения, соответственно «четырем способам понимания»: 1) буквальное значение, 2) общее значение, 3) скрытое значение и 4) высшее значение»⁴².

На основании всего вышеизложенного можно сделать вывод о том, что основными способами постижения истинного смысла эзотерических текстов и учений Ваджраяны (и ключами для их интерпретации) являются следующие:

1) *инициационный* – основанный на принадлежности изучающего к одной из эзотерических традиций Ваджраяны и его непосредственном участии в посвятителном процессе получения тайных учений и методов сакральной практики от духовно реализованного мастера (т.е. фактически, – серии психотехник, дающих возможность практикующему их адепту пережить особые состояния сознания и получить спиритуальный – мистический или гнозисный – опыт);

2) *психотехнический* – основанный на многолетней практике разнообразных тантрических методов, прежде всего методов Высших Тантр, – ритуально-йогических, медитативно-визуализационных, созерцательных и т.п., – дающих возможность реального вхождения в измененные состояния сознания и переживания различных стадий, уровней и граней мистического, трансформационного и гнозисного опыта;

3) *энергетический* – основанный на собственном опыте применения особых «энергетических» психотехник, воздействующих на разные уровни и структуры «внутренней мандалы», или тонко-энергетической системы человеческого организма, и в силу этого позволяющих практикующему пережить широкий спектр разнообразных «энергетических» состояний и познать скрытые механизмы, лежащие в основе разного рода энергетических процессов;

4) *трансформационно-мистический* – основанный на личном опыте глубинной трансформации базовых структур своей психики и личности в целом, на опыте переживания измененных состояний сознания (трансовых, визионерских и т.п.), видения образов просветленных божеств и их мандал, а также – на опыте мистического «слияния» и «единения» с этими сакральными силами и началами;

5) *гнозисно-метафизический* – основанный на личном опыте духовных прозрений в метафизическую сущность явлений, а также

В связи с этим Дж. Гуччи пишет, что тантрические практики высших уровней «подразумевают трансформацию эмоций не методом их отсечения, а методом использования их гигантской энергии, это своеобразное освобождение от страстей с помощью самих страстей. (...) Такие методы преобразования негативной энергии страсти в положительные качества составляют содержание высших тантр»⁴⁶. Н. Норбу приводит следующее тантрийское изречение, в котором ясно выражена данная позиция Ваджраяны по отношению к разного рода «страстям»: «Чем больше дров (страстей), тем больше огонь (реализация)»⁴⁷.

В основе подобного психопрактического подхода Ваджраяны лежит представление о том, что различные «страсти», аффекты и «омраченные» состояния психики (сознания) по сути представляют собой несовершенные, «искаженные» формы проявления энергии «изначальной мудрости», или «природы будды», латентно присутствующей в каждом человеке. Поэтому в Тантраяне (в отличие от Хинаяны и Парамитаяны) «страсти» не подавляются, но – преобразуются (трансформируются) при помощи особой тантрической практики, в ходе которой происходит *высвобождение* скрытой в самой сердцевине «омраченных» эмоций энергии «просветленной мудрости» (которая представляет собой глубинное, сущностное ядро любого состояния психики) и *преобразование* ею (т.е. «растопление», «растворение» и «замещение») «искаженных», «несовершенных» («сансарических») психоэмоциональных и ментальных состояний и форм сознания.

Рассматривая данный вопрос, Н. Норбу подчеркивает, что в Ваджраяне «тело, речь и ум, а также их функции не подавляют и не нейтрализуют, но принимают как неотъемлемые качества [«изначально чистого», «просветленного». – М.Г.] состояния, или его «украшения», проявляющиеся в форме энергии»⁴⁸.

Главной тантрической практикой, направленной на преобразование основных «страстей» в различные виды «просветленной мудрости», является «йога божества» (или «йога божественных форм»), включающая различные методы визуализации божеств и их мандал, а также способы преодоления разных форм «врожденного невежества» и «омраченных» состояний психики путем «преобразования» адепта Тантры в просветленное существо (божество).

В этой связи Н. Норбу пишет, что «для преодоления гнева преобразуются в гневную форму божества, для преодоления привязанности – в радостную форму, а для преодоления омрачения ума –

в спокойную. Упражняясь в практике преобразования в эти формы божества, практикующий может достичь успеха в преодолении страстей, преображая их в соответствующие [виды. – М.Г.] мудрости»⁴⁹. По мнению Далай-ламы XIV, «такое использование омрачений в качестве неотъемлемой части пути пробуждения является уникальной чертой Тантры»⁵⁰.

2. Особенности мистической практики тибетской Ваджраяны

Рассмотрим с религиозных позиций важнейшие аспекты мистической практики тибетской Ваджраяны и представим в последовательном изложении ее главную трансформационную психопрактику – «йогу божества». По нашему мнению, именно в «йоге божества» в наибольшей степени проявляется методологическое и психотехническое своеобразие и уникальность данной системы духовного совершенствования.

Особое внимание уделим рассмотрению особенностей основных тантрических посвящений и специфике «инициационного» способа трансляции тайных учений и сакральных психотехник ученикам и последователям данной мистической традиции. Кроме того, знакомство с изложенным материалом поможет получить более ясное представление о тибетском мистицизме как сложном, многокомпонентном и полиморфном религиозном, культурном и психопрактическом феномене.

1) Гуру, йидам и дакини – «Три Корня» тантрической практики.

Кроме общих для всех направлений буддизма Трех Прибежищ («в Будде, Дхарме и Сангхе»), в Ваджраяне практикующие принимают еще три Прибежища, называемые в данной традиции «тремя корнями» практики. К «трем корням» относятся *гуру*, *йидам* и *дакини*.

Рассмотрим более подробно каждое из этих представлений тантрической практики.

1. Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что в Ваджраяне чрезвычайно велика роль *духовного учителя (гуру)*, который, наряду с Буддой, Дхармой и Сангхой, в данной традиции считается четвертым Прибежищем.

Как отмечает современный духовный лидер буддистов Тибета, глава тибетского правительства в изгнании, Далай-лама XIV (Тен-

зин Гьяцо), «подход Ваджраяны... предполагает необходимость получения наставлений от опытного учителя. Поэтому... наравне с Буддой, Дхармой и Сангхой принимается прибежище в гуру. В некотором смысле недостаточно принять прибежище в первых трех, потому что источником их всех является учитель»⁵¹.

Идеал духовного учителя (гуру) в Ваджраяне – это, прежде всего, квалифицированный мастер Тантры, достигший высокой степени духовной реализации, то есть практически воплотивший в своей жизни высшую цель учения, и потому обладающий всеми необходимыми качествами, чтобы быть реальным «проводником» на пути к духовному «пробуждению», а также источником «просветленной мудрости» и вдохновения для своих учеников.

Согласно традиции, истинный духовный наставник (гуру) должен принадлежать к непрерывной линии учительской преемственности, а также обладать высоким уровнем мастерства и компетентности, чтобы быть способным раскрыть своим ученикам сущностный смысл учений Ваджраяны и, кроме того, суметь передать глубинную суть и психотехнические нюансы различных методов тантрической практики.

Кроме того, духовный учитель должен глубоко разбираться в тонкостях человеческой природы, чтобы точно распознать психологические особенности личности, задатки, способности, скрытые (кармические) тенденции и склонности, а также основные психоэмоциональные и ментальные проблемы своих учеников.

Поэтому гуру в Ваджраяне – больше, чем просто наставник, он является, по сути, «духовным отцом» для своих учеников, поскольку способствует их «духовному рождению», стимулирует их личностное и сущностное развитие, а также способствует глубинному преобразованию их сознания на пути к высшей цели – достижению состояния духовной реализации, или Просветления.

Выдающийся индийский йог-чудотворец (махасиддха) и мастер буддийской тантры VIII–IX вв., один из основоположников тибетской Ваджраяны, а также «древней» традиции тибетского буддизма (Ньингма) – Падмасамбхава – в своих наставлениях тибетской царице Еше Цогьял перечисляет наиболее важные качества духовного наставника (гуру): «Качества учителя таковы: он должен завершить все упражнения ума, он должен обладать многими устными наставлениями, он должен обладать обширными знаниями и опытом в практике и медитации. Он должен обладать устойчивым умом и умением изменять умы других. Он должен обладать высо-

кими умственными способностями и с великим состраданием заботиться о других. Он должен обладать великой верой и преданностью Дхарме»⁵².

Согласно требованиям, существующим в Ваджраяне, ученик не имеет права приступить к выполнению какой-либо тантрической практики (садханы), предварительно не получив посвящения (посвятительной передачи учения и метода практики), устных наставлений и благословения от своего гуру или опытного тантрического мастера.

Обеты, принимаемые учеником на определенных ступенях Пути Тантры, как подчеркивает Далай-лама XIV, «могут быть получены только от живого человека, от гуру. Более того, гуру, от которого мы получаем вдохновение и благословения, должен принадлежать к непрерывной линии передачи, восходящей к самому Будде Ваджрадхаре [«Ваджрадхара» на санскр. – «держачий ваджру»; в Ваджраяне – одно из проявлений Изначального Будды. – М.Г.]. Это необходимо для того, чтобы проводимая гуру церемония посвящения пробудила скрытые возможности нашей психики и дала возможность реализовать в конце концов состояние Будды»⁵³.

Поэтому одной из важнейших предварительных (подготовительных) практик в Ваджраяне является гуру-йога – практика установления, а также поддержания и углубления духовной связи со своим наставником.

2. Кроме гуру, чрезвычайно важную роль в тантрической практике играет так называемое «избранное божество» (другие варианты: «излюбленное божество», «личное божество»; тиб. – *йидам*; санскр. – *ишта-девата*).

Йидам в Ваджраяне – это, как правило, одно из просветленных божеств тантрийского пантеона, которое избирается практикующим йогиним в качестве духовного «покровителя» и основного объекта для созерцания (визуализации). В роли йидама могут выступать самые разные «божества» тантрийского пантеона – будды, бодхисаттвы, дакини, дхармапалы (защитники) и т.д.

Американский буддолог А. Берзин по этому поводу пишет следующее: «Санскритский термин для обозначения медитативных образов будд – *ишта-девата*, что означает «избранные божества», в данном случае – божества, избранные для практики и призванные помочь практикующему стать буддой. Они являются «божествами» в том смысле, что их способности превосходят способности обычных существ, но они не управляют человеческими жизнями и не

требуют поклонения. Поэтому тибетские ученые перевели этот термин как «*лхагпэ лха*» (*lhag-pa'i lha*), *особые божества*, – чтобы отличать их от мирских божеств или Бога-Творца. Наиболее распространенный тибетский эквивалент этого термина – «*йидам*» (*yi-dam*) более четко выражает подразумеваемый здесь смысл. «Йид» – значит «ум», «дам» – сокращение от «дамциг» (*dam-tshig*, санскр. *samaya*), что значит «тесная [в данном случае – глубинная, сакральная. – М.Г.] связь»⁵⁴.

Выбор того или иного просветленного божества в качестве йидама. осуществляется йогином либо самостоятельно, либо, чаще всего, – с помощью учителя («ваджрного гуру»; санскр. – *ваджрачарья*), – с учетом индивидуальных особенностей личности ученика, его способностей, склонностей, скрытых тенденций, преобладающих «страстей», а также на основании наличия «кармической связи» с определенным божеством, сформированной в предыдущих жизнях.

В зависимости от преобладающего типа энергии, духовного состояния и выполняемой функции, образ просветленного божества (йидама) может иметь «гневную», «мирную» или «радостную» форму. Как пишет Н. Норбу, «гневная форма божества символизирует динамическую природу энергии; радостная форма – переживание блаженства, а мирная – состояние покоя ума, свободное от мыслей»⁵⁵. Согласно традиции, для преобразования эмоции гнева рекомендуется практика созерцания «гневной» формы божества, для освобождения от привязанности, вожделения и страсти – «радостной», а для преодоления неведения (или «омраченности» ума) – «мирной», или «спокойной».

По мнению некоторых мастеров Ваджраяны, йидам – это не только и не столько какое-то внешнее по отношению к сознанию практикующего божество или просветленное существо, сколько образ «пробужденного состояния» сознания самого человека (йогины). В связи с этим Н. Норбу пишет, что «в Тантре божество – это проявление чистого измерения самого человека, а не что-то внешнее»⁵⁶.

3. Третьим «корнем» практики в тантрическом буддизме является *дакини*.

Дакини (санскр. *dakini* – «идущая по небу»; тиб. – *mkha' 'gro ma*) – в традиции Ваджраяны – это, как правило, просветленное существо женского рода, хранительница тайных (сокровенных) тантрических учений и практик, покровительница йогов-тантриков.

В Тантре также существует представление о том, что дакини являются персонифицированными проявлениями различных видов энергии. В связи с этим Н.Норбу пишет, что «дакини – это класс существ с женским обликом, символизирующих проявления энергии»⁵⁷.

Согласно традиции, многие тантрические учения и практики (садханы) были переданы от дакини индийским махасиддам («великим совершенным») и выдающимся учителям тантры – в местности (стране) под названием Уддияна; в соответствии с современными представлениями, это район на северо-западе Индии, где-то на границе Индии, Пакистана и Афганистана, или же долина Сват в Пакистане, которая с древности славилась своими тантрическими (йогическими) традициями и была родиной таких известных мастеров тантры, как Гараб Дордже и Падмасамбхава.

Согласно воззрениям Ваджраяны, каждый из рассмотренных выше «трех корней» является чрезвычайно важным фактором, необходимым для реализации одного из аспектов тантрической практики. В связи с этим Э.П. Кунсанг пишет, что «Гуру – [это] источник благословений, йидам – источник сиддхи [санскр. – «духовные силы, достижения» или «паранормальные способности». – М.Г.], а дакини – источник деяний»⁵⁸.

2) Особенности тантрического ритуала посвящения.

Согласно требованиям, существующим в Ваджраяне, основными условиями, дающими ученику право приступить к началу выполнения какой-либо тантрической практики (садханы), является получение им *посвящения* в данную практику от компетентного учителя (гуру), устных *наставлений*, касающихся базовых основ учения и психотехнических деталей практики, а также вдохновляющего *благословения*.

Без соблюдения всех этих условий тантрическая практика считается неэффективной и даже опасной для физического и психического здоровья ученика, поскольку лишена духовной поддержки и помощи со стороны гуру и всей линии учительской преемственности. Получение посвящений и устных наставлений от «коренного» учителя (гуру) является единственным условием продвижения йогина по ступеням Пути Тантры и своего рода «допуском» к учениям и практикам более высокого уровня.

В традиции Ваджраяны два вышеназванных процесса (условия) – *посвящение* и *устные наставления* – называются соответственно «созреванием» и «освобождением».

В связи с особой *сакральностью* и *эзотерическим содержанием* многих тантрических учений и методов практики, прежде всего, относящихся к уровню Высших Тантр, в Ваджраяне основным способом их трансляции является непосредственная передача от духовного наставника (гуру) ученику во время ритуала посвящения.

Поэтому можно говорить о том, что для Ваджраяны, в целом, характерен *инициационный* (посвятительный) способ передачи эзотерических учений и тайных йогических психотехник, с помощью которого в данной традиции не только обеспечивается (и обеспечивалась на протяжении многих веков) возможность их *сохранения* внутри узкого круга посвященных (адептов) и ограничивается доступ к ним неготовых кандидатов и людей, не включенных в традицию, но также осуществляется (и осуществлялась всегда) чрезвычайно важная функция поддержания *непрерывности* процесса «живой», то есть непосредственной, передачи тайного знания и «энергии мудрости» от реализованных мастеров истинным духовным ученикам.

Кроме выполнения функции передачи тайного знания, ритуал посвящения, проводимый опытным тантрическим наставником, является также существенным фактором, стимулирующим процесс преобразования «потока ума» (сознания) посвящаемого ученика. В связи с этим Далай-лама XIV пишет, что «поток ума [ученика. – М.Г.] созревает или развивается в ходе трехчастного ритуала с использованием символических предметов (ваджры, колокольчика, сосуда с водой), мантр и сосредоточения. Благодаря сочетанию этих составляющих поток ума преобразуется, переходя на более высокий уровень, и становится восприимчивым»⁵⁹.

Ритуал посвящения в Ваджраяне не сводится только к выполнению предписанных текстами внешних ритуальных действий, но имеет более глубокое *онтологическое, трансформационное и психотехническое* значение, способствуя перестройке глубинных структур психики и сознания посвящаемого, и, кроме того, дает ученику необходимый первоначальный опыт переживания измененного состояния сознания благодаря стимулирующему воздействию медитативного состояния учителя (гуру), проводящего данный обряд.

Кроме того, тантрический ритуал посвящения вводит ученика в некий идеальный образец, или архетипическую матрицу «пути», – фактически, включает его в систему духовного «делания», или

практического преобразования личности и сознания, поскольку его алгоритмически-семантическая структура содержит все важнейшие методологические и ритуально-психотехнические элементы тантрической практики (в частности, методы работы с мандалой, мантрами, мудрами и др.), включая определенную последовательность их выполнения.

Не менее важным является также *энергетический* аспект тантрического посвящения, заключающийся, согласно традиции, в передаче мастером («ваджрным гуру») ученику «энергии мудрости» просветленного божества, в практику которого происходит посвящение, а также энергии благословения, или вдохновляющего импульса, что некоторыми авторами рассматривается как «дарование силы» или «наделение силой», дающей ученику возможность эффективно выполнять тантрическую практику.

Таким образом, в тантрическом ритуале посвящения, даже в его сокращенном варианте, обязательно должны присутствовать, как минимум, три важнейших аспекта (элемента) «пути», или три аспекта практики Ваджраяны, а именно: *учение* (тайное знание), *энергия* «просветления» (или «просветленной мудрости») и *метод*, то есть способ глубинного преобразования различных аспектов личности и сознания ученика.

Кроме того, тантрический ритуал посвящения, согласно традиции, воспроизводит процесс первоначальной (архетипической) передачи тайных учений Ваджраяны от высших просветленных существ (Ади-Будды, Ваджрадхары, Ваджрасаттвы, Будды Шакьямуни и др.), произошедшей в сакральном времени и пространстве, или в «чистом измерении» бытия, то есть на уровне Самбхогакайи, первым человеческим учителям – видьядхарам (санскр. – «держатели, хранители истинного знания»), махасиддхам (санскр. – «великие совершенные») и великим йогам – основоположникам главных тантрических традиций и линий учительской передачи.

Во время проведения ритуала посвящения тантрический мастер (гуру) надевает особый *головной убор* (корону), готовит *мандалу*, читает специальный *текст*, произносит определенные *мантры*, сопровождая их особыми символическими *жестами* (мудра), используя при этом различные *ритуальные предметы*: колокольчик, ваджру и др. В самом конце церемонии наставник совершает ритуальное *возлияние воды* на голову ученика из специального сосуда (кувшина), и, кроме того, показывает ученику *текст* с описанием садханы (тантрической практики), при необходимости сопро-

вождая его своими разъяснениями, а также называет всю линию учительской преемственности, связанную с передачей данного учения.

Наиболее важным моментом тантрического посвящения является передача ученику основных положений *учения* и *метода* практики, как правило, основанного на визуализации образа определенного тантрийского божества, во время которой (передачи) учитель, сам визуализируя мандалу божества, детально описывает ее ученику, более подробно останавливаясь на образе центрального божества, а также передает «естественный звук» мантры божества, символический жест (мудру) и «энергию мудрости». «Используя этот метод, – пишет Н. Норбу, – практик Тантры старается преобразить [свое] обычное нечистое видение в мандалу божества»⁶⁰.

3) Четыре главных посвящения в Ваджраяне.

Во всех школах тибетского буддизма, кроме разного рода специальных посвящений, существуют четыре главных тантрических посвящения, которые относятся к уровню Высших (Внутренних) Тантр, а именно: *посвящение сосуда*, *тайное посвящение*, *посвящение мудрости* и *посвящение [драгоценного] слова*.

В традиции Ваджраяны каждое из четырех главных посвящений соотносится с определенным уровнем пути Высших Тантр, фактически фиксируя достигнутую йогой степень духовной реализации или степень психофизической трансформации его личности и сознания, в то же время открывая ему путь к следующему, более высокому этапу (уровню) тантрической практики и к более высокой степени реализации. Как отмечает в связи с этим Далай-лама XIV, «каждой из ступеней пути соответствует свое посвящение, как фактор созревания на данном этапе»⁶¹.

В традиции Ньингма тибетского буддизма первые три из выше-названных посвящений довольно точно соотносятся с тремя аспектами личности человека, или психофизического комплекса «тело-речь-ум», а также с Тремя Телами Будды. Четвертое же посвящение фактически интегрирует достижения трех предыдущих.

На взаимосвязь (корреляцию) главных посвящений Ваджраяны с определенными аспектами личности адепта и Телами Будды указывает также Дж. Туччи. По его мнению, каждое из четырех главных тантрических посвящений способствует «очищению» или преобразованию одного из аспектов личности и сознания адепта, тем самым закладывая «семена», или «причины», будущей реализации

одного из Тел Будды, а именно: *Нирманакая (Тела Проявления), Самбхогакая (Тела Блаженства), Дхармакая (Духовного Тела или Тела Истины) и Свабхавикакая (Тела Самобытия)*⁶².

Рассмотрим более подробно психотехническое содержание и трансформационную направленность каждого из четырех главных тантрических посвящений.

Первое посвящение, называемое «*посвящением сосуда*», согласно традиции, способствует очищению личности йогина от загрязнений, связанных с аспектом «тела», и дает ему право начать практику методов «стадии зарождения» (тиб. – *кьедрим*), основанных на визуализации *мандалы* – сакрально-символического образа просветленного божества (йидама) и «чистой сферы» бытия, в которой тот пребывает.

По мнению Дж.Туччи, первое посвящение соотносится с уровнем Нирманакаи, или Тела Проявления Будды, и дает адепту возможность в будущем «проявляться» (воплощаться) на физическом плане существования для оказания духовной помощи всем живым существам.

Второе посвящение, именуемое «*тайным посвящением*», способствует очищению эмоциональной сферы йогина, или аспекта «речи» и «энергии», от разного рода «загрязнений», связанных с эмоциями. Данное посвящение дает право адепту тантры практиковать методы «стадии завершения» (тиб. – *дзогрим*), то есть более сложные йогические трансформационные психотехники, связанные, в частности, с контролем и преобразованием внутренних энергий тела и т.п. По мнению Дж. Туччи, второе посвящение дает возможность адепту реализовать в будущем Самбхогакаю, или Тело Блаженства Будды.

Третье тантрическое посвящение – «*посвящение мудрости*» – способствует очищению «потока сознания» адепта от разного рода «загрязнений», связанных с мышлением, или деятельностью аспекта «ума», что дает ему право практиковать йогу Ясного Света, приводящую в конечном итоге к созерцанию просветленной природы ума, или Ясного Света. Данное посвящение, по мнению Дж.Туччи, «зароняет семена Дхармакаи», реализации которого адепт достигает на стадии Плода⁶³.

Четвертое тантрическое посвящение, или «*посвящение слова*», способствует очищению (освобождению) сознания адепта от всех кармических, прежде всего «сансарических», «иллюзорных» образований, тенденций и склонностей, накопившихся (сформировав-

шихся) в структуре его личности и сознания, или в психофизическом комплексе «тело-речь-ум», в течение бесчисленных существований и лежащих в основе всех видов «загрязнений». Подобное полное и глубокое очищение всей структуры личности и сознания приводит адепта Тантры к переживанию (постижению, созерцанию) в кульминационной точке «стадии завершения» нераздельности «просветленной» (светоносной) природы ума и его «пустотности» (санскр. – *шуньята*), являющейся источником бесчисленного множества объектов мира. Четвертое посвящение, согласно традиции (по Дж.Туччи), способствует реализации (в будущем) Свабхавикакаи – Тела Самобытия.

По мнению Тулку Ургена Ринпоче, «эти четыре посвящения – основа всех учений Ваджраяны»⁶⁴.

4) Йога божества – главная трансформационная практика в Ваджраяне.

Как было отмечено выше, Путь Тантры (прежде всего, путь Высших Тантр) – это Путь Трансформации, заключающийся, по мнению итальянского буддолога А.Клемента, «в преобразении психофизических составляющих личности в чистое измерение реализации»⁶⁵.

Психотехнической основой этого трансформационного процесса в Ваджраяне является *практика йидама*, или «йога божества», основанная на созерцании (визуализации) образа «избранного божества» (йидама).

В целом, «йога божества», или «йога божественных форм», представляет собой довольно сложную систему, включающую целый комплекс разнообразных психотехнических средств, и направлена на последовательное достижение следующих целей:

1) установление сакральной связи – психической и энергетической – с избранным божеством (йидамом);

2) привлечение и получение «энергии мудрости» божества;

3) очищение «потока ума» йогина от «загрязняющих» его элементов;

4) постепенное «соединение» («слияние») сознания практикующего с образом просветленного божества;

5) последовательное преобразование всех аспектов психофизической структуры личности йогина, или психофизического комплекса «тело-речь-ум»;

6) глубинная перестройка (трансформация) тонко-энергетической структуры личности адепта;

7) окончательное слияние (отождествление) сознания адепта с просветленной природой божества (йидама), или его преображение («превращение») в просветленное божество (существо).

Все вышеперечисленные цели в значительной степени определяют *сотериологическую, аксиологическую, психологическую*, а также *психотехническую специфику* (включая содержание трансформационного опыта) мистической практики тибетской Ваджраяны, характерную прежде всего для этапа Высших (Внутренних) Тантр.

Согласно воззрению Ваджраяны, практика йидама («йога божества») направлена прежде всего на преобразование «нечистого», «кармического», то есть кармически обусловленного, «иллюзорного», видения, или восприятия действительности, в «чистое» видение (восприятие) реальности, свойственное просветленному божеству, в которое, в конечном итоге, должен преобразиться («превратиться») адепт тантры. В связи с этим Дж. Рейнолдс пишет, что в результате практики Высших Тантр «нечистое кармическое видение (*ma dag las snang*) преобразуется в чистое видение (*dag snang*) мудрости и гнозиса просветленного существа»⁶⁶.

В целом, все многообразие *методов*, составляющих «йогу божества» (независимо от специфики той или иной школьной традиции тибетского буддизма, этапа Пути Тантры и т.п.), по мнению мастеров Ваджраяны, можно условно свести к трем основным методам, или элементам, практики, а именно: визуализации (созерцанию) *мандалы*, *рецитации мантр* и выполнению (практике) *мудр*.

Важнейшим базовым психотехническим элементом (методом) практики йидама, или «йоги божества», является *визуализация (созерцание)* образа просветленного божества (йидама) и его мандалы.

А.Берзин пишет по этому поводу следующее: «Практикующие тантру связывают себя с мужскими и женскими медитативными образами Будд – такими как *Авалокитешвара* или *Тара*, представляя в ходе практики, что они обладают пробужденными характеристиками телесного проявления, коммуникации, умственной деятельности, благими качествами и активностью, присущими этим образам»⁶⁷.

В целом можно говорить о том, что визуализация (созерцание) образа просветленного божества является *универсальным методом* Ваджраяны, хотя его психотехническая специфика может изменяться в зависимости от этапа Пути Тантры.

Поэтому визуализация может осуществляться либо *трансцендентно*, когда йогин визуализирует образ божества (йидама) в пространстве перед собой, то есть как внешнее по отношению к себе существо, что характерно для Низших, или Внешних, Тантр, либо *имманентно*, когда он представляет (созерцает) собственное тело как тело божества со всеми его атрибутами, а все свои эмоциональные состояния и мысли – как состояния и мысли просветленного божества, что характерно для Высших, или Внутренних, Тантр. В связи с этим Далай-лама XIV отмечает, что «глубина и уникальность Мантраяны состоит в том, что в ней... в качестве основного способа достижения... сосредоточения используется созерцание не внешнего объекта, а внутреннего: собственного тела как тела божества»⁶⁸.

Кроме того, на разных этапах Пути Тантры созерцаемый (визуализируемый) образ божества может иметь различный вид. Так, в Низших (Внешних) Тантрах для целей визуализации, как правило, используются одиночные образы просветленных божеств, украшенные гирляндами цветов и другими подобными атрибутами.

В Высших (Внутренних) Тантрах для визуализации используются уже более сложные образы божеств, которые могут быть изображены не только в виде одиночных фигур, но также в состоянии любовного соединения со своими «супругами», то есть в состоянии *яб-юм* (тиб. – «отец-мать»), и, кроме того, могут иметь разные формы (ипостаси): «гневную», «мирную» или «радостную».

Наиболее сложным образом, используемым в качестве объекта для визуализации в «йоге божества», является *мандала* – символическая диаграмма, изображающая «чистое измерение» бытия, а также «чистую обитель» просветленного божества, в которой, кроме йидама, расположенного в центре, присутствует также множество других объектов, символов и атрибутов, имеющих сакрально-символическое и психотехническое значение.

Как было отмечено выше, одной из основных целей практики йидама, или йоги божества, согласно традиции, является преобразование («превращение») адепта (йогина) в просветленное божество.

5) Два этапа тантрической трансформации.

Трансформационный процесс, психотехнической основой которого является практика йидама, или «йога божества», состоит из двух последовательных, содержательно отличающихся друг от друга стадий (этапов), а именно: *стадии зарождения [порождения]* (санскр. – *утпаттикрама*; тиб. – *кьедрим*) и *стадии завершения*

(санскр. – *сампаннакрама*; тиб. – *дзограм*). В традиции тибетской Ваджраяны эти две стадии тантрической практики, как правило, относятся к уровню Высших (Внутренних) Тантр, поскольку содержат интроспективные методы визуализации образов божеств и их мандал, а также эзотерические (созерцательные и энергетические) психотехники, относящиеся к разделу «внутренней йоги». «Благодаря этим двум стадиям – пишет Н. Норбу, – нечистое кармическое видение человека преобразуется в чистое измерение, или мандалу того божества, посвящение которого ученик получил от Учителя»⁶⁹.

Далай-лама XIV также подчеркивает, что практика йидама в Высших Тантрах делится «на два уровня: стадию порождения и стадию завершения. Первый уровень достигается в основном с помощью воображения, а на втором – стадии завершения – действительно происходят реальные изменения в физической структуре энергетических каналов...»⁷⁰.

Рассмотрим более подробно психотехнические особенности каждой из этих двух стадий тантрической практики.

1. Основной практикой на *стадии зарождения (порождения)* является рассмотренная выше *практика йидама*, или «*йога божества*», включающая визуализацию *мандалы* избранного божества, чтение (рецитацию) *мантр*, использование символических жестов (*мудр*), а также выполнение других действий, имеющих психотехническое значение, предписанных текстом садханы.

На этой стадии практики йогин формирует на основе имеющегося живописного образца, а также описания, содержащегося в тексте садханы, четкий, ясный и устойчивый мысленный образ просветленного божества и его мандалы со множеством атрибутов, символов и деталей, уделяя этому процессу максимум своего времени, внимания и сил.

Созданный таким способом образ становится для адепта Тантры основой для осуществления последующего процесса слияния и отождествления с ним посредством представления себя центральным божеством мандалы.

Кроме того, как было отмечено ранее, в ходе выполнения практики йидама йогин призывает и стремится получить «энергию мудрости» просветленного божества, чтобы, включив ее в поток своего сознания, очистить его от разного рода «загрязнений».

Практика визуализации сакрального образа йидама обычно сопровождается размышлением о его «чистых» («просветленных»)

качествах, что приводит йогина к переживанию так называемой «гордости божества» («божественной гордости»), которая представляет собой один из важных критериев успешности тантрической практики. Еще одним существенным элементом «йоги божества» на данном этапе практики является осознание пустотно-светоносной и блаженной сущности визуализируемого божества, которая, согласно воззрениям Ваджраяны, является источником всех его благих («чистых») качеств и характеристик.

Как отмечает в связи с этим Далай-лама XIV, «мудрость, постигающая особый вид пустоты – пустоту божества, служит, в конечном счете, существенной причиной рождения всеведущего сознания Будды. Собственно, в этом и состоит суть йоги божества»⁷¹.

Все описанные выше элементы и аспекты практики «йоги божества» на данной стадии являются важнейшими факторами, способствующими процессу глубинной психофизической перестройки (трансформации) личности и сознания йогина, приводя в конечном итоге к реализации одной из основных целей тантрической практики – преобразению («превращению») адепта в просветленное божество.

Существенным элементом мистической практики в Ваджраяне является также то, что каждый раз при ее завершении адепт Тантры, согласно существующим требованиям, посвящает все накопленные им в процессе совершения практики духовные «заслуги» благу всех живых существ, тем самым подтверждая и поддерживая чистоту и истинность своей мотивации, что является важнейшим условием реального духовного прогресса на Пути Тантры.

Как уже было отмечено выше, основным результатом практики йидама является преобразование адепта (йогина) в просветленное божество, то есть достижение им такого состояния, в котором он осознает свое тело как тело божества, звуки окружающего мира как мантры, возникающие мысли как проявления «просветленной мудрости» божества, а окружающий мир как мандалу божества.

Однако Тулку Урген Ринпоче подчеркивает, что «обычная стадия зарождения – это подобие реальности, подражание ей. Хотя это подражание и не является реальностью, ее нельзя назвать обманом, потому что стадия зарождения – действенное упражнение, причающее видеть вещи такими, каковы они на самом деле, а не как что-то иное»⁷². По мнению данного мастера, «стадия зарождения – это глубокий метод, позволяющий... с помощью божества, мантры и самадхи обрести просветление за одну жизнь и в одном теле»⁷³.

2. К моменту перехода на следующий этап практики Высших Тантр – *стадии завершения* – йогин, как правило, уже обладает способностью к продолжительной визуализации мандалы просветленного божества (йидама), а также способностью представлять себя в образе центрального божества этой мандалы.

Поэтому на данной стадии он приступает к освоению более сложных энергетических психотехник, относящихся к так называемой «внутренней йоге», которые направлены на преобразование тонко-энергетической системы его тела («внутренней мандалы»), состоящей из энергетических центров, каналов и «пран». Цель – довести до окончательного завершения процесс глубинной перестройки (трансформации) всех аспектов и уровней личности и сознания, включая также «тонкие» уровни сознания.

Йогические энергетические методы практики «стадии завершения», как правило, довольно сложны и требуют от адепта не только высокого уровня психофизической подготовки, но и высокой степени развития психических способностей, прежде всего способности к четкой визуализации образов, к длительному удержанию на них своего внимания, способности к продолжительной интроспекции (медитативному созерцанию), а также развитой способности к отождествлению с созерцаемыми образами.

Н. Норбу, рассматривая важнейшие психотехнические элементы, а также общую направленность тантрической практики на «стадии завершения», пишет следующее: «Вторая стадия, стадия завершения, нацелена на визуализацию внутренней мандалы, состоящей из чакр [энергетических центров. – М.Г.] и нади [энергетических каналов. – М.Г.], и слогов мантры, безостановочно вращающихся (вокруг центрального семенного слога). В конце занятия практикой внешняя и внутренняя мандалы воссоединяются в измерении тела, речи и ума практикующего. Конечный результат этой практики заключается в том, что чистое видение проявляется независимо от визуализации, становясь частью естественной ясности человека»⁷⁴.

По мнению Далай-ламы XIV, «на... стадии завершения действительно происходят реальные изменения в физической структуре энергетических каналов... Когда с помощью этих методов деятельность ветра и сознания на всех грубых уровнях прекращается, проявляется ясный свет, который практикующий затем преобразует в сознание пути, постигающее пустоту. Обретая способность использовать ясный свет в качестве сознания высшей мудрости, непосредственно постигающей пустоту от самобытия, практикующий может одновременно преодолеть и врожденные, и приобретенные омрачения и тем самым полностью уничтожить неведение...»⁷⁵.

Итак, на завершающем этапе практики Высших (Внутренних) Тантр происходит глубокая и существенная перестройка (трансформация) не только психо-физической и тонко-энергетической структуры тела адепта, но также всей психоментальной и когнитивной системы его личности, в значительной степени определяющей специфику восприятия и самовосприятия, сознания и самосознания, а также особенности способов переработки и интерпретации поступающей информации.

б) Духовная реализация в Ваджраяне: преобразование в просветленное божество и обретение Трех Тел Будды.

С точки зрения Ваджраяны, преобразование («превращение») адепта в просветленное божество, являющееся одной из основных целей тантрической практики, позволяет ему обрести все те «чистые» качества и характеристики «пробужденной природы сознания Будды», которыми обладает божество (йидам), но также, что немаловажно, способность «проявляться» в облике просветленного божества как при жизни, так и после завершения цикла своего физического существования.

По мнению А. Берзина, подобное «превращение» в божество аналогично достижению состояния Просветления, то есть «плода» духовной практики, в связи с чем данный автор пишет следующее: «Поскольку практика тантры подразумевает самопорождение в образе Будд, что сходно с плодом практики, то есть пробуждением, тантра называется Колесницей плода»⁷⁶. В тибетских жизнеописаниях приводятся примеры того, как великие йоги (махасиддхи) и мастера буддийской тантры могли по своему желанию принимать облик различных тантрийских божеств, являясь в таком виде другим людям или своим ученикам. Великим мастером подобных «превращений», согласно тибетской традиции, был Гуру Падмасамбхава.

Дж. Рейнолдс следующим образом описывает состояние адепта в момент достижения им конечного результата, или «плода» практики Высших Тантр: «Обычное восприятие мира перестает быть обычным, теперь это чистое видение божеств и мандал. Обычные звуки мира перестают быть обычными; теперь это чистые звуки мантр. Обычные мысли и воспоминания ума практикующего перестают быть обычными; теперь это чистое созерцание, самадхи просветленного существа, или Будды»⁷⁷.

Однако, как пишет Н. Норбу, «чтобы вполне овладеть внутренней энергией и достичь уровня сосредоточения, необходимого для завершения такого процесса преобразования, требуются долгие годы уединенного затворничества, и добиться этого в повседневной жизни очень трудно, хотя метод Тантры быстрее, чем методы пути отречения, для завершения которого требуется много жизней»⁷⁸.

Кроме того, согласно традиции, высшая реализация в Ваджраяне предполагает обретение адептом *Трех Тел Будды* (Нирманакая, Самбхогакая и Дхармакая).

Рассматривая специфику и направленность методов Ваджраяны в контексте обретения (реализации) ее адептами Трех Тел Будды, Далай-лама XIV пишет следующее: «Тантра обладает уникальным методом обретения пробужденного Формного тела [Тела Формы, или Рупакая, состоящего из двух Тел Будды – Нирманакая и Самбхогакая. – М.Г.], а в Тантрах высшей йоги описываются не только эти замечательные методы, но также и методы обретения Духовного тела [Дхармакая]. Прежде чем начинать медитации для обретения пробужденного Формного тела, тантристы должны отточить свои психические способности. Иными словами, такое достижение надо “отрепетировать”. В этом-то и состоит главное значение йоги божеств, где медитирующий или медитирующая визуализирует себя в виде божества»⁷⁹.

По поводу обретения великими мастерами тантры способности «проявляться» на разных планах существования, используя реализацию того или иного Тела Будды, Н. Норбу, в частности, пишет следующее: «...Полностью реализовавшееся существо может являться в обычном материальном теле – так поступили, например, Гараб Дордже и Будда Шакьямуни. Такое тело называется Нирманакаей... Полностью реализовавшееся существо может по своему усмотрению или проявить Тело Света, или добровольно воплотиться в обычном материальном теле в измерении грубой материи, однако это тело и производимые им феномены его уже не обуславливают»⁸⁰.

В связи с рассмотрением вопроса реализации Тела Самбхогакая данный автор подчеркивает, что тантрийский йогин высокого уровня «реализует Самбхогакаю, выходя за пределы земного мира грубых элементов, которые преобразуются в свою сущность. Когда же практикующий умирает, он вступает в чистое измерение света и цвета – сущности элементов – и в этом очищенном состоянии бы

тия сохраняет способность непрерывно приносить пользу всем живым существам»⁸¹.

Характеризуя состояние высшей, или полной, духовной реализации, достигаемой адептами Тантры, Н. Норбу пишет следующее: «Полная реализация означает, что человек постиг собственное тождество с первоосновой бытия – Дхармакаей, “Телом Истины”, или “измерением реальности как она есть”»⁸².

По поводу сроков достижения высшей реализации в Ваджраяне Далай-лама XIV замечает, что «лучший практик Тантр высшей йоги способен достичь полного пробуждения в этой жизни, практик средней руки – в промежуточном состоянии, а слабый – в будущей жизни»⁸³.

Итак, одной из важнейших характеристик тибетской Ваджраяны, по нашему мнению, является преимущественно *психопрактическое* содержание ее учений (передающихся, как правило, *инициационным* путем – во время ритуала посвящения непосредственно от учителя ученику), а также *трансформационная* направленность методов духовной практики, так или иначе связанных с практикой «йоги божества», дающих возможность адепту достичь состояния Просветления в максимально короткие сроки – в течение одной или нескольких жизней.

Характерное для Ваджраяны разнообразие психопрактических средств, включающих ритуально-магические, йогические (психофизические и энергетические) и визуализационно-созерцательные методы духовной практики, в значительной степени определяет не только специфику и *многообразие типов мистического опыта* у ее адептов, но также особенности тантрического *дискурса*, содержащего описание различных видов *энергетического* взаимодействия адепта с «избранным» божеством (йидамом), *визуализационно-визионерских* состояний (основанных на созерцании и видении божеств и их мандал), *коммуникации* с сакральными объектами (божествами, дакини и др.), а также различных *трансформационно-иллюминационных* переживаний. Они основаны на опыте слияния и отождествления сознания практикующего с просветленной природой божества и созерцания светоносно-пустотной природы истинной реальности.

Кроме того, чрезвычайно важной характеристикой тибетской Ваджраяны является наличие в ней принципа и структуры «*пути*», т. е. системы последовательных и взаимосвязанных ступеней, или стадий, преобразования (трансформации) различных аспектов лич-

ности и сознания адепта, фиксирующихся посредством серии тантрических посвящений, которые приближают и в конечном счете приводят его к достижению высшей цели – духовной реализации, или Просветлению.

Еще одной особенностью тибетской Ваджраяны является существование в ней двух различных групп методов духовной практики, а именно: Внешних (Низших) и Внутренних (Высших) Тантр, отличающихся не только разным вектором направленности сознания практикующего (йогина) во время выполнения тантрической практики, но также типом энергий, задействованных в трансформационном процессе. Так, на этапе Внешних (Низших) Тантр адепт работает преимущественно с *трансцендентными* энергиями «внешних» божеств, а на этапе Внутренних (Высших) Тантр – с *имманентными* (внутренними) энергиями своего тела и системой тонкоэнергетических центров и каналов.

В силу мистически-психопрактического содержания учений тибетской Ваджраяны, для нее в целом характерно преобладание визуализационно-созерцательного, трансформационно-энергетического и инсайтно-интуитивного способов постижения природы истинной реальности, в отличие, например, от философско-аналитического или интеллектуально-логического способа, что также является важной характеристикой и особенностью тантрической системы духовного совершенствования и преобразования личности.

3. Мистическая традиция школы Ньингма

Прежде всего, хотелось бы обратить внимание на тот факт, что в силу разных причин традиция (школа) Ньингма тибетского буддизма является наименее изученной в отечественной буддологии и тибетологии и особенно в научном религиоведении. В связи с этим любые работы, посвященные исследованию различных аспектов этой традиции, представляют особый интерес и актуальность, поскольку вносят свой вклад в научную разработку данной темы.

Для исследователя-религиоведа традиция (школа) Ньингма представляет значительный интерес в связи с тем, что она занимает особое место в общей системе религиозно-мистических традиций и школ тибетского буддизма, являясь уникальным социорелигиозным феноменом, прежде всего, из-за своего выраженного *синкретизма*,

из-за существенного преобладания в ее доктринальной и психопрактической системе *собственных* учений и мистических практик (переданных своим тибетским ученикам и последователям основателями данной традиции – Падмасамбхавой, Вималамитрой и Вайрочаной), а также в связи с тем, что в ней в значительной степени сохранены фактически в неизменном виде те «реликтовые», *архаические* представления, виды и методы сакральной практики, а также те формы организации (уклады) религиозной жизни, которые своими корнями уходят в добуддийские автохтонные (шаманистские, бонские) верования и культово-магические практики, которые были широко распространены именно в *ранний* период распространения буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете, когда и происходило закладывание основ этой тибето-буддийской традиции.

В связи с этим при изучении данной традиции можно обнаружить более широкий (по сравнению с другими традициями и школами тибетского буддизма) спектр различных форм организации (укладов) религиозной жизни, типов духовных подвижников (практиков тантры), а также разного рода мистических учений и методов сакральной практики.

Возникновение тибето-буддийской традиции Ньингма (Ньингмапа) большинство средневековых тибетских историографов и современных исследователей относит ко второй половине VIII – началу IX вв. н.э., т. е. преимущественно ко времени правления тибетского царя Тисрондецена, и связывает, прежде всего, с миссионерской и учительской деятельностью таких известных буддийских мастеров и проповедников, как индийский философ и ученый *Шантаракишита* (Шантиракшита) и индийский йогин и мастер тантры *Падмасамбхава*. Кроме того, по мнению современных исследователей тибетского буддизма, существенный вклад в формирование доктринальной и психотехнической основы традиции Ньингма внесли также их современники и сподвижники – индийский ученый (пандит) и йогин *Вималамитра* и тибетский переводчик и мастер Дзогчена *Вайрочана*.

Название «Ньингма» (rNyingma) в переводе с тибетского означает «старая», «древняя», «старейшая»; в данном случае – «старая традиция», или же – «традиция (школа) старых переводов [тантр]», что подчеркивает ее главную особенность и отличает от других традиций и школ тибетского буддизма, а именно: следование, прежде всего, тем буддийским и тантрическим учениям, которые были

принесены в Тибет из Индии вышеназванными учителями и записаны (переведены на тибетский язык) именно в *ранний* период распространения буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете, то есть в период с VIII по X вв.

Последователей этой «старой» традиции и школы тибетского буддизма в Тибете называют «Ньингмапа» (rNyingma-pa), что переводится как «старые» («древние»), или же – «последователи традиции старых переводов (тантр)». На это также указывает Э. Конзе, отмечая, что «последователей Падмасамбхавы обычно называют *ньингмапа*, что буквально означает “древние”»⁸⁴. В отечественной буддологии, тибетологии и религиоведении для обозначения «старой» («древней») тибето-буддийской традиции и школы, как правило, используются оба эти названия – и «Ньингма», и «Ньингмапа».

Школа Ньингма является одной из четырех главных школ тибетского буддизма (вместе со школами Кагью, Сакья и Гелуг).

Отечественный буддолог Е.А. Торчинов пишет, что данная школа (традиция) была названа «старой» потому, что «ее последователи считали, что они хранят верность тому буддизму, который принес с собой в VIII в. из Индии Падмасамбхава, почитаемый ими как Гуру Римпоче («Драгоценный Учитель»), и отвергают все пришедшие позднее в Тибет доктрины и формы практики как ненужные нововведения»⁸⁵.

Дж. Рейнолдс подчеркивает, что «школа Ньингма представляет собой самую древнюю традицию буддизма Махаяны в Тибете. Она была основана в VIII веке нашей эры тантрическим учителем из Уддияны [древнее государство, располагавшееся в районе между северо-западом Индии, Пакистаном и Афганистаном или в долине Сват в Пакистане. – М.Г.] Гуру Падмасамбхавой вместе с индийским ученым-монахом Шантаракшитой и царем Тибета Трисонг Деценом [Тисрондеценом – М.Г.]»⁸⁶. По мнению Э.П. Кунсанга, учения Ньингмы «попали в Тибет главным образом трудами великих учителей Падмасамбхавы, Вималамитры, Шантаракшиты и Вайрочаны и были переведены на тибетский язык»⁸⁷.

При рассмотрении истоков и особенностей «старой» традиции тибетского буддизма необходимо учитывать тот факт, что в *ранний* период распространения буддизма в Тибете наряду с монашеской (и *монастырской*) формой религиозного обучения (характерной для классического буддизма махаяны), первоначальное утверждение которой в Стране Снегов связывается, прежде всего, с миссио-

нерской деятельностью известного индийского монаха-философа Шантаракшиты (приглашенного царем Тисрондеценом) и его ученика Камалашилы (участвовавшего в знаменитом диспуте с представителями китайской школы буддизма в монастыре Самье), имел место процесс достаточно широкого распространения различных тантрических – ритуально-йогических и созерцательных – учений и видов практики (имевших преимущественно *внемонастырские* формы), в котором принимали самое непосредственное и активное участие такие общепризнанные индийские мастера буддийской тантры, как Падмасамбхава, Вималамитра, Буддагухья, Чандракирти и др.

Тибетский ученый XVIII в. Туган Лобсан Чоки Нима в своем трактате «Хрустальное зеркало... философских систем», в главе 2, озаглавленной «История раннего и позднего распространения Учения Будды в Тибете и учения школы "старых переводов тантр"», пишет о раннем периоде распространения буддизма в Тибете и об участии в этом процессе разных учителей и мастеров буддийской тантры следующее: «Посредством посвящения в три степени йоги [Падмасамбхавой. – М.Г.] в буддизм были обращены ради их собственного спасения двадцать пять представителей знати и черни и многие другие достойные наставлений ученики, после чего в Тибете появилось множество сиддхов. (...) В Тибет прибывали индийские пандиты, такие как учитель мантры Чандракирти, Вималамитра, Буддагухья, Шантигарбха и многие другие. Чандракирти давал посвящения в мандалу сферы *йога-ваджры*. Вималамитра и другие ачарьи [учителя. – М.Г.] давали то или иное подходящее наставление небольшому количеству способных к восприятию Учения людей. (...) Со времен царя Сронцэнгамбо [VII в. н.э. – М.Г.] традиция старых переводов тантры получила лишь частичное распространение, в то время как широчайшее ее распространение имело место в период правления царя Тисрондэвцэна. И произошло это прежде всего благодаря ачарье Падмасамбхаве и вышеперечисленным ачарьям»⁸⁸.

Вышеприведенная цитата из сочинения Тугана Лобсана Чоки Нима, сведения, содержащиеся в других тибетских историографических произведениях, а также данные тибетологических исследований свидетельствуют о том, что в процессе распространения буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете в *ранний* период рецепции (т.е. как раз в период закладывания доктринальных и психопрактических основ традиции Ньингма) принимали участие тантри-

ческие мастера, принадлежавшие к самым разным учительским традициям и направлениям тантры, что в значительной степени обусловило содержательную и психотехническую неоднородность, разноплановость и, кроме того, чрезвычайное разнообразие учений и практик «старой» традиции тибетской Ваджраяны.

Рассматривая вопрос распространения тантрических учений и практик среди тибетцев в данный период, а также роль в этом процессе Падмасамбхавы и его учеников, отечественный буддолог Е.А. Островская-мл. пишет следующее: «Буддийская тантра и предлагаемые ею методы получили широчайшее распространение в Тибете позднее, начиная с XI в., но познакомились с нею тибетцы уже в конце VIII в. благодаря миссионерской деятельности буддиста-тантрика Падмасамбхавы. В различных областях Тибета побывали и многие прославленные ученики Падмасамбхавы, его тибетские последователи занимались практикой буддийской йоги, осваивали тантрические ритуалы вне монашества и монашеских центров»⁸⁹.

Таким образом, уже на раннем этапе формирования тибетского буддизма в нем одновременно существовали (и формировались) две разные формы буддизма, а именно:

1) *классический монашеский (монастырский) буддизм махаяны*, основу которого составляла (и составляет до сих пор) образовательно-монастырская форма обучения с акцентом на тщательном изучении буддийских канонических текстов, строгом соблюдении дисциплинарных правил и монашеских обетов, нравственном совершенствовании личности, изучении храмовой литургии и преобладанием философско-медитационных способов постижения природы истинной реальности;

2) *тантрический, или ритуально-йогический («магический»), буддизм*, основу которого составляли (и составляют вплоть до настоящего времени) преимущественно внемонастырские (отшельнические, страннические и др.) формы духовной практики, в котором отсутствуют требования строгого соблюдения монашеской дисциплины, активно используются ритуально-магические, энергетические, йогические, визуализационно-созерцательные и трансформационные психотехники и способы постижения природы истинной реальности.

По мнению исследователей, появление и параллельное существование в Тибете двух вышеназванных форм буддизма в значительной степени было связано с активным участием в процессе распространения буддийского учения в Стране Снегов (на раннем

его этапе – в VIII–XIX вв.) двух выдающихся учителей, а именно: Шантаракшиты, активного приверженца классической монастырской и строгой монашеской формы обучения, и Падмасамбхавы – известного тантрического йогина, чудотворца и мастера буддийской тантры, продолжателя традиции индийских сиддхов (маха-сиддхов), сторонника внемонастырских и немонашеских форм обучения.

Данный факт также подчеркивает В.П. Андросов, который пишет о том, что два вышеупомянутых мастера представляли «две различные колесницы буддизма, две различные его философии... и два различных типа буддийского монашества», то есть, фактически, – две разные системы духовного совершенствования, отличающиеся укладом религиозной жизни, особенностями методов духовной практики, а также способами постижения природы истинной реальности и реализации сотериологических целей буддизма⁹⁰.

Р. Робинсон тоже выделяет в тибетском буддизме (прежде всего, в традиции Ньингма) два типа последователей – прослойку монахов, условно соблюдающих обет безбрачия («тип Шантаракшиты») и так называемых «чудотворцев», то есть йогов-тантриков и разного рода «магов», не связанных обетом безбрачия («тип Падмасамбхавы»), тем самым подчеркивая личный вклад двух этих учителей в процесс формирования в Тибете двух различных форм буддизма (или, скорее, двух разных укладов существующих в тибетском буддизме)⁹¹.

В «старой» традиции и школе (Ньингма) тибетского буддизма данная особенность – параллельное существование двух вышеназванных форм, или разновидностей, буддизма («классического» и «тантрического»), сопровождающееся их тесным взаимодействием, взаимовлиянием и взаимопроникновением, – получила свое наибольшее развитие (как и в близкой ей школе Кагью) и стала одной из важных ее характеристик, на которую обращают внимание разные исследователи.

Например, Е.А. Островская-мл. также выделяет две формы буддизма, существующие внутри данной традиции и школы тибетского буддизма, в связи с чем пишет следующее: «В рамках этой школы постепенно произошло разделение на последователей строгой монастырской традиции, делавшей упор на освоении текстов тибетского буддийского канона и школьных комментариев, и тех, кто стремился посвятить себя исключительно отшельничеству и тайным практикам буддийской психотехники»⁹².

По нашему мнению, с *религиоведческой* точки зрения, в традиции Ньингма можно выделить не две, а *три* достаточно четко дифференцируемые, обладающие собственными специфическими характеристиками и функциями формы организации (или уклада) религиозной жизни и духовной практики, которые в то же время глубоко взаимосвязаны и взаимно проникают одна в другую, а именно: 1) «школьную» (*монастырскую, монашескую*, имеющую в основном образовательную направленность), 2) «тантрическую» («йогическую» или, точнее, «созерцательно-йогическую», а также «ритуально-магическую», как правило, *внемонастырскую* и часто *немонашескую*, имеющую сугубо психопрактическую направленность) и 3) «народную» (или же «религиозно-массовую» форму, для которой, в целом, характерно преобладание обрядового или обрядово-магического содержания и утилитарно-практической направленности религиозной деятельности).

Более подробное рассмотрение социорелигиозных характеристик и особенностей каждой из вышеназванных форм требует специального исследования. Тем не менее, здесь можно сказать о том, что с каждой из трех этих форм организации (укладов) религиозной жизни и духовной практики связан особый социорелигиозный (или сакральный) *статус* последователей данной религиозной традиции, а также выполняемые ими специфические *функции*.

Например, с «тантрической» («йогической»), преимущественно *внемонастырской* традицией (формой организации, укладом религиозной жизни и практики) связан и соответствует ей статус *йога-тантрика*, со «школьной» (монастырской, монашеской) – статус *монаха*, а с «народной» формой тибетского буддизма (существующей в рамках данной школы) – статус *мирянина*.

Кроме того, для каждой из данных *форм организации* религиозной жизни, как правило, характерно преобладание определенного *вида* религиозной или духовной *практики*, а также специфического *способа постижения* природы истинной реальности, с которым связан особый *тип* религиозно-мистического *опыта*.

Однако при изучении трех вышперечисленных укладов, существующих в традиции Ньингма, необходимо учитывать тот факт, что все они, являясь достаточно автономными социорелигиозными образованиями, однако в реальной жизни не существуют совершенно изолированно друг от друга. Эти уклады глубоко взаимосвязаны, взаимозависимы и взаимно проникают один в другой, представляя собой фактически три аспекта единой религиозной традиции.

В данном тексте акцент будет сделан в основном на рассмотрении особенностей «тантрической» и «школьной» форм организации (укладов) религиозной жизни и практики, существующих в традиции Ньингма тибетского буддизма. Выявление и анализ основных характеристик «народной» формы тибетского буддизма, существующей в рамках школы Ньингма, является предметом специального исследования и, в целом, выходит за рамки данной работы.

1) Истоки и основатели тантрической традиции Ньингма.

«Неканоничность» и неортодоксальность

«старой» традиции (школы) тибетского буддизма.

Как было отмечено выше, *тантрическая* традиция Ньингма является самой древней традицией тибетской Ваджраяны, основанной в *ранний* период распространения буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете (т.е. с VII по X вв. н.э.), и представляет собой систему религиозно-мистических и эзотерических учений, а также йогических, ритуально-магических и визуализационно-созерцательных методов сакральной практики, относящихся к разряду Внешних и Внутренних Тантр, сгруппированных в шесть последовательных ступеней.

Необходимо подчеркнуть, что «старая» тантрическая традиция (Ньингма) является прямым продолжением, а, точнее, тибето-буддийским вариантом традиции *индийских сиддхов*, или *махасиддхов* (в переводе с санскрита *махасиддхи* – «великие совершенные») – выдающихся мастеров йоги, тантры и магических ритуалов, чьи учения и практики получили широкое распространение в Индии и за ее пределами, начиная с первой половины I тыс. н.э.

Сиддхи вели страннический или отшельнический образ жизни, некоторые из них жили на кладбищах и в местах кремации трупов, другие жили «в миру» или же были уважаемыми учителями и преподавали тантру в буддийских монастырях. Но в целом большинство исследователей единодушно сходятся в том, что индийские сиддхи (махасиддхи) были своего рода нонконформистами и «духовными революционерами» того времени, поскольку, существуя вне общепринятых религиозных, моральных, психологических, социальных и т.п. рамок, ограничений и установок, они тем самым ломали все эти рамки, устои, каноны и представления, выступая против любых проявлений формализма и «заорганизованности», царивших как в буддийских монастырях, так и в среде жрецов-брахманов.

В своих прозрениях и духовных наставлениях они утверждали и всячески подчеркивали чрезвычайную важность и ценность непо-

средственного переживания истины, «живого» мистического опыта, его превосходство над любыми внешними дисциплинарными или ритуальными действиями и абстрактными построениями ума. Своей деятельностью, нестандартным образом жизни и способом мышления они преодолели узкоконфессиональные рамки брахманизма, индуизма и буддизма, осуществляя в своей среде широкий обмен разнообразными учениями: мистическими, а также йогическими практиками, способствуя тем самым взаимопроникновению, объединению и сплаву важнейших достижений мистицизма и мистики того времени и активному формированию внутри данной среды новой мировоззренческой парадигмы, новой психопрактической системы и нового, нестандартного подхода к религиозной жизни и духовной практике.

Считается, что духовными наставниками одного из основателей традиции Ньингма – Падмасамбхавы – были известные индийские махасиддхи – Манджушримитра, Шрисимха (Шри Сингха), Буддагхья и др. Дж.Туччи также подчеркивает, что учение, принесенное Падмасамбхавой в Тибет, «было связано с индийской школой сиддхов»⁹³.

Согласно традиции, первые двадцать пять тибетских учеников Падмасамбхавы тоже стали *сиддхами*, то есть тантрическими йогинами, практиковавшими специфические ритуальные и созерцательные практики (садханы), обретшими различные паранормальные, или сверхъестественные, способности (санскр. – *сиддхи*).

Вот что пишет об этом известный тибетский ученый XVII в. Туган Лобсан Чоки Нима в своем трактате «Хрустальное зеркало... философских систем»: «...Посредством посвящения в три степени йоги [Падмасамбхавой. – М.Г.] в буддизм были обращены ради их собственного спасения двадцать пять представителей знати и черни и многие другие достойные наставлений ученики, после чего в Тибете появилось множество сиддхов.

Говорят, что из них:

Намхай Ньинпо мог оседлать лучи солнца.

Сангье Еше метал в скалы кинжал *пурбу*.

Гьялва Чогьян трижды говорил на языке лошадей.

Кхарчэн Цогьел оживлял трупы убитых. (...)

Пэлги Сэнгэ заставлял служить божеств и демонов. (...)

Дорчжэ Дуджом, подобно ветру, не знал преград.

Ешеджан путешествовал в обители парящих гандхарвов.

Согпо Лхапэл ловил за шею дикое зверье.

Нанам Еше летал по небу, словно птица. (...)

Каба Палцег читал мысли людей. (...)

Для Пэлги Дорчжэ скалы не были преградой.

Ландо Кончог метал огромные молнии.

Гьянви Чанчуб мог подниматься в небо в позе лотоса»⁹⁴.

Разные авторы обращают внимание на то, что поведение тибетских учеников и последователей Падмасамбхавы (*сиддхов*) резко контрастировало с общепринятым укладом и образом жизни окружающих людей и часто было весьма экстравагантным и даже шокирующим, так как все они считали себя «Буддами», достигшими реальных духовных высот, действующими на благо всех живых существ, и в силу этого пребывающими вне обычных человеческих законов, норм и правил, что, по мнению исследователей, сближало их с бонскими жрецами, служителями местной тибетской шаманистической религии⁹⁵.

Как было отмечено выше, важнейшей характеристикой и особенностью «старой» тантрической традиции и школы тибетского буддизма является приверженность ее адептов и последователей, прежде всего, тем учениям, а также использование ими тех методов тантрической практики, которые были переданы учителями-основателями данной традиции – Падмасамбхавой, Вималамитрой и Вайрочаной – в *ранний* период рецепции буддизма и индобуддийской тантры.

Три вышеназванных мастера – Падмасамбхава, Вималамитра и Вайрочана – являются также основоположниками трех *главных* линий учительской преемственности, существующих в тантрической традиции Ньингма (а также в Дзогчене – эзотерическом учении, сохраняющемся и передающемся, в основном, в русле данной традиции тибетского буддизма). Всего же в «старой» традиции, согласно ньингмапинскому ученому Мипхаму Римпоче (1846–1912), существует шесть (признаваемых авторитетными) линий учительской преемственности, а именно: 1) линия Падмасамбхавы; 2) линия Вайрочаны; 3) линия Вималамитры; 4) линия Сангье Еше из Нуба; 5) линия Намкай Нингпо; 6) линия учителей-тертонов, представленная более поздними перерождениями царя Тисрондецена и ближайших учеников Падмасамбхавы, «открывавших» в течение последующих столетий «сокрытые» тексты-*терма*⁹⁶.

Кроме того, одной из характерных черт традиции Ньингма, отличающих ее от других традиций тибетской Ваджраяны (прежде всего, от традиций «новых школ», или «школ новых переводов

[тантр]» таких, как Сакья и Гелуг), является то, что для нее в наибольшей степени характерны те *особенности уклада* религиозной жизни и *методы* духовной (преимущественно тантрической) практики, которые преобладали в Тибете именно в *ранний* период распространения буддизма и индо-буддийской тантры (т.е. в период с VII по X вв. н.э.). Об этом предмете речь пойдет ниже.

Необходимо отметить, что именно эти *социорелигиозные* и *психопрактические* (а отчасти и доктринальные) особенности в значительной степени обусловили определенную «неканоничность», «неортодоксальность» и в то же время уникальность *тантрической традиции Ньингма*, благодаря чему она занимает особое, в какой-то мере даже «пограничное», положение в социорелигиозном пространстве тибетского буддизма.

Своеобразие тантрической традиции Ньингма (как, впрочем, и близкой к ней традиции Кагью) обусловлено, прежде всего, ее выраженным синкретизмом, присутствием в ее доктринальной и психопрактической системе значительного числа автохтонных добуддийских (бонских), а также индуистских (шактистско-шиваистских и тантрических) ритуально-магических элементов, разнообразием немонашеских и внемонашеских форм религиозно-мистической практики, обилием разного рода эзотерических учений, йогических (энергетических, визуализационных, созерцательных) и «магических» методов практики (психотехник), использовании ее адептами методов сексуальной йоги, а также выраженной установкой на развитие паранормальных способностей (санскр. – *сиддхи*).

Кроме того, в системе тантрической практики традиции Ньингма существуют такие уникальные для тибетской Ваджраяны учения, как Ану-йога и Ати-йога (Дзогчен). Более подробно они будут рассмотрены далее.

Философско-мировоззренческой основой «старой» традиции тибетского буддизма является синкретическая система йогачарамадхьямика-сватантрика, последователем и продолжателем которой был известный буддийский учитель, монах-философ Шантаракшита, приглашенный в Тибет в конце VIII в. царем Тисрондеценом для проповеди Дхармы. Именно по рекомендации Шантаракшиты (после его первой неудачной попытки распространения буддийского учения среди тибетцев) в Страну Снегов был приглашен знаменитый йог и чудотворец, мастер буддийской тантры Падмасамбхава, благодаря успешной миссионерской и учительской дея-

тельности которого в значительной степени было преодолено сопротивление бонского жречества и утверждён примат новой религии – буддизма (в его тантрическом варианте), заложены доктринально-психотехнические основы тибетской Ваджраяны и основана «старая» («древняя») тибето-буддийская традиция – Ньингма.

По мнению В.П. Андросова, особенностью учительской деятельности Падмасамбхавы и одной из причин успешности его миссии в Тибете было то, что он не столько проповедовал новое учение, сколько истолковывал «старые представления тибетцев в буддийском духе»⁹⁷.

Рассматривая особые условия, в которых происходил процесс формирования тибетского буддизма (а также традиции Ньингма) как синкретического религиозного учения в *ранний* период распространения буддийского учения и индо-буддийской тантры в Тибете, современный тибетский учёный Н. Норбу (как и большинство тибетских учёных) подчеркивает, прежде всего, ведущую роль Падмасамбхавы в этом процессе, в связи с чем он пишет следующее: «Буддийское учение утвердилось в Тибете в девятом веке н.э. в первую очередь, благодаря великому учителю Падмасамбхаве, сумевшему преодолеть сопротивление последователей местной шаманской традиции Бон. (...) Однако, поскольку Падмасамбхава был свободен от любых ограничений, он не считал необходимым отвергать то, что было ценным в местных традициях Тибета, а, напротив, создал условия, при которых буддизм смог объединиться с местной культурой, с ее глубоко разработанными системами космологии, астрономии, ритуалов и медицины... Таким образом, благодаря авторитету и активной деятельности Падмасамбхавы осуществилось то великое слияние духовных традиций Уддияны, Индии и местных бонских истоков, которое известно нам теперь как тибетская форма буддизма»⁹⁸.

Подобная оценка роли Падмасамбхавы в процессе распространения буддизма и тантрических учений в Тибете характерна, прежде всего, для последователей «старой» традиции тибетского буддизма, в которой существует культ Падмасамбхавы, или Гуру Римпоче («Драгоценного Учителя»), который почитается в ней в качестве «Второго Будды».

Из истории тибетского буддизма известно, что процесс распространения буддийского учения и индо-буддийской тантры в Стране Снегов занял не одно десятилетие (и даже столетие), и в нем принимали участие учителя и мастера самых разных направлений и традиций (как чисто буддийских, так и сугубо тантрических,

а также йогических, уходящих своими корнями в брахманистские и индуистские учения). Тем не менее, Падмасамбхава был *первым* выдающимся мастером буддийской йоги и тантры, оставившим глубокий и яркий след в памяти тибетцев, заложившим основы тибетской Ваджраяны, внесшим значительный вклад в создание ритуальной и психотехнической базы «старой» традиции (впоследствии – школы) тибетского буддизма и сформировавшим в ней собственную линию учительской преемственности.

Как отмечено выше, одной из отличительных черт школы Ньингма тибетского буддизма является особое отношение к личности Падмасамбхавы и то исключительное положение, которое он занимает в структуре ее пантеона. В связи с этим Е.А. Островская-мл., в частности, пишет о том, что Падмасамбхава рассматривается последователями «старой» традиции «не как иерарх школы Ньингма, а как «Второй Будда» – основатель Дхармы в Тибете»⁹⁹. Данный автор также подчеркивает, что в школе Ньингма происходит «выдвижение на первый план духовного авторитета именно этого учителя, а фигура Будды Шакьямуни оказывается лишь фоновой»¹⁰⁰. А У.Й. Эванс-Вентц во Введении к английскому изданию тибетской «Сокращенной версии жизни и учений великого Гуру Тибета Падмасамбхавы» отмечает, что в данной книге «Падмасамбхава изображен как... Герой Культуры, превзошедший даже Гаутаму Будду»¹⁰¹.

Все это позволяет говорить о существовании в традиции школы Ньингма выраженного культа Падмасамбхавы, основанного на обожествлении его личности и абсолютизации его деяний и заслуг. Именно этим фактом можно объяснить обилие в тибетских биографиях этого учителя многочисленных рассказов о «чудесах», совершенных им по пути в Тибет и в самом Тибете.

Справедливости ради нужно отметить, что заслуги Падмасамбхавы в процессе популяризации буддизма и распространения буддийской тантры в Стране Снегов действительно велики. Среди исследователей тибетского буддизма считается общепризнанным тот факт, что именно благодаря его учительской и миссионерской деятельности в значительной степени было не только преодолено сопротивление бонского жречества процессу распространения буддизма в Тибете, но также разрушен барьер неприятия новой религии со стороны простых тибетцев.

Несмотря на то, что процесс распространения и адаптации буддийского учения к особенностям бесписьменной культуры и систе-

ме автохтонных верований тибетцев занял не одно десятилетие (и даже столетие), и в нем принимали участие самые разные буддийские учителя и мастера буддийской тантры, тем не менее, заслуги Падмасамбхавы в этом процессе несомненны. По мнению В.П. Андросова, Падмасамбхава действительно «являлся одним из крупнейших творцов буддийской тантры»¹⁰².

Еще раз подчеркнем, что для понимания специфики традиции и школы Ньингма тибетского буддизма необходимо учитывать тот факт, что, кроме *буддийской* (махаянской) мировоззренческой и психопрактической основы, выраженного присутствия *автохтонного* (бонского) субстрата, в ней можно обнаружить также большое количество разного рода *индуистских* и *индо-буддийских тантрических* учений и *йогических* практик, представляющих собой наследие традиции индийских сиддхов (махасиддхов), а также элементы китайского чань-буддизма.

Одной из причин подобного синкретизма традиции Ньингма является, в частности, то обстоятельство, что многие ее ранние адепты и мастера (т.е. непосредственные ученики Падмасамбхавы и других основателей данной традиции) до своего обращения в *индо-тибетскую форму тантрического буддизма* (которую распространял Падмасамбхава и его сподвижники) были последователями самых разных религиозных учений и традиций – бона, чань-буддизма и др., различные элементы которых затем были привнесены ими в доктринальную и психопрактическую систему «старой» традиции.

Кроме того, из истории тибетского буддизма известно, что Падмасамбхава, распространяя буддийское учение и тантру в Тибете, не отвергал местных богов бонского пантеона, а «обращал» многих из них в буддизм, беря с них клятву защищать учение Будды, переводя их таким образом в ранг «защитников Дхармы» (санскр. – *дхарманала*) и включая в пантеон тибетского буддизма (прежде всего, в пантеон традиции Ньингма). Тибетские жизнеописания Падмасамбхавы изобилуют примерами подчинения и обращения им бонских божеств и духов разных местностей Страны Снегов в буддизм и превращения их в «защитников учения».

Также является известным тот факт, что среди ближайших учеников Падмасамбхавы, принявших у него посвящение в тантрический буддизм, были бонские жрецы высокого ранга.

На присутствие автохтонных добуддийских (в частности, бонских) элементов в психопрактической системе традиции Ньингма указывает, например, тот факт, что в цикле практик Маха-йога-

тантры данной традиции, называемом «Объединенная Мандала Восьми Херук» (переданном Падмасамбхавой), существует серия так называемых «мирских» садхан, то есть *ритуально-магических* практик, направленных на подчинение определенной группы так называемых «мирских» божеств, которые являются *местными* тибетскими божествами, в свое время «обращенными» Падмасамбхавой в буддизм. Как пишет в связи с этим Н. Норбу, «когда Падмасамбхава принес Ваджраяну в Тибет, он не отказался от ритуальных практик, использовавшихся древней традицией бон, но умело использовал их, включив в буддийские тантрийские практики»¹⁰³.

По мнению В.П. Андросова, именно буддийский тантризм (ваджраяна) в силу своей специфики был «более приспособленным и гибким в деле распространения буддизма в Центральной Азии и Тибете. Культивируемые здесь шаманские по своей природе верования находили точки соприкосновения и общие подходы с культурами тантры и вполне вписывались в низовые уровни ваджраяны. Так что со временем не случайно позднейшие адепты бона не видели различия между своей религией и тантрическим буддизмом»¹⁰⁴.

Некоторые зарубежные исследователи также считают, что буддийский тантризм, распространявшийся Падмасамбхавой в Тибете, был близок местной религии бон¹⁰⁵.

Присутствие влияний китайского буддизма в ряде учений традиции Ньингма канадский тибетолог Г. Гюнтер (основывающийся на тибетских источниках) связывает, в частности, с тем, что один из основателей данной традиции – Вималамитра – до начала своей учительской деятельности в Тибете достаточно долгое время обучался у китайских мастеров, а остаток жизни также провел в горах Китая. В связи с этим Г. Гюнтер пишет следующее: «Утверждается, что Вималамитре, когда его пригласили в Тибет, было 200 лет, и источники единодушно утверждают, что последние годы своей жизни он провел на горе У-Тай-Шан в Китае. Важно, что Вималамитра, столь известный среди ньингмапа, ходил в Китай, так как это указывает на ранние связи с китайским буддизмом»¹⁰⁶.

На связь Дзогчена, одного из высших и наиболее сокровенных (тайных) учений, существующих в традиции Ньингма (которому, в частности, обучал своих тибетских учеников Вималамитра), и китайского учения Чань указывают отечественные буддологи Е.А. Торчинов и И.Р. Гарри¹⁰⁷.

Действительно, в Дзогчене, который, как и Чань, относится к разряду «непостепенных» буддийских психопрактических учений,

ведущих к достижению состояния просветления в кратчайшие сроки, можно обнаружить некоторое сходство с учением и практикой Чань, прежде всего, в том, что касается методов «непосредственного», «прямого» обнаружения и созерцания «изначально просветленной природы ума».

Итак, именно выраженный синкретизм «старой» традиции, присутствие в ее доктринальной и психопрактической системе многочисленных элементов *индуистской* тантры, *китайского чань-буддизма* и добуддийской автохтонной религии *бон* обуславливают ту «неканоничность» (и неортодоксальность) ее учений и методов духовной практики, которая (неканоничность) на протяжении довольно долгого периода времени подвергалась серьезной критике со стороны ученых «новых школ» тибетского буддизма.

Подчеркивая неортодоксальность и «неканоничность» учений (прежде всего, тантрических) традиции Ньингма, Е.А. Островская-мл. отмечает, что «вплоть до XIV в. слово *ньингма* использовалось для обозначения тайных религиозных сообществ, ритуальная и психотехническая практика которых базировалась на тантрах, не включенных в тибетский канон»¹⁰⁸. Кроме того, данный автор обращает внимание на неиндийское происхождение многих ньингмапинских учений (тантр), в связи с чем пишет следующее: «В период гонений на буддийское монашество, сопровождавшийся... запретом на проповедь Дхармы и ее изучение, в Тибете получили распространение тантрические тексты, созданные самими тибетскими последователями Падмасамбхавы, то есть тексты неиндийского происхождения»¹⁰⁹.

Как отмечает Е.А. Островская-мл., «в VIII–X в. тибетские адепты буддийской тантры, считавшие себя прямыми последователями Падмасамбхавы и его учеников, практиковали тантрическую психотехнику и ритуалы, не опосредуя это изучением Слова Будды [т.е. классических текстов буддийского Канона. – М.Г.]»¹¹⁰.

При рассмотрении причин отмеченной выше неканоничности (и «неортодоксальности») традиции и школы Ньингма, обусловленной, прежде всего, спецификой *раннего* периода распространения буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете и последовавшего за ним периода гонений на монашеский (и монастырский) буддизм (начиная со времени царствования Ландармы в IX в.), и связанной, как было отмечено ранее, с наличием в ней значительного числа сакральных учений и практик, прежде всего, тантрических, не вошедших в единый для всех школ тибетского буддизма письменный

Канон (т.е. Кагьюр и Тангьюр), необходимо учитывать еще один существенный фактор.

Таким фактором, по нашему мнению, является присущая любой чисто *тантрической* (йогической) традиции (каковой первоначально и была «старая» традиция тибетского буддизма, уходящая своими корнями ко времени миссионерской деятельности в Тибете *Падмасамбхавы*, *Вималамитры* и *Вайрочаны*) приверженность адептов (йогов-тантриков), прежде всего, учениям и методам сакральной практики *собственной учительской* линии преемственности, которые (учения и методы практики) для них являются наиболее авторитетными и приоритетными и которые передаются путем инициации наиболее подготовленным (или «кармически» более зрелым) ученикам и обычно сохраняются внутри узкого круга посвященных.

Для «школьной» (т.е. преимущественно монастырской и монашеской) формы организации (уклада) религиозной жизни, в целом, характерно подчинение всех монахов *общим* для всех школ тибетского буддизма, унифицированным и обязательным «каноническим» образовательным, дисциплинарным, психопрактическим и прочим требованиям.

Поэтому, с религиоведческой точки зрения, говорить о какой-либо «неканоничности» по отношению к чисто «тантрической» (йогической, внемонастырской) традиции, или системе духовного обучения и духовной практики, можно лишь с определенной долей условности и лишь в сравнении с чисто «монашеской», или «школьной», системой обучения, так как критерии «каноничности» у этих двух форм организации (укладов) религиозной жизни – «школьной» и «тантрической» – часто весьма различаются в силу их выраженной социорелигиозной, дисциплинарной и психопрактической специфики.

По нашему мнению, применение критерия «каноничности» правомерно, прежде всего, по отношению к «школьной» (монастырской, монашеской) форме организации религиозного обучения, существующей в традиции Ньингма, – в связи с ее максимальной встроенностью (наряду с другими школьными традициями) в общую социорелигиозную структуру государственной религии Тибета, в которой она занимает свое определенное место и выполняет свои специфические функции, вследствие чего данная форма организации (уклад) религиозной жизни в гораздо большей степени должна соответствовать и подчиняться общим, единым для всех

школ тибетского буддизма доктринальным, организационным, образовательным, дисциплинарным и т.п. «каноническим» требованиями и стандартам.

Однако необходимо подчеркнуть тот факт, что письменный канон и дисциплинарные требования, предъявляемые к монахам даже в «школьной» (монастырской) традиции Ньингма, все же отличаются выраженным своеобразием и определенной «неканоничностью», прежде всего, в сравнении с таковыми, существующими в «новых» школах тибетского буддизма, таких как Сакья, Кадампа, Кагью и Гелуг (о чем речь пойдет ниже).

Об этом, в частности, пишут такие исследователи, как Дж.Туччи и Е.А. Островская-мл., которые отмечают определенную «двойственность», существующую в доктринальной и психопрактической системе данной школы тибетского буддизма.

Например, Е.А. Островская-мл. обращает внимание на наличие в школе Ньингма не только *классических* индо-буддийских учений и медитативных психотехник (шаматха, випашьяна и т.п.), но также значительного числа *автохтонных* (добуддийских) учений, верований и ритуально-магических практик (включенных в контекст буддийской тантры), о чем уже шла речь выше. В связи с этим указанный автор пишет, что в данной школе тибетского буддизма «происходит сближение и даже амальгамирование суммы религиозных верований и культов бонского характера и буддийской тантры, как она трактовалась тибетскими последователями Падмасамбхавы»¹¹¹.

Кроме того, одной из особенностей школы Ньингма (отличающих ее от *других школ* тибетского буддизма) является то, что дисциплинарные правила ее монастырского устава значительно менее строгие по сравнению с монастырскими правилами других школьных традиций. Так, монахи Ньингмы могут жениться, иметь детей, владеть имуществом и т.п. (что совершенно неприемлемо для монахов других школ).

Истоки этих особенностей устава школы Ньингма, по мнению индийского исследователя Рамачандры Рао, уходят во времена учительской деятельности Падмасамбхавы, который при основании «старой» традиции тибетского буддизма, фактически, «упразднил обет безбрачия для монахов... и разрешил «буддийским» ламам иметь семью, как это было в обычае у священников бон»¹¹². Эту особенность школьной (монастырской) традиции Ньингма подчеркивает также В.П. Андросов, который пишет об отсутствии в ней «обета безбрачия и других строгих правил Устава»¹¹³. Отечествен-

ные исследователи Е.И.Кычанов и Б.Н.Мельниченко также отмечают, что «монахи Ньингмапа могут вступать в брак»¹¹⁴.

Более того, в религиозной практике школы Ньингма (прежде всего, на более продвинутых этапах освоения тантрических практик, относящихся к уровню Внутренних Тантр, а именно, – к Махайоге и Ану-йоге) существуют психотехники, в которых предполагается реальный половой контакт с партнером противоположного пола (как правило, с практикующей женщиной-йогинией, имеющей соответствующее тантрическое посвящение).

Рассматривая вопрос использования в Ваджраяне (прежде всего, в традиции Ньингма) сексуальных психотехник, Е.А.Торчинов отмечает тот факт, что «некоторые формы тантрической йоги, особенно на стадии завершения практики [«стадия завершения» по-тиб. – *дзогрим*. – М.Г.]..., требуют реального соития с партнером (карма-мудра), а не его медитативного проигрывания в уме»¹¹⁵. Кроме того, данный автор обращает внимание, прежде всего, на психофизический и «энергетический» аспекты данных тантрических психотехник, в связи с чем пишет следующее: «Отнюдь не удивительно, что тантрические йогини, работающие с подсознанием, особое внимание уделили сексуальности (либидо) как основе самой энергетике организма... Кроме того, Ваджраяна понимала блаженство, наслаждение (сукха, бхога) как важнейший атрибут природы Будды и даже провозгласила тезис о тождестве пустоты и блаженства. В некоторых тантрах вводится понятие Тела Великого Блаженства (махасукха кая), которое рассматривается как единая сущность всех трех Тел Будды. А наслаждение оргазма трактовалось тантриками как наиболее адекватное сансарическое выражение этого трансцендентного блаженства»¹¹⁶.

Подчеркивая выраженное трансформирующее воздействие подобного рода тантрических практик на личность адепта (а, точнее, на всю его психофизическую и психоментальную структуру) и, кроме того, их психотерапевтическую направленность, Е.А. Торчинов в то же время обращает внимание на следующий принципиальный момент: «...В любом случае тантрическая йога является отнюдь не техникой секса, проповедуемой многочисленными шарлатанами от тантры, и не способом получения чувственного удовольствия посредством мистического эротизма, а сложнейшей системой работы с психикой, с подсознанием для реализации религиозного идеала махаянского буддизма – психотехникой, включавшей в себя и своеобразный психоанализ и психотерапию»¹¹⁷.

Итак, выраженный синкретизм школы Ньингма, ее доктринальные и психотехнические особенности, обусловленные, прежде всего, наличием значительного числа автохтонных (добуддийских) элементов и т.п., – все это вызывало на протяжении довольно долгого времени резкую критику со стороны ученых «новых школ» и многочисленные обвинения учений и практик данной школы в «неканоничности» и даже «еретичности». В связи с этим Е.А. Островская-мл. пишет, что «длительное время их считали еретиками, отошедшими от буддийской религиозной дисциплины»¹¹⁸.

Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что, несмотря на отмеченные выше своеобразие, неортодоксальность и «неканоничность» некоторых учений и методов тантрической практики, существующих в «старой» традиции тибетского буддизма, она все же принципиально остается в русле *мировоззренческой* и *сотериологической* системы буддизма Махаяны, поскольку конечной (высшей) целью религиозно-мистической практики, как Внешних, так и Внутренних Тантр, составляющих основу духовно-практической системы данной традиции, является достижение Просветления и полноты духовной реализации (т.е. реализация Трех Тел Будды). Как пишет в связи с этим Дж.Туччи, «даже ньингма не отвергает общей структуры учения махаяны»¹¹⁹.

2) Две формы тантризма – «народный, или магический, тантризм» и «тантризм посвященных» (тантризм йогов-созерцателей).

По мнению В.П. Андросова, буддийский тантризм представляет собой «уникальную обрядово-культовую систему, в которой активно используются магия, эзотерические ритуалы, йогические упражнения и даже аскетическая практика. Причем такая, которой должен был избегать тот, кто шествовал по провозглашенному Буддой хинаяны и махаяны Срединному пути»¹²⁰.

В наибольшей степени данная характеристика справедлива в отношении традиции Ньингма.

Разные исследователи тибетского буддизма (А. Дэвид-Неэль, Э. Конзе, Дж. Туччи, Е.А. Островская-мл. и др.) в своих работах подчеркивают выраженное «магическое» содержание тантрических учений и практик Ньингмы. Например, Е.А.Островская-мл., рассматривая специфику тибето-буддийской религиозности в *ранний* период ее формирования, прежде всего, в период гонений на монашеский буддизм во время правления царя Ландармы (т.е., фактиче-

ски, специфику *тантрических учений* «старой» традиции тибетского буддизма), обращает внимание на заметное усиление и даже преобладание «манипуляционных» и «магических» элементов в религиозной (тантрической) практике того времени, в связи с чем она пишет следующее: «В течение IX–X вв., – в период гонений на буддизм и временного прекращения процесса рецепции – в Тибете постепенно формируется определенный тип буддийской религиозности, вобравший в себя всю сумму черт, характеризующую религиозность носителей бесписьменной культуры. Этому типу религиозности была присуща *трактовка сакрального знания как совокупности тайных мистических техник, предназначенных для манипулирования божествами и духами* [выделено автором. – М.Г.]»¹²¹.

По нашему мнению, данная характеристика, обычно распространяемая на *всю* систему тантрической практики, существующей в традиции Ньингма, может быть отнесена лишь к определенному, специфическому кругу учений и *ритуально-магических* практик «старой» традиции, предназначенных для «изгнания духов» и тому подобных манипуляций, а преимущественное занятие только указанным видом ритуально-обрядовой деятельности также характерно лишь для особого круга людей (адептов), прежде всего, для «профессиональных магов», использующих свои «магические» способности и навыки (в частности, владение различными приемами и методами) для этих вполне утилитарных целей, а также в качестве способа зарабатывание себе на жизнь.

Как было отмечено ранее, выраженное присутствие в психопрактической системе традиции Ньингма разного рода *ритуально-магических практик*, направленных на подчинение и управление (манипулирование) различными сверхъестественными (природными и сверхприродными) силами, духами и божествами (имеющими в большинстве случаев местное, добуддийское происхождение), как было отмечено ранее, в обусловлено значительными бонскими включениями (ассимилятами), что непосредственно связано с особенностями *раннего* этапа рецепции буддизма и индо-буддийской тантры в Тибете, когда происходило закладывание доктринальных и психотехнических основ «старой» традиции тибетского буддизма.

Тем не менее, такую характеристику, как «магизм», подразумевающую преобладание *манипуляционной* и *утилитарно-прикладной* направленности в существующих формах и методах сакральной практики, по нашему мнению, не совсем правильно распространять на *всю* совокупность или *всю* систему тантрических учений и пси-

хопрактик школы Ньингма тибетского буддизма, поскольку *конечная цель* практики большинства учений данной традиции, относящихся к высшим ступеням Внутренних Тантр, является сугубо *сотериологической*, и ее достижение связано с прохождением адепта через процесс глубинной трансформации личности и сознания и «превращением» его в просветленное существо (или просветленное «божество»), а отнюдь не с «манипулированием божествами и духами» для достижения сугубо *утилитарных* и *материально-практических* результатов.

Конечной же целью Ану-йоги и Ати-йоги (Дзогчена), представляющих собой *высшие* учения данной традиции, вообще является непосредственное *созерцание*, а также предельная *полнота осознания* «изначально просветленной природы ума» и обретение адептом Тела Света (или Радужного Тела) – в результате максимальной реализации «природы будды» (причем, в кратчайшие сроки; в идеале – в течение одной жизни).

Поэтому, по нашему мнению, при знакомстве с различными тантрическими учениями и практиками «старой» традиции тибетского буддизма необходим *дифференцированный подход*, основанный на четком различении и не смешивании *двух* принципиально отличающихся форм тибето-буддийского тантризма, а именно, – «народного» (*преимущественно «магического»*) тантризма, в котором сильны автохтонные добуддийские магические и эротические элементы, своими корнями уходящие в архаические народные ритуально-магические и сексуальные практики, связанные с культом плодородия, женскими божествами и циклом сельскохозяйственных работ и имеющие ярко выраженную утилитарную, материально-практическую направленность, и так называемого «*тантризма посвященных*», или «*тантризма йогов-созерцателей*», ориентированного, прежде всего, на достижение Просветления и реализацию «изначальной природы будды» в максимально короткие сроки благодаря использованию широкого набора разнообразных энергетических, визуализационных, трансформационных и созерцательных методов практики, требующих от адепта значительных духовных усилий и многих лет полного уединения.

Как мы видим, две вышеназванные формы тантризма – «народный тантризм» и «тантризм йогов-созерцателей» – различаются между собой, прежде всего, *конечной целью*, определяющей содержание тантрических учений, а также *направленностью* и *специфической методикой* сакральной практики. Более подробно особенности

методов духовной практики, содержащихся в шестеричной системе тантрических учений «старой» традиции, будут рассмотрены ниже (см. параграф «Шестеричная система тантрических учений...»).

Естественно, что из-за присущего данной традиции синкретизма, а также из-за возможности чередования различных видов сакральной практики на разных этапах «пути» порой бывает довольно трудно отличить (отдифференцировать) одну форму тантризма от другой. Однако важнейшими критериями для их различения, по нашему мнению, являются (как уже было отмечено выше) – конечная *цель* духовной практики (материально-практическая или же сотериологическая) и *направленность методов* (способов) ее достижения (манипуляционная или же – духовно-трансформационная).

3) Формы организации религиозной жизни и духовной практики в «тантрической» традиции Ньингма.

При рассмотрении особенностей чисто «тантрической» (йогической, преимущественно внемонастырской и немонашеской) традиции, существующей в школе Ньингма, обращает на себя внимание тот факт, что для нее (как и для близкой к ней традиции Кагью, возникшей в XI в. н.э.) с самого начала ее возникновения (т.е. уже на *раннем* этапе рецепции) был характерен выраженный *социорелигиозный* и *психопрактический* полиморфизм – наличие и сосуществование в ней *разных* форм организации (укладов) религиозной жизни и практики, например, таких, как *отшельническая*, *странническая* и *мирская*» (в их индивидуальном и групповом вариантах).

В более позднее время – после строительства сети ньингмапинских монастырей и оформления «школьной» (монастырской) традиции Ньингма и ее письменного канона – появилась также и *монастырская* форма тантрического обучения (осуществляющаяся, как правило, на высших ступенях обучения в монастыре).

Кроме того, в «тантрической» традиции Ньингма тибетского буддизма существует такая форма коллективного обучения, как временные (сезонные) горные поселения целых групп йогов-тантриков («отшельников», «странствующих йогов» и «йогов-мирян») – на период получения ими тайных учений и посвящений от конкретного мастера, проводящего данный цикл обучения.

Данная особенность (полиморфизм) «старой» тантрической традиции тибетского буддизма во многом обусловлена тем, что она, как было отмечено ранее, непосредственно продолжает традицию индийских (индо-буддийских) йогов-сиддхов, или махасиддхов,

в значительной степени сохраняя все те уклады жизни и формы религиозно-мистической (тантрической) практики, которые были присущи этой традиции.

Каждому из перечисленных выше укладов («отшельническому», «странническому», «мирскому» и «монастырскому»), существующих в тантрической традиции Ньингма, соответствует особый тип духовного подвижника, или практикующего тантру йогина, в связи с чем в ней можно обнаружить следующие разновидности йог-тантриков, а именно: йог-отшельник, странствующий йог, йог-мирянин, йог-семейный домохозяин, а также монах-тантрик (изучающий тантру в специальной тантрической школе монастыря).

Таким образом, разнообразие форм организации (укладов) религиозной жизни и практики неизбежно обуславливает и разнообразие типов духовных подвижников (практиков тантры).

Естественно, что каждый практикующий йог-тантрик может выбрать (самостоятельно или по рекомендации наставника) тот или иной уклад религиозной жизни (или чередовать их в определенной последовательности) – в соответствии со специфическими требованиями проходимого им этапа «пути» и задачами конкретного вида тантрической практики.

Справедливости ради нужно сказать о том, что практически во всех крупных тибето-буддийских монастырях любой школы (а не только в школе Ньингма), как правило, существуют специальные тантрические факультеты (школы), куда допускаются для обучения лишь мистически одаренные и подготовленные монахи, успешно завершившие базовый курс монастырского обучения, прошедшие специальный отбор и, кроме того, обладающие «кармической предрасположенностью» к тантрической практике, то есть особыми психическими и умственными способностями, а также необходимыми личностными качествами, требующимися для успешного освоения специфических методов буддийской тантры и достижения реальных духовных результатов.

Тем не менее, одной из особенностей тантрической традиции Ньингма (как и близкой к ней традиции Кагью) является то, что к изучению и освоению тантрических психотехник (под руководством опытного мастера) *вне стен монастыря* может быть допущен практически *любой* человек, независимо от его социального, религиозного и образовательного статуса, имеющий необходимые способности и соответствующую мотивацию – даже без прохождения предварительного этапа монастырского обучения.

Необходимо также подчеркнуть еще одну особенность чисто «тантрической» формы обучения, прежде всего, ее внемонастырского варианта, характерную не только для школы Ньингма, но и для тантрических традиций других школ тибетского буддизма, а именно то, что сакральный статус адепта (йога-тантрика) в данной системе духовного совершенствования практически не зависит от его образовательного уровня, то есть степени его интеллектуально-философской подготовки, знания буддийского письменного Канона (как это принято, например, в системе монастырского, или монашеского, обучения) и т.п., но лишь – от степени мистической одаренности, глубины сокровенной связи с «ваджрым» гуру, успешности освоения различных методов мистической практики (прежде всего, относящихся к высшим ступеням Пути Тантры), полноты духовной трансформации и глубины проникновения в природу истинной реальности.

Социорелигиозные *функции*, выполняемые адептами чисто «тантрической» (йогической, внемонастырской) традиции, или системы духовного обучения, также специфичны и, по нашему мнению, несколько отличаются от функций, реализуемых последователями «школьной» (монастырской, преимущественно образовательной) формы организации (уклада) религиозной жизни и практики, фактически, дополняя их, и сводятся, прежде всего, к сохранению, ретрансляции и передаче в процессе инициации сакрального знания и тайных тантрических психотехник новым поколениям учеников – практиков тантры, а также к поддержанию непрерывности главных учительских линий духовной преемственности, что обеспечивает необходимые условия для передачи ученикам «энергии просветленной мудрости» (с целью стимуляции в их уме определенных трансформационных процессов и способности переживать разного рода измененные состояния сознания) и, кроме того, способствует максимальной эффективности передаваемых методов сакральной практики.

4) «Школьная» (монастырская) традиция Ньингма:

Как пишет Е.А. Островская-мл., «реальное школьное оформление традиции Ньингмапа, приходится на значительно более позднее время – XIII–XIV вв. Этот процесс сопровождается непрерывной конкуренцией с другими формирующимися школьными традиция-

ми, провоцировавшей борьбу за идеологическое доминирование в рамках тибетской государственности»¹²².

Из истории тибетского буддизма известно, что, благодаря инициативе и при активном участии потомков царей ярлунгской династии (после распада тибетского государства в IX в. осевших в Западном Тибете), прежде всего, – благодаря усилиям царя-монаха Еше од (начало XI в.) и его внука (внучатого племянника) Шива од (также принявшего монашество), было положено начало процессу возрождения буддийской *монашеской* традиции в Тибете посредством приглашения в Страну Снегов в качестве наставников *индийских* учителей, представлявших индо-буддийскую монашескую традицию. Кроме того, усилия западно-тибетских правителей, начиная с XI в., были направлены также на возобновление и материальную поддержку «новой волны» переводов текстов буддийского канона и корпуса комментаторской литературы (включая и сочинения по индо-буддийской тантре).

Необходимость восстановления буддийской монашеской и монастырской традиции в Тибете и «новая волна» переводческой деятельности были вызваны целым рядом факторов, в частности, широким распространением в этот период (начиная с середины IX в., т.е. со времени начала гонений на монашеский буддизм) разного рода ритуально-магических и сексуальных тантрических практик, относящихся преимущественно к Маха-йога-тантре, весьма характерной для традиции Ньингма, среди мирян-тантриков, в основной своей массе принадлежавших к «старой» традиции тибетского буддизма.

Дж. Рейнолдс в связи с этим пишет, что «в конце десятого столетия учения и практики Махайога-тантры широко распространились, что повлекло за собой критику тантрической практики со стороны царственного монаха Лхаламы Еше-ода (*Lha-bla-ma Ye-shes-'od*) из западно-тибетского царства Гуге. (...) Еше-од отрекся от царства и стал монахом, чтобы восстановить буддийскую монашескую систему в своей стране. Этот царь не считал тантрические практики Маха-йоги подлинно буддийскими, и в особенности это касалось ритуалов соития-освобождения (*sbyor sgröl*), связанных с *Гухьягарбха Тантрой*»¹²³. Данный автор подчеркивает тот факт, что «традиция Махайога-тантры тесно связана с Ньингмапа; в ней действительно содержится все, что характерно для школы Ньингма»¹²⁴.

Необходимо также отметить, что процесс становления и легализации школьной (монастырской) традиции Ньингма (который про-

исходил в *поздний* период распространения буддизма в Тибете) в значительной степени стимулировался активным формированием, легализацией и довольно быстрой институционализацией «новых школ» (тиб. – *сарма*) тибетского буддизма, таких как Кадам, Сакья, Кагью (а позже и Гелуг), а также их стремлением к доминированию в социорелигиозном и социально-политическом пространстве Тибета.

Религиозно-практическая деятельность «новых школ» с самого начала была принципиально ориентирована на изучение заново переведенного на тибетский язык и канонизированного свода индо-буддийских текстов (имеющих санскритские оригиналы), на освоение классических буддийских психотехник, строгое соблюдение правил монашеской дисциплины и монастырский уклад жизни.

В связи с этим – из-за рассмотренных выше доктринальных, дисциплинарных и психотехнических особенностей первоначальной (тантрической) традиции Ньингма – оформление и легализация (институционализация) ее «школьного» (монастырского) варианта, или школы Ньингма, происходили в условиях активной, подчас довольно жесткой, полемики с учеными «новых школ».

Эта полемика была вызвана необходимостью обоснования аутентичности и «каноничности» доктрин и религиозной практики, существующих в традиции (школе) Ньингма, и, прежде всего, – ее индо-буддийского происхождения, а также соответствия ее учений и практик сформированному в XIV в. силами ученых «новых школ» новому канонизированному своду буддийских текстов – *Кагьюру* (тиб. – *бКа'-gyur*; монголизированный вариант – Ганджур, «перевод сказанного Буддой») и *Тангьюру* (тиб. – *bsTan-'gyur*; монголизированный вариант – Данджур, «пояснения и комментарии к сказанному Буддой»).

Таким образом, хронологически легализация школьной традиции Ньингма относится ко времени «второй волны», или к *позднему* периоду, распространения буддизма в Тибете (начиная с XI в. н.э.), главными особенностями которого были – новый перевод на тибетский язык и канонизация всего индо-буддийского письменного наследия, новая кодификация всех существующих тантрических учений и окончательное закрепление в качестве основы классической индо-буддийской системы монастырского образования.

Самой первой из «новых школ» тибетского буддизма стала школа Кадам(па), основанная Дромтоном [Бромтоном] (1005–1064), – известным тибетским учеником выдающегося индийского учителя

Атиши (Дипанкары Шриджняны), приглашенного в 1042 г. в Тибет для возрождения там буддийской монашеской традиции. Дромтон предложил разделить все тантрические учения и практики, существовавшие в то время в Тибете, на «высшие» и «низшие», считая наиболее авторитетными и истинными лишь тексты индийского происхождения, имевшие санскритские оригиналы; кроме того, он активно выступал против тантрических учений и практик, существующих в школе Ньингма. Как отмечает Дж. Рейнолдс, «Дромтон был настолько против ньингмапинских практик, что не разрешил своему учителю [Атише. – М.Г.] учить тибетцев Ануттара-тантре [Высшей Тантре. – М.Г.], заявив, что тибетцы еще настолько незрелые, что извратят и осквернят эти учения»¹²⁵.

В связи с этим, как пишет Е.А. Островская-мл., «в большинстве районов Тибета, где велась переводческая деятельность и проповедь Дхармы, тантрические тексты неиндийского происхождения, не имевшие санскритских оригиналов, были объявлены неаутентичными и даже еретическими. В этой связи последователи старых тантр, созданных в IX–X вв. и не имеющих индобуддийского источника, встали перед необходимостью доказательства аутентичности своей традиции. Запрет на использование старых тантр... в качестве своего парадоксального следствия стимулировал становление традиции Ньинмапа»¹²⁶.

Благодаря вышеупомянутым реформам Дромтона (Бромтона), а также ряду эдиктов, изданных Шива од'ом, запрещавших практику «старых» тантр, фактически произошло довольно резкое отделение доктрин и практик «новых школ» тибетского буддизма от учений и практик «старой традиции» (Ньингма). Кроме того, по мнению Е.А. Островской-мл., «введенное последователями строгого монашества разделение тантр на «новые» и «старые», классификация «новых» тантр и придание им статуса сакрального письменного знания послужили религиозно-доктринальной основой для упрочения отличительных особенностей традиции школы Ньинмапа»¹²⁷.

Таким образом, резкое отмежевание представителей «новых школ» от приверженцев «старой традиции» (Ньингма), принципиальное противопоставление канонизированных «новых переводов» буддийских текстов индийского происхождения (вошедших в заново составленные и отредактированные сборники религиозных текстов – Кагьюр и Тангьюр) «неканоническим» текстам «старой традиции», активное оформление и легализация «новых школ», а так-

же их борьба за доминирующее положение в социально-политическом и социорелигиозном пространстве Тибета (т.е., фактически, борьба за политическую и религиозную власть) – все это стало мощным стимулом для активного формирования и легализации школьной (монастырской) традиции Ньингма как одной из основных школ тибетского буддизма.

Для того, чтобы лучше понять доктринальную специфику школы Ньингма, необходимо более подробно рассмотреть особенности письменного наследия данной традиции, прежде всего, – основные виды текстов (тантр), составляющих содержание ее школьного канона.

Кроме общего для всех школ тибетского буддизма канонического собрания текстов – «(переводов) сказанного Буддой» (Кагьюра) и канонизированного свода комментаторских сочинений – «разъяснений и комментариев на “сказанное Буддой”» (Тангьюра), в школе Ньингма существует каноническое собрание текстов собственной традиции – так называемое «Собрание старых [древних] тантр» (тиб.: *rNyung-ma'i rgyud 'bum*, *Ньингмэй гьюд бум*)¹²⁸.

Значительную часть его содержания составляют так называемые «старые», или «древние», тантры, то есть учения, переданные основателями традиции Ньингма – Падмасамбхавой, Вималамитрой и Вайрочаной, а также их учениками в период с VIII по X вв. Кроме этих учений, относящихся к так называемой «устной» традиции (и, соответственно, к «длинной» линии передачи), по-тибетски называемой *ка-ма* (*bk'a-ma*), в данное собрание текстов включены также многочисленные тексты-*терма* (то есть «сокрытые» тексты, или «тексты-сокровища», относящиеся к так называемой «короткой» линии передачи), которые были «обнаружены» преимущественно в период с XI по XIV вв. (и продолжали затем «обнаруживаться» вплоть до середины XX в.).

Согласно В.П. Андросову, современное издание собственного канона текстов школы Ньингма (вместе с текстами-*терма*) «составило более 550 томов энциклопедического формата»¹²⁹.

Необходимо отметить, что, в целом, собственный письменный канон школы Ньингма содержит *три* вида текстов (тантр).

К *первому* виду относятся тантры, принадлежащие к упомянутой выше «длинной (или устной) передаче» (тиб.: *ка-ма*), которые, согласно традиции, были принесены из Индии в Тибет индийским учителем (ачарьей) Вималамитрой и тибетским переводчиком Вайрочаной (и лишь несколько текстов учений было передано Падма-

самбхавой), – в силу чего все они считаются восходящими (по соответствующим линиям учительской преемственности) к самому Будде Шакьямуни. Эти тексты содержат учения, относящиеся, в основном, к разделу Внутренних (Высших) Тантр, – то есть к Махайоге, Анну-йоге и Ати-йоге (Дзогчену).

Ко *второму* виду относятся тексты (и учения) так называемой «короткой передачи», которые были в свое время сокрыты Падмасамбхавой и его ближайшей ученицей – тибетской царевной Еше Цогьял – в различных местах Тибета. Это – так называемые тексты-*терма* («сокрытые тексты»), или *терчой* («сокровенное учение»), или же – *самтер* («сокрытые в земле»).

Подобного рода тексты, согласно традиции, были спрятаны Гуру Римпоче и Еше Цогьял (часто вместе с ритуальными предметами) в труднодоступных местах Тибета (в пещерах, расщелинах скал, под землей и т.д.) в предвидении предстоящих гонений на буддизм и в расчете на последующее новое их «обнаружение» в будущем, когда условия в стране будут более благоприятными для изучения и практики буддийской тантры.

Со временем, приблизительно с XI–XII вв., «сокрытые» тексты начали «обнаруживаться» (и обнаруговаться) *тертонами* («открывателями кладов»), – то есть теми преимущественно ньингмапинскими мастерами, которые, согласно традиции, обладали необходимыми для этого психическими способностями. Обычно перед обнаружением текста-*терма* мастер-тертон в своих медитациях, снах или видениях получает определенные знаки о предстоящем открытии текста-учения. В традиции Ньингма считается, что все тертоны (или, по крайней мере, большинство из них) в своих прошлых жизнях были непосредственными учениками Падмасамбхавы, давшими обет воплощаться вновь и вновь с целью «обнаружения» сокрытых Гуру Римпоче текстов учений для передачи их будущим поколениям практиков буддийской тантры.

Текстом-*терма* (авторство которого приписывается Падмасамбхаве) является, например, достаточно широко известный в настоящее время на Западе тибетский текст «Бардо Тхёдол», или «Естественное освобождение посредством слушания в промежуточном состоянии», изданный в 1927 г. на английском языке У.Й. Эванс-Вентцем под названием «Тибетская книга мертвых». Данный текст представляет собой небольшую часть более обширной серии текстов под общим названием «Великая Книга о естественном освобождении путем созерцания ста мирных и гневных божеств в про-

межуточном состоянии», которая содержит тайные (эзотерические) учения и практики, требующие получения специального посвящения от компетентного тантрического мастера (гуру). Текст «Бардо Тхёдол», согласно традиции, был обнаружен в XIV в. в пещере одной из гор Центрального Тибета известным «открывателем текстов-сокровищ» (тертоном) Карма Лингпой.

Кроме того, к разряду текстов-*терма* относятся «открытые» в XIV в. тексты, содержащие различные варианты жизнеописания Падмасамбхавы, такие как «Сказание Падмы» («Падмагатан»), «Пять сказаний» («Гатан [Катанг] дэнга») и др. К данной категории (терма) относятся также тексты, содержащие учения, которые «открылись» некоторым ньингмапинским мастерам в состоянии медитации. Подобного рода тантры (т.е. учения и тексты) носят название *гонгтер* («сокрытые в сознании»).

В XIV в. значительная часть «обнаруженных» к тому времени текстов-терма была напечатана в монастырских типографиях школы Ньингма и вошла в состав ее письменного канона – «Собрания старых [древних] тантр».

К *третьему* виду относятся учения и тексты, «переданные» (продиктованные) какому-либо духовно продвинутому (реализованному) мастеру школы Ньингма, находящемуся в состоянии самадхи (глубокого созерцания), одним из просветленных учителей или буддой. Подобного рода тексты (и учения) относятся к так называемой «прямой, или глубокой, передаче» (тиб.: *дак нанг*), поскольку они были получены (восприняты) посредством «прямого, или чистого, видения».

По мнению Е.А. Островской-мл., преобладающая часть собственных текстов школы Ньингма имеет местное, тибетское, происхождение, поскольку содержит большое количество элементов автохтонных верований и ритуально-магических практик, вписанных в буддийский контекст. В связи с этим данный автор пишет следующее: «Письменные источники Ньинмапа – «Собрание тантр», не включенных в тибетский канон, «сокровенные книги» – представляют собой фиксацию сакрального знания, существовавшего в течение нескольких веков только в *устной* передаче. В этих сочинениях обрела свое закрепление буддийская реинтерпретация, переработка значительной части автохтонных религиозных верований и соответствующих им практик»¹³⁰.

Подчеркивая местное происхождение значительной части текстов письменного канона школы Ньингма, данный автор отмечает,

что «тактры, канонизированные этой школой, и целый ряд психотехнических практик, не признаваемых другими школами, рассматривались в традиции Ньинмапа как тайное знание, доступное лишь узкому кругу посвященных»¹³¹. В то же время, по мнению Е.А. Островской-мл., «школьное предание не отрицало, что канонизированные в традиции Ньинмапы тантры созданы на территории Тибета, но одновременно указывало на их «индийское происхождение», приписывая авторство Падмасамбхаве»¹³².

В связи с рассмотрением особенностей школы Ньингма нужно сказать о том, что система монастырского образования в данной школе наряду с классической программой обучения монахов (принятой за основу во всех школах тибетского буддизма) включает – на более продвинутом этапе обучения, после освоения всех «базовых» наук и классических буддийских психотехник – изучение и практику специфических тантрических учений и ритуальных практик *собственной* традиции, что и обуславливает определенную доктринальную и психотехническую «двойственность» системы обучения данной школы.

На эту «двойственность» (дуализм), существующую в системе обучения школы Ньингма, также обращает внимание Дж.Туччи, который выделяет в ней следующие два аспекта, а именно: с одной стороны, *интеллектуально-философское* постижение основных положений буддийского учения вместе с освоением храмовых ритуалов и храмовой литургии (на начальном, «базовом», этапе монастырского обучения), а, с другой стороны, – освоение специфических *визуализационно-созерцательных* тантрических психотехник (на более продвинутых этапах обучения).

В связи с этим данный автор пишет о том, что в школе Ньингма (как и в школе Кагью) «организация монашества имеет *двойную ориентацию* [здесь и далее курсив мой. – М.Г.], *двойной способ* подготовки. С одной стороны, есть ритуальная и интеллектуальная подготовка, а с другой, в центр внимания ставится созерцательная практика. Первой соответствуют семинарии и школы (*bshad grwa, шэва*), где объясняют и комментируют тексты учения и литургии, тогда как вторая имеет дело с наставлениями по методам созерцательного опыта (*sgrub grwa, дубва*)»¹³³. Дж. Туччи также подчеркивает тот факт, что «как Ньингма, так и Кагью придают огромное значение школе созерцательного опыта (*sgrub grwa, дубва* – специальный тантрийский факультет). Доступ в эту школу открывается только после завершения уже упомянутого обучения [в *шэва* – мо-

настырской школе. – М.Г.]. (...) В дубва учатся не менее семи лет, и это время посвящают созерцательным практикам (bsnyen bsgrub, букв.: служение и поклонение), основанным на тантрийских циклах, специальных для каждой конкретной школы»¹³⁴.

«Двойственность» форм организации религиозной жизни и практики, существующую в школе Ньингма, подчеркивает также Е.А. Островская-мл., которая в связи с этим пишет следующее: «В рамках этой школы постепенно произошло разделение на последователей строгой монастырской традиции, делавшей упор на освоении текстов тибетского буддийского канона и школьных комментариев, и тех, кто стремился посвятить себя исключительно отшельничеству и тайным практикам буддийской психотехники. Это разделение, характеризующее школу Ньинмапа, предопределялось двойственным статусом ее канона, двойственностью трактовки природы сакрального религиозного знания»¹³⁵.

Одной из причин вышеупомянутой «двойственности», существующей в системе обучения школы Ньингма, по нашему мнению, является то, что с самого начала своего возникновения данная традиция тибетского буддизма была, прежде всего, тантрической (йогической, преимущественно внемонастырской) традицией, включающей значительное число разнообразных ритуально-магических, энергетических, визуализационных и созерцательных практик, на базе которой впоследствии была сформирована школьная традиция Ньингма (включившая все эти учения и практики в систему своего монастырского обучения).

Именно поэтому в школе Ньингма естественным образом сосуществуют и последовательно сочетаются (на разных этапах монастырского обучения) такие разные, часто диаметрально противоположные, по своей содержательной и психотехнической *специфике* формы и виды религиозной практики, а также способы постижения природы реальности, а именно: *монашеские* и *немонашеские*, *дисциплинарно-нравственные* и *ритуально-магические*, *интеллектуально-философские* и *визуализационно-созерцательные* и т.д.

В связи с рассмотрением особенностей системы религиозного обучения в школе Ньингма необходимо также отметить выраженный *полиморфизм* (разнообразие) обретаемого ее адептами духовного и психопрактического опыта, включающего не только нравственно-дисциплинарный и интеллектуальный (философско-аналитический) аспекты, но также «магический», мистический и гнозисный.

На различные аспекты духовно-практического опыта адептов Ньингмы, составляющие основу его многообразия (полиморфизма), столь характерного для данной традиции тибетского буддизма, обращают внимание разные исследователи.

Например, Г. Гюнтер пишет о «*метафизичности*» ранних учений Ньингмы, а Дж. Рейнолдс, рассматривая особенности различных этапов сакральной практики в шестеричной системе тантрических учений, существующих в «старой» традиции, подчеркивает *гнозисное* содержание кульминационных переживаний, достигаемых в результате практики «йоги божества»¹³⁶. Цитированный нами ранее Дж. Туччи подчеркивает «двойственность» духовной практики (и, соответственно, духовного опыта адептов) в школе Ньингма, включающей интеллектуально-философский и созерцательно-психотехнический аспекты¹³⁷.

По мнению Е.А. Островской-мл., «легализация традиции Ньинмапа осуществилась благодаря признанию ее последователями монашества как одного из возможных путей к Просветлению и созданию системы школьных монастырей, где велось изучение тибетского буддийского канона. Кроме того, в XIV в. были обнародованы «сокровенные книги» школы Ньинмапа, в которых представлена историографическая концепция этой традиции»¹³⁸.

Согласно данному автору, «особенностью монастырского устройства школы Ньинмапа являлись совместные поселения монахов и мирян в монастырях отшельнического типа. Такие монастыри представляли собой одиночные или небольшие коллективные обители, расположенные в горных местностях. Их насельниками могли быть не только монахи, но и мирские последователи, их семьи. Монастыри отшельнического типа предназначались исключительно для уединения ради практики созерцания и т.п.»¹³⁹. Кроме вышеупомянутых совместных поселений монахов и мирян, в системе обучения традиции Ньингма существуют также различные формы уединенной (отшельнической) созерцательной и аскетической практики, принимающей порой весьма суровые формы¹⁴⁰.

Завершая рассмотрение особенностей школы Ньингма, необходимо отметить еще один весьма важный момент, а именно: то, что внутри данной традиции тибетского буддизма в конце XIX в. было сформировано «несектарное» («внешкольное») движение *риме* (тиб. – *ris-med*), базовая мировоззренческая установка которого выражается в утверждении – «вне школ (групп), вне сект». По данным Е.А. Торчинова, движение *Риме* «возникло в местности Кхам бла-

годаря деятельности таких лам, как Шеванг Норбу и Ситу Панчен. Важную роль в новом движении сыграли также Джамгон Конгтрул (1813–1899), Джамджанг Кхьенце Ванг-бо [Джамьянг Кьенце Вангпо. – М.Г.] (1820–1892) и ...Мипхам Гьямцо [1846–1912. – М.Г.]. Последователи Рима утверждали, что помимо изучения и практики традиции собственной школы необходимо также приобщаться и к другим традициям буддизма независимо от их школьной принадлежности»¹⁴¹.

Тот же автор сообщает, что общины *Риме* существуют также и в России, например, в Москве и Санкт-Петербурге¹⁴².

Необходимо отметить, что после оккупации Тибета войсками КНР и особенно после жестокого подавления антикитайского восстания в Тибете в 1959 г. многие учителя, мастера и монахи школы Ньингма вместе с представителями других школ и традиций тибетского буддизма покинули Тибет, эмигрировав в Индию, Непал, Бутан, а также в страны Западной Европы и США.

5) Шестеричная система тантрических учений, существующая в традиции Ньингма.

Прежде всего, необходимо сказать о том, что система тантрических учений и методов сакральной практики, принятая в «новых школах» тибетского буддизма (таких, как Сакья, Кагью и Гелуг), несколько отличается от системы учений, существующей в «старой» традиции (Ньингма), как количеством входящих в нее основных групп, или классов, тантр, представляющих собой, по сути, последовательные ступени Пути Тантры, так и содержанием самих учений и методов практики, поскольку в «старую» традицию не включены многие тантрические учения и практики, принесенные в Тибет и переведенные на тибетский язык в поздний период рецепции буддизма, то есть после XI в. (в частности, в ней отсутствует Калачакра-тантра и др.), а в системе учений «новых школ», в свою очередь, отсутствуют многие учения и практики, существующие в традиции Ньингма.

В целом, в «новых школах» принята *четверичная* классификация (структура), в которой все включенные в нее тантрические учения разделены на две большие группы – Низшие и Высшие Тантры.

В группу Низших Тантр входят три класса учений, а именно: Крия-тантра, Чарья-тантра и Йога-тантра, в которых значительное внимание уделяется выполнению внешних ритуальных и очистительных практик.

тельных практик, в связи с чем данные учения (за исключением Йога-тантры) относятся к так называемому *Пути Очищения*.

Высшие Тантры (Тантры наивысшей йоги), или Ануттара-йога-тантры, традиции «новых школ» содержат более внутренние, тайные (эзотерические) учения и методы духовной практики, направленные на глубинное преобразование (трансформацию) различных аспектов личности и сознания адепта, в связи с чем их относят к так называемому *Пути Преображения*, или *Трансформации* (в который также включена Йога-тантра).

В традиции «старой» школы (Ньингма), занимающей в общей системе тибетского буддизма довольно обособленное положение в силу выраженной специфичности и неканоничности ее учений, о чем уже шла речь выше, принята несколько *иная* по сравнению с традицией «новых школ» классификация тантрических учений, в которую входят не четыре, а *шесть* учений, также разделенных на две большие группы (по три в каждой группе).

В то же время необходимо отметить, что в целом в традиции Ньингма разработана *девятиричная* классификация всех существующих в буддизме «колесниц» (санскр. – *яна*), или путей, ведущих к Просветлению, в которой тантрические учения занимают *шесть* высших уровней.

Поэтому когда речь идет только об учениях Ваджраяны (или Тантраяны), то применительно к «старой» традиции (школе) тибетского буддизма говорят именно о *шестеричной классификации* тантрических учений.

Как было отмечено выше, шесть классов тантр в ньингмапинской классификации разделены на две большие группы, а именно: *Внешние и Внутренние Тантры*.

К Внешним Тантрам (соответствующим Низшим Тантрам «новых школ») относятся такие учения, как *Крия-тантра*, *Убхая-тантра* и *Йога-тантра*. К Внутренним Тантрам (соответствующим группе Высших Тантр, или Ануттара-тантр, «новых школ») относятся: *Маха-йога-тантра*, *Ану-йога-тантра* и *Ати-йога-тантра* (*Дзогчен*).

Согласно воззрению «старой» традиции, каждое из перечисленных выше тантрических учений (входящих в шестеричную классификацию) является автономным и самодостаточным путем, дающим возможность адепту (йогину, практикующему тантру) достичь состояния духовной реализации, или Просветления, за достаточно короткий период времени – в течение одной или нескольких жизней.

В то же время все эти учения могут рассматриваться и как последовательные ступени восхождения по единому Пути Тантры – от более низших и внешне ориентированных – к более высшим и внутренним, содержащим разного рода интроспективные и «трансформационно-энергетические» методы духовной практики (относящиеся к разряду «внутренней йоги»).

Рассматривая сроки, в течение которых, согласно данной традиции, можно достичь высшей цели (т.е. полноты духовной реализации), практикуя методы, содержащиеся в шестеричной системе тантрических учений, Дж. Туччи пишет следующее: «Следуя криятантре, Тринадцатую Землю [т.е. высшую ступень духовного восхождения в традиции Ньингма. – М.Г.] можно достичь только через семь жизней, начиная с первого шага, следуя упайогатантре – за пять жизней. С помощью третьего класса – йогатантр посвященный может достичь Пробуждения в раю – Акаништхе ([тиб.] 'Og min) за три жизни. С помощью махайогатантры можно достичь Призрачного [Иллюзорного. – М.Г.] Тела ([тиб.] sprul sku) сразу в следующей жизни. Ануйога ведет к высшему пределу, к цели, к полной реализации сознания бытия непосредственно»¹⁴³.

Рассмотрим более подробно важнейшие характеристики и особенности каждого из шести классов тантр, составляющих содержание психопрактической системы традиции Ньингма тибетского буддизма.

Как было отмечено выше, к Внешним Тантрам относятся следующие три класса учений, а именно: *Крия-тантра*, *Убхая-тантра* и *Йога-тантра*.

Отличительной особенностью Внешних Тантр является то, что основной акцент в них делается на строгом следовании разного рода предписаниям, правилам и запретам, касающимся нравственности, внешнего поведения, образа жизни, питания, гигиены (тела, одежды и жилища) и т.д.

Кроме того, Внешние Тантры содержат различные ритуальные и медитационные практики, направленные на формирование духовной (психо-энергетической) связи с определенным божеством тантрийского пантеона, избранным в качестве объекта созерцания (тиб. – *йидам*).

Одним из главных требований к практикующему на этапе Внешних Тантр является необходимость поддержания внешней и внутренней (т.е. телесной и нравственной) чистоты, что предполагает строгое *соблюдение* вегетарианской диеты, многократное (не

менее трех раз в день) омовение тела (со сменой одежды), поддержание чистоты жилища и т.п., а также строгое выполнение различных нравственно-этических правил и предписаний.

Не менее важным на данном этапе тантрической практики является многократное выполнение в течение дня определенных ритуальных действий (подробно описанных в соответствующих текстах-садханах), посвященных тому или иному божеству тантрийского пантеона, включающих, в частности, поклоны-простираания перед изображением божества, поднесение ему различных даров (цветов, благовоний и т.п.), чтение молитвенных восхвалений, рецитацию определенных *мантр* (особых звуко- и словосочетаний, имеющих сакральное значение), выполнение *мудр* (символических жестов) и т.д. Как отмечает современный тибетский мастер Ваджраяны и Дзогчена, профессор Восточного института Неаполитанского университета Н.Норбу, «внешние Тантры начинают с уровня внешнего поведения практикующего, чтобы, очистив его ум и действия, подготовить к обретению мудрости»¹⁴⁴.

Одним из важнейших элементов духовной практики на данном этапе является созерцание образа «избранного божества» (йидама), который (образ) визуализируется йогином как находящийся вовне, т.е. «перед практикующим», что характерно именно для Внешних Тантр. Эту особенность медитативной практики Внешних Тантр также подчеркивает Н.Норбу, который пишет, что «данные три раздела тантр: *крия*, *убхая* и *йога* обозначаются как «внешние тантры», поскольку их средства достижения просветления принципиально содержат «внешнее» божество в качестве объекта созерцания»¹⁴⁵.

Еще раз напомним, что, в силу рассмотренных выше особенностей, учения, входящие в группу Внешних Тантр (за исключением Йога-тантры), относятся к так называемому *Пути Очищения*.

а) Крия-тантра

Другое название – «*Тантра действия*» (в расширенной трактовке – «*Тантра ритуального и очищающего действия*»), является первой ступенью в структуре Внешних Тантр.

В Крия-тантрах основной акцент делается на выполнении разного рода ритуалов (ритуальных действий), направленных на формирование и поддержание духовной (психо-энергетической) связи с определенным божеством тантрийского пантеона, а также на соблюдении целого ряда правил и предписаний нравственного, дисциплинарного, гигиенического и психотехнического содержания.

По мнению Э.П. Кунсанга, в Крия-тантре главным является «телесная чистота и чистое поведение»¹⁴⁶. Дж. Рейнолдс подчеркивает, что Крия-тантра «делает акцент на выполнении внешних ритуалов. Санскритский термин *kriya* ([тиб.] *bya-ba*) в этом контексте означает “ритуальные действия”»¹⁴⁷. Рассматривая специфику и внутреннее содержание очистительных и ритуальных методов, составляющих психопрактическую основу Крия-тантры, Н.Норбу пишет о том, что здесь «используются внешние действия, чтобы очиститься и обрести способность получить мудрость от реализовавшего[ся] существа [т.е. от просветленного божества. – М.Г.], а также подготовиться к работе с высшими уровнями тантры»¹⁴⁸.

В целом, согласно традиции, практика Крия-тантры направлена, прежде всего, на очищение трех аспектов личности йогина, а именно, – его «тела», «речи» и «ума».

Для очищения аспекта «*тела*», как было отмечено выше, йогин должен соблюдать вегетарианскую диету, категорически отказавшись, прежде всего, от употребления мяса, лука, чеснока, а также спиртных напитков. Он также должен поддерживать чистоту тела, совершая в течение дня многократные омовения (сопровождающиеся сменой одежды) и т.п. Кроме того, практикующий Крия-тантру должен выполнять разного рода йогические – физические и дыхательные – упражнения, очищающие тело, а также предписанные садханой (текстом практики) ритуальные действия (простираания, поднесение даров божеству и т.п.), в том числе – особые жесты рук (санскр. – *мудра*), имеющие сакральное и символические значение.

Для очищения аспекта «*речи*» в Крия-тантре используется практика рецитации мантр, т.е. сакральных звуко- и словосочетаний (как санскритских, так и тибетских), с помощью которых, как считается, адепт может установить связь с энергиями просветленного божества-йидама (поскольку, согласно традиции, мантра является вибрационно-звуковым ключом, открывающим к ним доступ).

Для очищения аспекта «*ума*» на данном этапе практики йогину предписывается созерцание образа божества (йидама), а также размышление о его просветленной природе и «чистых» качествах.

Таким образом, основой духовной практики в Крия-тантре является ритуальное поклонение «избранному божеству» (йидаму) и созерцание его внешнего образа – с целью установления с ним глубокой психо-энергетической связи и получения от него «энергии

мудрости». Как пишет Н. Норбу, в Крия-тантре именно «божество полагается главным средством достижения просветления для практикующих, чья цель состоит в том, чтобы подготовить себя к получению мудрости этого божества»¹⁴⁹.

Отличительной особенностью практики созерцания в Крия-тантре является то, что образ божества здесь необходимо визуализировать в пространстве *перед собой*. Н. Норбу подчеркивает этот факт и пишет, что «божество здесь визуализируют как внешнее по отношению к самому себе»¹⁵⁰.

Одним из главных божеств (йидамов) в Крия-тантре является Авалокитешвара – бодхисаттва милосердия и сострадания (тиб. – *Ченрези*), в связи с чем практика визуализации образа Авалокитешвары является основной на данном этапе Пути Тантры.

В процессе выполнения практики йогин визуализирует образ Авалокитешвары в пространстве перед собой, произносит его мантру, сопровождая ее определенным символическим жестом рук (*мудра*), после чего обращается к «реальному» Авалокитешваре, (представляющему собой так называемое «божество мудрости»; санскр. – *джнянасаттва*), который, согласно традиции, всегда присутствует «рядом» с практикующим (даже если тот не видит его физическим зрением), с просьбой «соединиться» с визуализируемым образом (т.е., по сути, явить свое «присутствие» в представляемом образе).

По мнению мастеров Ваджраяны, одновременное (синхронное) и точное выполнение *визуализации, мантры* и *мудры* является эффективным средством, способствующим установлению реальной психо-энергетической связи с просветленным божеством (йидамом), обеспечивающим возможность получения от него «энергии мудрости» (которую йогин вбирает в себя в самом конце практики в виде представляемых лучей света).

Обычно отношения практикующего (йогина) и «божества» (йидама) на этапе Крия-тантры сравниваются с отношениями «подданного» (слуги) и «господина» (повелителя), в связи с чем Н. Норбу пишет следующее: «Традиционные тексты подытоживают содержание *крия-тантр* таким сравнением: божество – это царь или господин, а практикующий – подданный. Соответственно, так же как задача подданного [состоит. – М.Г.] в том, чтобы снискать милость государя, практикующий должен умиловить божество, чтобы принять благодатный поток его энергии»¹⁵¹. Дж. Рейнолдс также отмечает, что «в случае Крия Тантры практикующий ведет себя по

отношению к божеству как слуга по отношению к своему повелителю, и это похоже на обычную религиозную преданность»¹⁵².

б) Убхая-тантра

Это следующий класс Внешних Тантр – «*Промежуточная тантра*» (называемая также *Упая-тантра*, или *Упайога-тантра*; от санскр. – *упая* – «метод»).

Слово «убхая» в переводе с санскрита означает «оба» или «близнецы». Такое название связано с тем, что данный класс тантр является промежуточным (переходным) между Крия-тантрами и последующими Йога-тантрами. В связи с этим Н. Норбу пишет, что Убхая-тантры «разделяют с крия-тантрами правила поведения, а с йога-тантрами – методы созерцания»¹⁵³.

Как отмечает Э.П. Кунсанг, «их название указывает на сочетание двух аспектов: поведения Крия-йоги и воззрения Йога-тантры»¹⁵⁴. По мнению Дж. Рейнолдса, Убхая-тантра (у данного автора – Чарья-тантра) «в равной степени уделяет внимание внешнему ритуалу и внутренней медитации. Чарья Тантра также известна под названием Упая Тантра (санскритское слово *upaya* ([тиб.] *thabs*) в данном случае означает «метод»), а также под названием Убхая Тантра, где санскритский термин *ubhaya* ([тиб.] *gnyis-ka*) означает «оба»; то есть она связывает Крия Тантру и Йога Тантру»¹⁵⁵.

В Убхая-тантре, так же, как и в Крия-тантре, используется визуализация образа «избранного божества» (йидама) в пространстве *перед собой* и обращение к нему с просьбой даровать благословение и «мудрость» («энергию мудрости»), но особенностью духовной практики в Убхая-тантре является то, что практикующий здесь занимает по отношению к божеству позицию «друга» или «равного».

Кроме того, важным отличием практики Убхая-тантры от предыдущего этапа (Крия-тантры) является то, что здесь в конце процесса визуализации происходит «объединение» (слияние) сознания йогина с созерцаемым образом божества-йидама, в результате чего практикующий сам обретает способность «проявляться» в образе просветленного божества.

Рассматривая особенности практики Убхая-тантры, Н. Норбу пишет о том, что в ней «божество, или реализовавшее[ся] существо представляют как нечто внешнее по отношению к себе, хотя и равное, и применяют некоторые методы внутренней йоги, а также внешние действия»¹⁵⁶. Кроме того, данный автор подчеркивает, что «в конце [практики. – М.Г.], помимо простого получения мудрости божества в виде лучей света, божество объединяется с практикую-

щим, который сам затем проявляется в образе Авалокитешвары. Правила поведения похожи на те, что соблюдаются в *крия-тантрах*»¹⁵⁷. По мнению Дж. Рейнолдса, «это похоже на проникнутый преданностью мистицизм»¹⁵⁸.

в) Йога-тантра

Другое её название – «*Тантра единения*», она представляет собой высший класс учений, входящих в группу Внешних Тантр и одновременно – первую ступень так называемого *Пути Преображения (Трансформации)*, основанного на использовании трансформационных методов «внутренней йоги».

Санскритское слово «йога» (*yoga*) означает «союз» или «единение», а также – «объединение», «единство».

Данное название («Тантра единения») в значительной степени обусловлено тем, что главной целью духовной практики на этом этапе Внешних Тантр является достижение мистического единения (слияния) сознания практикующего (йогина) с просветленной природой божества (йидама).

Как пишет Н. Норбу, «считается, что *йога-тантры* намного выше *крия-тантр*, поскольку, в отличие от последних их основной принцип не состоит в подготовке себя к получению мудрости. Различие между божеством и практикующим – это более не различие между царем и подданным: теперь они равноправны и равнозначимы»¹⁵⁹.

В практике Йога-тантры, как и на предыдущих ступенях Внешних Тантр, по-прежнему используются визуализация (созерцание) образа просветленного божества (йидама) в пространстве *перед собой* и обращение к нему с просьбой о передаче йогину энергии благословения, вдохновения и «мудрости», поскольку, как отмечает Н. Норбу, «считается, что достичь просветления без помощи мудрости просветленного существа очень трудно»¹⁶⁰.

Однако главной особенностью практики Йога-тантры, отличающей ее от предшествующих этапов Внешних Тантр, является то, что после получения «энергии мудрости» просветленного божества (йидама) и очищения ею своего сознания йогин, представляя (визуализируя) самого себя в виде так называемого «божества обета» (санскр. – *самаясаттва*), просит «реальное» божество, или «божество мудрости» (санскр. – *джнянасаттва*), «объединиться» с ним. В результате, как пишет Дж. Рейнолдс, «он входит в мистический союз с божеством, растворяя себя (свою эмпирическую сущность) в состоянии пустоты [в светоносно-пустотной природе бо-

жества. – М.Г.] и затем, проявляясь в очищенном Теле Света, становится самым медитационным божеством. (...) Таким образом, практикующий реализует в себе все качества и атрибуты данного конкретного божества»¹⁶¹.

В связи с этим суть и цель практики Йога-тантры, по мнению Н. Норбу, состоит «в визуализации себя непосредственно в облике божества. (...) Главное здесь – это единение с божеством, достижение такого состояния, когда практикующий сам становится символом божества»¹⁶².

Однако необходимо подчеркнуть тот факт, что состояние «мистического единения» («слияния») с просветленным божеством на данном этапе Пути Тантры переживается йогиним лишь в кульминационный момент выполнения практики. Поэтому на этапе Йога-тантры у практикующего могут еще сохраняться такие характеристики «непросветленного» сознания, как определенная дуалистичность и дискретность восприятия явлений, опора на «обыденное» (т.е. линейно-логическое, дискурсивно-рассудочное) мышление и т.п., что во многом обусловлено кратковременностью переживаемых йогиним состояний «пробужденности».

Достижение более глубокого, устойчивого и продолжительного состояния «пробужденного сознания» происходит, как правило, на более высоких ступенях Пути Тантры (прежде всего, на этапе Внутренних Тантр) – в результате глубинной психофизической и «энергетической» перестройки всей структуры личности и сознания адепта, происходящей в процессе многолетней практики преобразования («превращения») в просветленное божество.

Тем не менее, качественно новым и чрезвычайно важным шагом на этапе Йога-тантры является получение йогиним первоначального опыта преобразования в божество, который затем становится основой всей дальнейшей практики на более высоких этапах *Пути Трансформации*, первой ступенью которого является Йога-тантра. Кроме того, в Йога-тантре, согласно Н. Норбу, «начинают [практиковать. – М.Г.] внутреннюю йогу, используя тонкую энергию тела, что продолжается и на всех высших уровнях пути преобразования»¹⁶³.

Внутренние Тантры содержат более сокровенные, тайные (эзотерические) учения и методы йогической практики, направленные на глубинное преобразование (трансформацию) различных аспектов и уровней личности и сознания адепта, в связи с чем их относят (как было отмечено ранее) к так называемому *Пути Трансформа-*

ции, или *Пути Преображения* (первой ступенью которого является рассмотренная выше Йога-тантра).

Внутренние Тантры в традиции Ньингма тибетского буддизма включают три класса тантр – *Маха-йога-тантру*, *Ану-йога-тантру* и *Ати-йога-тантру* (*Дзогчен*). По мнению исследователей, а также самих ньингмапинских мастеров, первая ступень Внутренних Тантр «старой» традиции – Маха-йога-тантра – в целом соответствует Ануттара-тантрам (Высшим Тантрам) «новых школ» тибетского буддизма.

Психопрактическую основу Пути Трансформации составляют тантрические методы, предназначенные для реализации двух последовательных стадий процесса глубинной психофизической и энергетической перестройки личности и сознания адепта, а именно: «стадии зарождения» (санскр. – *утпаттикрама*; тиб. – *кьедрим*) и «стадии завершения» (санскр. – *сампаннакрама*; тиб. – *дзогрим*).

Психотехнической особенностью «стадии зарождения» (или «стадии порождения») является то, что на этом этапе практики йогин визуализирует или представляет себя в образе просветленного божества (йидама), а окружающий мир – в виде *мандалы* этого божества.

Мандала (санскр. – «центр», «круг», «кольцо», «сфера», «то, что окружает» и т.п.; тиб. – *кьил кхор*, «центр и окружение») в традиции тибетской Ваджраяны – это сложная многоуровневая графическая или скульптурная круговая диаграмма, символически изображающая «чистое», т.е. «просветленное», архетипическое «измерение» бытия, а также «чистую обитель», в которой «преживает» или куда «нисходит» во время проведения тантрического ритуала (или тантрической практики) определенное «божество» вместе со своим окружением.

На следующем этапе тантрической трансформации – «стадии завершения» – адепт, опираясь на сформированную ранее способность к визуализации себя в образе просветленного божества, приступает к освоению более сложных методов «внутренней йоги», с помощью которых стремится преобразовать всю тонко-энергетическую структуру своего тела (т.е. систему энергетических центров, каналов и циркулирующих по ним потоков энергии).

Использование особых свойств и возможностей физического тела. (прежде всего, его тонко-энергетической системы) для осуществления глубинной трансформации различных аспектов личности и сознания йогина является уникальной особенностью Вадж-

раяны, – прежде всего Внутренних (Высших) Тантр, в которых в наибольшей полноте реализуется принцип психофизического единства человека (или *системы* «тело-речь-ум»), выраженный в виде рекомендации (и установки) «использовать тело в качестве пути». Именно эту особенность высших ступеней Пути Тантры имеет в виду Дж. Рейнолдс, когда пишет, что «с точки зрения... Высших Тантр основой Ваджраяны является человеческое тело»¹⁶⁴.

Необходимо также подчеркнуть тот факт, что принципиальным отличием Внутренних Тантр от Внешних является отсутствие в них представления о «внешнем» божестве. С точки зрения Внутренних (Высших) Тантр, «божество» (йидам) есть лишь символ «просветленной», или «ваджрной» (т.е. «алмазной», «неразрушимой», «вечной»); от санскритского слова *vajra*, означающего «алмаз» и «ритуальный жезл»), природы сознания самого человека (адепта), латентно существующей в нем с рождения и пробуждающейся в результате многолетней тантрической практики. Пробужденная «ваджрная», или «алмазная», природа у йогина, практикующего тантру, проявляется в трех своих аспектах, а именно, – в виде «ваджрного тела», «ваджрной речи» и «ваджрного ума». Как пишет Н. Норбу, «высшие тантры полагают, что чистое измерение [бытия. – М.Г.] уже потенциально присутствует в самом устройении индивида, в трех ваджрах – «неразрушимых состояниях» – Тела, Речи и Ума»¹⁶⁵.

Согласно данному мастеру, «во всех высших тантрах [традиции «новых школ» тибетского буддизма. – М.Г.] конечная точка пути к просветлению называется махамудра, «великий символ», который превосходит [дуалистическое. – М.Г.] разделение на сансару и нирвану: все объединяется в знании высшей природы реальности, знании, которое возникает посредством «символа» божества»¹⁶⁶. В «старой» традиции (Ньингма) тибетского буддизма состояние полноты духовной реализации, достигаемое на пути Внутренних Тантр и являющееся его вершиной, называется по-тибетски *Дзог-начен-по* (сокр. – *Дзогчен*), «Великое Совершенство».

В связи с рассмотрением особенностей практики основных видов (классов) Внутренних Тантр современный ньингмапинский ученый Тулку Тхондуп Ринпоче приводит следующее высказывание одного из мастеров традиции Ньингма – Меньяга Джунгтрага: «Несмотря на то, что во всех внутренних тантрах практикуют две стадии, в Маха-йоге больше работают со стадией зарождения, в Ану-йоге – со стадией завершения, а в Ати-йоге – со свободой от усилий»¹⁶⁷.

г) Маха-йога-тантра

Другое её название – «Тантра великого единения» или «Тантра великой йоги» (также используется сокращенное наименование – Маха-йога – «Великое единение» или «Великая йога»).

Как было отмечено в вышеприведенной цитате Меньяга Джунгтрага, в практике Маха-йога-тантры в основном используются методы, относящиеся к «стадии зарождения» (тиб. – *кьедрим*), основанные на визуализации *мандалы* (сложного символического изображения «чистого измерения» бытия, в котором пребывает просветленное божество и его окружение). Дж. Рейнолдс в связи с этим пишет, что «“Колесница Великой Йоги” делает акцент на процессе порождения ([тиб.] *bskyed-rim*). Это очень детальный процесс, включающий в себя визуализацию множества божеств и мандал»¹⁶⁸.

Кроме того, считается, что на данном этапе тантрической практики акцент делается, прежде всего, на «мужских» аспектах Просветления, т.е. – на *активном сострадании* и «искусных методах», с помощью которых и происходит реализация «пробужденного» состояния сознания. В.П.Андросов также подчеркивает, что в Маха-йога-тантре «упор делается на действенном сострадании и методе, мужском начале духовности»¹⁶⁹.

Главным результатом практики Маха-йога-тантры, согласно традиции, является преобразование («превращение») адепта в центральное божество мандалы и достижение им состояния, в котором все явления окружающего мира воспринимаются как разнообразные проявления «чистых» энергий, или «чистого измерения» мандалы просветленного божества. Как отмечает Э.П. Кунсанг, плодом практики на данном этапе является «чистое видение, или духовное восприятие, при котором зрительные образы воспринимаются как божества, звуки – как мантры, а мысли – как мудрость»¹⁷⁰.

Но о достижении реального результата практики Маха-йоги, по мнению Н. Норбу, можно говорить лишь тогда, когда «чистое видение проявляется независимо от визуализации, становясь частью естественной ясности человека. Так обретают целостное состояние воссоединения чистого видения с нечистым видением – Махамудру, то есть великий символ, в котором нераздельно слиты сансара и нирвана. Этот метод практики, основанный на постепенном преобразовании, есть в традиции Маха-йоги школы ньингмапа и в традиции Ануттара-тантры всех других школ»¹⁷¹.

Сопоставляя конечный результат практики, достигаемый в Высших Тантрах «новых школ» тибетского буддизма с плодом практи-

ки Внутренних Тантр традиции Ньингма, Н. Норбу подчеркивает их полную тождественность, в связи с чем пишет следующее: «Если в школе ньингмапа вершиной пути преобразования является Ати-йога [или Дзогчен. – М.Г.], в других трех школах тибетского буддизма практика Маха-йоги, которая включает в себя постепенную визуализацию, ведет к состоянию Махамудры [санскр. – «великий жест», «великий символ» или «великая печать». – М.Г.]. Это состояние опять-таки не отличается от состояния Дзогчена, или Ати-йоги, хотя метод достижения другой»¹⁷². По мнению данного мастера, «Махайога [«старой» традиции тибетского буддизма. – М.Г.] в общем и целом соответствует высшим тантрам новой традиции во всей их полноте»¹⁷³.

д) Ану-йога-тантра

Другое наименование – «Тантра дальнейшего союза (единения)» (также – Ану-йога – «Последующая йога» или «Последующее [дальнейшее] единение»). Санскритское слово «ану» означает «атом», а также «идущий после» или «идущий вслед». Поэтому Дж.Рейнолдс переводит словосочетание «Ануйога Тантраяна» как «Колесница [Тантры] Дальнейшего Союза»¹⁷⁴.

Согласно утверждению ньингмапинских мастеров, два высших класса Внутренних Тантр (т.е. Ану-йога и Ати-йога) представляют собой уникальные учения, существующие только в «старой» традиции тибетского буддизма.

Ану-йога относится к разряду так называемых «материнских» тантр, в которых акцент делается, прежде всего, на «женских» аспектах Просветления, а именно, – на постижении *пустоты* (пустотной природы всех объектов и явлений) и обретении *мудрости*.

В Ану-йоге, так же, как и на предыдущих этапах Пути Тантры, используются методы визуализации мандал просветленных божеств, но преимущественный акцент в практике делается на методах «стадии завершения», т.е. тех эзотерических интроспективно-созерцательных и энергетических практиках, которые направлены на преобразование (трансформацию) всей тонко-энергетической системы человека. В связи с этим Н.Норбу пишет, что на данном этапе практики используются «методы дыхания и сосредоточения на чакрах и каналах наряду с совершенным овладением энергией кундалини»¹⁷⁵.

Кроме того, те йогини, которые не принимали монашеских обетов (прежде всего, обета безбрачия и неупотребления алкогольных

напитков), на этапе практики Ану-йоги могут также приступить к освоению методов сексуальной йоги с партнером противоположного пола (как правило, с практикующей женщиной-йогини, имеющей соответствующее тантрическое посвящение и соблюдающей тантрические обеты). Касаясь данного вопроса, выдающийся мастер традиции Ньингма XIV в. – Лонгчен Рабджампа (1308–1363) пишет следующее: «В Ану-йоге, являющейся материнской тантрой, г.е. средством [реализации. – М.Г.] изначальной мудрости, мало практикуют стадию зарождения. В этой системе великая блаженная сущность ([тиб.] *Khams*) достигает просветления посредством (практики) великого блаженства изначальной мудрости четырех радостей (...), применяя стадии просветленного лона, с помощью сексуального партнера, используя чужое тело, и искусных методов, использующих собственное тело»¹⁷⁶. Данный мастер также пишет о том, что «практика, использующая чужое тело, представляет собой способ применения блаженства в качестве пути йогина, искусного (в йогах, где используются) каналы, ветры [течение энергии, прана] и тонкая сущность»¹⁷⁷.

Кроме того, в Ану-йоге «старой» традиции тибетского буддизма существует уникальный метод *мгновенной* визуализации мандалы божества, практически отсутствующий в других традициях тибетской Ваджраяны.

В связи с этим Н. Норбу подчеркивает, что «тантрийские методы, опирающиеся на мгновенную, непостепенную визуализацию, ...можно найти только в традиции Ану-йоги»¹⁷⁸. Ньингмапинский мастер Лхадже Рог также отмечает, что «в Ану-йоге (которая придает большее значение) стадии завершения, применяют не постепенное, а мгновенное созерцание божеств...»¹⁷⁹. А Дж.Рейнолдс пишет, что, «в отличие от Ануттара Тантры [«новых школ» тибетского буддизма. – М.Г.], в Ануйоге существует два метода визуализации – постепенный и мгновенный»¹⁸⁰.

Особенностью *метода* мгновенной визуализации мандалы просветленного божества в Ану-йоге является то, что акцент здесь делается не на тщательном и подробном воспроизведении внешних деталей и атрибутов визуализируемого образа, но, прежде всего, – на переживании «пробужденного» состояния сознания, присущего божеству. Рассматривая психотехнические особенности этого метода, Н. Норбу пишет, что здесь «визуализацию проявляют мгновенно, а не строят постепенно, деталь за деталью. Вы представляете себя божеством, но при этом более важны не детали, а ощущение

ние (присутствия) [состояния «изначальной пробужденности». – М.Г.]»¹⁸¹.

Мировоззренческой основой подобного психопрактического подхода Ану-йоги является представление о том, что «изначальное» состояние созерцаемого божества мандалы, как и «изначальное» состояние сознания самого йогина, *уже* «просветлено» («пробуждено») и «самосовершенно», в связи с чем главным в практике становится не детализация визуализируемого образа, но мгновенное переживание адептом состояния тождественности с «изначально просветленной» природой божества, что, по мнению мастеров данной традиции, сразу выводит сознание практикующего за рамки постепенного процесса тантрической трансформации (т.е., фактически, за рамки как «стадии зарождения», так и «стадии завершения») – в состояние непосредственного созерцания «изначальной чистой» и недвойственной природы реальности.

Это состояние, достигаемое адептом в кульминационной точке Пути Трансформации, частью которого является Ану-йога, в традиции Ньингма называется Дзогченем, или Великим Совершенством (Великим Завершением). В связи с этим Н. Норбу пишет, что «в Ану-йоге состояние полного воссоединения [с «изначально просветленной» природой ума. – М.Г.], достигнутое благодаря успешной практике, называется не Махамудра, а Дзогчен. Отсюда видно, что принцип самосовершенства, являющийся основой этого метода, – тот же самый, что и в учении Дзогчен, хотя путь у них и различен»¹⁸².

В основе принципа «самосовершенства», в значительной степени определяющего специфику учений и практики Ану-йоги и Ати-йоги, как было отмечено выше, лежит представление об «изначальном совершенстве», или «изначальной просветленности», каждого человека (в более широком смысле – каждого живого существа). Но, в отличие от Ати-йоги (Дзогчена), в Ану-йоге, кроме методов мгновенной визуализации, используются также методы «постепенного» пути, т.е. методы последовательной трансформации глубинных структур личности и сознания адепта, характерные для «стадии завершения», тогда как Ати-йога принципиально выходит за рамки Пути Трансформации, изначально являясь «непостепенным» путем (что будет рассмотрено ниже, а более подробно – в разделе «Дзогчен – тибето-буддийское учение о Великом Совершенстве...»).

Все вышеизложенное позволяет говорить о том, что, по сравнению с предыдущими этапами Пути Тантры, Ану-йога представляет

собой более высокий и сущностный путь постижения природы истинной реальности, требующий от йогина развитой способности к быстрому (мгновенному) проникновению в «изначально пробужденную» природу созерцаемого божества, которая, согласно традиции, в своей глубинной основе всегда тождественна «пробужденной» природе сознания самого адепта.

Таким образом, Ану-йога естественным образом приводит адепта Тантры к «вершине всех путей» – Ати-йоге, или Дзогчену, – т.е. к состоянию непосредственного созерцания «изначально просветленной» и недвойственной природы реальности, к состоянию, принципиально находящемуся за пределами любых форм дискретно-дуалистического восприятия и линейно-логической (рассудочной) интерпретации событий и явлений действительности. Как пишет Э.П. Кунсанг, практика Ану-йоги «претворяет материальное тело, результат созревания кармы, в ясный свет посредством практики пути видения, которая связана с пробужденностью, свободной от рассудочного мышления»¹⁸³.

е) Ати-йога-тантра – «Тантра Абсолютного Единения»

Ати-йога, или «Абсолютная Йога», именуемая в традиции Ньингма также Ади-йогой – «Изначальной Йогой», по-тибетски называется «Дзогчен».

Ранее уже отмечалось, что Ати-йога (Дзогчен), как и рассмотренная выше Ану-йога, согласно утверждению ньингмапинских мастеров, существует только в «старой» традиции тибетского буддизма и практически отсутствует в Ануттара-тантрах (Наивысших тантрах) «новых школ».

Н. Норбу подчеркивает этот факт и пишет, что «Ати-йога и Ану-йога имеются только в школе ньингмапа. С точки зрения этой школы, Ати-йога – это конечная стадия Ану-йоги, кульминация постепенного пути. Ати-йогу называют еще Дзогченом и, действительно, состояние, достигаемое в этой йоге, доподлинно то же самое, что и состояние Дзогчен. Но достигается оно через путь преобразования, в конце девяти стадий постепенного пути, в то время как Дзогчен сам по себе не постепенен и в нем прямое введение [в «изначальное состояние». – М.Г.] дается с самого начала»¹⁸⁴.

Специфической чертой и особенностью Дзогчена, является то, что в нем духовно реализованный мастер (гуру) сразу вводит ученика – во время так называемой «прямой передачи» (учения), или «прямого введения», – в состояние непосредственного созерцания

«естественного присутствия изначально просветленной природы ума» (тиб. – *rigpa*). Мировоззренческой основой такого подхода является то, что, с точки зрения Дзогчена, истинная природа каждого человека изначально уже «просветлена» и «самосовершенна» в каждый данный момент времени и не нуждается ни в каком «исправлении».

Поэтому дальнейшая практика Ати-йоги заключается в том, что адепт должен просто поддерживать (возобновлять) состояние созерцания «изначально чистой (просветленной) природы ума» (*rigpa*), стараясь не отвлекаться на возникающие в уме мысли, образы, воспоминания, побуждения, влечения и т.п., и не стремясь как-либо изменить или «исправить» их, принимая все эти состояния и феномены такими, «как они есть» (т.е. «изначально самосовершенными»). В традиции Дзогчена это называется «оставить все как есть».

Сохранение такой позиции по отношению к любым психоментальным проявлениям позволяет им «самоосвободиться» в момент их возникновения, в связи с чем Ати-йогу (Дзогчен) называют «путем без усилий» или «путем самоосвобождения». Дж. Рейнолдс также пишет о том, что «метод Дзогчена – это самоосвобождение ([тиб.] *rang grol*): во время практики медитации мыслям позволяют самоосвободиться, как только они возникают»¹⁸⁵.

Подобный психопрактический подход Дзогчена весьма близок подходу Чань-буддизма (хотя и имеет свою специфику), на что неоднократно указывали различные исследователи (в частности, Г. Гюнтер, Е.А. Торчинов, И.Р. Гарри и др.). В этом нет ничего удивительного, поскольку на раннем этапе формирования тибето-буддийской традиции Ати-йоги в Тибете было довольно сильно влияние китайских мастеров Чань и, кроме того, некоторые ранние тибетские мастера Дзогчена сами обучались у китайских учителей.

Таким образом, важнейшей особенностью практики Ати-йоги, или Дзогчена (в его «чистом» виде), является то, что в нем практически не используются тантрические методы «превращения» в просветленное божество, которые здесь рассматриваются лишь в качестве предварительных и вспомогательных практик, в связи с чем данное учение некоторыми мастерами Дзогчена признается как принципиально выходящее за рамки «постепенного» Пути Трансформации (т.е. фактически – за рамки Пути Тантры).

В частности, Н. Норбу, рассматривая эту специфику Ати-йоги, отличающую ее от всех предшествующих классов тантрических

учений, пишет, что «Ати-йога не использует метод превращения [в просветленное божество. – М.Г.], но непосредственно знакомит практикующего со знанием [«изначально пробужденной». – М.Г.] природы ума»¹⁸⁶. Поэтому, как отмечает данный мастер, «в действительности, поняв принцип самоосвобождения, мы приходим к знанию того, что даже тантрический метод превращения не является высшим путем»¹⁸⁷.

Подчеркивая уникальность психопрактического подхода Дзогчена и его качественное отличие от методов Пути Тантры, Дж. Рейнолдс обращает внимание на то, что «практика Дзогчена начинается с того, чем заканчивается практика Тантры, т. е. с состояния созерцания. Поэтому Дзогчен считается отдельной колесницей, а не просто завершающей стадией процесса трансформации, как, например, Махамудра [в Ануттара-тантре «новых школ». – М.Г.]. В системе Ньингма Дзогчен считается высочайшим пиком ([тиб.] *yang rise*), к которому ведут все духовные пути, и кульминацией всех предшествующих колесниц, или йог»¹⁸⁸.

Необходимо отметить, что Дзогчен (Ати-йога) признается высшим учением и вершиной всех путей, ведущих к Просветлению, не только мастерами традиции Ньингма, но также мастерами других традиций тибетского буддизма. В частности, подобную оценку Дзогчену дает в своих лекциях об этом учении современный духовный лидер всех последователей тибетского буддизма – Далай-лама XIV (Тензин Гьяцо)¹⁸⁹.

Кроме того, в традиции Ньингма Ати-йога, или Дзогчен, считается кратчайшим, «прямым» и «недвойственным» путем, приводящим адепта к состоянию духовной реализации, или Просветлению, в течение одной жизни, в котором утверждается «изначальная чистота (просветленность)» и базовое единство всех существующих в мироздании объектов и явлений, рассматривающихся лишь в качестве бесчисленных проявлений (манifestаций) единой, фундаментальной, «изначально просветленной», Основы бытия (тиб. – жи), которая запредельна любой двойственности и пронизывает собой все миропроявление (вплоть до мельчайших частиц – атомов).

Подчеркивая базовый недуализм Дзогчена, Н. Норбу пишет следующее: «...В высших и более прямых учениях, таких как Дзогчен, вместо «единства» говорят о состоянии, которое «запредельно» и «недвойственно»: о знании извечного состояния, которое изначально превосходит [любую. – М.Г.] двойственность»¹⁹⁰.

В традиции Ньингма тибетского буддизма Дзогчен всегда считался наиболее сокровенным (эзотерическим), метафизическим и сущностным учением, представляющим собой своего рода, квинт-эссенцию всего тибетского буддизма, методы практики которого передавались непосредственно от учителя к ученику, сохраняясь внутри узкого круга посвященных (адептов). В связи с этим Н. Норбу пишет, что «учения Дзогчена являются сущностью всех тибетских учений»¹⁹¹. Более подробно проблемы дзогчена рассмотрены нами ниже в специальном разделе.

Знакомство с рассмотренными выше тантрическими учениями, составляющими содержание психопрактической системы «старой» традиции тибетского буддизма, не только дает возможность получить представление о специфике мистической практики тибетской Ваджраяны (существующей в традиции Ньингма), но также позволяет увидеть некоторые базовые принципы и закономерности, лежащие в основе данной системы духовного совершенствования.

Прежде всего, необходимо отметить, что все тантрические учения, включенные в шестеричную классификацию «старой» традиции, представляют собой единую систему последовательных и взаимосвязанных ступеней Пути Тантры (каждая из которых в то же время является вполне самостоятельным путем духовного совершенствования), которая приводит адепта к вершине духовного пути, т.е. к достижению полноты духовной реализации, или Просветления.

При рассмотрении данной системы тантрических учений можно увидеть динамику последовательного (содержательного и психотехнического) усложнения методов тантрической практики по мере продвижения адепта по ступеням Пути Тантры, – от преимущественно «внешних» *ритуально-дисциплинарных* методов, характерных для учений Внешних Тантр, – до *интроспективно-созерцательных* и *энергетически-трансформационных* методов (психотехник), характерных для учений Внутренних Тантр.

Кроме того, можно также отметить качественную смену вектора направленности используемых методов тантрической практики (точнее, смену вектора направленности сознания йогина во время выполнения духовной практики) при переходе от Внешних Тантр к Внутренним, а именно, – с *трансцендентного*, т.е. направленного на «внешнее» божество, – на имманентный, направленный, прежде всего, на преобразование (трансформацию) внутренней природы сознания самого адепта Тантры.

В-третьих, начиная с последней ступени Внешних Тантр (т.е. с этапа Йога-тантры), и далее – в учениях Внутренних Тантр можно обнаружить уникальные (существующие только в системе психопрактического мистицизма тибетской Ваджраяны) трансформационные психотехники, приводящие к глубинной психофизической перестройке всех аспектов личности и сознания адепта – с целью «преображения» («превращения») его в «просветленное божество», что сопровождается качественным изменением базовых онтологических, аксиологических, психофизиологических и когнитивных характеристик его личности.

Все это позволяет говорить о *глубинно-психологической* и *трансформационной* направленности методов мистической практики тибетской Ваджраяны (прежде всего, методов Внутренних Тантр).

В-четвертых, знакомство с учениями, включенными в рассмотренную выше шестеричную систему, позволяет получить более полное представление о довольно широком спектре различных *типов мистического опыта и форм взаимодействия с сакральным началом*, с которым соприкасается адепт на разных ступенях Пути Тантры: начиная от опыта ритуального поклонения «внешнему» божеству и далее – через *опыт видения* (т.е. визуализации и созерцания) образов просветленных божеств *и коммуникации* с ними – вплоть до переживания уникального опыта *слияния и отождествления* с просветленной природой божества и *глубинной трансформации* всех аспектов своей личности и сознания (что на языке тантры называется преобразованием, или «превращением», в просветленное божество).

Особое место в данной системе учений, конечно же, занимает Ати-йога, или Дзогчен, являющийся по своему сущностному содержанию гнозисной практикой, основанной на опыте непосредственного (прямого) созерцания и постижения «изначально просветленной природы ума», которая (практика) в своем «чистом» виде не связана с построением и визуализацией каких-либо конкретных ментальных форм и образов (включая образы просветленных божеств и их мандал).

В-пятых, знакомство с методами, содержащимися в рассмотренной выше системе тантрических учений, позволяет более отчетливо увидеть такую важную характеристику и особенность мистической практики тибетской Ваджраяны, как ее «энергетизм», т.е. направленность на работу с различными видами и типами энер-

гий, – как с трансцендентными энергиями просветленных божеств, так и с внутренними («тонкими») энергиями самого адепта.

Кроме того, не менее важной характеристикой психопрактического и мистического опыта, обретаемого адептами тибетской Ваджраяны, является так называемый «иллюминационизм» (в терминологии Дж. Туччи – «фотизм»), – то есть принципиальная направленность ее методов на обнаружение, созерцание и постижение (реализацию) «пробужденной», «просветленной», или светоносно-пустотной, природы ума (в более в широком смысле – всех объектов и явлений мироздания), являющейся, с точки зрения Ваджраяны, фундаментальной онтологической характеристикой мира и человека.

В целом рассмотренная выше шестеричная система тантрических учений, существующая в «старой» традиции тибетского буддизма, дает наглядное представление о существующем в тибетской Ваджраяне (Тантраяне) разнообразии форм и методов духовного совершенствования, а также типов мистического опыта (что является специфической чертой именно тантрического буддизма).

4. Дзогчен – тибето-буддийское учение о Великом Совершенстве

1) Определение, особенности мировоззренческой системы и духовной практики.

Одним из наиболее интересных и уникальных учений тибетской Ваджраяны, получившим в настоящее время достаточно широкую известность на Западе и в России, является Дзогчен, или учение о Великом Совершенстве.

В данном разделе будут рассмотрены истоки, структура, а также особенности мировоззренческой системы и духовной практики этой наименее изученной мистической традиции тибетского буддизма.

Дзогчен (сокр. от тиб. *rDzogs-pa chen-po*, *Дзог-па чен-по* – «Великое Совершенство», или «Великое Завершение»; санскр.: *mahasandhi*) – эзотерическое учение и созерцательная практика высшей, девятой, ступени духовного пути в Ваджраяне, сформировавшиеся и существующие преимущественно в рамках «старой» традиции и школы (Ньингма) тибетского буддизма, и относящиеся к уровню Ати-Йоги

(Высшей, или Абсолютной, йоги) в системе Пути Тантры. В.П. Андросов приводит еще один вариант перевода тибетского термина *Дзогчен-по* – «Великая Полнота», что, как отмечает данный автор, «на санскрите передается терминами *Mahasampatra* или *Mahashanti*¹⁹²».

Тибетолог Дж. Рейнолдс пишет, что «санскритский термин *Atiyoga* иногда интерпретируется как вариант термина *Adiyoga* ([тиб.] *gdod-ma'i rnal-'byor*), что означает «изначальная йога»¹⁹³.

По своему происхождению Дзогчен является синкретическим учением, испытавшим влияние и вобравшим в себя элементы многих центрально-азиатских и индийских философско-религиозных и духовно-практических учений, таких как *индийский буддизм махаяны, китайский чань-буддизм, индо-буддийская тантра, раджа-йога, адвайта-веданта*, а также элементы автохтонных тибетских традиций.

В Тибете существуют две независимые и признающиеся истинными линии учительской передачи Дзогчена, а именно:

1) *бонская*, наиболее древняя, добуддийская, традиция, ведущая свое происхождение из западно-тибетского государства Шанг-Шунг (вошедшего после его завоевания царями ярлунгской династии в состав тибетского государства), – переданная через учителя Тапихрицу (Тапираджа) и его тибетского ученика, мастера Гьерпунгпу; в данной традиции учение Дзогчен носит название «Бон Совершенного Ума»¹⁹⁴;

2) *тибето-буддийская* традиция, происходящая от первоучителя Дзогчена – Гараба Дордже и в более позднее время включенная в традицию Ньингма усилиями таких мастеров, как Падмасамбхава, Вималамитра и Вайрочана¹⁹⁵.

Философско-мировоззренческой основой тибето-буддийского варианта Дзогчена является синкретическая система йогачарамадхьямика-сватантрика, принятая в качестве основной в традиции Ньингма.

Все учения и соответствующие тексты Дзогчена разделены на три основных раздела: Сэмдэ (Раздел Ума), Лонгдэ (Раздел Пространства) и Мэннгагдэ (Раздел Сущности, или Тайных Наставлений; санскр.: *упадеша*). Самым эзотерическим, содержащим наиболее сокровенные и глубокие наставления по практике недвойственного созерцания «изначальной природы ума», считается Раздел Тайных Наставлений (Мэннгагдэ).

Согласно воззрениям традиции Ньингма, Дзогчен является высшим, кратчайшим и «прямым» путем, ведущим к достижению

состояния духовной реализации (Просветления) в течение одной жизни. Кроме того, он представляет собой «недвойственный» путь, так как в основе его подхода к постижению природы истинной реальности лежит признание изначального единства и тождества сансары и нирваны, а главным методологическим принципом и условием подобного постижения является принципиальный выход за пределы дуалистического способа восприятия явлений и преодоление диктата дискурсивно-логического (дискретно-линейного) мышления посредством практики непосредственного («прямого») созерцания «изначально просветленной природы ума», или истинной природы реальности «как она есть».

Структура учения Великого Совершенства триадична и состоит из трех частей, или аспектов, а именно, – *Основы, Пути и Плода*, – благодаря реализации которых в процессе своей практики адепт Дзогчена последовательно раскрывает и реализует различные аспекты глубинной, «изначально просветленной» природы своего ума (сознания).

«Основа» [далее – *Основа*] (тиб. – gzhi, жи [ши]) в Дзогчене означает всеобщую, существующую с безначальных времен, вечную, самосушую, несотворенную, просветленную и самосовершенную фундаментальную природу вселенского бытия, присутствующую в каждом атоме и каждой частице мироздания, и в то же время – внутреннюю, глубинную, сущностную, «изначально просветленную» природу ума (сознания) каждого человека (в более широком смысле – каждого живого существа).

Н. Норбу, профессор Восточного института Неаполитанского университета, дает следующее определение Основы: «“Основа”, тибетски “ши”, – это термин, который указывает на фундаментальное основание бытия, как на уровне Вселенной – внешнего мира, так и на уровне личности – внутреннего мира, и эти два понятия в сущности одно и то же, и если реализовать один – значит реализовать и другой»¹⁹⁶. Н. Норбу также подчеркивает, что «это состояние называется Основой потому, что оно существует изначально, оно чисто, самосовершенно и никем не создано. Оно присутствует в каждом существе и не может быть уничтожено, хотя его переживание утрачивается, когда существо впадает в двойственность. (...) В обычном человеке она [Основа. – М.Г.] скрыта, в реализованном существе – проявлена»¹⁹⁷.

В текстах (тантрах) Дзогчена Основа идентифицируется с природой Абсолютного Ума Изначального Будды (Ади-Будды) Саман-

табхадры (санскр.: samantabhadra; тиб.: Kun tu bzang-po, «Высшее Благо» или «Всеблагодать»), являясь, таким образом, Вселенской Просветленной Мысли-Основой. В связи с этим Н.Норбу пишет, что «еще одно название Дзогчена – ”Учение о состоянии Ума Самантабхадры”, или об изначальном просветлении»¹⁹⁸.

Универсальная природа и бесчисленные проявления Космического Ума Ади-Будды Самантабхадры в коренной (основной) тантре Дзогчен Сэмдэ (относящейся к Разделу Ума) под названием «Кунджед Гьялпо» («Всевышний Источник») или же – «Царь Всеотворяющий») описываются следующим образом:

*«Внемли, о великий! Я – всевышний источник, ум чистый и совершенный, и потому зовусь первоосновой всего. Учителя трех тел-измерений, будды трех времен, видьядхары и бодхисаттвы, все существа трех миров и всё, что только есть в живой и неживой вселенной, возникло из меня»*¹⁹⁹.

*«Внемли, о великий! Сама сущность ума чистого и совершенного и есть основа основ всех явлений. Нерожденная, будучи совершенно чиста, она не знает препятствий...»*²⁰⁰.

*«Ум чистый и совершенный не исчислить и не указать. Однако явления, умом порожденные, многочисленны. Что порождено умом? Из природной сущности ума созданы живая и неживая вселенная, будды и существа. Так проявляются пять элементов-первоначал, шесть разрядов существ и весь воспринимаемый мир, а также два проявления измерения формы [самбхогакая и нирманакая], действующие ради их блага. Всё это многообразие возникает из чистой сущности ума»*²⁰¹.

Универсальная и трансцендентная природа Ума Вселенского Будды Самантабхадры проявляется в человеке (индивидууме) как *ригна* (тиб.: *rig pa*) – «естественное присутствие изначально просветленной природы ума», или – «бодхичитта» (санскр.: «просветленный ум»). Именно в силу сущностной тождественности трансцендентной природы Ума Самантабхадры и имманентной природы ума (сознания) человека эта изначально просветленная (лучезарная) природа может быть обнаружена, осознана и постигнута путем непосредственного («прямого») созерцания ее в процессе практики Дзогчена.

Подобный подход к постижению истинной («изначально пробужденной») природы ума как универсальной основы мироздания обуславливает выраженное гностическое содержание данного учения и гнозисную направленность его созерцательной практики.

В Дзогчене, как правило, рассматриваются три аспекта Основы, а именно, – «Сущность», «Природа» и «Энергия», – которые обладают следующими характеристиками:

1) «Сущность» Основы обладает «пустотностью» (санскр. – *шуньята*), поэтому Основа в текстах Дзогчена часто отождествляется с шуньятой;

2) «Природа» Основы обладает «изначальной чистотой», или «ясностью» (тиб. – *ка-даг*), или же – «просветленностью» («светоносностью»);

3) «Энергия» Основы обладает качествами «самосовершенства», «естественного присутствия» и «спонтанного проявления» (тиб. – *лхун-друб*).

С точки зрения Дзогчена, «пустотная» Сущность Основы, или шуньята, – это не просто пустота в негативном смысле как абсолютное отсутствие чего-либо, а бесконечное пространство, базовой характеристикой которого является нераздельность «пустотности» и «светоносности», или, другими словами, – «сияющая (лучезарная) пустота», обладающая беспредельной потенциальностью. Согласно воззрениям Дзогчена, именно шуньята является источником изначальной творческой энергии, благодаря которой возможно «проявление» как самой Вселенной, так и всех ее бесчисленных форм. Таким образом, для Дзогчена (как и для Ваджраяны в целом) характерен «энергетический» (или «энергетически-иллюминационный») подход к описанию природы истинной реальности.

Основополагающим принципом учения о Великом Совершенстве является утверждение о том, что истинная природа каждого живого существа изначально уже «просветлена» и совершенна в каждый данный момент времени и потому не нуждается ни в каком преобразовании или «исправлении».

Поэтому основным методом духовной практики в Дзогчене является непосредственное созерцание *ригна* – «естественного присутствия» этой «изначально чистой» (тиб. – *ка-даг*) и «спонтанно проявляющейся» (тиб. – *лхун-друб*) просветленной природы ума, которая впервые открывается адепту Дзогчена в момент «прямого введения», или «прямой передачи» ему этого состояния духовно реализованным мастером (Гуру) во время посвящения в практику.

Дальнейшая практика Великого Совершенства заключается в необходимости поддерживать это состояние созерцания *ригна*, стараясь воздерживаться от любых отвлечений ума, и не стремясь как-либо изменить или «исправить» возникающие в уме и созна-

нии мысли, образы, ментальные конструкты, воспоминания, ассоциации, побуждения, желания, эмоциональные реакции, аффекты и т.п., но принимая их такими, «как они есть».

Согласно воззрению Дзогчена, такая позиция по отношению к любым возникающим в уме и сознании психоментальным процессам и явлениям дает возможность им «самоосвободиться» в самый момент их возникновения, что позволяет йогину, практикующему Дзогчен, естественным образом поддерживать свой ум в состоянии созерцания *ригна* в течение достаточно длительного времени.

В связи с подобным подходом к практике созерцания Дзогчен называют также «путем без усилий» или «путем самоосвобождения».

Описанный выше принцип практики Великого Совершенства вполне согласуется со следующими наставлениями первоучителя Дзогчена – Гараба Дордже:

*«Если мысли возникают,
Сохраняйте присутствие в этом состоянии,
Если мысли не возникают,
Сохраняйте присутствие в этом состоянии –
Присутствие одинаково в любом состоянии»²⁰².*

В связи с отмеченными выше особенностями духовной практики Дзогчена Н. Норбу приводит следующий пример из жизни известного тибетского мастера Юнгтона Дорджепэла:

«Юнгтона Дорджепэла, великого учителя Дзогчена, спросили:

– Какой медитацией вы занимаетесь?

Он ответил:

– О чем же мне медитировать?

Это вызвало следующий вопрос:

– Значит, вы в Дзогчене не медитируете?

– Разве я когда-нибудь отвлекаюсь (от созерцания)? – последовал ответ»²⁰³.

Наиболее кратко основные принципы практики Дзогчена были сформулированы Гарабом Дордже в его «Трех Заветах» (другой вариант перевода названия данного текста – «Три наставления Гараба Дордже, проникающие в суть»):

«[Получив] прямое введение в [знание] своей изначальной природы,

[Приняв] прямое решение об этом едином [состоянии],

В уверенности освобождения напрямую пребывай»²⁰⁴.

Более поздние мастера Дзогчена эти «Три Завета» Гараба Дордже сформулировали в виде трех основных принципов, или трех аспектов, практики Великого Совершенства, а именно:

1) необходимость «прямого введения» ученика в состояние непосредственного созерцания *ригпа*, или «естественного присутствия изначально просветленной природы ума», которое осуществляется духовно реализованным мастером Дзогчена;

2) устранение (исчезновение) у практикующего в результате «прямого введения» любых сомнений относительно реальности состояния *ригпа*;

3) необходимость оставаться в состоянии недвойственного созерцания *ригпа* максимально долгое время (до достижения йогиним полноты духовной реализации)²⁰⁵.

В качестве примера, иллюстрирующего недвойственный, интуитивный и недискурсивный способ восприятия и постижения природы истинной реальности, характерный для Дзогчена, можно привести текст под названием «Шесть Ваджрных Строф», авторство которого приписывается Гарабу Дордже, основоположнику данного учения:

*«Хотя видимый мир проявляется как многообразие,
это многообразие недвойственно,
И из всего множества отдельных вещей
ни одну нельзя вместить в ограниченное понятие.*

*Если освободишься от ограниченности любых
попыток судить: «это похоже на то или на се»,
становится ясно, что все проявленные образы –
это грани бесконечного, что не имеет образа,
и, неотделимые от него, они – самосовершенны.*

*Если видишь, что все изначально самосовершенно,
Исцеляется болезнь – стремление чего-то достигать,
И когда просто остаешься в естественном состоянии
как оно есть,*

*Присутствие недвойственного созерцания
... Непрерывно возникает само собой»²⁰⁶.*

Говоря об особенностях духовной практики Дзогчена, нужно также сказать о такой важной ее составляющей, как необходимость совмещения практики созерцания с повседневной жизнью адепта, что в данной традиции называется «внесением созерцания в повсе-

дневную жизнь», так как, согласно воззрению мастеров Дзогчена, истинный Плод практики Великого Совершенства обретается лишь тогда, когда «изначальное состояние», или *ригна*, непрерывно и устойчиво переживается (созерцается) йогиним в любых ситуациях и условиях повседневной жизни.

В течение долгого времени Дзогчен являлся тайной (эзотерической) практикой, передаваемой непосредственно от учителя ученику, сохраняясь, в основном, внутри узкого круга посвященных (адептов). Высшим достижением в Дзогчене считалось (и считается до сих пор) обретение адептом в момент смерти так называемого «Радужного Тела», то есть реализация процесса «дематериализации», или «растворения», грубых элементов телесной структуры личности и превращения их в тонкоматериальные элементы (субстанции), имеющие светоносную природу. Этот процесс, согласно описанию очевидцев, обычно сопровождается радужным сиянием, возникающим над местом совершения практики, и проявляется в полном исчезновении (или значительном уменьшении размеров) физического тела завершившего свой жизненный цикл йогина²⁰⁷.

В письменной традиции Дзогчена содержатся сведения о том, что многие великие мастера Дзогчена завершили свой земной путь подобным образом (начиная от первоучителя Дзогчена Гараба Дордже и вплоть до тибетских мастеров XX в.). Дж. Рейнолдс пишет, что «все первые мастера традиции Дзогчен в Индии – Гараб Дордже, Манджушримитра, Шрисимха и Джнянасутра, окончив давать учения на земле, явили Тело Света (*'od lus*), растворив свое плотное физическое тело и превратив его в чистую сияющую энергию...»²⁰⁸.

В связи с тем, что данное учение всегда считалось высшим среди всех тибето-буддийских эзотерических и тантрических учений и потому наиболее трудным для понимания и постижения, от кандидата на путь Дзогчена требовалось предъявление определенной личностной зрелости и «высших умственных способностей» или, другими словами, наличие интуитивной одаренности и способности к переживанию инсайта (озарения).

Эту же особенность учения Великого Совершенства отмечает и современный духовный лидер буддистов Тибета, глава тибетского правительства в изгнании, лауреат Нобелевской премии мира 1989 г. – Далай-лама XIV, Тензин Гьяцо, – в своих лекциях о Дзогчене. В них он подчеркивает, что «Дзогчен, или Ати-йога, представляет собой вершину всех девяти Колесниц [т.е. путей, ведущих

к Просветлению, согласно классификации, принятой в традиции Ньингма. – М.Г.]. Остальные, более низшие пути, относятся к философским системам, которые опираются на обычное сознание, и поэтому они применимы для обычного сознания. Существует принципиальное различие между обычным умом, называемым тибетски *сем*, и чистым мгновенным присутствием, *ригна*. Девятая Колесница, самая величественная из всех, находится за пределами обыденного сознания, и ее путь основан на *ригна*, а не на свойствах обычного ума. В каждом из нас, с безначальных времен присутствует чистое осознание, постоянно пребывающее *ригна*, которое составляет основу практики и пробуждается на пути Ати-йоги во всей своей обнаженной чистоте»²⁰⁹.

2) «Сакральная история» Дзогчена.

Согласно воззрениям «древней» традиции тибетского буддизма (Ньингма), первоучителем Дзогчена, передавшим данное учение людям, был мастер йоги из страны Уддияна (другие варианты названия этой страны: Ургьен, Оргьен) по имени Гараб Дордже, что в переводе с тибетского означает «Ваджр (на санскр. – алмаз, молния, ритуальный магический жезл) высшего блаженства». Санскритский эквивалент данного имени, по мнению Дж. Рейнолдса, – Прахеваджра (Prahevajra)²¹⁰.

Современные исследователи идентифицируют древнее царство Уддияну с областью на северо-западе Индии – на границе Индии, Пакистана и Афганистана (или с долиной Сват в Пакистане). Уддияна издревле считалась родиной многих махасиддхов (санскр. – *махасиддхи*, «великие совершенные»), то есть тантрических йогингов – мастеров (буддийской) тантры и ритуально-магических искусств. Некоторые тексты Дзогчена, существующие ныне на тибетском языке, по мнению Дж. Рейнолдса и Н. Норбу, были переведены с языка Уддияны²¹¹.

Среди исследователей тибетского буддизма, а также среди самих последователей традиции Ньингма и Дзогчена существует определенный разброс мнений относительно времени жизни Гараба Дордже: по одним сведениям, он жил в I–II вв. н.э., по другим, – во II в. до н.э. или гораздо раньше²¹².

Согласно ньингмапинской традиции, Гараб Дордже получил учение Великого Совершенства (Дзогчен) в состоянии глубокого созерцания (самадхи) непосредственно от Будды Ваджрасаттвы (на санскр.: «Тот, чья сущность Молния [Алмаз]»; тиб. – Дордже Семпа). Высшим же источником, из (от) которого Ваджрасаттва,

в свою очередь, получил данное учение, был Изначальный Будда (Ади-Будда) Самантабхадра (санскр. – «Совершенное Благо», «Высочайшее Благо», «Всеблагодь»; тиб. – *Kun tu bzang-po*, Кунту Занпо [Сангпо]).

Дж. Рейнолдс в связи с этим пишет следующее: «Ваджрасаттва получил учения [Дзогчена. – М.Г.] от Самантабхадры по методу передачи «от ума к уму», то есть мгновенно и без произнесения слов. Это – Передача Ума, или «прямая передача Будд»²¹³.

Несколько забегаая вперед, можно отметить тот факт, что точно таким же способом в Дзогчене происходит «прямая передача» учения (или «прямое введение») – от просветленного ума духовного наставника (гуру) – непосредственно в ум и сознание ученика – чаще всего без произнесения слов, в полном молчании.

Таким образом, можно говорить о том, что каждый раз во время «прямой передачи» просветленный мастер фактически воспроизводит описанную выше архетипическую, сакральную «прямую передачу Будд», осуществляемую непосредственно «от ума к уму», произошедшую в «изначальные времена» (в сакральном времени и в сакральном пространстве, или в «чистом» измерении Дхармакаи, Тела Закона Будды) – от Ади-Будды Самантабхадры – Будде Ваджрасаттве. Таким образом (способом) в традиции Дзогчена поддерживается непрерывность воспроизведения и реализации состояния Великого Совершенства, или Изначального Состояния Ума Будды Самантабхадры, на физическом плане человеческого существования (согласно ньяингапинской традиции, – с древнейших времен и до настоящего времени).

Далее, как отмечает Дж.Рейнолдс, «Ваджрасаттва, представляющий собой вневременной аспект состояния Будды, с помощью символов и почти без слов передал учения Дзогчена величественным существам, человеческим и божественным, которых называют Видьядхарами [санскр.: «Держатели, или Хранители, Знания». – М.Г.] (тиб. *rig-'dzin*), “теми, кто реализовал знание Изначального Состояния”»²¹⁴. Подобный способ передачи учения в Дзогчене носит название «символической передачи (Видьядхар)». Среди Видьядхар (то есть духовно реализованных мастеров) был и Гараб Дордже, который (как уже было отмечено выше) получил учение о Великом Совершенстве от Будды Ваджрасаттвы в состоянии самадхи (глубокого созерцания).

Далее, согласно традиции, от Гараба Дордже учения Дзогчена были переданы его главному ученику – индийскому ученому (пан-

диту) Манджушримитре. Дж. Рейнолдс пишет, что Гараб Дордже «передавал эти учения как посредством передачи «от ума к уму», так и «символической передачей», но, главным образом, он передавал их с помощью устных разъяснений»²¹⁵. Манджушримитра, в свою очередь, передал учение Великого Совершенства своему основному ученику – Шрисимхе (Шрисингхе). Шрисимха же передал это учение нескольким своим ученикам, в частности, – Джнянасутре, Вималамитре, Падмасамбхаве и тибетскому переводчику Вайрочане (VIII–IX вв. н.э.).

Данная линия учительской преемственности, идущая от Гараба Дордже, – через Падмасамбхаву, Вималамитру и Вайрочану – к их тибетским ученикам и стала затем главной линией (а, точнее, линиями) передачи учения Дзогчен в тибето-буддийской традиции Ньингма. Дж. Рейнолдс пишет, что «согласно традиции Ньингмапа, учение Дзогчен впервые было принесено в Тибет в VIII в. Падмасамбхавой, Вималамитрой и переводчиком Вайрочаной. Именно Вайрочана первым перевел тексты Дзогчена на тибетский язык. Первым из этих текстов был *Rig-pa'i khu-byug* [тиб. – *ригпэй кучуг*; «Кукушка состояния присутствия». – М.Г.]»²¹⁶.

3) Виды и способы передачи учения.

Поскольку на протяжении многих веков Дзогчен представлял собой, прежде всего, эзотерическое учение и тайную практику, в него посвящали лишь немногих кандидатов (йогинов), прошедших необходимую предварительную подготовку и, кроме того (как уже отмечалось ранее), обладавших способностями к интуитивному восприятию и постижению истинной природы ума, или «высокими умственными способностями».

В связи с особой сакральностью передаваемого в Дзогчене знания, в данной традиции чрезвычайно важное значение всегда придавалось (и придается) процессу передачи учения от просветленного мастера ученику.

Н. Норбу подчеркивает этот факт и пишет, что «учения Дзогчена связаны с передачей, держателем которой является учитель. Передача имеет решающее значение для развития знания и [духовной. – М.Г.] реализации учеников»²¹⁷. По мнению Н. Норбу, «...функция передачи учения Дзогчен состоит в том, чтобы донести это состояние [Великого Совершенства. – М.Г.] от того, кто его реализовал, – то есть сделал реальным то, что было прежде лишь

скрытой возможностью, – тем людям, которые еще остаются в плену состояния двойственности»²¹⁸.

В соответствии с описанными выше тремя способами передачи учения Великого Совершенства от высших существ (Ади-Будды, Будды Ваджрасаттвы, а также Видьядхар) и вплоть до уровня человеческих учеников – в самом Дзогчене также существуют три способа (вида) передачи учения от просветленного учителя (гуру) ученику (или ученикам), а именно:

1) *«прямая передача»* – «от ума к уму», или «прямое введение», которое чаще всего осуществляется в состоянии безмолвной, совместно проживаемой медитации и, как правило, не требует слов, использования каких-либо внешних атрибутов или символов; во время «прямого введения» состояние непосредственного созерцания «изначального состояния», или просветленной природы ума, само возникает в уме и сознании ученика (как бы «передаваясь» от просветленного ума наставника) и переживается им как озарение;

2) *«символическая передача»*, – как правило, происходит с использованием определенных религиозных атрибутов, ритуальных предметов, символов и метафор, раскрывающих и фиксирующих в сознании ученика различные аспекты, грани и уровни «запредельной», интуитивно воспринимаемой и переживаемой им «изначальной природы» ума;

3) *«устная передача»* – осуществляется с помощью подробных разъяснений учения и методов практики или же посредством чтения и комментирования наставником текстов (тантр) Дзогчена.

Как пишет Н. Норбу, *«устная передача»* [здесь и далее в цитате курсив мой. – М.Г.] включает в себя как объяснения учителя, направленные на то, чтобы дать ученикам понимание природы изначального состояния, так и методы практики, позволяющие приблизиться к знанию этого состояния. *Символическая передача* происходит как через символические предметы – например, зеркало или кристалл, которые учитель показывает ученику, чтобы передать знание изначального состояния, – так и через рассказы, притчи и загадки. *Прямая передача* осуществляется посредством объединения состояния учителя с состоянием ученика»²¹⁹. Н. Норбу также подчеркивает, что во время передачи учения «знание созерцания передается непосредственно от учителя к ученику»²²⁰.

В связи с рассматриваемым вопросом необходимо также отметить тот факт, что более эффективному и глубокому осуществлению всех видов «передачи» учения, а вместе с тем и Изначально-

го Состояния в Дзогчене в значительной степени способствует предварительная практика Гуру-йоги, во время которой происходит глубинная сонастройка ума и психики ученика с умом и психикой его духовного наставника (гуру). Такая подготовка значительно облегчает осуществление «прямой передачи», или «прямого введения» ученика в состояние непосредственного созерцания «изначальной природы» ума.

Подчеркивая важность предварительной практики Гуру-йоги, Н. Норбу, в частности, пишет следующее: «Учитель неотделим от состояния знания, и в Дзогчене одной из самых важных практик для развития созерцания является Гуру-йога, или объединение с учителем»²²¹.

4) Значение и роль духовного наставника.

Как было отмечено выше, в Дзогчене чрезвычайно важна роль духовного наставника, так как именно с его помощью ученик получает первоначальный опыт непосредственного созерцания *ригна* – естественного присутствия изначально просветленной природы ума (во время «прямого введения»), который [опыт созерцания] затем становится основой и фундаментом всей его последующей духовной практики.

На исключительно важное значение учителя (гуру) для достижения состояния духовной реализации указывают все мастера Ваджраяны и Дзогчена, как древние, так и современные.

По нашему мнению, наиболее глубоко и сущностно это выразил Падмасамбхава – выдающийся индийский йогин, мастер буддийской тантры и чудотворец, весьма почитаемый в Тибете (особенно в тибето-буддийской традиции Ньингма) в следующем своем высказывании:

*«Знай, что учитель важнее, чем будды сотен тысяч кальп,
Ибо все они буддами стали, следуя учителям.
Никогда не будет ни единого будды,
Который не следовал бы учителю.*

*Учитель – Будда, учитель – Дхарма, учитель также и Сангха.
Он – воплощение всех будд»*²²².

Необходимость опытного наставника в Ваджраяне и Дзогчене подчеркивает также Далай-лама XIV, Тензин Гьяцо. В своих лекциях о Дзогчене он говорит об этом следующее: «Подход Ваджраяны, и в особенности учения Дзогчен, предполагает необходимость получения наставлений от опытного учителя. Поэтому в этих традициях наравне с Буддой, Дхармой и Сангхой принимается прибежи-

ше в Гуру. В некотором смысле недостаточно принять прибежище в первых трех, потому что источником их всех является учитель. (...) Гуру неотделим ни от одного из проявлений Трех Драгоценностей [т.е. Будды, Дхармы и Сангхи. – М.Г.], хотя существует особая ценность в особом почитании учителя. (...) Гуру и Три Драгоценности неразделимы, и поскольку в этом учении и следующей из него практике основной упор делается на взаимоотношения мастера и ученика, роль Гуру считается наиважнейшей»²²³.

Далай-лама XIV обращает внимание также на то, что мастер Дзогчена должен быть «...квалифицированным и компетентным. «Компетентный» означает, что он находится на том уровне развития, где уже не требуется тренировка, или, по крайней мере, на очень высоком уровне реализации»²²⁴.

В наставлениях Падмасамбхавы, переданных им своей ученице, тибетской царевне Еше Цогьял (VIII–IX вв.), о наиболее важных качествах и характеристиках духовного учителя говорится следующее: «Качества учителя таковы: он должен завершить все упражнения ума..., он должен обладать обширными знаниями и опытом в практике и медитации. Он должен обладать устойчивым умом и умением изменять умы других. Он должен обладать высокими умственными способностями и с великим состраданием заботиться о других»²²⁵.

Ранее уже отмечалось, что принципиальным отличием Дзогчена от других традиций и учений тибетского буддизма является то, что в нем наставник (гуру) сразу вводит ученика (во время «прямого введения») в опыт (и состояние) непосредственного созерцания «изначально просветленной и естественно присутствующей природы ума» (*rigpa*).

Именно поэтому так важно, чтобы учитель Дзогчена был действительно просветленным, духовно реализованным мастером, раскрывшим и познавшим истинную природу своего ума и сознания, способным реально обучать практике (и состоянию) Великого Совершенства всех ищущих духовного пути и духовной реализации.

Как следует из приведенного выше высказывания Падмасамбхавы, является крайне важным, чтобы духовный учитель обладал «умением изменять умы других», то есть способностью трансформировать сознание учеников в процессе их обучения и взаимодействия с ними. Для этого он сам должен обладать реальной духовной силой, мудростью и опытом, чтобы помочь ученикам (или ученику)

обнаружить, раскрыть и реализовать в процессе повседневной жизни и практики истинную, изначально просветленную природу своего ума (и сознания), являя собой живой пример такой реализации и сострадательной помощи людям.

Кроме того, наставник Дзогчена должен быть опытным мастером, владеющим различными методами практики и видами медитации (подходящими для разных типов учеников), способствующими подготовке ума (и сознания) к переживанию состояния недвойственного созерцания «изначальной природы ума». Он должен глубоко и сущностно разбираться в различных аспектах и тонкостях практики Великого Совершенства и в то же время быть хорошо осведомленным о тех трудностях и испытаниях, которые могут встретиться на пути начинающих практиков, чтобы предложить эффективные способы их преодоления.

В связи с рассмотрением важнейших характеристик и качеств духовного учителя хотелось бы отметить такой достаточно интересный и заслуживающий внимания факт, что в традиции Ваджраяны моменту включения ученика в процесс реального обучения у какого-либо учителя (мастера) может предшествовать период так называемой «проверки» наставника учеником, предназначенный, прежде всего, для того, чтобы дать возможность ученику окончательно утвердиться в выборе своего духовного учителя.

Необходимость такой «проверки» подчеркивает также Далай-лама XIV, который говорит об этом следующее: «Даже если ученик встретил компетентного учителя, ему нужно проверить его поведение и учение»²²⁶.

Кроме того, в тексте «Четыре опоры», например, содержится несколько важных и сущностных рекомендаций (а, по сути, – ориентиров и способов распознавания истины), которые могут и должны быть использованы учеником в процессе поиска и выбора своего духовного наставника. Там, в частности, говорится следующее:

«Не опирайтесь на личность, опирайтесь на учения.»

Слушая учение, не стоит полагаться на слова, но на смысл, лежащий за ними.

Рассматривая смысл, не полагайтесь лишь на условное значение, но ищите окончательный [т.е. высший, сущностный, «запретельный». – М.Г.] смысл.

Рассматривая окончательный смысл, не полагайтесь на обычное сознание, но опирайтесь на мудрость осознания [т.е. на состояние «просветленной мудрости». – М.Г.].

Таким образом, ученик должен выбирать учителя, используя эти четыре опоры»²²⁷.

Как можно увидеть из приведенной выше цитаты, главными «опорами», или важнейшими ценностными установками (ориентирами), для ученика при выборе духовного учителя являются – нацеленность на интуитивное постижение глубинного, сущностного смысла передаваемого наставником учения и необходимость распознавания Истины, исходя из «пробужденной природы ума», или «мудрости осознания».

Кроме того, необходимо отметить, что процесс поиска, «проверки» и выбора наставника часто превращается для самого ученика в ситуационную проверку собственной духовной и личностной зрелости, в процесс обнаружения и выведения на поверхность сознания своих скрытых склонностей, подсознательных тенденций, влечений, психологических проблем и комплексов, а также (и это, пожалуй, главное) – в проверку искренности, глубины и силы своего стремления к духовному пути (т.е. к процессу духовной трансформации и реализации) и готовности обучаться у данного конкретного учителя.

В связи с рассматриваемой темой необходимо также сказать о том, что в тибетском буддизме существует представление о «коренном» («основном») учителе (тиб.: *цавэй лама*), с которым, как утверждается в тибетской традиции, у духовно зрелого ученика уже существует «кармическая» (то есть духовная и психическая) связь, идущая из прошлых времен (предыдущих жизней). Как правило, такого учителя ученик «узнаёт» сразу (как, впрочем, и учитель ученика), при первом же контакте, и часто знает о нем заранее – из своих снов или медитативных переживаний.

Кроме того, хотелось бы отметить тот факт, что в традиции Ваджраяны и особенно Дзогчена (в силу его несектарной направленности) у ученика существует возможность духовного обучения у разных учителей (мастеров), принадлежащих к разным традициям и линиям преемственности. Но, несмотря на это, «коренной» учитель всегда один, так как он является, как правило, одним из «держателей» той линии учительской преемственности, с которой «кармически» связан данный ученик.

Таким образом, на основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в традиции Ваджраяны и особенно Дзогчена отнюдь не предполагается (и не требуется) слепое поклонение ученика личности учителя, но предлагается возможность сознательного

и ответственного выбора собственного пути и своего духовного наставника.

Подобный – тщательный и ответственный – подход к выбору учителя связан, прежде всего, с тем, что, избрав гуру, ученик Дзогчена уже без каких-либо колебаний и сомнений, глубоко и полностью связывает с ним свою жизнь, так как только такое состояние открытости, полного доверия и глубинной, сущностной связи с наставником является главным и, по сути, единственным, условием для реального вхождения ученика в опыт (и состояние) непосредственного созерцания изначальной природы ума (*rigpa*) во время «прямого введения», а также для последующего достижения состояния духовной реализации, или Просветления. Н. Норбу также отмечает эту особенность, подчеркивая, что ученик Дзогчена «всегда должен осознавать важность своей связи с учителем. (...) Учитель может передавать состояние знания в любой момент, и в любом разговоре или совете он может дать долю устной передачи»²²⁸.

В связи с этим хотелось бы отметить еще одну особенность Дзогчена, а именно, – отсутствие в нем авторитарного стиля обучения учеников со стороны духовного наставника (мастера). Как пишет Н. Норбу, «учитель [Дзогчена. – М.Г.] никогда не скажет: «Следуй моим правилам и соблюдай мои наставления!», – он скажет: «Раскрой свой внутренний глаз и наблюдай самого себя»²²⁹. Н. Норбу также подчеркивает, что, «когда учитель учит Дзогчену, он стремится передать состояние знания. Цель учителя состоит в том, чтобы пробудить ученика, раскрыв его сознание для восприятия изначального состояния»²³⁰.

Сам Н.Норбу следующим образом описывает собственный опыт получения «прямой передачи» учения от своего «коренного» учителя – Чангчуба Дордже: «...В течение трех или четырех часов подряд Чангчуб Дордже давал мне настоящее объяснение Дзогчена – не в интеллектуальном плане, а в виде очень прямой и раскованной дружеской беседы. ...Это было в первый раз, когда Учитель по-настоящему предпринял прямую попытку заставить меня что-то понять. То, что он говорил, и как он это говорил, прозвучало как истинная тантра Дзогчена, изреченная вслух, свободно и спонтанно. Я знал, что даже самые образованные ученые не смогли бы так говорить. Он говорил, исходя из собственной ясности, а не из интеллектуального понимания. (...) И я понял, что главное в передаче – это не исполнение ритуалов и посвящений, и не пространственные интеллектуальные объяснения. В тот день мои умственные по-

строения рухнули до основания. (...) Чтобы получить Введение, в Дзогчене необходима передача, а Прямое Введение, которое я получил от Учителя в тот день, и продолжал получать во время всего моего дальнейшего пребывания с ним, было типичным способом передачи учений Дзогчена по линии духовной преемственности от Учителя к ученику со времени Гараба Дордже, первого Учителя Дзогчена...»²³¹.

В тексте коренной тантры Дзогчена, относящейся к Разделу Ума (Сэмдэ), под названием «Кунджед Гьялпо» («Всевышний Источник») о просветленном, духовно реализованном учителе говорится следующее:

*«Учитель, неподвластный двойственности себя и другого, – это драгоценное сокровище, поскольку самоотверженно и сострадательно учит осуществлению всеобщей цели»*²³².

5) Важнейшие характеристики и особенности Дзогчена.

Рассмотренный выше материал позволяет выделить следующие наиболее важные характеристики и особенности Дзогчена.

Во-первых, для Дзогчена в целом характерен фундаментальный онтологизм, то есть принципиальная ориентация на непосредственное (прямое) обнаружение, раскрытие и постижение человеком своей глубинной, сущностной, изначально просветленной природы, тождественной в своей фундаментальной основе всеобщей просветленной (светоносной) природе мироздания.

Данная особенность Дзогчена выражена в следующем высказывании Н. Норбу: «Учения Дзогчен(а) называют также Ати-йогой, или Изначальной Йогой. Слово *йога* используется здесь в смысле, равнозначном тибетскому термину *налчжор* (*rnal-'byor*), что означает «обладание подлинным состоянием», причем, под этим состоянием имеется в виду изначальное [т.е. «просветленное», «буддовое». – М.Г.] состояние. каждого человека»²³³. Тот же автор подчеркивает, что «по своей сути Дзогчен – это учение об изначальноем состоянии бытия, которое представляет собой изначально неотъемлемую природу каждого человека. (...) Понять это изначальное состояние означает постичь учение Дзогчен...»²³⁴.

Во-вторых, важнейшей характеристикой данного учения является его практическая направленность, поскольку Дзогчен – это, прежде всего, онтологическая практика, коренным образом преобразующая сознание и самосознание личности, «внутреннее бытие» человека, – выявляющая, пробуждающая и раскрывающая его подлинную, «изначально просветленную» природу («основу»), кото-

рая, в свою очередь, изменяет его «бытие в мире». Об этом же говорят и сами мастера Дзогчена. Например, Н. Норбу пишет, что «учение Дзогчен – не просто теория, это практика. И, хотя это учение – чрезвычайно древнее, природа тела, речи и ума человека не изменилась, поэтому Дзогчен и сегодня так же применим к состоянию человека, как и вчера»²³⁵.

В-третьих, Дзогчен может рассматриваться как своего рода «гностическое» учение, содержащее детально разработанную гностическую практику, принципиально ориентирующую человека на постижение «изначальной (просветленной) природы» своего ума – как индивидуализированной формы существования Универсального Ума Космического Будды Самантабхадры.

В-четвертых, важными особенностями *современного* варианта Дзогчена (в котором он представлен, прежде всего, как «чистая» психотехника) являются его выраженная «несектарность» (т.е. отсутствие жесткой «привязки» к конкретной школе и традиции тибетского буддизма), определенная «внеконфессиональность» (т.е. максимальная освобожденность от религиозных предписаний, ритуалов и догм) и акцент, прежде всего, на практике недвойственного созерцания «изначального состояния ума», или *ригна*. В связи с этим Н. Норбу пишет следующее: «...Дзогчен нельзя считать религией, в нем не требуется ни во что верить – он предлагает человеку наблюдать самого себя и обнаружить свое истинное состояние»²³⁶.

Для более правильного понимания истоков «несектарной» позиции современных мастеров и последователей Дзогчена, необходимо учитывать тот факт, что многие выдающиеся учителя Дзогчена XIX и XX вв. принадлежали к движению *риме* (тиб. – *ris-med*), возникшему в Тибете в XIX в. внутри традиции Ньингма. Базовая установка данного движения наиболее ясно выражена в следующем утверждении (принципе): «вне групп, вне сект (традиций)». Основоположники движения *риме* (Джамгон Конгтрул, Джамьянг Кьенце Вангпо и др.) выступали за открытый диалог и свободный обмен учениями и практиками между представителями различных направлений, традиций и школ тибетского буддизма, а также за полное преодоление любых узкошкольных («сектарных») ограничений.

«Несектарную» и «внеконфессиональную» позицию Дзогчена довольно отчетливо выражает Н. Норбу. Он пишет, что «Дзогчен не требует от нас быть приверженцами какой-либо религиозной доктрины или вступить в монашескую общину, или же слепо принять

учения и стать «дзогченистами». На самом деле, всё это может создать серьезные препятствия для истинного знания. (...) Дзогчен – это не школа и не секта, и не религиозная система. Это просто состояние знания, которое учителя передают, не связывая себя какими-либо рамками сект или монашеских традиций»²³⁷. Данный автор также отмечает, что «в Дзогчене есть высказывание, которое звучит так: “Не нужно ограничивать себя рамками, не нужно принадлежать никакой школе”»²³⁸.

В-пятых, следствием «несектарности» Дзогчена является присущая данному учению толерантность по отношению к социальному статусу, политическим убеждениям, философскому мировоззрению, религиозным взглядам и этнической принадлежности последователей. В связи с этим Н. Норбу пишет, что «в линии передачи учений Дзогчена есть учителя, принадлежащие ко всем слоям общества, в том числе крестьяне, кочевники, аристократы, монахи и великие религиозные деятели всех духовных традиций и школ. Например, Пятый Далай-лама [Нгаванг Лобсанг Гьяцо, 1617–1682 гг. – М.Г.], безусловно соблюдая обязанности, соответствующие его высокому религиозному и политическому положению, при этом был великим практиком Дзогчена»²³⁹.

В-шестых, особенностью Дзогчена является базовая позитивность его ценностных установок, основанная на признании присутствия в каждой частице мироздания, во всех одушевленных и неодушевленных объектах Вселенной «изначально пробужденной» и «лучезарной» природы Будды Самантабхадры («Всеблагого», или «Высшего Блага»), что выражается в принципиальной направленности данного учения на практическое обнаружение, раскрытие и максимально полную реализацию присущего каждому человеку состояния Великого Совершенства. Таким образом, в Дзогчене утверждается изначальное самосовершенство каждого человека и содержится ключ к раскрытию его глубинной, «просветленной» природы и полноты его духовного и творческого потенциала.

В-седьмых, важной характеристикой и особенностью практики Дзогчена является ее «укорененность» в повседневной жизни человека, отсутствие абстрактной оторванности от ситуаций и условий жизни каждого дня. Кроме того, данному учению присуща холистическая установка на полное принятие жизни как единого, нераздельного и целостного процесса – во всем многообразии ее проявлений. Подобный холистический подход Дзогчена принципиально находится вне сферы дуалистического противопоставления друг

другу таких аспектов человеческого бытия, как «духовное» и «мирское», «сакральное» и «профанное» и т.п., – столь характерного для большинства религиозных и мистических учений Запада и Востока.

По мнению В.П. Андросова, именно проповедь «быстрого» и «прямого» пути к обретению состояния Пробужденности, согласующегося с ритмом современной жизни, обеспечивает популярность данного учения в странах Запада²⁴⁰.

Содержательная простота Дзогчена, и в то же время его метафизическая глубина, «несектарная» позиция, демократичность и широкая терпимость по отношению к мировоззрению, социальному статусу, религиозной и этнической принадлежности последователей, отсутствие религиозного догматизма, ритуально-культовой «загруженности», авторитаризма в отношениях между наставником и учеником, холистический, системный и сущностный подход к постижению фундаментальной природы реальности, причинный подход к решению экзистенциальных проблем, базовая позитивность мировоззренческих и ценностных установок, психопрактическая направленность учения, возможность совмещения духовной практики с повседневной жизнью и т.д. – все это способствует росту интереса к данному учению со стороны представителей самых разных слоев современного общества в странах Запада и в России.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус.м языке. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 270.

² Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 130.

³ Там же. С. 23.

⁴ Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. Пер. с англ. М.: Цонкапа, 2003. С. 179.

⁵ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 291.

⁶ Намкай Норбу Ринпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 47.

⁷ Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 46.

⁸ Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2 ч. Ч. 1. Пер. с англ. М.: Открытый Мир, 2005. С. 89.

- ⁹ Там же. С. 95.
- ¹⁰ Там же. С. 104.
- ¹¹ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 153.
- ¹² Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 40.
- ¹³ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падма-самбхавы. Пер. с англ. – СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 248.
- ¹⁴ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. Пер. с англ. М.: Беловодье, 2005. С. 73.
- ¹⁵ Там же. С. 71.
- ¹⁶ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 153.
- ¹⁷ Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. Пер. с англ. СПб.: Наука, 2003. С. 237.
- ¹⁸ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 165.
- ¹⁹ Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ. под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 136.
- ²⁰ Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. Пер. с англ. М.: Цонкапа, 2003. С. 179.
- ²¹ Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 122.
- ²² Там же. С. 123.
- ²³ Там же. С. 136.
- ²⁴ Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 78.
- ²⁵ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 172.
- ²⁶ Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 37.
- ²⁷ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. Пер. с англ. М.: Беловодье, 2005. С. 60.
- ²⁸ Там же. С. 60.
- ²⁹ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 155.
- ³⁰ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. Пер. с англ. – М.: Беловодье, 2005. С. 118.
- ³¹ Там же. С. 118–119.
- ³² Там же. С. 116.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 38.
- ³⁵ Там же. С. 37.
- ³⁶ Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 114.

³⁷ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. Пер. с англ. М.: Беловодье, 2005. С. 60.

³⁸ См.: Гюнтер Г.В. Ранние формы тибетского буддизма. Пер. с англ. // Гаруда, № 1, 1992. С. 35; Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письменна: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 156; Туччи Джузеппе Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 78.

³⁹ Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 78.

⁴⁰ См.: Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письменна: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 156.

⁴¹ См.: Гюнтер Г.В. Ранние формы тибетского буддизма. Пер. с англ. // Гаруда, 1992. № 1. С. 35.

⁴² Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А.Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 160.

⁴³ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 114.

⁴⁴ Там же. С. 50.

⁴⁵ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письменна: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 155.

⁴⁶ Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 79.

⁴⁷ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 50.

⁴⁸ Там же. С. 114.

⁴⁹ Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 49.

⁵⁰ Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А.Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 125.

⁵¹ Далай-лама о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 35.

⁵² Учения дакини. Устные наставления Падмасамбхавы тибетской царевне Еше Цогаля. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2000. С. 145.

⁵³ Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ. под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 136–137.

⁵⁴ Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2-х ч. Ч. 1. Пер. с англ. М.: Открытый Мир, 2005. С. 97 – 98.

⁵⁵ Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства; Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 142...

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 44.

⁵⁸ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 257.

⁵⁹ Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. Пер с англ. – М.: Цонкапа, 2003. С. 180.

⁶⁰ *Намкай Норбу Римпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 47.

⁶¹ *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996. С. 162.

⁶² См.: *Туччи Джузеппе*. Религии Тибета. Пер. с итал. Альбедиль О.В. СПб.: Евразия, 2005. С. 86.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Тулку Урген Ринпоче*. Ваджрная речь: Пер. с англ. СПб.: Рангчжунг Еше, Россия – Культурный центр «Уддияна», 2002. С. 56.

⁶⁵ *Клементе А.* Предисловие редактора // Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 10.

⁶⁶ *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 156.

⁶⁷ *Берзин А.* Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2 ч. Ч. 1. Пер. с англ. М.: Открытый Мир, 2005. С. 98.

⁶⁸ *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции. Пер. с англ. – М.: Цонкапа, 2003. С. 179.

⁶⁹ *Намкай Норбу, Джон Шейн*. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 112.

⁷⁰ *Далай-лама* о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 181.

⁷¹ *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 129.

⁷² *Тулку Урген Ринпоче*. Ваджрная речь: Пер. с англ. СПб.: Рангчжунг Еше, Россия – Культурный центр «Уддияна», 2002. С. 89.

⁷³ Там же. С. 91.

⁷⁴ *Намкай Норбу Римпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства; Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 48.

⁷⁵ *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции. Пер. с англ. – М.: Цонкапа, 2003. С. 181.

⁷⁶ *Берзин А.* Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2 ч. Ч. 1. Пер. с англ. М.: Открытый Мир, 2005. С. 104.

⁷⁷ *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 156.

⁷⁸ *Намкай Норбу, Джон Шейн*. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 52.

⁷⁹ *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 126.

⁸⁰ *Намкай Норбу, Джон Шейн*. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 164–165.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. С. 165–166.

⁸³ *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. Пер. с англ.; под общей ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1996. С. 174.

- ⁸⁴ Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. Пер. с англ. СПб.: Наука, 2003. С. 277.
- ⁸⁵ Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 113–114.
- ⁸⁶ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 149.
- ⁸⁷ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 275.
- ⁸⁸ Туган Лобсан Чоки Нима. Хрустальное зеркало изящных высказываний, отражающее историю возникновения и сущность учений всех философских систем // Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 138 – 140.
- ⁸⁹ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. С. 95.
- ⁹⁰ См.: Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 318.
- ⁹¹ См.: Robinson R.H., Johnson W.L. The Buddhist Religion. A Historical Introduction. Encino, 1977. P. 188.
- ⁹² Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 212.
- ⁹³ Туччи Джузеппе Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 24.
- ⁹⁴ Туган Лобсан Чоки Нима Хрустальное зеркало изящных высказываний, отражающее историю возникновения и сущность учений всех философских систем // Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 138–139.
- ⁹⁵ См.: Snellgrove D.L. Indo-Tibetan Buddhism. London, 1987. P. 404–406; Williams P. Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations. L. 1989. P. 189.
- ⁹⁶ См.: Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 294.
- ⁹⁷ Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 313.
- ⁹⁸ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 56–57.
- ⁹⁹ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 220.
- ¹⁰⁰ Там же.
- ¹⁰¹ Эванс-Вентц У.Й. Сокращенная версия жизни и учений великого Гуру Тибета Падмасамбхавы // Тибетская книга о Великом Освобождении: Пер. с англ. Самара: Агни, 1998. С. 241.
- ¹⁰² Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 308.
- ¹⁰³ Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 19.

¹⁰⁴ Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 308.

¹⁰⁵ См.: Hoffmann H. Die Religionen Tibets. Freiburg/Munchen, 1956. P. 39–56; Snellgrove D.L. Indo-Tibetan Buddhism. London, 1987. P. 397–407.

¹⁰⁶ Гюнтер Г.В. Ранние формы тибетского буддизма. Пер. с англ. // Гаруда, 1992. № 1. С. 36.

¹⁰⁷ См.: Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 52–54; Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 52.

¹⁰⁸ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 198.

¹⁰⁹ Там же. С. 203–204.

¹¹⁰ Там же. С. 203.

¹¹¹ Там же. С. 204.

¹¹² Рамачандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. Пер. с англ. М.: Беловодье, 2002. С. 151.

¹¹³ Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия: учеб. пособие для студ. М.: Вестком, 2000. С. 152.

¹¹⁴ Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Восточная литература, 2005. С. 78.

¹¹⁵ Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 40.

¹¹⁶ Там же. С. 38–39.

¹¹⁷ Там же. С. 40.

¹¹⁸ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 220.

¹¹⁹ Туччи Джузеппе Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль СПб.: Евразия, 2005. С. 107.

¹²⁰ См.: Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 309.

¹²¹ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 205.

¹²² Там же. С. 196.

¹²³ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 173.

¹²⁴ Там же. С. 171.

¹²⁵ Там же. С. 174.

¹²⁶ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 209.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ См.: Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 176.

- ¹²⁹ Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия: учеб. пособие для студ. М.: Вестком, 2000. С. 152.
- ¹³⁰ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 218–219.
- ¹³¹ Там же. С. 212.
- ¹³² Там же. С. 197.
- ¹³³ Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 151.
- ¹³⁴ Там же. С. 169.
- ¹³⁵ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. С. 212.
- ¹³⁶ См.: Гюнтер Г.В. Ранние формы тибетского буддизма. Пер. с англ. // Гаруда, 1992. № 1. С.35.; Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмены: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 156.
- ¹³⁷ См.: Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 151.
- ¹³⁸ Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 220.
- ¹³⁹ Там же. С. 211.
- ¹⁴⁰ См.: Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. С. 201.
- ¹⁴¹ Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 115–116.
- ¹⁴² См.: Там же. С. 116.
- ¹⁴³ Туччи Джузеппе. Религии Тибета. Пер. с итал. Альбедиль О.В. СПб.: Евразия, 2005. С. 108.
- ¹⁴⁴ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 51.
- ¹⁴⁵ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 93.
- ¹⁴⁶ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 267.
- ¹⁴⁷ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмены: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 153.
- ¹⁴⁸ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 57.
- ¹⁴⁹ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 89.
- ¹⁵⁰ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 57.
- ¹⁵¹ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. – Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 92.

¹⁵² Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 153.

¹⁵³ Чогьял Намкай Норбу // *Всевишний Источник*. Кунджед Гьялло: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 88.

¹⁵⁴ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 296.

¹⁵⁵ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 153–154.

¹⁵⁶ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 57.

¹⁵⁷ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялло: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевишний Источник*. Кунджед Гьялло: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 93.

¹⁵⁸ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 154.

¹⁵⁹ Чогьял Намкай Норбу // *Всевишний Источник*. Кунджед Гьялло: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. – Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 92.

¹⁶⁰ Там же.

¹⁶¹ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 154.

¹⁶² Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялло: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевишний Источник*. Кунджед Гьялло: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 92–93.

¹⁶³ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 56.

¹⁶⁴ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 154.

¹⁶⁵ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялло: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевишний Источник*. Кунджед Гьялло: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 95–96.

¹⁶⁶ Там же. С. 96.

¹⁶⁷ Цит. по: Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. Пер. с англ. М.: Саттва, Институт Трансперсональной психологии, 2005. С. 47.

¹⁶⁸ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 155.

¹⁶⁹ Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. Учеб. пособие для студ. М.: Вестком, 2000. С. 93.

¹⁷⁰ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 289.

¹⁷¹ Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 48.

¹⁷² Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 56 – 57.

¹⁷³ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 96.

¹⁷⁴ См.: Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 155.

¹⁷⁵ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 96.

¹⁷⁶ Цит. по: Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. Пер. с англ. М.: Сагтва, Институт Трансперсональной психологии, 2005. С. 48.

¹⁷⁷ Цит. по: Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. Пер. с англ. М.: Сагтва, Институт Трансперсональной психологии, 2005. С. 37.

¹⁷⁸ Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 48.

¹⁷⁹ Цит. по: Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. Пер. с англ. М.: Сагтва, Институт Трансперсональной психологии, 2005. С. 47.

¹⁸⁰ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 155.

¹⁸¹ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 56.

¹⁸² Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 49.

¹⁸³ Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. Пер. с англ. СПб.: Уддияна – Рангчжунг Еше, Россия, 2003. С. 245.

¹⁸⁴ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 56.

¹⁸⁵ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 157.

¹⁸⁶ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 97.

¹⁸⁷ Там же. С. 97.

¹⁸⁸ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 156.

¹⁸⁹ См.: Далай-лама о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 49.

¹⁹⁰ Чогьял Намкай Норбу. Введение в Кунджед Гьялпо: устный комментарий Чогьяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с итал. и англ. Донецк; М.: Ринчен Линг, 2001. С. 96.

¹⁹¹ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 31.

¹⁹² Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 312.

¹⁹³ Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 149.

¹⁹⁴ См.: Клементе А. Предисловие редактора // Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства: Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 7, 11; Намкай Норбу Римпоче. Предисловие // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. Пер. с англ. М.: «Цасум Линг» совместно с Институтом Общегуманитарных Исследований, 1999. С. 12; Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 31, 38; Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 149, 165–166.

¹⁹⁵ См.: Клементе А. Предисловие редактора // Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 8; Намкай Норбу Римпоче. Предисловие // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. Пер. с англ. М.: «Цасум Линг» совместно с Институтом Общегуманитарных Исследований, 1999. С. 9, 13; Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 38; Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 149, 166.

¹⁹⁶ Цит. по: Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 101.

¹⁹⁷ Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. с. 80.

¹⁹⁸ Намкай Норбу Римпоче. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 53.

¹⁹⁹ Всевышний Источник. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ. Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с тиб., итал. и англ. – Донецк. М.: Ринчен-Линг, 2001. С. 221.

- ²⁰⁰ Там же. С. 174.
- ²⁰¹ Там же. С. 170.
- ²⁰² *Намкай Норбу, Джон Шейн.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 45.
- ²⁰³ Там же. С. 103.
- ²⁰⁴ Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. Пер. с англ. М.: «Цасум Линг» совместно с Институтом Общегуманитарных Исследований, 1999. С. 19.
- ²⁰⁵ См.: *Намкай Норбу, Джон Шейн.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 39.
- ²⁰⁶ *Намкай Норбу, Джон Шейн.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 151.
- ²⁰⁷ См.: *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. Учебное пособие для студентов. М.: Вестком, 2000. С. 113; *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 186; *Торчинов Е.А.* Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 52.
- ²⁰⁸ *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 186.
- ²⁰⁹ *Далай-лама о Дзогчене.* Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 49.
- ²¹⁰ *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 149–150.
- ²¹¹ См.: Там же С. 167.
- ²¹² См.: *Намкай Норбу, Джон Шейн.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 38.
- ²¹³ *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»: Институт общегуманитарных исследований, 1999. С. 150.
- ²¹⁴ Там же. С. 150.
- ²¹⁵ Там же. С. 151.
- ²¹⁶ Там же. С. 158.
- ²¹⁷ *Намкай Норбу Римпоче.* Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 65.
- ²¹⁸ *Намкай Норбу, Джон Шейн.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 29.
- ²¹⁹ *Намкай Норбу Римпоче.* Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 66–67.
- ²²⁰ Там же. С. 116.
- ²²¹ Там же. С. 120.
- ²²² Учения дакини. Устные наставления Падмасамбхавы тибетской царевне Еше Цогял. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2000. С. 147.

²²³ *Далай-лама о Дзогчене*. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 35.

²²⁴ Там же. С. 36.

²²⁵ Учения дакини. Устные наставления Падмасамбхавы тибетской царевне Еше Чогьял. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2000. С. 145.

²²⁶ *Далай-лама о Дзогчене*. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 36.

²²⁷ Цит. по: *Далай-лама о Дзогчене*. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе. Пер. с тиб. и англ. М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002. С. 36.

²²⁸ *Намкай Норбу Римпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 136.

²²⁹ Там же. С. 23.

²³⁰ Там же.

²³¹ *Намкай Норбу, Джон Шейн*. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 37–38.

²³² *Всевышний Источник*. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ. Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Пер. с тиб., итал. и англ. – Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. С. 192.

²³³ *Намкай Норбу Римпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 53.

²³⁴ *Намкай Норбу, Джон Шейн*. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. С. 29–30.

²³⁵ Там же. С. 29.

²³⁶ Там же. С. 28.

²³⁷ *Намкай Норбу Римпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. С. 22.

²³⁸ Там же. С. 128–129.

²³⁹ Там же. С. 22.

²³⁰ См.: *Андросов В.П.* Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения / Серия «Российские исследования по мировой истории и культуре». Т. 12. На рус. яз. – The Edwin Melen Press, Lewinston, New York, 2000. С. 316–317.

МИСТИФИЦИРОВАННЫЙ «СОВРЕМЕННЫЙ БУДДИЗМ» ОЛЕ НИДАЛА

Весьма разнообразные модернистские и реформаторские течения в буддизме, направленные на приспособление традиционных форм вероучения, культа и организации к современности, принято называть *необуддизмом*. В настоящее время необуддизм бурно развивается в странах Запада, особенно в США, Канаде, Западной Европе и вступает в интенсивное взаимодействие с западными религиозными учениями, социокультурными традициями и специфическими настроениями современного индустриального общества.

В последние годы необуддизм, возникший на основе средневековой школы тибетского буддизма *кагью* (*кагьюдпа, кадзьюдпа*), интенсивно пропагандируется на территории России. Основателем и руководителем этой миссии является датчанин Оле Нидал (родился в 1941 г.), по своей прежней профессии учитель английского языка. Впервые посетил нашу страну в 1988 г., въехав инкогнито через финскую границу. С утра до вечера он начал проповедовать и давать посвящения в ленинградских квартирах. Первые центры *карма-кагью* возникли в Ленинграде и Таллине, «Московский Буддийский центр» появился только в 1991 г. Активность датского эмиссара была удивительна: в начале 1990-х гг. в России в течение нескольких дней более тысячи человек приняли «Прибежище», т.е. были инициированы после его выступлений. Хотя фактически далеко не все из тех, кто таким образом был посвящен в буддизм, начали затем посещать местный центр *карма-кагью* и совершать какую-нибудь буддийские обряды.

Тем не менее вскоре крупнейшей нетрадиционной буддийской организацией на территории нашей страны стала «*Российская ассоциация буддистов школы Карма-Кагью*», в которую входят 66 местных организаций в России и Белоруссии. Более четверти всех буддийских объединений России составляют общины *карма-кагью*.

Численность последователей Оле Нидала в России и Белоруссии – около 2 тысяч человек.

Книги Нидала издаются на русском языке и непосредственно обращены к нашему читателю. У ассоциации есть свое учебное заведение – филиал «Международного института Кармапы» (Элиста, Калмыкия), есть сайты в Интернете.

1. Экспорт буддизма в западные страны

Что же побудило такую древнюю, сугубо региональную религиозную традицию, как красношапочное направление тибетского буддизма, экспортировать свое учение на далекий Запад, в совершенно иную социальную и культурную среду? Этот вопрос возник давно и неоднократно обсуждался ранее, только, конечно, в более широкой постановке: об «экспансии» индуистско-буддийской религиозности в страны западного мира. Первоначально трансляция древних учений ограничивалась кругом отдельных философско-мировоззренческих (пантеистических) идей, этических представлений (например, о кармической морали и «срединном пути», снимающем противоположность истины и заблуждения, добра и зла), а также мистического настроения, позволяющего в экстазе приобщиться к божеству и достичь просветления. Произошла встреча западных богоискателей, устремившихся на Восток в поисках заповедной мудрости и средств разрешения мучившего их у себя, на родине целого комплекса социокультурных и нравственных проблем, с наставниками древних религиозно-мистических учений.

Последние уже давно были встревожены наступлением на них западной цивилизации с ее во многом чуждыми Востоку принципами хозяйственной и семейно-бытовой жизни, морально-правовыми установлениями, иным типом религиозности, свойственной христианству, потребительской психологией. Явная и в скрытная экспансия западного мира вызвала у ряда религиозных деятелей Востока миссионерские настроения, а их встречи с потоками устремившихся сюда богоискателей с другой половины мира, подтолкнули их перейти Рубикон. Восточные гуру устремились на Запад, стали создавать в разных регионах свои религиозные центры и организации.

Первоначально там это было воспринято как «ответный удар» восточных стран на колониальную политику стран западных. Однако постепенно стало ясно, что возник диалог двух мировых ци-

визаций, долго считавшийся принципиально невозможным, если верить словам Киплинга об извечном разделении и противостоянии Запада и Востока. Выяснилось, что каждая из сторон не только стремится решать собственные задачи и отстаивать свои интересы, но происходит вместе с тем глубокое внутреннее взаимодействие двух разных культур и цивилизаций, направленное, в конечном итоге, на общие проблемы и разрешение их на глобальном уровне. История подвела человечество к тому рубежу, на котором, чтобы идти вперед, народам земли необходимо активно сотрудничать между собой, развивая свои культуры на основе взаимного обогащения и решая актуальные проблемы современности наиболее плодотворными способами. Они могут быть найдены только из сплава лучших достижений двух цивилизаций.

Такова объективная социально-историческая основа той закономерности, действующей уже много десятилетий, начиная с Первого всемирного парламента религий 1886 г., в рамках которой начала развиваться и «встреча» тибетского буддизма с западным миром. Здесь мы видим два взаимодействующих движения: одно исходит от западных богоискателей, другое от их тибетских наставников. Похоже, что Оле Нидал ощущает этот социальный заказ современной исторической эпохи, во всяком случае, он говорит о «встрече двух культур, которые так нужны друг другу, культур, действительному слиянию которых мы надеялись способствовать»¹.

Предваряя последующий более внимательный разбор религиозно-мистических воззрений Оле Нидала, следует обратить внимание на то, что он трактует возросшее взаимовлияние культур Востока и Запада как тенденцию к их слиянию, ассимиляции и утрате собственной идентичности. Он пропагандирует под броской этикеткой «современного буддизма» упрощенную версию тибето-буддийского вероучения, насыщенную представлениями архаической магии и оккультизма, элементами современной массовой культуры, и надеется тем самым избавить западные страны от устаревшей христианской цивилизации.

Интересующая нас школа тибетского буддизма *карма-кагью* появилась на Западе в самом начале 1970-х гг. Первым прибыл лидер черншапочного направления этой школы Чогьям Трунгпа (1940–1987), одиннадцатая реинкарнация Трунгпа. Однако до своего обоснования в США ему пришлось пережить еще многое. В 1959 г. вместе с двумя ламами он бежал из Тибета в Индию, спа-

саясь от преследования китайской администрации, и здесь по приглашению Далай-ламы XIV стал духовным куратором Школы молодых лам. Затем переехал в Англию и поступил в Оксфордский университет, попутно организовав первый в Европе центр тибетской медитации, рассчитанный прежде всего на работу с европейской молодежью. В 1969 г. уехал в Бутан, где провел год в монашеском уединении. Подобное отшельничество (*цам*) обязательно для мистиков и посвященных высших степеней и должно продолжаться как минимум три года, три месяца и три дня. Однако молодой Трунгпа не только не дождался окончания этого срока, но по возвращении навсегда снял монашеские одежды, переоделся в европейский костюм, женился на молодой англичанке и уехал в США. Там он стал проводить лекции и семинары, привлек к себе внимание многих деятелей американской культуры и искусства, организовал множество медитационных центров, тантрический Институт Наропы и Переводческий комитет, сыгравший огромную роль в изучении традиции ваджраяны. Трунгпа делал основной акцент не на ритуалах, а на формировании религиозного сознания человека, на привлечении внимания широких слоев общественности, создания «общества просветленных» и внедрении тантры в повседневную жизнь современных американцев. Всего лишь за семнадцать лет работы ему удалось воспитать целую плеяду убежденных тантристов не тибетского происхождения.

Красношапочная линия *карма-кагью* также не бездействовала, посетившие Непал в 1969 г., Оле и Ханна Нидал стали первыми западными учениками Кармапы XVI, лидера этой школы тибетского буддизма. Два года спустя он заявил, что «пришло время принести активность всех Будд на Запад»², и поручил тибетскому ламе Калу Римпоче поехать в Америку для распространения буддизма – традиционного учения Миларепы и всех Кармап. С ним отправились несколько его учеников – тибетцы и канадцы. Последние вскоре основали центр в Ванкувере, другие ученики основали центр во Франции. По пути в Америку Калу Римпоче посетил Израиль, в Ватикане встретился с Папой Римским, побывал в Париже. Этот весьма преклонного возраста лама с разрешения Кармапы стал первым тибетским мастером, передающим традиционное учение Алмазного пути западным людям. Даже глава старейшей школы тибетского буддизма *ньингма* (преобразованной еще в XIV в. в монашеский орден) побывал несколько раз в Англии, Франции и США.

Таким образом, «ответный удар» буддизма состоялся, наставники древней традиции прибыли. «Теперь нам даже не надо совершать далеких путешествий, чтобы приобщиться к буддизму, – торжествует очарованный ламами Оле Нидал. – Центры и учителя – уже здесь, на самом Западе». Он усматривает в этом исполнение через 1300 лет пророчества знаменитого Великого Гуру ваджраяны Падмасамбхавы (Гуру Римпоче):

Когда огненный бык будет двигаться на колесах (поезда) и повсюду будет летать железная птица (самолеты), моя Дхарма придет на землю белых людей.

Тысячелетнее духовное противостояние Востока и Запада закончилось: «Будды с Крыши Мира [одно из поэтических наименований Тибета – *ред.*] уже среди нас»³.

Что же следует ждать западному миру от новых учителей? Или точнее, какова направленность и стратегическая линия активности тибетского буддизма в западном мире? На эти вопросы Оле Нидал отвечает очень охотно, поскольку тем самым раскрывает основной пафос своей миссионерской деятельности. Прежде всего он хочет «сделать высшее психологическое учение, Алмазный Путь, полезным для Запада»⁴. Затем он считает «великой целью» своих усилий «развивать тибетский буддизм быстрее, чем китайские коммунисты смогут его разрушить»⁵.

Если говорить более конкретно, то Нидал отдает предпочтение медитации под наблюдением квалифицированного наставника, так называемой *гуру-йоге*. Её практикуют сегодня в буддийских центрах западных странах, поскольку руководители карма-кагью считают этот вид медитационных практик более тесно связанным с жизнью, чем отшельничество традиционных буддистов.

Оле Нидал пропагандирует интенсивную медитационную практику, что кардинальным образом отличается от так называемого «немецкого буддизма», популярного в богоискательских кругах в конце XX в., всецело ограниченного мировоззренческо-этической проблематикой. У Нидала все иначе и намного «круче». Он советует адепту тантристской практики повторять в процессе медитации более 11000 раз священный текст и настойчиво развивать у себя способность к визуализации причудливых мифологических образов.

Вот один из примеров подобной медитативной техники, совершенно нетрадиционной для человека западной цивилизации. Следует мысленно сосредоточиться на образе белого будды и увидеть,

по словам Нидала, как «нектар вытекает из его большого пальца, вливается в макушку нашей головы и наполняет наше тело, выдавливая из нас всё негативное... В то время как нектар выдавливает из нас всё негативное в виде чернил, гноя, крови, странных насекомых и зверей, под нами раскрывается земля, всё туда вымывается, и мы становимся подобными алмазу – светящейся форме кристалльной чистоты»⁶. Такова вычурная экзотика восточного мистицизма. Нидал уверяет, что именно благодаря ей мы сможем испытать «бесстрашие, спонтанную радость и активное сострадание всех Будд»⁷.

Приобщение человека к тибетскому буддизму трактуется им как обретение сакрального «Прибежища», а формирование представление об установлении связи с божественными инстанциями должно дать адепту ощущение наличия у него могущественных «Защитников» в лице всемогущих будд и бодхисаттв. Очевидно, что речь здесь идет о специфической форме эзотерического буддизма, с характерными для него оккультно-мистическими представлениями и практикой. В таком случае, вряд ли можно согласиться с Оле Нидалом, что «все больше западных людей вступает теперь на путь буддизма»⁸, поскольку в такой форме эта религия вряд ли может получить массовое распространение на Западе. Впрочем, в Японии, которую многие считают самой передовой страной современной цивилизации, школа эзотерического буддизма *сингон-сю* (японская школа ваджраяны) насчитывает в настоящее время более 12 млн приверженцев.

Оле Нидал сумел развернуть свою миссионерскую деятельность в широком международном масштабе, создав более сотни вероучительских центров. Он полагает, что это только начало и надеется на значительно большее, рисуя в своем воображении картину покорения буддизмом всех высокоразвитых стран мира. Однако речь идет не об известной в прошлом доктрине *панбуддизма*, поскольку ставка делается не на традиционную мировую религию, существующую уже более 2500 лет, а на «современный буддизм», под которым Нидал понимает пропагандируемую им версию тибетского буддизма школы *кагью*. Эту перспективу он обосновывает своеобразной геополитической концепцией. Суть ее в том, что тибетский буддизм способен завоевать передовые страны, принадлежащие к западному миру, вытеснив христианство на задворки современной цивилизации, в слаборазвитые страны. «В то время, как буддизм переживает упадок на Востоке, он успешно развивается на Западе, – говорит Нидал. – Я вижу буддийское будущее многих людей на Западе».

Правда, есть два больших препятствия на пути всеобщей буддизации – ислам и перенаселенность. «Если мы преодолеем эти две трудности и общий уровень жизни в мире повысится, то очень многие у нас будут буддистами. В этом случае буддизм находится только в начальной стадии развития»⁹.

На чем же основывается столь безудержный оптимизм относительно будущего буддизма, что позволяет мечтать о его глобализации в недалеком будущем? Оказывается у Оле Нидала есть свои резоны на это счет. Послушаем его: «Белый мир, мир, населенный европейцами, становится сейчас приятнее, свободнее и образованнее, и, конечно, нам есть смысл практиковать буддизм, потому что он все объясняет и делает нас свободными. Но в других частях мира, перенаселенных и страдающих, больных и несвободных, христианство придает смысл страданию. В буддизме страдание означает, что вы сделали ошибку, в чем-то дали маху. Но в христианстве оно имеет большой смысл... В ситуации страдания люди будут стремиться к христианству, потому что оно объясняет их страдание, придает ему какой-то смысл, показывает того, кто пострадал ещё больше»¹⁰.

Итак, Нидал считает, что в настоящее время буддизм больше соответствует настроениям людей в свободных и благополучных западных странах, а христианство больше подходит людям, испытывающим постоянные страдания, поэтому Азия и бывшие буддийские страны все больше наполняются христианами.

Нидал укоряет христианство за его внимание к человеческим страданиям, за преувеличение религиозного смысла страдания. Причину этой мировоззренческой ошибки и общего недостатка христианства Нидал видит в том, что оно возникло и развивалось как религия угнетенных, страждущих масс. Напротив, буддизм, согласно Нидалу, является религией счастливых, постоянно улыбающихся людей. Это принципиально различное отношение к страданию предопределяет будущее распределение сфер влияния между двумя мировыми религиями: христианство потеряет влияние в благополучных странах Запада и получит более широкое распространение в африканских и азиатских странах, население которых постоянно страдает от голода, болезней, региональных конфликтов и природных катаклизмов. Напротив, буддизм покорит свободные и благополучные народы западных стран, избавившихся от страданий.

В этой доктрине, по существу геополитической, исторический смысл и социокультурное значение христианства трактуются в со-

ответствии с известной формулой «опиума народа». Религия Христа всего лишь опиум страждущих, поэтому его место в слаборазвитых странах, где царит нищета, голод, вражда и бесправие. Буддизм же – идеология свободных и образованных людей.

Здесь о буддизме сказано еще меньше правды, чем о христианстве. В буддийской традиции идея «страдания» имеет ничуть не меньшее значение, чем в христианской, поскольку уже первый догматический постулат буддизма, «первая благородная истина» гласит, что «жизнь есть страдание». Говорить же о том, что «буддизм делает нас свободными», имея в виду оккультно-мистический тантризм (*ваджраяну*), на которых строит свои проповеди Оле Нидал, просто нелогично. Ведь свобода может дать человеку полноту и богатство его жизнедеятельности только в том случае, если она реализуется в обществе. Поэтому так актуальна проблема прав и свобод человека, особенно в современных условиях, когда все больше людей стремятся к эффективной реализации своих сил и способностей, своей жизненной энергии, целей и смысла своего существования. Между тем Нидал, по существу, призывает нас отказаться от социальной активности, погрузившись в летаргическую созерцательность. Это скорее полный отказ от свободы, чем ее реализация в содержательной и плодотворной жизнедеятельности.

Буддизм и христианство по-разному понимают смысл и значение страдания и предлагают принципиально разные способы разрешения этой экзистенциальной проблемы человечества. Буддизм предлагает «не замечать» страданий, считая их результатом привязанности человека к иллюзиям. Христианство объявляет их средством наказания или испытания, способствующими совершенствованию человека. Обе веры видят свое конечное назначение в избавлении человека от страданий: буддизм обещает привести человека в «чистую землю» будды Амиды и достичь нирваны, христианство обещает царство божье на земле и вечную жизнь в раю. Историческое предназначение всякой сакральной веры состоит в «освоении действительности» посредством созданных воображением сверхъестественных сил, в которых, тем не менее, воплощены реально значимые социокультурные приоритеты. Среди них всегда значима проблема человеческих страданий, как бы фантастично ние выглядело предлагаемое ее решение.

Отмечу только один момент, с которым можно согласиться, когда речь заходит об ограниченности христианства в понимании феномена человека и в трактовке морали. В христианской традиции

действительно возвеличиваются страждущие и акцентируется вина грехопадения, накладывающая свою печать на всю историю человечества и духовную жизнь индивида. Эти концепты, как и христианская дискредитация плотского начала в человеке, явились одним из главных объектов резкой критики в выступлениях новых религиозных движений. Современному человеку, действительно, чужда сакрализация страдания равно как и ощущение на себе фатальной вины и ответственности. Это сковывает стремление человека к свободному проявлению своих жизненных сил в предметно реализуемой деятельности.

Вот и либертинистски настроенный Нидал постоянно подчеркивает свое довольно свободное отношение к проблемам пола, но, ссылаясь на буддизм, совершенно забывает о сотнях ограничений, предписанных поведению буддийского монаха. По его словам, «Будда не пуританин, он видит ваше тело как храм света. Для Будды ничто не являлось нечистым или неправильным»¹¹. Подобные заявления не могут не импонировать современному западному человеку, основательно порвавшему с пуританской моралью в ходе сексуальной революции.

Возвратимся к вопросу о проникновении буддизма в западный мир и рассмотрим его с точки зрения нашей российской действительности. Миссионерская деятельность Оле Нидала в России выглядит, на первый взгляд, парадоксом во всех отношениях. Удивительно и загадочно уже одно то, что молодой датчанин увлекся совершенно неизвестной в западных странах школой тибетского буддизма – «красношапочников», приверженцев тантрического *алмазного пути*, и даже сам стал ламой – духовным наставником эзотерической школы. До недавнего времени это было совершенно исключено для западного человека. Для россиян же буддизм (в форме ламаизма) является одной из традиционных религий, с 17 в. распространен в Бурятии, а также среди калмыков и тувинцев. Императрица Екатерина II почиталась бурятами как земное воплощение бодхисаттвы Белой Тары («Спасительницы»), по-монгольски: Цагаан-Дара-ехе. В 1988–1990 гг. в Москве, Ленинграде, Элисте и других городах начали действовать буддийские общины, подчиненные Центральному духовному управлению буддистов, в Улан-Удэ открылась Высшая буддийская школа. Все это свидетельствует о вполне нормальной и достаточно активной религиозной жизни последователей традиционного буддизма в современной России. Возникает законный вопрос, чем объясняется миссионерский успех

в стране (правда, весьма скромный) одной из древних ламаистских школ, и почему ее влияние, осязаемое преимущественно среди молодежи крупных городов, идет по такому окольному пути – через заезжего к нам из Дании эмиссара?

За внешней парадоксальностью появления в России религиозной организации **Карма Кагью Дорже Линг** (таково экзотическое название буддийских центров, созданных и курируемых Оле Нидалом в нашей стране) в действительности скрывается железная логика, свойственная распространению нетрадиционных религий неоориенталистского направления. Это подтверждается примерами современного кришнаизма, дзэн-буддизма и даже бахаизма (вера бахаи). Во всех этих случаях неоориенталистские влияния пришли в Россию с Запада и соответствующие центры и объединения направляются западными эмиссарами.

Примечательно, что траектория трансляции в нашу страну учения школы Кагью тибетского буддизма весьма схожа с той, что привела к нам индийский кришнаизм. Оба восточные учения пришли к нам с Запада, будучи предварительно ассимилированы молодежной контркультурой. И уж совсем поразительное сходство состоит в том, что непосредственное руководство российскими адептами этих неоориенталистских объединений осуществляется в обоих случаях из Скандинавии. Российских кришнаитов уже более двадцати лет курирует высокочтимый гуру Свами Харикеша, американец, проживающий в Швеции, ближайший ученик Бхактиведатны Свами Прабхупады, 32-го наставника по линии передачи вероучения. Российских неопитов школы Кагью курирует датчанин Нидал, ученик Его Святейшества Кармапы, 16-го перерожденца основателя этой тибетской школы. Как видим, звенья передачи древнего восточного вероучения у кришнаитов и красношапочников идентичны.

Другие неоориенталистские влияния проникли в нашу страну столь же окольными путями. Дзэн-буддизм, сформировавшийся в средневековой Японии на китайской основе, попал в Россию также с Запада, из США, на волне подъема нетрадиционных религиозно-мистических настроений и тоже после некоторого смыслового сближения с западной культурой (у его западных популяризаторов – Судзуки, Уоттса, Хэмфриза).

Приверженцы веры бахаи первоначально появились в России совершенно по другому историческому сценарию. В начале XX в. они бежали в соседнюю страну от кровавого террора в шиитском

Иране, и в Ашхабаде впервые в мире был построен их величественный храм. Появившись на окраине царской России в качестве маргинальной иноверческой секты, вера бахаи вскоре начала осмысливаться интеллигенцией в качестве неоориенталистского религиозного движения, созвучного духовным исканиям Запада (особенно это проявилось в интересе Льва Толстого к учению бахаи). На территории современной России вера бахаи известна с 1990 г., ее распространение инициировали западные эмиссары, посланцы Всемирного Дома Справедливости, расположенного в Хайфе (Израиль). Таким образом, и в данном случае активизация в нашей стране нетрадиционной религии осуществилось вполне по закономерному сценарию опосредствующего влияния западного мира.

В России Нидал начал распространять свою версию тибетского буддизма не на пустой почве, а опираясь на религиозно-мировоззренческие настроения, созвучные по своему содержанию и направленности буддийскому мистицизму. Нидал пропагандирует *ваджраяну* – «алмазный путь» сакрального совершенствования с доминирующим *гнозисным** оттенком. Это специфическое мистическое

* Я опираюсь на четкое разграничение понятий «гностицизм» и «гнозис», принятое в 1966 г. на Международном коллоквиуме по происхождению гностицизма в Мессине. За гностицизмом сохранено традиционное наименование группы конкретных течений II–III вв. в Римской империи, оппозиционных церковной традиции христианства, а к *гнозису* отнесены эзотерические учения разных регионов и хронологии (в том числе дохристианской) /The Origins of Gnosticism. Leiden, 1967. P. XX–XXI.

Я полагаю, что *гнозис* и *гностицизм* различаются между собой морфологически (в структурно-функциональном отношении) и генетически. *Гнозис* представляет собой элементарную сакральную деятельность, служащую приобщению адепта к высшему началу в плане имманентизма (например, путем пробуждения в нем природы будды), и этим отличается по своему значению, функционально от авраамической религиозной традиции, основанной на трансцендентальном отношении к приоритетам веры.

По линии исторического генезиса *гнозис* предшествует *гностицизму*, последний является уже сложным системным образованием, в которое *гнозис* вошел в качестве характерного элемента (определившего парадигму и само название этого феномена). *Гностицизм* сформировался в качестве особой религиозно-мистической традиции, что и позволило ему соперничать с христианством. Однако социально-культурное назначение у них было разное, и христианство одержало историческую победу над своим соперником именно потому, что больше отвечало потребностям того времени. В современных условиях вновь пробудился интерес к *гнозисной* традиции, существовавшей на протяжении веков в качестве разнообразных маргинальных движений альтернативного типа, и это, видимо, свидетельствует о новых требованиях, которые современный человек начинает предъявлять к сакральной вере.

мироощущение, как выяснено в новейших исследованиях, издавна было свойственно россиянам. На протяжении ряда последних лет проводятся научные конференции по теме «Россия и гнозис», на одной из них констатировалось: «Гностические идеи, гностическое мировоззрение, гностические образы можно встретить в русских народных сказках и русском зодчестве, живописи и музыке, в сохранившихся фрагментах русской дохристианской религиозно-философской мысли и духовных движениях, произведениях русских поэтов, писателей, философов»¹².

Молодежная музыкальная рок-культура благодаря свойственным ей религиозно-мистическим мотивам, явилась другим фактором благоприятного отношения к проповеди *ваджраяны* на российской почве. Это проявилось в присоединении Бориса Гребенщикова, руководителя питерской рок-группы «Аквариум», к числу учеников Оле Нидала, в результате чего сотни поклонников этого популярного музыканта наполняют сегодня многолюдные аудитории, перед которыми выступает регулярно приезжающий в нашу страну датчанин-лама.

Итак, созвучным экспансии новых воззрений оказался не традиционный буддизм-ламаизм, распространенный на юго-восточной окраине России, а возрождающийся интерес к древним гностическим настроениям, к буддийской философии и мистицизму, одним из проявлений которого стала молодежная музыкальная культура авангардистского характера.

На сегодняшний день по всему миру существует более 400 центров, основанных ламой Оле Нидалом и его учениками. Около половины из них приходится на страны Восточной и Центральной Европы, включая Россию. Численность учеников Оле Нидала в мире, по его собственным словам, – 6 тысяч человек. Получается, что средняя численность адептов в центрах карма-кагью – 15 человек. Однако число приходящих на выступления Нидала во время его посещения местных центров на порядок больше. Например, только курс Пховы (йоги осознанного умирания) с 1983 г. прошло более 35 тысяч человек. Большинство из посещавших выступления и курсы лamy Оле Нидала, прослушавших его лекции и получив посвящения, которые тот дает всем без разбора, не стали последователями *карма-кагью*, многие не стали даже буддистами.

В последнее время школа *кагью* организовала преподавание в России буддистской философии. Опорным пунктом послужил созданный в Нью-Дели Международный Буддийский Институт

Кармапы, рассчитанный на обучение в нем на английском языке граждан западных стран, интересующихся буддизмом. С октября 1995 г. в Элисте (Калмыкия) работает по полной программе филиал этого института, причем обучение идет на русском языке (в переводе с тибетского). Программа одного учебного года рассчитана на три месяца. В апреле 2002 г. был проведен трехнедельный семинар Российского филиала Международного Буддийского Института Кармапы, на котором изучались три предмета: «буддистская философия», «теория познания и логика», «тибетский язык». Занятия вел кхенпо (профессор) Карма Чёчог, имеющий опыт преподавания в Институте Кармапы в Дели и Элисте, а также на курсах, проводившихся в Западной Европе и в США. Семинар прошел в помещении Института стран Азии и Африки (ИСАА) при МГУ.

По последней информации, 6 января 2011 г. в канун праздника Рождества (нетрудно увидеть в этом определенный выпад в адрес христианства) Оле Нидал, прибывший во Владивосток во главе группы своих учеников, прочел лекцию о буддизме в местном университете.

2. Как хиппи, контрабандист и наркоман стал ламой

Перед нами тот случай, когда противоположности сходятся, или, по закону диалектики, меняются местами, переходят (превращаются) одна в другую. Среди родоначальников буддийской школы *карма кагью*, которую лама Нидал пропагандирует в России, подобное случилось. Знаменитый тибетский поэт-мистик XI–XII вв. Миларепа, как повествует об этом сам же Оле Нидал, в молодости убил (посредством черной магии) 36 человек и так устрасился ответственности по закону кармы за это злодеяние, что стал постоянно медитировать и в конце концов достиг просветления. Его чтят как одного из великих ранних мастеров линии *кагью*. Впрочем и христианство, в том числе и на Руси, знает подобные переходы от зла к добру. Вспомним знаменитую «Песню о благочестивом разбойнике» в прекрасном исполнении Шаляпина. Ее незамысловатый сюжет достигает кульминации, когда дрожащим от эмоционального напряжения голосом певец восклицает: «в нем совесть Господь пробудил!» – и мы, что греха таить, верим со слезами на глазах в чудо раскаяния закоренелого в кровавых преступлениях разбойника Кудияра.

В буддизме нет Господа-Бога, но вот благие превращения, будь то со средневековым тибетцем Миларайбой или современным нам датчанином Нидалом, порой все же происходят. Богословы называют их преображением, религиоведы – мировоззренческой и морально-этической трансформацией личности.

Хуже, если такой диалектический переход совершается в обратном направлении. К сожалению, пагубные превращения нам более знакомы (вспомним страницы учебников, рассказывающие о том, как великие идеалы французской революции – «свобода, равенство и братство» – привели на практике к гильотине Конвента). Такие губительные метаморфозы нам знакомы и ближе по времени как современникам недавно закончившейся исторической эпохи, когда не менее свободолюбивые идеалы пролетарской революции обернулись террором и ГУЛАГом, поскольку восторжествовали «бесы», прозорливо заклеянные Достоевским.

На фоне этих трагических и скорбных метаморфоз превращение Оле Нидала из антиконформиста и криминала в тибетского ламу и всемирно известного наставника молодых богоискателей (благодаря знакомству с очаровавшим его Кармапой 16-м, воплощенцем сострадательного Будды, обладателем волшебной Черной Короны) – воспринимается почти как рассказ о несчастной Золушке и сиятельном Принце.

Фактически процесс религиозно-мистической переориентации протекал намного сложнее и имел более глубокое, мировоззренческое основание. Дело в том, что большое влияние на Оле и Ханну Нидалов оказали книги английского антрополога У.Й.Эванса-Венца: «Тибетская книга мертвых», «Великий йогин Тибета Миларепа», «Тибетская йога и тайные доктрины». Эта оксфордская серия «так изменила наши жизни», – вспоминал впоследствии Оле. Разумеется научные труды по тибетологии не превратили Нидала в оккультиста и мистика: он уже был таковым в своем окружении хиппи и наркоманов-психоделиков, однако стали своего рода путеводителем и энциклопедическим словарем для западного богоискателя, плутовавшего в дебрях восточного эзотеризма.

В 1970 г. Оле и Ханна приняли буддизм, в 1977 г. Оле Нидал получил титул ламы от Кармапы 16-го и спустя несколько лет стал активнейшим пропагандистом нового религиозного движения в западном мире. Он основал и курирует центры буддийской медитации по всему миру, регулярно их посещает, является ведущим авторитетом и наставником для наших сограждан, примкнувших

к возглавляемому им новому религиозному движению. Поэтому надо пристальнее присмотреться к этой фигуре как в вероучительском, так и в чисто житейском плане.

Контркультурное прошлое Нидала, его духовные искания, приобщение к тибетскому буддизму с последующей инициацией в ламы – это уже не личное дело некоего датчанина, а одна из важных страниц истории необуддистского движения, пустившего корни на российской почве.

Занимаясь контрабандой, Оле Нидалу с женой пришлось побывать проездом и в России, «чтобы замести за собой следы» полиции, уже начавшей проявлять повышенный интерес к их нелегальной деятельности.

Начиная с 1989 г., Оле Нидал ежегодно приезжает в страны бывшего СССР. График движения у него очень напряженный: один-два дня в каждом городе, потом ночь или сутки в поезде и опять встречи с учениками, публичные лекции, беседы в группах. «Я каждый год провожу два месяца в России, – рассказывает Нидал. – Зимой я пересекаю Сибирь, а летом мы едем на Балканы, затем – на Украину и в европейскую часть России. Регион Волги и Урала. Конечно, самое главное – Петербург»¹³. «У нас около 30 центров в России: вдоль транссибирской железной дороги до Владивостока, затем вверх и вниз по Уралу и также в районе Волги и Дона, и еще около 8 центров на Украине. Мы проводим здесь два месяца каждый год. Это больше, чем я уделяю Северной Америке, и в два раза больше, чем – Австралии и Новой Зеландии. А в Дании, откуда я родом, мне удастся проводить две недели в год... Петербург я посещаю всегда, поскольку это наш главный центр»¹⁴.

Оле Нидал спонсирует деятельность региональных российских центров своей религиозной школы. «Большую часть денег, которые я зарабатываю на Западе, – уверяет он, – получает Россия. Мы можем давать деньги только центрам, которые являются членами российской ассоциации Кагью». Иными словами, приверженцы традиционного буддизма и последователи других направлений необуддизма не могут рассчитывать на поддержку, поскольку речь идет не об интересах мировой религии, а всего лишь об одной узкой ее ветви, усиленно возвращаемой на совершенно новой для нее культурно-исторической почве.

Книги Нидала издаются на русском языке, описанные в них полные приключений поездки в восточные страны и драматическая встреча с экзотической тибетской школой буддизма – это по своему

смыслу и значению житие лидера нового религиозного движения, полное прямых и косвенных вероучительских указаний для его приверженцев. Проследившая богоискательский путь датского хиппи, ставшего тибетским ламой, мы только внешне удаляемся от территории нашей страны, но тем не менее остаемся в русле нового религиозного движения, уже два десятилетия как влившегося в широкое море религиозной культуры нашей страны.

У пропагандистских выступлений Нидала есть примечательная особенность. Если во всех религиозных традициях неофит говорит прежде всего о своем «прикосновении к сакральному» – встрече с чудесным, божественным, о своем просветлении и т.п., то Нидал рисует нам вполне реалистическую картину путешествия западных контрабандистов, любителей наркотиков в далекий Непал, расположенный в центральной части Гималаев. Там он постепенно приходит к убеждению, что дорогой и смертоносный наркотик можно сменить на не менее действенные, но бесплатные и безвредные методы трансформации сознания, используемые в эзотерическом буддийском культе. Можно стать последователем экзотической тибетской школы, но при этом сохранить верность идеалам своей молодости, движению хиппи, мечтавших о переустройстве мира путем психоделического изменения сознания людей. Поэтому его «путешествие в страны Востока» (сакраментальная тема Германа Гессе – немецко-швейцарского писателя, поднявшего ее еще в 30-е гг. XX в. и объявленного несколько десятилетий спустя главным теоретиком «молодежной революции») было не поиском «золотого руна» восточной религиозной мудрости, а скорее только сменой формы выражения своих идеалистических ориентаций и утопических представлений. Я сказал бы, что это была смена дискурса экзистенциальных упований Оле Нидала, а именно замена квазирелигии хиппи на религиозный мистицизм тибетского буддизма при сохранении прежних архетипов сознания, веры в возможность разрешения человеком своих жизненных проблем путем обращения к фундаментальной основе человека, его духовности – светлой, доброй и прекрасной по своей сущности.

Правомерно утверждать, что Нидал так и остался, в сущности, скандинавским хиппи, но только облачился (в плане своей духовной активности) в религиозные экзотические одежды. Может быть именно поэтому он не стал переодеваться в буквальном смысле слова в ритуальные одеяния тибетского ламы. Он постоянно носит полувоенную форму – по причине ее прочности и удобства для его

непрерывных миссионерских поездок (а вовсе не из любви к военной службе, при прохождении которой всю проявился его антиконформистский характер). Он не только отказался от традиционных ритуальных облачений, но даже свое ритуальное имя назвал лишь однажды. Это разительный контраст, например, с западными (в том числе и отечественными) кришнаитами, которые в среде единоверцев вовсе не употребляют своих мирских имен и фамилий.

Таким образом, к ламаизму Нидал пришел не сразу и не по прямому пути, ему пришлось претерпеть смертельно опасные испытания «наркотической революции», «психоделии». Вырваться из этой губительной ловушки в молодежной контркультуре Запада было чрезвычайно трудно. Его ждала либо преждевременная смерть, либо сумасшествие, либо длительное тюремное заключение. Но его судьба сложилась на удивление совершенно иначе. Если не считать непродолжительного пребывания в тюрьме за контрабанду наркотиков, то можно считать, что ему удалось избежать роковых последствий психоделического движения. Оле Нидал нашел выход в религиозном мистицизме – сладком «духовном наркотике», и об этом, собственно говоря, им написана книга «Открытие Алмазного пути» – пути в тантру-ваджраяну, оккультно-мистическое направление буддизма.

О возможности подобного перехода от использования наркотиков для «расширения сознания» к религиозно-мистическому «просветлению» говорили многие основатели неоориенталистских культур в западных странах. Достаточно вспомнить, как в конце 60-х годов движение Харе Кришна апеллировало к бродягам (так называемым *drop-out*) и наркоманам – типичным фигурам американской контркультуры – с призывом: «Брось навсегда наркотики, практикуй кришнаитское сознание!» Аналогичные обращения к наркоманам раздавались тогда в Америке со стороны приверженцев культа Мехер Баба¹⁵.

Этот процесс перехода от одного способа трансформации сознания социальных диссидентов к другому – от наркотика к религиозному мистицизму – протекал под воздействием одного доминирующего мотива – отстранения от существующей социокультурной реальности ввиду неприемлемости ее ценностей и идеалов, наскучившей повседневности, утраты смысла и радости жизни. Наркотическая контркультура превращалась в религиозный протест с последующим развитием его в новое религиозное движение, нетради-

ционную религию – такова историческая закономерность описываемых событий.

Однако пора предоставить слово самому Оле Нидалу. Он обратился к наркотикам, будучи еще студентом. Впоследствии вспоминал: «Я был одним из первых датчан, куривших, как мы это тогда называли, “план” – легкие наркотики. Попробовал из любопытства, а испытал волнующее изменение психофизического состояния, необычный прилив эмоций, то, что принято называть экстазом, решил уже намеренно осуществлять “путешествия по иным уровням сознания”. Я рассчитывал, – пишет Нидал, – что изменяющий сознание наркотик приведет меня к новым уровням постижения бытия». Потом попробовал и сильнодействующие наркотики, вызывающие галлюцинации. Диссертацию решил писать на тему “Олдос Хаксли и видение, доставляющее радость”¹⁶ – примечательный факт, свидетельствующий о способности наркотической культуры подняться до высот философской рефлексии и самосознания. При этом настроение у наркохиппи было самое идиллическое, он разделял «чувство вольных борцов за великую цель внутренней свободы, помощников людей на пути избавления от агрессии и боли»¹⁷.

На протяжении нескольких лет учебы в Дании и Германии Нидал, по собственному признанию, перепробовал все изменяющие сознание наркотики, которые ему попадались, в том числе ЛСД. Этот сильнодействующий галлюциноген приблизительно в то же время был объявлен в Америке главным оружием «наркотической революции». Соответствующая идеологическая доктрина, названная ее автором Тимоти Лири «политикой экстаза» пропагандировала этот наркотик в качестве средства наиболее эффективного преобразования человека и общества.

Оле Нидал подробно рассказывает об истории и трагической судьбе психоделической группы, к которой он принадлежал в середине 60-х гг. «Вместе с двумя-тремя десятками друзей – первой сплоченной группой в Северной Европе, мы перепробовали, – пишет он, – все изменяющие ум наркотики, которые появлялись в те годы. Почему-то мы все еще верили в их способность просвещать, разъяснять и приносить пользу. Мы начали принимать наркотики из идеалистических побуждений, надеясь создать лучший мир. Однако вскоре те, с кем мы пережили столько сильных и фантастических опытов, становились слишком сумасшедшими, чтобы казаться смешными, или уже умерли. Блуждающие лунатики, чудаки, стали больше правилом, чем исключением в нашем столь открытом и

счастливом прежде братстве. Сегодня у нас только один совет: “Не трогайте наркотики!”. Они не приносят добра, а то, насколько непоправим причиняемый ими вред, видно лишь позже»¹⁸. Это заключение Нидал сделал во многом на основании своего личного опыта. У него ослабла сосредоточенность, что мешало занятию боксом и стало причиной ряда мотоциклетных аварий.

Вне всякого сомнения, эти выводы Оле Нидала вполне справедливы, и следует лишь подчеркнуть их актуальность и по сей день, поскольку психоделическая тенденция в богоискательской среде неустраима и все еще есть желающие приобщиться к мистическому экстазу с помощью наркотиков. Поэтому послушаем еще раз Оле Нидала: «У меня большой опыт связан с наркотиками. Мы потеряли из-за них лучших людей моего поколения. Мы, на Западе, потеряли на этом 20 лет. Не существует ни одного наркотика, который мог бы сделать вас счастливыми»¹⁹.

Итак, Оле Нидал принадлежал к среде ранних европейских хиппи и прибегал к наркотикам из идеалистических побуждений, надеясь создать лучший мир. Однако в то же время он активно и небезуспешно занимался контрабандой. Поездки с коллегами по контрабанде, друзьями – оригиналами всех мастей и искателями приключений были для него обычным делом, но именно это и свело его с тибетскими ламами.

Переход от культа наркотиков к религиозному культу облегчается широким распространением в контркультуре разнообразных суеверий, особое доверие молодые диссиденты испытывали к гаданию, магии, чудесному врачеванию. Любопытный факт из биографии писателя-нонконформиста Кена Кизи (автора известного литературного произведения «Пролетая над гнездом кукушки»), одного из лидеров психоделии. Когда он отбывал тюремное заключение за хранение наркотиков, то друзья передали ему для упражнений в древнем искусстве предсказания будущего набор бамбуковых палочек и китайскую «Книгу перемен» («И цзин»).

Датские хиппи тоже питали большое доверие к оккультизму и магии, верили во всякого рода фетиши. Так например, Нидал уверяет нас, что подаренные ему с женой в Непале серебряные браслеты позволили всего за одну ночь исцелить одного из их друзей от тяжелой формы гепатита – опаснейшего заболевания печени, требующего обычно месяцы интенсивной терапии. Позднее с помощью этих браслетов удалось якобы остановить эпидемию в Копенгагене и полностью излечить два десятка друзей-наркоманов.

Оле Нидал окончил университет (по профессии преподаватель английского языка)? и вместе с тем он активный приверженец магии, глубоко убежденный в том, что «талисманы – это предметы, заряженные защитной энергией. Силовое поле распространяется на их обладателей, устраняя негативность и неся им благо»²⁰. Он верит, что йогин смог вызвать дождь по просьбе фермеров, благодарит и дарит золотые часы с цепочкой жительнице Катманду, которая своей магической силой сохранила им жизнь при быстрой езде во время контрабандных походов, когда их мотоциклы и машины разбивались, но они все же оставались целы и невредимы. Что тут доминирует – то ли суеверие, свойственное контрабандистам (как и всем людям, чьи занятия связаны с постоянным риском), то ли склонность представителей молодежной контркультуры к магии и мистицизму, – гадать не будем. Отметим только появление у Оле Нидала и его спутниц на этом этапе их сближения с ламаизмом своеобразного двоеверия – упования на наркотик и одновременно на тибетские талисманы. Молодые датчане были все еще «затуманены огромным количеством гашиша, который принимали каждый день», и в то же время доверяли ламаизму, так что одновременно использовали тот и другой путь достижения измененного состояния сознания. Они считали большой удачей, когда ламаисты доставали для них «гашиш лучшего качества и хорошие тибетские ритуальные предметы». Насколько вначале они были еще лишены чувства благоговения в отношении буддизма показывает их намерение «наполнить гашишем бронзовые головы Будды – размером больше человеческой головы – и отправить их в Данию»²¹. Тем не менее, вера в магические фетиши позволила им вскоре легко усвоить значение религиозных фетишей ламаизма.

В тибетском буддизме Оле Нидала, во многом нетрадиционном (не случайно он называет его «современным буддизмом», адекватным социокультурным особенностям стран Запада), сохраняется специфическое влияние феномена молодежной контркультуры, настроений и быта хиппи.

Во всяком случае, рудименты половой вседозволенности, или полигамии, составлявшей одну из основ «альтернативного образа жизни» хиппи, явно проступают в высказываниях Оле Нидала, его морально-этической позиции и самом образе жизни. Он как-то признался, что только угроза заразиться СПИДом во многом успокоила его в вопросе выбора партнеров, а вовсе не стремление к моральной безупречности. Все же он так и не отказался от традиционной для молодежной контркультуры «сексуальной свободы», как, видимо,

и другие буддийские учителя западного образца. Об этом Нидал рассказывает без тени смущения: «Я теперь езжу в основном только с двумя женщинами. Раньше у меня их было много. У нас не так давно был скандал в Америке с учителем, который был болен СПИДом и заражал других»²². О своем «любовном треугольнике» Нидал рассказывает в полной уверенности на взаимопонимание со стороны своих учеников. «Две мудрые женщины украшают мою жизнь. Они сами решают, когда кто будет со мной, сами договариваются. Я счастлив, потому что люблю их обеих. Это – Ханна, которая иногда со мной, и Кати, которая иногда со мной»²³. Вполне очевидно, что проблема единобрачия и семейной жизни не представляет большого интереса для приверженцев нового религиозного движения. Традиция «свободной любви», отвергающая конвенциональную половую мораль, вполне терпима в необуддийской молодежной среде, опекаемой ламой Нидалом. О своих единомышленниках без тени смущения он во всеуслышанье заявляет, что «они продолжают радостно делиться подругами, но перестали заниматься белым порошком»²⁴.

У Нидала нет семьи, даже нет постоянного места жительства, он не знает домашней жизни – все время в пути, следуя древней традиции бродячих проповедников (впрочем, сегодня эта традиция сильно видоизменилась, ее главной фигурой стали так называемые «джэт-гуру» – гуру, путешествующие на реактивных лайнерах, а средством связи – сотовый телефон и Интернет).

Несмотря на постоянную поддержку главы тибетобуддийской школы и поразительные пропагандистские успехи, Нидалу вскоре после начала своей деятельности на Западе пришлось столкнуться с большими трудностями вследствие разногласий с теми ламами школы Карма-кагью, которые представляли в Европе аутентичный тибетский буддизм, в частности с ламой Калу Ринпоче, бывшем в свое время одним из учителей Оле Нидала, В результате Оле Нидал был вынужден отказаться от титула ламы более чем на 10 лет. Только в 1988 г. Кюнзиг Шамар Ринпоче, один из верховных лам Карма-кагью, провозгласил Оле Нидала ламой официально.

3. «Алмазный гуть» в системе буддизма

Оле Нидал пропагандирует в России вероучение и практику тибетской школы *карма кагью*, принадлежащую к третьему основному направлению буддизма – *ваджраяне*, или «Алмазному пути» («колеснице»).

Ваджраяна – это эзотерический буддизм, одна из двух разновидностей тантры (другая существует в рамках индуизма). Ваджраяну называют также «результативной» колесницей тайной мантры. Именно эта специфика ваджраяны впоследствии получила развитие в школе *кагью*. Нидал подчеркивает, что это учение ведет к полному просветлению.

Учение ваджраяны утверждает, что путь тайной мантры значительно могущественнее пути парамит (прохождения шести или десяти ступеней совершенствования адепта) и может привести к достижению состояния будды не за много кальп (длительных циклов существования Вселенной), как в обычной махаяне, а за одну жизнь. Особый метод ваджраяны ускоряет обретение одного из тел Будды – «тела блаженства (или наслаждения)». Эта концепция была развита в школе *йогочары* (санскр. – практика йоги). Краеугольным камнем крайне идеалистического учения йогочаров (к их числу относил себя и тибетский поэт-мистик Миларепа, о котором речь пойдет ниже) являлось отрицание реальности внешнего мира: реальность есть не более чем образы, получаемые монахом во время медитации. Последователи этой школы придавали большое значение интроспекции и йогической практике. Эти методы должны помочь заменить ложные воззрения, свойственные обычному сознанию, интуицией абсолютной реальности.

Традиция ваджраяны подразделяется на четыре основных школы: *ньингма-па*, *сакья-па*, *кагьюд-па* и *гелуг-па*. Первенство среди них вот уже несколько столетий принадлежит гелуг-па (желтошапочникам), распространенной в Тибете, Монголии, Бурятии и Калмыкии. Нас же больше интересует школа *кагьюд-па*, поскольку одно из ответвлений этой школы и привело к появлению учения, распространяемого ныне Нидалом на Западе.

Кагьюд-па в буквальном переводе с тибетского означает «традиция наставлений, преемственности», что соответствует установленному в этой школе правилу непосредственной передачи сокровенного знания от учителя к ученику. По преданию, в начале этой линии учительской преемственности стоял будда Ваджрадхара, символизирующий высшее пробуждение. Его непосредственным преемником считается индийский *махасиддху* Тилопа (988–1069), маслобойщик по профессии.

Махасиддхи – самые удивительные фигуры индийских религий, «великие достигшие», обладатели паранормальных способностей. По традиции этого титула удостоивается человек, достигший со-

вершенства и обладающий восемью сверхъестественными свойствами: способностью становиться бесконечно малым или большим, очень легким или тяжелым, мгновенно перемещаться в любую точку пространства, достигать желаемого силой мысли, подчинять себе время, предметы и вещи, уметь подчинять своей воле происходящие в природе и мире события. Кроме того, им приписывается способность обучать других тому чудодейственному мастерству, которым они сами владеют. В мифологии ваджраяны они выступают в роли легендарных учителей и основателей тантрических школ.

В отличие от ортодоксальных буддистов своего времени, махасиддхи утверждали, что каждый человек может достигнуть просветления уже в этой жизни, если возьмется за дело надлежащим образом. Воздержание от грехов и культивирование добродетели при этом считается желательным, но не обязательным условием просветления. Во главу угла были поставлены разнообразные психопрограммирующие приемы, отчасти заимствованные из индийской йоги, китайского даосизма и тибетской религии бон. Таким образом, махасиддхи могут по праву считаться духовными отцами тибетского тантризма.

Именно махасиддхи придали школе *кагьюд-па* «практический» характер, сориентировав ее на передачу учения о медитационных практиках и о конечной цели буддийского пути – полного освобождения и всеведения. Впервые эти методы развил, опираясь на собственный мистический опыт, великий индийский сиддху Тилопа. К числу 84 сиддхов тибетского буддизма принадлежал и его ученик, тоже индиец, Наропа (1016–1100) – известный пандит, великий ученый и настоятель университета Ниланда, одного из самых значительных в средневековой Индии центров буддийской культуры. Он продолжил разработку медитативных практик и получил признание как главный пропагандист учения махамудры и духовный основоположник школы *кагьюд-па*. По преданию, достигнув просветления, Наропа отправился в Тибет, где воспитал двух знаменитых учеников – Марпу и Миларайбу (Миларепа). Духовные сыновья последнего до сих пор возглавляют школу *кагьюд-па*.

Итак, за спиной современных эпигонов «Алмазного пути», ведущих активную пропаганду в западных странах, стоит солидная религиозно-философская традиция Индии, Китая и Тибета эпохи средневековья. Она связана с деятельностью крупных исторических фигур, заслуживающих хотя бы краткой характеристики.

Кагьюд-па раскололась на множество школ, из которых до наших дней дожили только две, обе имеют своих сторонников на Западе. Одной из них и является интересующая нас прежде всего *карма-кагью*, её тронный монастырь Румтек находится в настоящее время в Сиккиме. Она была основана в XII в. Дуйсумом Кхйенпой (Дюсумом Кхьенпой), первым *кармапой*. Такова глубина веков, из которой в современную Россию проникает кзотерическое учение тибетского буддизма.

4. Школа карма-кагью, ее наставники и ритуалы

Знаковый термин интересующей нас школы тибетского буддизма – кармапа является производным от санскритского «карман», термина, обозначающего целостность и полноту всех деяний Будды. Кармапа является наивысшим *тулку* (на тибетском языке *тулку* буквально означает «тело воплощения», так называют человека, признанного перевоплощением того или иного духовного лидера ваджраяны).

Реинкарнация – удел знаменитых учителей буддизма, многие из которых считаются воплощениями будд и бодхисаттв. Самые известные из них – *далай-ламы* школы *гелуг-па*, а также семнадцать *кармап* и одиннадцать *трунгпа* школы *кагьюд-па*. Духовное наследование традиции осуществляется в этих школах исключительно посредством реинкарнации наставников, т.е. в форме мистической связи перевоплощения.

«Тулку, по тибетскому учению, – пишет Оле Нидал – есть особая разновидность просветленного сознания, поднявшегося над иллюзией эго. Он, поэтому, вырвался из под власти сил, вызывающих перерождения, и не обладает индивидуальностью или эго в обычном смысле слова. Однако по своему великому состраданию он воплощается в цепи человеческих личностей, чтобы продолжить свое дело на благо всех существ»²⁵.

Наивысший *тулку* – *кармапа* является духовным главою школы *карма-кагью*. Его статус приравнивается к статусу Далай-ламы в школе *гелуг-па*. Обоих считают воплощением сострадательного бодхисаттвы Авалокитешвары. Однако, в отличие от Далай-ламы, *кармапа* официально не связан с центральным правительством и никогда не служил символом нации.

Первым тулку в Тибете после распространения там буддизма стал Гьялва Кармапа, предшествование которого было предсказано самим Буддой Шакьямуни. Основатель школы *карма-кагью* Дюсум Кхьенпа (1110–1193) считается первым воплощением Гьялвы Кармапы. С XII в. было шестнадцать его воплощений. 16-й Кармапа, наставник Оле Нидала, умер в 1981 г. После этого было найдено две или три кандидатуры на роль 17-го Кармапы, причем разгорелось соперничество между теми, кто признает китайского ставленника, и теми, кто вместе с Нидалом пропагандирует своего, «настоящего» 17-го Кармапу.

Все *кармапы* и большая часть ведущих *тулку* школы *карма-кагью* составляют «Золотые Четки Всеисполняющих Драгоценностей», т.е. особую линию преемственности тибетского варианта философско-мистической системы *махамудры* (*тиб.* – чагья ченпо; букв. – «Великий Символ»).

Датчанин Нидал явно выпадает из древней традиции сакральных наставников, однако он неустанно подчеркивает свою правомерность быть ламой и гуру. Его благословил на эту роль сам Кармапа – 16-и возрожденец в красношапочной традиции тибетского буддизма школы *карма кагью*, которого называли не иначе, как Его Святейшество. В 1983 г. Нидал получил (совсем уж на современный светский манер!) особый мандат – на фирменном бланке, с печатью и с подписью одного из высших лам, в котором подтверждаются его полномочия буддийского наставника. Этому однако не помешал бы и авторитет хорошей родословной, поэтому Нидал заявляет, что в своей прошлой жизни он был воином и сражался с китайцами (тоже вполне современный мотив, отражающий очень напряженные отношения современной школы *карма-кагью* с официальными китайскими властями).

Мистическая обрядность почитания кармапы

Рассказывая о своем приобщении к тибетскому буддизму, Оле Нидал много внимания уделяет культуре 16-го Кармапы. Этот современный лидер школы *карма-кагью* стал его личным гуру, присвоил ему после нескольких лет обучения и ритуальной практики статус ламы, а затем поручил организацию центров школы *кагью* в западных странах.

«Наш лама Кармапа, – вспоминал Оле Нидал, – это благословение, духовное достижение и защита. Его Ум – Будда, Речь – сущность Дхармы, а Тело – лучший пример Сангхи»²⁶. Иначе говоря,

Кармапа олицетворял собой все «три драгоценности буддизма» (Будду, дхарму и сангху).

Учитывая сложную религиозную ситуацию, в которой очутился тибетский буддизм (в частности, из-за конфликта с китайскими властями), или, по словам Нидала, «отвечая духовно-беспорядочному характеру времени», Кармапа ввел важные изменения в традиционную обрядность. Прежде всего это выразилось в большем внимании к проведению главного обряда школы *кагью* – священной Церемонии Короны Ваджры. Нидал обращает наше внимание на сугубо оккультно-мистический характер этого действия, называя его «исключительно прямым средством передачи мощных благословений».

В этом обряде используется особая Черная Корона (или митра), которую надевает на себя глава школы *кагью* – Кармапа в качестве символа своей внутренней духовной мощи. О ее благом воздействии на окружающих пророчествовал еще Будда Шакьямуни, ее носителями стали ранние эманации Авалокитешвары в Индии, а позднее – воплощенцы этого сострадательного бодхисаттвы в Тибете – Кармапы. Считается, что этот сакральный фетиш существует в двух видах: трансцендентальном, невидимом для непосвященных, и материальном. Трансцендентная энергетическая корона была сплетена из ста тысяч волос небесных существ – *дакинь*. В буддийской трактовке это были просветленные женские энергии, которые взяли у себя по волоску мудрости и создали над головой Кармапы невидимую корону в знак достигнутого им просветления.

Отметим свойственную этому красивому мифу типологическое представление о духовной иерархии бытия и, следовательно, о неземной природе священной короны, о ее принадлежности к высшим мирам, где пребывают персонифицированные божественные энергии – *дакини*.

Материальная форма Черной Короны была изготовлена в начале XV в/ в Китае по приказу императора. Он был преданным учеником 5-го Кармапы и однажды во время медитации увидел над головой своего *гуру* невидимую корону, после чего и повелел воспроизвести ее в натуральном виде.

В ходе церемонии Кармапа только держит над своей головой Черную Корону, стремясь, вероятно, показать этим жестом, что это лишь вещественный образ незримой энергетической короны над его головой.

Считается, что Кармапа во время Церемонии Короны Ваджры принимает трансцендентальную форму Авалокитешвары, бодхисаттвы сострадания, и производит блага, которые затем посвящаются всем живым существам. В своей модернистской манере Нидал, в прошлом боксер-любитель, так объясняет это сакральное действо: «Я сравниваю корону с левой рукой боксера, которая открывает вас. И в то время, как вы сосредоточены на короне и открыты таким образом, Кармапа смешивает свой ум с вами, убирая семена страдания и неясности из ума и помещая туда вместо этого нечто очень ценное. И его состояние концентрации и контакт – это правая рука, которая отправляет это в нокаут, что приносит результат»²⁷. Обряд направлен на реализацию главной цели буддийской практики, на трансформацию сознания человека согласно догмату об иллюзии человеческого Я и о космической природе ума как подлинной реальности.

Церемония короны заканчивается пением монахов: «Смотрите с незыблемой верой и любовью на Драгоценность Гуру»²⁸, акцентируя тем самым внимание верующих на главную фигуру ритуальной обрядности, выступающего в роли медиатора высших миров и носителя сакральных ценностей.

Генетически сакральная корона восходит к языческим символам божественного могущества и силы, таким как молот скандинавского бога Тора и ваджра-палица индуистского бога Индры или боевое оружие славянского Перуна. В более позднем, эзотерическом типе религиозности, к которому принадлежит и буддизм, орудия и предметы этого рода осмысливаются уже как символы духовной силы и власти. Так и ваджра ведийской и индуистской мифологии, имевшая значение боевого оружия, изображавшаяся также в виде пучка скрещенных молний, стала символом прочности и нерушимости в виде алмаза, а позднее – символом божественной истины учения Будды, сохраняя однако и древнее значение магической власти над миром.

В последние годы Оле Нидал прилагает большие усилия, чтобы вернуть корону юному 17-му Кармапе. Кстати упомянуть, что короны используются в качестве символов духовной власти и в других новых религиозных движениях. Есть изображения Сёко Асахары, основателя и руководителя необуддийской секты АУМ Синрикё, в священной черной короне и это, по-видимому, не случайно, поскольку деятельность этой новой религиозной организации вписывалась в вероучительский, обрядовый и организационный кон-

текст ваджраяны, буддийской тантры. Короны одеты и на головах С.М. Муна и его супруги, когда эти лидеры Церкви Объединения – неохристианской организации с очень сильным восточным оттенком проводят массовые бракосочетания своих приверженцев.

Культовая практика *карма-кагью*, к которой Оле Нидал стремится приобщить россиян, весьма разнообразна и очень интенсивна, требует немалых (порой просто героических) усилий и продолжительных затрат времени. Например, ее начальный этап состоит из 111111 простираний – трудных физических упражнений, выполнение которых в общем объеме затягивается на несколько месяцев. А это – «только первый твердый шаг на пути к просветлению», согласно наставлениям авторитетного ламы Калу Римпоче. Большое значение придается декламации мантр, назначение которых состоит в том, чтобы посредством «активизации энергетического поля» получить «благословение всех Карнап» (всей линии высших наставников школы *карма-кагью*).

Обряд «подношения мандалы» – самая краткая из ритуальных практик, и ее можно завершить в течении двадцати дней. В ходе этой практики, которая повторяется также 111111 раз, семь маленьких горсточек окрашенного риса кладутся на металлическую тарелку.

Характерно, что, описывая этот древний обряд, Нидал не без большой дозы юмора переходит от вековой религиозной традиции к нравам современных плейбоев: «После приношения слонов, танцующих девушек и королевств, наполненных удовольствиями, вы можете опять вернуться к спортивным автомобилям, соляриям “Сильвер Компании”, занятиям любовью, скоростным мотоциклам и ночным дискотекам – всему, что может быть особенно привлекательно в нашей жизни сегодня»²⁹. Таков вульгарный синкретизм нового религиозного движения, пытающегося придать религиозно-мифологический смысл современному практицизму и гедонизму.

В конечном итоге, Нидал обещает нам благое воздействие от пропагандируемой им школы тибетского буддизма, заявляя, что «мы становимся сильными и устойчивыми посредством нашей практики и жизни»³⁰. Однако в этом заставляет нас усомниться весьма неприглядная картина положения монахов монастыря Румтек в Сиккиме (восточные Гималаи), резиденции Кармапы. Насельники этого тронного монастыря школы *карма-кагью* питаются только одним полуочищенным красным рисом, получаемым в подарок от щедрого короля Бутана, и при этом они здоровее монахов

других монастырей, хотя и среди них – 80% больных туберкулезом и практически все страдают от недостатка витаминов и протеина. Вот вам и просветленные тантристы, живущие под защитой всех будд и кармап!

5. Путь сакрального совершенствования

Ваджраяна, или буддийская *тантра* (проще говоря, тибетский буддизм) представляет собой особый тип веры – в том смысле, что занимает свое определенное место в генетическом ряду типологии сакральной веры. Этот тип веры может быть назван согласно основному содержанию его духовной деятельности «сакральным совершенствованием». И действительно, все духовные устремления адептов *ваджраяны*, их культовая практика и даже их образ жизни должны быть подчинены одной определяющей цели – достичь сакрального совершенствования. Поэтому концепции накопления заслуг не придается столь большого значения, более важным считается магическая практика и проникновение в сокровенную сущность тантр, гарантирующие быстрый и эффективный путь просветления.

Полагают, что эта цель достижима двумя методами: 1) продвижением по *пути сакрального совершенствования* при постепенном подъеме на все более высокие уровни бытия, с тем чтобы в конце концов приобщиться к высшему началу (Абсолюту); 2) *обнаружением*, или проявлением высшего сакрального начала, до поры до времени скрытого в феноменальном мире (прежде всего в глубине человеческого существа).

Первый метод – *эзотерика* (согласно одному из трех значений этого термина), второй – *гнозис*, познание или осознание адептом своей подлинной природы, тождественной высшему сакральному началу. По существу, речь идет о двух типах *элементарной сакральной деятельности*, составляющих в своей совокупности рассматриваемый тип веры. Последняя представляет собою не просто сумму из двух слагаемых, а более высокий, интеграционный уровень сакральной деятельности. *Эзотерика* и *гнозис*, как элементарные сакральные деятельности, ограничены решением своих морфологических задач – приобщением адепта к сакральному началу, тогда как *вера* – целеустремленный феномен более высокого структурного уровня призвана разрешить проблему существования человека, т.е. иную, социокультурную задачу. Таким образом, эле-

ментарные сакральные деятельности играют роль *средств* достижения конечной *цели*, которая ставится и реализуется на уровне веры – способа освоения мира. Вера, связанная с сакральным совершенствованием адепта, направлена на достижение цели, имеющей первоочередное для него значение, – на *радикальное разрешение экзистенциальных проблем* человека. Это понимается как выход на высокий (в конечном счете, на самый высший) уровень бытия, который благодаря своему совершенству находится в *биполярной оппозиции* к уровню повседневного существования человека. Практическая реализация целевых установок веры этого типа осуществляется в форме инициации (обычно в виде последовательного ряда многих, все более сложных инициаций), поэтому в данном случае оправдан термин «*инициационная вера*».

Сама возможность веры этого типа определяется особой мировоззренческой предпосылкой – представлением о *гетерогенной онтологии*, существовании иерархически организованного Космоса, в котором каждый последующий уровень совершеннее предыдущего в духовно-нравственном отношении (более просветлен и свободен, дальше отстоит от земного несовершенства и ограниченности). На основе этого представления сакральное совершенствование адепта трактуется как процесс преобразования, или трансформации всего его существа, телесного и духовного, что дает ему возможность перейти на более высокий уровень существования.

Переходя теперь к воззрениям *ваджраяны*, мы обнаружим в ней оба типа элементарной сакральной деятельности, однако в проповедях Оле Нидала преимущественно доминируют представления *гнозиса* – упование на возможность «увидеть» и «проявить» скрытое за оболочкой повседневности совершенство подлинной реальности. Она рисуется в традиционных представлениях о буддийском рае – *чистой земле (стране)* и совершенном сознании и активности будды. Нидал говорит: «Целью Алмазного Пути является превратить всё в Чистую Страну здесь и сейчас, быть способными видеть пространство как потенциал и всё, что происходит в нем, как его свободную игру. Существ женского пола видеть как тех, кто выражает пять буддамудростей, а существ мужского пола – как тех, кто выражает четыре будда-активности. То есть надо замечать во всем Просветление».

Некоторые, наиболее эффективные медитационные практики также получает у него *гнозисную* трактовку: «Посредством практики Пхова вы попадаете в Чистую Страну (Сукхавати, Девачен)». Культурная обрядность, таким образом, мотивируется не просто

ориентацией на сакральные приоритеты или стремлением к их реализации, а уверенностью, что они уже здесь, «под рукой», и адепту необходимо только «прозреть» в духовном смысле, чтобы убедиться в совершенстве действительности. По словам Нидала, медитация такого рода «должна строиться на глубоком понимании того, что вам не обязательно умереть, чтобы попасть в Чистую Страну, и не нужно идти куда-то, чтобы встретить Будд, – всё, что нужно, это протереть глаза. Она должна основываться на том, что все люди уже Будды, которым нужно только эту истину обнаружить, и что всё есть Чистая Страна»³¹.

Примечательно, как просто и наглядно Нидал разводит здесь три генетически разных типа веры, вполне определенно противопоставляя языческую веру, помещающую рай в некие отдаленные пределы земного мира, вместе с трансцендентальной верой, согласно которой встреча с богом происходит в потустороннем мире, *инициационной вере*, провозглашающей возможность приобщения к божественному началу в акте гнозисного просветления («достаточно протереть глаза»).

Следует подчеркнуть, что это, по существу, не познавательный акт (хотя «гнозис» всегда обладает сильными конотациями познавательного, когнитивного характера), а акт трансформации сознания адепта, «расширения сознания», как принято говорить у современных богоискателей, использующих психологические механизмы, в том числе подсознания, и развивающих свои паранормальные способности для приобщения к сакральным приоритетам. Понятие «просветление» здесь вполне адекватно подчеркивает различие между изменением ценностных ориентаций сознания и изменением его самого (согласно представлению об иерархии его уровней и степеней совершенства).

Итак, «просветление» адепта означает трансформацию его сознания, но поскольку в контексте данного вероучения сознание онтологизировано и, следовательно, является подлинной реальностью сущего, его конечной основой, то изменение сознания равнозначно трансформации реальности, ее переход, или подъем с низшего уровня на высший. Короче говоря, «просветление» адепта означает изменение уровня его бытия, его онтологическое совершенствование, рассматриваемое в содержательном отношении как духовно-нравственное, сакральное по своему значению.

Поэтому Нидал трактует сакральное совершенствование адепта как совершенствование его «ума», прозревающего свою истинную

совершенную природу и обретающего высшую мудрость. Конечной стадией этого процесса является «мудрость», что вполне логично для рассуждения об «уме». Вместе с тем она означает выход за пределы феноменального, обусловленного мира в мир «пустоты», что соответствует онтологической концепции буддизма о противопоставлении, с одной стороны, земного мира – сущего, обусловленного, данного нам в восприятии и, с другой стороны, сущностного, необусловленного – нирваны.

Важное место в процессе сакрального совершенствования занимает предварительная стадия, предшествующая реализации основных ее методов – гнозиса и эзотерики. Эта стадия *приобщения* к сакральному началу, первичная *сакрализация* адепта, обычно называемая «посвящением» и состоящая в передаче спиритуальных энергий и заповедного знания, в обретении покровительства *гуру* (ламы) и *Прибежища* – совокупности всех будд *ваджраяны*. *Прибежище* представляет собой своеобразный буддийский иконостас, имеющий форму священного дерева, на котором в иерархическом порядке помещены изображения основных фигур буддийского пантеона. Обретение буддистом *Прибежища* во многом аналогично христианскому понятию «воцерковления».

По своей морфологии (смыслу и значению) *сакрализация* является разновидностью мистических отношений и, соответственно, деятельна по своей природе. В рассматриваемом обряде она реализуется в трех формах: накопления спиритуальной энергии посредством практики *простираний*, установление непосредственной связи с гуру и буддами *Прибежища*. В чем же отличие *сакрализации* от *гнозиса* и *эзотерики*? В том, что здесь нет еще конечного результата процесса совершенствования адепта – приобщения к сакральному началу в виде *просветления*, а реализуется пока только его предпосылка.

Простиранья – довольно трудоемкий обряд, требующий совершить цикл из более ста тысяч полных простираний, его называют первым шагом на пути совершенствования. в своем историческом генезисе этот обряд очевидно восходит к жреческому религиозному поклонению. В *ваджраяне* – это инициация, трактуемая как насыщение сакральными силами и энергиями. По своему значению этот обряд означает *первичную сакрализацию, посвящение, приобщение* к сакральным ценностям.

Еще большее значение имеет приобщение к *Прибежищу*, позволяющее «стать сыновьями и дочерьми Будды и даже самим

стать Буддами»³², разумеется, в перспективе процесса сакрального совершенствования.

Нидал вполне определенно говорит о *гнозисном* приобщении к высшим сакральным ценностям: «Принимая Прибежище мы открываем себя Трем Драгоценностям: Будде, Дхарме и Практикующим. «Будда» означает состояние полного просветления. «Дхарма» – учение, активные энергии, сопровождающие его, инструкции на многих уровнях, ведущие нас от обусловленных состояний ума к просветлению. Практикующие, или сангха, – наши товарищи и помощники на Пути»³³.

Следуя средневековой традиции школы *гелугна*, придающей очень большое значение *ламе*, Нидал дополняет приведенную выше традиционную трехчленную формулу обета четвертым членом – обетом религиозному наставнику, ламе. Он пишет: «Великие ламы дают еще и другое Прибежище. Их просветленное состояние – это наш контакт с Буддой. Это четвертое Прибежище, необходимое для быстрых и прямых способов постижения в тибетском буддизме. «Лама» здесь означает непрекращающуюся вплоть до наших дней передачу силы Будды через линию просветленных учителей»³⁴. Таким образом, в системе мистических ориентаций тантриста *лама* – учитель и наставник является ключевой и вполне реально функционирующей фигурой (об этом подробнее речь пойдет ниже).

Сакрализация, или «посвящение» адепта, кладет начало переходу к ряду еще более глубоких мистических связей, обеспечивающих осуществление процесса его сакрального совершенствования вплоть до завершающей стадии – слияния с высшим началом. «То, что мы называем “посвящением”, – пишет Нидал, – означает, силу или передачу силы. Через концентрацию с использованием ритуальных предметов или без них учитель активизирует аспект беспредельного Будда-ума, который был прежде передан ему, и пропускает его в других. Таким образом дается способность ощутить как себя, так и окружающий мир на все более высоких уровнях, до тех пор, пока не исчезает различие между Будда-аспектом и самим собой, и все вещи предстают в своем первоизданном совершенстве. Через способность проникновения в суть и энергию, получаемые во время посвящения, в наш ум засеиваются очень глубокие впечатления, и если мы будем хорошо практиковать учение Будды в этой жизни, результатом будет тотальное преобразование наших обусловленных ментальных процессов в просветление всех Будд»³⁵.

Заключительный этап спиритуального совершенствования – *слияние* с сакральным началом как раз и является тем, что называется мистикой в собственном (узком) смысле слова. Для достижения этого сакраментального состояния практикуется особая медитация, называемая в тибетском буддизме *Дзогрим*. «Дзогрим – это когда вы растворяете Будду в свете и смешиваете с собой, и тогда субъект объект и действие воспринимаются как единое. Вы переживаете осознание без центра и без края. Это переводится как фаза завершения, или фаза схождения, или слияния, или фаза осуществления. Это – фаза, в которой вы находитесь в состоянии единения с Буддой и являетесь осознающим пространством»³⁶.

Нидал, таким образом, ставит перед своими последователями сугубо мистическую цель слияния и растворения духовной личности в мировой субстанции – «пространстве ума», в космическом теле Будды. Конечной инстанцией на пути сакрального совершенствования является «вневременная природа Будды, которая есть радость, сострадание и бесстрашие вне пределов всего воображимого»³⁷.

В этом фундаментальном философско-мифологическом представлении заложено всё: цель, идеал и высшая ценность буддийской веры, и этим приоритетам должны быть подчинены все жизненные устремления человека. Все проповеднические усилия Нидала направлены на формирование, развитие и углубление этого мистического умонастроения у своих приверженцев. «Вы должны думать, – увещевает он своих учеников, – что Будда, Лама, проветление все время с вами»³⁸.

Сам Нидал, по его словам, уже реализовал высшую разновидность мистического отношения, достиг *слияния* с сакральным началом и поднялся на высший уровень бытия, вступил в райскую обитель буддизма – в *чистую страну, Сукхавати*.

В традиционном буддизме вряд ли возможно такое настроение. *Сукхавати* – «счастливая страна», или «чистая земля», сотворенная буддой Ами табхой, вполне мифологична. Она находится на расстоянии мириадов миров от нашего мира, в ней прекрасный климат, дворцы из золота, серебра, кораллов и драгоценных камней. В *Сукхавати* живут бодхисаттвы и люди, удостоившиеся высокой чести переродиться после смерти в этом райском месте за очень высокие достижения на пути личного совершенствования. Между тем Нидал жив и здоров и пока не собирается отправляться в дальнюю священную обитель. Приведенное высказывание свидетельствует о его

нетрадиционной, *гнозисной* трактовке своего пребывания в *Сукхавати* как прижизненного достижения высшего сакрального уровня бытия. Это – *гнозисное* настроение сакрального просветления, ощущение обретения святости «здесь и сейчас», типологически отличающееся как от языческого пребывания в «верхнем мире», так и от представления трансцендентальных религий о потустороннем рае.

В достижении мистического единения с сакральным началом важнейшую роль играют мантры, используемые в медитации. Считается, что глубоким и очень эффективным воздействием обладает магическая мантра ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ, которую называют самой древней и самой знаменитой, связывают ее появление с проповедью самого Будды (VI–V вв. до н.э.), хотя, по мнению специалистов, она впервые встречается в текстах тантры III в. н.э.

Когда исходят из первоначального смысла входящих в состав этой фразы слов, то ее переводят «Ом, ты сокровище (или жемчужина) на лотосе». Однако сакральное значение этой мантры связывают с каждым из ее шести слогов в отдельности. Каждый из них ассоциируется с одним из шести миров, из которых в иерархической последовательности состоит Вселенная, с их обитателями и с определенным цветом:

ОМ – боги – белый цвет;

МА – асуры (воинственные небожители) – синий цвет;

НИ – люди – желтый цвет;

ПАД – животные – зеленый цвет;

МЕ – вечно голодные духи (души умерших людей) – красный цвет;

ХУМ – обитатели ада – черный цвет.

В своих проповедях Оле Нидал дает сакрально-психологическую трактовку этим «обусловленным мирам», рассматривая их в качестве различных состояний внутреннего мира человека, разных уровней его духовности. Он пишет: «Ад, состояние голодных духов и царство животных называются «нижними мирами», и мы научились видеть их как естественное созревание негативных впечатлений ума». Согласно этой концепции изоморфизма макрокосмической и микрокосмической иерархий бытия, слоги магической мантры направлены не против обитателей несовершенных миров, а против чувств и привязанностей, ограничивающих духовность внутренней природы земного человека.

Он говорит об их очищении и трансформации в совершенную духовность Будды: «Шесть возмущающих чувств, являющихся

причиной обусловленных миров – гордость, ревность, привязанность, глупость, жадность и гнев – растворяются одно за другим в такой же последовательности шестью слогами ОМ МАНИ ПЕМЕ ХУНГ [тибетская транскрипция, несколько отличающаяся от приведенной выше санскритской – *ред.*]. Они трансформируют эти энергии в различные Будда-мудрости и поднимают уровень восприятия, пока мы не осознаем, что прямо здесь и сейчас все есть Чистая Страна. Таким путем десять вредных действий, происходящих от этих чувств, теряют свои корни, и наше нездоровое отношение к миру уходит. Более того, исчезновение вредных эмоций и действий позволяет всем позитивным качествам нашей основополагающей Будда-природы проявляться с особой силой»³⁹.

Такова быстродействующая функция этой магической мантры – очистительная и возрождающая, подавляющая и трансформирующая; мантры, призванной обеспечить незамедлительное гнозисное пробуждение человека в высшей сакральной реальности, затмевающей своим великолепием ложную видимость земной повседневности. Последняя не отрицается и не отбрасывается, а как бы «перелицовывается» в потоке умиротворенности и созерцательности, исходящего из достигнутого совершенства сознания практикующего адепта. При этом его сознание перестает быть индивидуально-личностным и обретает свою подлинную космическую природу.

Если для рядового адепта все это – лишь перспектива (хотя и чарующая), то для самого наставника – подробно расписанные свершения и достижения. Убежденность в своем сакральном совершенстве позволяет Нидалу обосновывать свои прерогативы в качестве авторитарного вероучителя и наставника, санкционировать от имени высших лам школы *карма-кагью* (воплощенцев самих бодхисаттв) правомерность своей миссионерской деятельности («всё, что я делаю – восхитительно», – неустанно повторяет он, – всё в организованном мною движении идет успешно, с большой энергией и активностью).

6. Гуру – медиатор, учитель и наставник

Завершая разговор об обрядности и практике сакрального совершенствования в тибетском буддизме, отметим главенствующее значение *гуру*. Он раскрывает адепту заповедное содержание ритуальной обрядности, передаваемое изустно, в личном общении с учени-

ками, определяет ее направленность, контролирует ее поэтапное исполнение и объясняет возникающие при этом паранормальные психосоматические феномены, видения. Считается, что от опыта и авторитета, которыми обладают «высокие ламы», *тулку*, зависит в первую очередь эффективность ритуальной практики адепта и его продвижение по пути совершенствования. «Буддийские практики, несмотря на вызываемые ими сильные переживания, не принесут длительного эффекта без благословения гуру, и даже более простые практики благодаря его воздействию, фактически, более действенны, чем сложные», – поясняет Нидал⁴⁰.

Под духовным контролем *гуру* фактически оказывается также вся повседневная жизнь верующего. В своем мистическом умонастроении он должен постоянно ощущать присутствие рядом с собой своего учителя и наставника, олицетворяющего смысл и ценность мистики сакрального совершенствования.

Сакральный статус *гуру* является производным от главного фактора – его принадлежности к линии учительской (наставнической) преемственности.

Это каноническое правило имеет очень древние корни, оно обнаруживается еще в язычестве, у потомственных знахарей, колдунов и шаманов. При этом речь идет не об обычной родословной, а об особой, служащей передаче из поколения в поколение сверхъестественных сил и способностей. Например, шаман избирается на свою роль духами предков, обретет свои сверхъестественные способности благодаря вселению в него духа-помощника, особенно большое значение имеет его родословная (известны случаи, когда «большой» шаман насчитывал в пяти-шести поколениях своих предков 30 шаманов).

В ламаизме и тантрическом буддизме древние представления о реинкарнации получили новое осмысление, в результате чего центральное место получила концепция божественных возрожденцев. Именно в ламаизме появился отсутствующий в иных формах буддизма институт «живых богов» – концепция перерождения и воплощения высших сакральных фигур в телах реальных земных людей. Вследствие этого огромное значение стало придаваться наставнической преемственности, роли учителя-гуру. Через него духовное воздействие небожителей оказывает благое воздействие и на учеников. «Поскольку наша линия преемственности непрерывна, – говорит Нидал, – то сила Будды в каждом из нас. И иметь уверенность в ней, оставаться в ней и работать с нашими друзьями,

чтобы показывать ее друг другу и вместе познавать ее – действительно важно»⁴¹.

Здесь уместно сказать о морфогенетическом родстве институциональной фигуры гуру с более древними носителями сакральных энергий и мистических связей. Эта связь становится очевидной, когда обнаруживается, что *гуру*, помимо своей основной функции наставника на пути духовно-сакрального совершенствования своих учеников, подчас выполняет также функцию колдуна и волшебника.

Эта особенность деятельности 16-го Кармапы вполне соответствовала склонности супружеской четы Нидалов к оккультизму, отличавших их еще до знакомства с буддизмом. Благодаря личным контактам с этим высоким ламой, ставшим их гуру, оккультные настроения у них еще более усилились. Например, получив от Кармапы клочок волос, Нидалы положили их в серебряную коробочку и стали по очереди носить ее у себя на груди, ощущая при этом постоянно жжение. К тому же они уверяли, что люди, касающиеся этой коробочки, «всегда получали живую энергию Кармапы»⁴².

С точки зрения исторического морфогенезиса религиозных представлений, колдун – носитель сакральных сил и энергий, появляется не только раньше *гуру*, но и раньше шамана – непосредственного предшественника последнего. Шаман и *гуру* – оба осуществляют связи с духовными началами, духами и божествами, но каждый по-своему, шаман – в рамках языческой религиозности, *гуру* – в рамках более высокой религиозности, каковой является сакральное совершенствование адепта. Оба эти профессионала религиозной деятельности сохраняют преемственность и с традицией колдовства, включая ее как подчиненный элемент в собственные системы религиозных представлений и культа. В этом генетическом ряду сакральных функционеров *гуру* оказывается обладателем наиболее богатого арсенала религиозных значений (сверхъестественных возможностей), причем его собственные непревзойденные способности строятся на основе достижений его исторических предшественников, а также непосредственно дополняются ими (как в случае веры в магическую силу пучка волос Кармапы).

Чем же объясняется непревзойденное могущество *гуру*, несравнимое с его предшественниками по генетической линии эволюции виртуозов сакральной деятельности? *Гуру* – особый тип в их ряду, прежде всего, в «метафизическом плане», поскольку фигурирует

в системе представлений о *гетерогенной онтологии* – наличии разных уровней бытия, неравноценных по своему сакральному значению и структуре, выстраивающихся в иерархию, начиная от ада и кончая абсолютом, нирваной. В этом метафизическом контексте первостепенная роль по необходимости принадлежит наставнику, помогающему адепту подниматься по ступеням сакрального совершенствования, вступая во все новые миры, или же одним разом обнаружить и проявить свою истинную природу будды.

При всем сакральном превосходстве *гуру* над своими предшественниками по линии морфогенеза – колдунами и волшебниками, его все же связывает с ними общее представление об *энергетически-силовой* форме проявления сверхъестественного могущества. Различают их, причем типологически, особенности природы этих сил и энергий. Языческий колдун владеет сакральными силами и энергиями земного уровня, *гуру* воплощает в себе энергии значительно более высокого уровня – мира будд и бодхисаттв. Так, по словам Нидала, духовный глава школы *карма-кагью* является воплощением силового поля красного Будды Амитабхи, будды безграничного света.

В этом спиритуальном контексте *гуру* рассматривается уже не как конкретный человек со статусом ламы, а как модель духовного совершенства. «Основной пункт учения состоит в том, – пишет Нидал, – чтобы видеть в ламе не личность, а, скорее, зеркало нашего собственного совершенства, как проявление Будда-ума»⁴³.

Трактовка *гуру* в качестве манифестации духовного совершенства и просветления придает ему чрезвычайно большое значение в культовой практике. Основатель школы *карма-кагью* йогин Наропа говорил, что медитация на ламу подобна медитации на 100000 *идамов* (божеств мандалы).

Благодаря наставничеству *гуру* в сознании адепта в ходе медитации появляются образы будд и бодхисаттв, которые осмысливаются как выражения разных ступеней духовного совершенствования и просветления. «Видеть разные будда-формы не как личностей, а как разные выражения того просветления, с которым вы встречаетесь через посредство учителя – это хороший, здоровый образ практики», – утверждает Нидал⁴⁴.

Важно отметить, что спиритуально-мистическое содержание и значение приписывается здесь не только высшим этапам и конечной цели сакрального совершенствования буддиста, но и самим средствам и орудиям этого процесса (как внешним – *гуру*, так

и внутренним, интроспективным – видениям будд и бодхисаттв). В этом – конкретное проявление типологической специфики *пути сакрального совершенствования*.

После рассматривания вероучительской парадигмы и структурно-функциональных характеристик феномена сакральной веры, остается, разумеется, вопрос о фактическом положении вещей. В данном случае это вопрос о том, насколько реально (в практическом плане) можно ожидать помощи от *гуру*? По признанию самого Нидала, эта помощь минимальна и, в лучшем случае, ограничивается эмоциональной поддержкой адепта, его утешением. Надо жить без проблем, опираясь на помощь будд, чувствуя постоянную связь с гуру (через медитацию как по телефону) – это всё, что может предложить наставник своему ученику, только не действительную помощь в повседневном существовании. Она под запретом, поскольку означала бы непозволительную для буддиста «привязанность» (*дукха*) к жизни.

7. Основные концептуальные установки Оле Нидала

Рассмотрим концептуальные установки пропагандируемого Нидалом религиозно-философского учения, служащие обоснованию и разъяснению культовой практики, а также общим руководством для повседневной жизни верующих.

1) Мистическое мировоззрение.

Большое внимание Нидал уделяет буддийскому мировоззрению, стараясь возможно доходчивее объяснить его центральные моменты, весьма далекие от понимания человеком западной культуры. Это вполне оправдано в методическом плане, когда перед миссионером стоит задача сформировать у неопита буддийскую систему ценностей и соответствующее самосознание личности, пробудить интерес к ритуальной практике сакрального совершенствования. Только на основе осмысленно воспринятого буддийского мировоззрения (в форме *ваджраяны*) можно убедить человека в необходимости переходить на более высокие уровни бытия посредством очищения и трансформации своего сознания, с тем чтобы в итоге слиться с совершенным космическим сознанием: Буддой, «умом», «пространством чистого света» (если воспользоваться любимой терминологией Нидала). Таким образом, пропаганде буддийского мировоззрения отводится важная функциональная роль «пропедев-

тики» к основному вероучению, излагающему проблему религиозного спасения, или точнее, разрешения экзистенциального кризиса современного человека средствами *гнозиса* и *эзотерики*.

Вполне логично, что исходной мировоззренческой концепцией для практики сакральное совершенствование адепта ваджраяны является учение об уме как космической субстанции. Нидал постоянно повторяет: «Мир является продуктом нашего ума... С буддийской точки зрения всё является умом... Ум является пространством и энергией... Эмпирическое выражение ума лучше всего сравнить с сияющим драгоценным камнем с большим количеством сверкающих граней: он может знать, ощущать, чувствовать, видеть сны, надеяться, создавать поэзию, помнить»⁴⁵. Последнее замечание весьма примечательно: духовная субстанция мира называется здесь субъектом сознания, чувства и творчества.

Нидал уточняет это представление о мировой субстанции как субъекте, высшем разуме, к единению и слиянию с которым стремится мистик: «То, что осознаёт, вот чего мы всегда ищем, а то, что осознаётся, это – как у всех остальных. Важно “то самое”, что знает, видит и понимает»⁴⁶.

Хотя космический разум является субъектом сознания, воли и духовного творчества, он все же не персонифицирован, трактуется как «пространство» – безграничное пантеистическое начало. Здесь нет представления о творце-демиурге, речь идет об опредмечивании энергий динамичного духовного начала в форме произвольной игровой деятельности. «Пространство продолжает играть само с собой. Оно постоянно производит какие-то впечатления и вещи», – пишет Нидал⁴⁷. Это Абсолют, безличное пантеистическое начало и основа всего сущего. Нидал противопоставляет его теистическому миропониманию: «Мы не верим ни в каких богов-созидателей. Мы полагаем, что ум свободно играет сам с собой и производит миры, нас и всё остальное»⁴⁸.

Ум – объективированное в космическом масштабе сознание, трактуется как бытие, подлинная реальность, субстанциональная действительность и поэтому символизируется образом света. «Единственное, что существует действительно в окончательном смысле, это ясный свет», – утверждает Нидал⁴⁹.

Слово «ясный» имеет здесь важное концептуальное значение, причем двоякое: прямое, указывающее на чистоту и совершенство изначальной субстанции, и еще дополнительное значение, призванное подчеркнуть бинарную оппозицию реальности и иллюзии.

В этом заключается второй мировоззренческий постулат буддизма, о котором часто говорит Нидал: «Мир – это сон», причем «коллективный сон, который у всех нас один. Это когда мы думаем, что все вещи реальны и их могут воспринимать наши органы чувств»⁵⁰.

Из этого мировоззренческого постулата следуют два прагматических вывода. Первый: люди ошибаются, доверяя своим снам, иллюзиям относительно реальности и достоверности происходящего, отчего и происходят все их жизненные невзгоды. Второй: к жизни надо относиться легко и бездумно (она ведь только сон), а все силы направить на ритуальную практику, помышляя только о возможности приобщиться к подлинной реальности космического сознания.

Нидал уверяет, что уже сама по себе привычка воспринимать повседневность как сон означает освобождение и сакральное просветление. Подобное умонастроение очень напоминает известную релаксационную методику «лечения сном», только в данном случае речь идет о кардинальном изменении личности в целях разрешения экзистенциального кризиса (чувства неудовлетворенности существующим): научившись воспринимать реальность как сон, человек перестанет придавать серьезное значение угнетавшим его житейским проблемам и трудностям. Здесь мы имеем дело с *гнозисной* трансформацией индивидуального сознания, достижением «просветления» с помощью настроенности человека на убеждение «жизнь есть сон», в результате чего тяготы повседневного существования оказываются устранены из сакрального смыслового пространства – духовного мира буддиста. Нидал прямо говорит о том, что указанное мироощущение создаст «определенную защитную дистанцию», отделяющую человека от беспокоящих его жизненных невзгод.

Более того, нас уверяют, что благодаря настроенности на иллюзорность своего существования буддист сможет управлять им с той же легкостью, как он может контролировать свои сновидения. «Если вы можете это делать, – говорит Нидал, – это большая защита для вас. Потому что тогда, как во сне, вы можете превратить тигра в коня и ускакать на нем»⁵¹.

Конечно, в ходе медитационной практики можно научиться вызывать у себя различные видения и управлять ими, но от этого в реальной жизни ничего не изменится, если не считать появления у человека чувства отстраненности от повседневности, созерцательности и невозмутимости (скорее, даже беспечности в отношении всего того, что его окружает). Впрочем, в этом как раз и состоит

практическая значимость для западных неофитов предлагаемого им религиозного умонастроения.

Разрешение *экзистенциального кризиса* ограничивается, конечно, рамками сознания и вероучительно осмысливается как обретение человеком ощущения *счастья*, довольства всем происходящим. «Всё в жизни – подарок», – заключает Нидал.

Итак, прагматическая цель вероучения достигнута, буддист внутренне умиротворен и примерен с существующей действительностью. Напомним, что этот результат обоснован мировоззренчески и является логическим выводом из религиозно-философского представления об уме как пространственно протяженной космической субстанции, порождающей все сущее. «Если вы можете осознавать ум как открытое ясное безграничное пространство, – пишет Нидал, – то, что бы вы ни делали, все будет замечательно. Счастье содержится в собственном уме, и счастливым становится не дом и не машина, а собственный ум»⁵².

Последние слова созвучны настроениям западных богоискателей, традиционно настроенных (начиная с эпохи битников и хиппи второй половины XX в.) антипотребительски и ориентированных на духовные приоритеты (правда, в специфической форме «расширения сознания», «экстаза» и «психоделии»). Хиппи, или «детидевы» (так их именовали за безмятежно-прекраснодушное отношение к жизни), тоже выступали с идеей обретения «счастья» посредством духовно-психологического умиротворения человека, отвергающего ценности материального успеха и власти.

Пропагандируемый Нидалом «современный буддизм» во многом ассимилировал духовно-нравственные ориентации молодежного протеста недавнего прошлого, соединив их с сугубо мистическими представлениями экзотической для западного мира ваджраяны. То и другое во многом объясняют причину, по которой это новое религиозное движение нашло понимание и признание на, казалось бы, совершенно инородной и чуждой для него культурной почве.

Следует сказать еще несколько слов о самой проблеме человеческого счастья и поставить вопрос о его достижимости средствами одной медитации. Нидал, несомненно, справедливо критикует понимание счастья с позиций потребительства, вещизма, культа успеха. Однако альтернативу он видит в субъективистской трактовке счастья как исключительно внутреннего психологического состояния человека, независимого от объективных обстоятельств, скажем,

от значимости его творческого порыва, от содержательности и ценности межличностного общения людей или же от реализации культурно значимых целей индивидуальной человеческой жизнедеятельности – всего того, что придает объективный смысл даже сугубо личному переживанию счастья. По словам Нидала, «счастье надо искать прямо внутри себя. И поэтому медитация – самое важное и чудесное, что вы можете делать. Потому что она превращает вас в производителей счастья»⁵³.

Вполне очевидно, что здесь делается попытка представить медитацию в качестве средства для самовнушения человеку чувства удовлетворенности и довольства, что очень далеко от реальной категории счастья, исторически сформировавшейся в истории культуры и обладающей большим нравственным и общественно значимым содержанием.

2) Отказ от «двойственности».

В проповедях Нидала одним из ключевых религиозно-философских вопросов является «преодоление двойственности в буддизме», служащее основой для рассмотрения проблемы человека и личности. Эта проблема всегда представляла большой интерес для западных богоискателей-нонконформистов – сторонников альтернативных социальных устремлений и критиков моральных доктрин официального христианства и «добропорядочного общества». Для самого Нидала, вышедшего из среды молодежной контркультуры, осмысление проблемы человека в контексте тибетского буддизма имеет, конечно, и личностную мотивацию.

«Преодоление двойственности» в *махаяне* (первоисточке вероучительских положений Нидала) означает приоритет высшей реальности, скрытой за эмпирической, феноменальной реальностью повседневной жизни, но обнаруживаемой в акте просветления адепта, упорно занятого медитативной практикой под руководством опытного наставника. С помощью этой религиозно-философской парадигмы Нидал пытается решить ряд наболевших социальных и межличностных проблем западного общества.

Среди них – разобщенность индивида с обществом, легко устранимая с помощью иноземной религии: буддизм «удалит чувство раздвоенности между вами и миром, и вы станете очень добрыми»⁵⁴. Фактически же, речь идет об утрате доверия к реальности внешнего мира, об отказе серьезно воспринимать все в нем происходящее, что правильнее назвать горделиво преувеличенной уве-

ренностью индивида в своей самодостаточности, чем устранением раздвоенности с миром, которая достижима только его реальным освоением посредством развертывания сил и способностей человека в окружающей его социокультурной среде.

Столь же умозрительно (причем в буквальном смысле, ведь все социально-личностные преобразования должны осуществиться в «пространстве ума») решаются проблемы межличностного общения. «Вообще, мы все есть друг у друга, – рассуждает Нидал, – мы все вместе все время. Пространство – это не разделение, пространство – это конвейер, и мы все внутри. Я думаю о вас, вы думаете обо мне, мы все есть, и нет никаких причин когда либо чувствовать, что нам чего-то не хватает или чего-то нет. На уровне осознания мы всегда вместе, всегда едины. Но если не знать этого, то, конечно, будешь иногда ощущать себя в ситуациях, когда чего-то не хватает»⁵⁵.

В сфере высшей реальности, уже по определению, всего предостаточно, а «не хватать чего-то» может только в эмпирическом, феноменальном мире. В нем люди страдают от обездоленности, над ними тяготеет отчуждение, но адепту новой веры, даже если он слышит о вековой борьбе человечества за разрешение этих непростых социально-исторических проблем, беспокоиться нечего – всё это иллюзии, ветряные мельницы сновидений непробужденного человека.

Если бы буддизм только усыплял человека перед лицом его повседневных забот и трудностей, вряд ли бы ему удалось привлечь к себе интерес достаточно образованной и активной молодежи Запада. Все дело в том, что он предлагает еще и нечто весьма позитивное и стоящее: абсолютный приоритет высшей духовности. В то время, как Запад все острее переживает рост бездуховности, девальвацию нравственных и эстетических ценностей, буддизм обещает достижение *целостности* и *идентичности личности* на самом высоком духовном уровне. Причем эта заветная цель не откладывается на бесконечно далекую перспективу, как у христианства с его упованием на обетованное обожение праведников, а обещана нам «здесь и сейчас», причем всем, кто не поленится «сжечь» свою плохую карму и достичь просветления с помощью чрезвычайно эффективной спиритуально-магической практики *ваджраяны*.

Концепция *сакрального совершенствования* возвышает духовность, однако в ущерб целостности личности как единства духа и дела, намерения и поступка; более того, – за счет отказа от зем-

ных интересов, от активной общественно-политической жизнедеятельности.

Поскольку при таком понимании личность ограничивается своим духовным миром, то и ее деятельность не выходит за эти рамки. Адепт должен настроиться на *спонтанное* переживание высокой духовности, отказаться от рационально планируемой практической деятельности и действовать только интуитивно. «Ум должен быть как блестящая драгоценность, и когда всё происходит спонтанно, все виды мудрости проявляются просто всё время»⁵⁶.

Нидал говорит о глубоко индивидуалистическом характере человеческой деятельности, чуждой общественных установлений, целей и идеалов. Ее правомерность вытекает из внутренней сакральной природы человека (согласно исходной концепции *гнозиса*) и обосновывается априорно, чисто умозрительно. Алгоритм этой деятельности определяется следующим образом: «Когда что-то рождается глубоко в вас, а не только в голове, не только в силу духа времени, – то есть, когда вы готовы к чему-то всем своим существом, тогда действуйте. Будьте бдительны в этом, ждите, пока что-то действительно созреет внутренне, и затем следуйте своему внутреннему разумению»⁵⁷.

Однако главный вопрос остается здесь без ответа: каким же образом осуществить переход из чисто духовной сферы, мира намерений и установок личности к практическому действию, тем более что житейская повседневность не должна привлекать и привязывать к себе адепта буддийской веры?

Выясняется, что ответ, причем концептуальный, по существу проблемы все же есть, и ответ этот категорически отрицательный. Он гласит: адепт должен придерживаться «чистой мотивации», свободной от всяких личных интересов и утилитарной направленности. «Чистая мотивация» – это следствие совершенства сознания адепта, и она выдвигается в качестве определяющего требования к моральности человека.

Нидал приводит интересный пример чистой мотивации, не связанной с конкретным содержанием поступка и поэтому допускающей прямо противоположные действия. Он рассказывает смешную тибетскую притчу: «Один старик увидел статуэтку Будды, а в это время собирался дождь. Он и подумал: «Как не хорошо, Будда промокнет!» Но для того, чтобы накрыть его, он нашел только старый башмак. Вскоре пришел другой паломник и подумал: «Какой варвар положил башмак на Будду?», и снова сбросил его. Оба получи-

ли весьма хорошее впечатление для ума, потому что у них была правильная мотивация. Самое важное – это мотивация»⁵⁸.

В плане сакрального совершенствования буддиста *чистая мотивация* является догматически выверенным приоритетом, однако мудрость повседневной жизни показывает ее абстрактность, ограниченность и непрактичность, о чем хорошо сказано в старой поговорке: «Добрыми намерениями вымощена дорога в ад».

Поскольку Оде Нидал преподносит эти сентенции россиянам, то полезно напомнить о часто встречающихся у нас трудностях с реализацией на практике новых прогрессивных предложений. Для такой ситуации характерно, что все «за», но никто ничего не хочет делать. Эта позиция характерна для бюрократов-чиновников и вообще «начальства», придерживающегося старого. О том же – в знаменитом афоризме покойного Черномырдина: «Хотели как лучше, а вышло как всегда». Здесь мы встречаемся как раз с «чистой мотивацией», дальше которой дело не идет, и поэтому все остается по-старому. Таким образом, вопрос в том, как перевести благие пожелания в реальное дело, т.е. реализовать мотивацию в поступке, в эффективной деятельности.

Однако этот вопрос совершенно чужд Нидалу, утверждающему, что одна *чистая мотивация* буддиста способна сама по себе оказать благое воздействие на окружающих людей. Его проповедь ограничивается призывом к добрым намерениям, к благожелательности, к доброму и сострадательному умонастроению. Подобные установки и настроения заслуживают, конечно, одобрения, но без своей реализации в делах они мертвы.

Впрочем, у Нидала речь идет совсем о другом: не о достижении земного благополучия, а о приобщении к статусу будды, высшему уровню сакрального совершенства. Поскольку этот путь совершенствования имеет чисто спиритуальную направленность, поэтому он и ограничивается «чистой» мотивацией, не связанной с земными интересами и потребностями человека.

3) Противопоставление буддийской этики христианской.

С этой же позиции «отказа от двойственности» Нидал критикует христианскую этику, основанную на бинарной оппозиции добродетели и порока, игнорируя (или не понимая) проблему правомерности существования разных типов религиозной этики, в частности, буддийской и христианской. Тем не менее его высказывания (не смотря на их категорически отрицательную направленность) как раз и интересны тем, что подчеркивают специфику христианской морали.

«В христианстве нет выхода за пределы эго и понятий добра и зла, – рассуждает Нидал, – христиане цепляются за богов и дьяволов и за двойственность; буддизм же указывает на ум, где всё происходит, где появляются и исчезают боги и дьяволы»⁵⁹. Действительно, христианская этика основана на бинарной оппозиции добродетели и порока, добра и зла, и в этом ее сильная сторона как *этической религии* (если воспользоваться выражением Альберта Швейцера), а вовсе не слабость или недостаток. Что же касается буддийской морали, то она исходит из принципа кармической ответственности человека за свои поступки и, следовательно, также придает значению различию «плохого» и «хорошего», вопреки критики Нидалом «фиксации на плохом и хорошем в двойственных религиях»⁶⁰.

Весьма односторонне решает Нидал вопрос о добродетели, полярно противопоставляя друг другу христианскую и буддийскую точки зрения: «Христианская добродетель – это то, что навязано грешнику извне, а буддийская добродетель – естественное развитие ума. Большая разница. В буддизме вы автоматически добродетельны, если ваш ум функционирует полностью, и будете делать ошибки, если нет»⁶¹. В этом рассуждении христианская этика ограничивается узкой областью нормативной морали, а буддийская сводится к нравственному совершенствованию («естественное развитие ума» – это и есть духовно-нравственное совершенствование личности). Между тем и христианская, и буддийская этика имеют оба раздела морально-нравственной регуляции человеческой жизнедеятельности: как нормативный, так и ненормативный, ориентированный на идеалы и ценности нравственно совершенной жизни. Поэтому говорить о принудительном характере христианской добродетели и сводить ее к чисто внешней, лицемерной форме поведения (как то вытекает из приведенного высказывания Нидала), неправильно. Хорошо известны обличения Иисусом Христом фарисеев за их лицемерную праведность, что прямо указывает на понимание им добродетели как высокой духовности человека (или нравственной воспитанности, как говорят современные педагоги).

В данном случае Нидал не случайно говорит о нормативной морали только применительно к христианству, поскольку для него важно подчеркнуть доминирующие в *ваджраяне* мистические настроения и отсутствие строгости в вопросах обыденной морали, особенно когда речь идет о прерогативе сакрального совершенствования. Можно привести много свидетельств из прошлого и на-

стоящего тибетского буддизма о нарушении конвенциональных норм так называемой добропорядочной морали во имя тантрического «просветления». Литература *ваджраяны* содержит множество легенд о том, как *дакини* посвящали буддийских подвижников в глубочайшие тайны учения. В предании о великом гуру *ваджраяны* Падмасамбхаве говорится, что его наставницами были пять *дакинь*. Эти женщины из плоти и крови были соратницами и любовницами знаменитого йога⁶².

Еще более показательны наставления нашего современника ламы Калу Римпоче, получившего известность благодаря посещению им ряда стран Запада. Он не одобрял восхищения молодых датчан, слушавших его лекции, «хорошей» буддийской моралью и обычно, прервав свое изложение ортодоксального учения, начинал рассказывать о «святых безумцах» вроде Другпы Кунле. Этот бутанский йогин и ученик Кармапы «имел большое сострадание к прекрасному полу и вел людей к просветлению путями, которые лежат вне всяких буржуазных представлений о морали». Поэтому, полагает Нидал, «каждое его действие приносило освобождение существам и вытряхивало людей из условных идей и мыслей»⁶³.

Подобное пренебрежение обыденной моралью характерно для мистиков разных религиозных традиций, в том числе и христианских. Так, основатель квиетизма, особого течения в католицизме, Мигель де Молинос был обвинен в соблазнении своих учениц, которых он знакомил с мистическим экстазом.

Адепты «современного буддизма», во многом унаследовавшие «свободные нравы» молодежной контркультуры, также не святоши. С точки зрения Нидала, «чувство вины и греха нужно выбросить, поскольку мы их не можем использовать [в качестве средств сакрального совершенствования – *ред.*]. И что тело грязное или что сексуальность – это плохо: это тоже нужно выбросить. Нужно видеть свое тело как подарок, как инструмент для принесения счастья другим»⁶⁴.

Это уже явное отступление от классического буддизма с его дискредитацией феноменального мира как источника пагубных пристрастий (*дукха*), особенно телесных, чувственных влечений. Правда, в *тантре* человеческое тело и его чувственная энергетика расцениваются в качестве эффективного средства сакрального совершенствования адепта. Однако высказывания Нидала имеют определенно *гедонистический* акцент, не свойственный средневековому традиционному *тантризму* с его приоритетом сакрального

совершенствования над телесным наслаждением как требованием приземленного природного естества.

4) Определенные сакральные энергии.

Напомню, что *ваджраяну*, или тибетский тантрический буддизм, называют «результативной» колесницей тайной мантры. Разгадка чрезвычайной эффективности ритуальной практики *ваджраяны* заключается в особом методе – йоге божественных форм. Особое смысловое содержание этого метода заключается в том, что сакральные фигуры, визуализируемые адептом в ходе медитации (различные бодхисаттвы и будды), трактуются как *определенные сакральные энергии*. В этом заключается типологическое различие между *верой в сакральное совершенствование* и языческим политеизмом, в котором божества объективированы в образно-эмпирической форме вместе с символами-атрибутами своего могущества – мечом Перуна, молотом Тора, громовой палицей-ваджрой Индры и своими *ваханами* («носителями») – броненосцем у Митры, птицей и змеей у Вишну, лотосом у Лакшми.

В тибетском буддизме также широко используется объективация (манifestация, или иерофания) сакральных приоритетов: *тулку* являются воплощенцами бодхисаттв, в ритуальной обрядности важную роль играют *мандалы* (магические диаграммы, или «карты» Космоса) и *стуты* (вертикальные модели Вселенной). Однако центральное место в вероучении и культовой практике занимают все же представления об опредмечивании пантеистического начала в божественных формах, или образах. «У всех будд одна и та же суть, две у них руки или тысяча рук. Они являются ясным пространством ума», – говорит Нидал⁶⁵.

В подобной созерцательной практике многочисленные бодхисаттвы и будды фигурируют не как политеистическая номенклатура, а представляют собой определенные в божественных формах многообразные проявления пантеистической духовной субстанции. «Разные будды не являются личностями, – говорит Нидал. – Будды мужского и женского облика выражают разные принципы на разных уровнях. Женские фигуры выражают великое пространство и интуицию Вселенной, мужские – скорее радость и энергию. И они выражают это четырьмя разными способами: есть успокаивающие формы, чаще всего белого цвета или светлых цветов; есть обогащающие формы, они часто желтые; есть очаровывающие формы, обычно синие и красные; и, наконец, есть защитные формы, часто сине-черные или красно-черные, они выглядят очень дикими, и у них руки величиной с мои ноги»⁶⁶.

Эти визуализации осмысливаются как формы проявления духовных энергий, позволяющие легко приобщаться или даже сливаться с ними на мистической основе (что трудно себе представить в отношении реальных объектов языческого культа – «идолов и истуканов»).

Поэтому мистическая связь с реальным обладателем сакрального совершенства – гуру-наставником трактуется также как духовно-энергетическое взаимодействие. «Лучше всего осознавать своего учителя над головой или в сердце, – поучает Нидал. – И тогда ты можешь думать обо всех существах вокруг как об энергиях, которые движутся по направлению к тебе или от тебя, и ты стараешься дать им все, что можешь»⁶⁷. Заметим, что в этих рассуждениях об энергетической природе взаимоотношений между людьми совершенно снимается вопрос о необходимости практической помощи и поддержки человека в его повседневной жизни. Гуру настраивает учеников не на деловую помощь ближнему, а лишь на доброжелательность ко всему окружающему. К этому принципиальному вопросу мы ещё вернемся.

Нидал любит говорить об ощущении просветленности как о «состоянии ясного света». Однако в его трактовке речь идет, по существу, не о высокой духовности, не о нравственно-эстетическом идеале, а о менее возвышенных переживаниях: эмоциональной подъеме, воодушевленности ощущением собственной силы и энергии. Поэтому для него мистическое восприятие «ясного света» в ритуальной практике *ваджраяны* сравнимо с приемом сильнодействующего наркотика ЛСД, с эмоциональной встряской «на ринге, во время бокса, также во время быстрой езды на мотоцикле, занятий любовью»⁶⁸. Всё это свидетельствует о том, что для него сакральные смыслы «современного буддизма» (как он часто характеризует свою проповедническую деятельность) потускнели, приобрели оттенок профанической психологии, что и заставляет датчанина вспомнить о своем боксерском прошлом, приеме наркотиков и бесшабашных мотоциклетных гонках.

Склонен он и к простонародным суевериям, которые значительно усилились у него после поездок в Тибет, где сохранились древнейшие религиозно-мистические представления и практики. До 1959 г. здесь важную роль играл государственный оракул из монастыря Нечунг. На основе его прорицаний составлялся календарь на каждый новый год, его предсказания учитывались в государственной политике, с ним консультировались при поиске и идентификации нового далай-ламы.

В самой среде тибетских буддистов очень широко распространены магические поверья, оккультизм, чем не преминули воспользоваться приехавшие сюда молодые датчане. Они обзавелись в Непале защитными амулетами, однако (очень любопытная деталь!) древние магические представления наполнили вполне современным содержанием. «Эти амулеты, – с гордостью вспоминает Нидал о своих контрабандистских рейдах, – до недавних пор висели во всех наших старых машинах, делая их невидимыми для проверок скорости и необычно увеличивая срок службы»⁶⁹.

Таким образом, «современный буддизм» Нидала дополняется на бытовом уровне самой заурядной охранительной магией, и этот религиозный полиморфизм цементируется исконным синкретизмом *ваджраяны*, впитавшей на этапе своего возникновения древнейшие магические и шаманистские представления и ритуалы.

5) Созерцательно-медитативное отношение к повседневности.

Мировоззренческой основой требуемого от адепта созерцательного настроения является исходное мистическое представление о том, что «жизнь – это сон». «Благодаря медитации, – пишет Нидал, – у нас сложилось прочное убеждение, что «мир – это открытый, радостный сон. Ничто с тех пор не бывает «узким» и «скудным»⁷⁰.

Здесь сформулировано кардинальное положение специфического типа веры, адепты которой полагают, что посредством сакрального самосовершенствования они в состоянии устранить тягостные проблемы своего повседневного существования. Этот тип сакральной веры отличается от религии своей целевой направленностью и функциональным назначением.

Религия обеспечивает *референтное* поведение верующего, ориентированное на высшее сакральное начало и дедуцируемые из его смыслового содержания императивы. Вера в безграничное сакральное совершенствование адепта функционирует иначе, предлагая иллюзорную интерпретацию реальности с тем, чтобы обеспечить разрешение переживаемого адептом экзистенциального кризиса (неудовлетворенности существующим, своим местом в мире, смыслом своей жизнедеятельности и т.п.). «У людей достаточно неуверенности, – говорил в своем выступлении перед россиянами Нидал, – достаточно проблем в связи с рублем, Жириновским, Зюгановым, Ельциным. То есть нам нужно, по крайней мере сейчас, дать им такое место, где они могли бы чувствовать себя безопасно и хорошо. Потому что есть люди, которые настолько умны, что их устроит

только буддизм, и они никогда не найдут ничего другого. Либо мы дадим им шанс, либо они будут ходить недовольными...»⁷¹.

Отстранение человека от беспокоящих его проблем достигается посредством формирования мистического ощущения «истинного» положения вещей, принципиально отличающегося от реального. «Во время Освобождения и Просветления вы становитесь, – проповедует Нидал, – вневременной сутью и уже оттуда видите всё, что происходит»⁷². При этом нужно уповать на сверхъестественное могущество «ума» – космической субстанции, к которой адепт общается в процессе своего совершенствования. «Ум – это царь. И даже если что-то является совершенно ужасным, вы можете решить, что это полезно. Даже если что-то считается плохим знаком, если что-то не получается. Посредством силы своего ума вы сможете все это повернуть и сделать хорошим знаком»⁷³.

Речь идет, разумеется, о чисто умозрительном устранении социального дискомфорта и обретении благополучия с помощью все той же пантеистической установки «придерживаться недвойственности». Оплотом невозмутимости и довольства адепта станут не боги тех или иных религий, а его собственное сознание, слившееся в результате сакрального совершенствования с Буддой и уже не доступное тревожениям повседневной жизни. «В буддизме, – говорит Нидал, – целью является не угождать Будде или какому-нибудь богу, но – мы сами, наше развитие»⁷⁴.

Таковы типичные упования приверженцев *эзотерического буддизма*, надеющихся достичь посредством *Алмазного пути* обогащения сакральными энергиями, небывалого духовного роста и божественного совершенства. Однако обладатели сверхъестественных способностей – *сиддхи* – весьма редкое явление в восточном мире, так что фактически мы имеем дело только с мистической настроенностью адепта. Тем не менее это достаточно эффективный фактор значительных изменений его личностных особенностей, поведения и даже образа жизни.

Созерцательно-медитативный настрой буддизма поставил перед Нидалом непростой вопрос о приемлемости для европейского менталитета *беспроблемного отношения к жизни*. В этом вопросе столкнулись противоположные ориентации – «мистического Востока» и «рационалистического Запада», что особенно остро ощущается с протестантской позиции, для которой характерно религиозное санкционирование трудовой этики, предпринимательства и делового успеха. По-видимому, и сам Нидал, в прошлом активный

и смелый контрабандист, а ныне – преуспевающий миссионер мирового масштаба, столкнулся с вопросом о совместимости своего типично западного образа жизни с буддистской созерцательностью. Во всяком случае, у него есть все основания для серьезных размышлений над этим вопросом.

Его ответ категоричен: надо отказаться от попыток решения каких-либо проблем повседневности, надо жить «бесп проблемно», но не упускать из вида своей цели. Ответ, безусловно, парадоксальный, поскольку понимание проблемы и достижение цели (практического разрешения этой проблемы) составляют единое целое, будучи взаимосвязанными этапами одного процесса деятельности. Тем не менее Нидал прямо призывает к отказу от проблемного понимания деятельности и сводит ее к одному целеполаганию (в форме мистической созерцательности). Он говорит: «Если вы думаете о том, что хотите получить, и вкладываете 80% энергии в это, а проблему считаете лишь неудобной тратой времени, то вы это получите. Так что обычно я советую людям ориентироваться на цель, а не на проблему»⁷⁵.

С точки зрения рационально организованной деятельности такое противопоставление двух необходимых ее составляющих – проблемы и цели – в корне ошибочно. Правильная постановка проблемы, ее глубокое осмысление (как говорят, «проработка» проблемы) является необходимой предпосылкой реализации цели деятельности, условием ее успешности и практического значения. Без уяснения проблем, стоящих перед человеком или обществом, их деятельность сведется к топтанию на месте, окажется безрезультативной, поскольку будет упущено главное, ради чего были мобилизованы все силы и средства. В современном мире, полном глобальных проблем, отмахиваться от их рассмотрения и действовать наугад противоречит здравому смыслу и крайне опасно. То же самое касается и отдельного человека, который не в праве пренебрегать осмыслением многочисленных проблем, встающих на его жизненном пути.

Итак, без уяснения проблемы невозможны ни мотивация деятельности, ни правильный выбор средств и методов ее проведения; одним словом, сама деятельность становится невозможной. К такому выводу приходит и Нидал, отказываясь от результативной деятельности и полагаясь на то, что «все само собой образуется». Он утверждает, что ему «даже не нужно принимать решения, всё течет само собой, а чем больше занимаешься практикой [окультизма],

тем больше можешь воспринимать всё, что происходит, как шаг на пути [сакрального совершенствования]»⁷⁶.

Такой ход мысли носит вполне концептуальный характер и соответствует специфике и социокультурной функции *гнозиса*, в котором: 1) приоритет отдан одному из звеньев человеческой деятельности (мотивации и целеустремленности) при пренебрежении всеми прочими структурными составляющими (анализом проблемы, средствами и методами решения житейских задач); 2) возвеличивается чистая духовность в противоположность утилитарным материальным интересам и потребностям.

Нидал призывает адепта настроиться на высший уровень духовного совершенства – просветление, но не для того, чтобы ориентироваться в своей повседневной жизни (как то происходит при религиозно-референтном регулировании), а чтобы уйти от нее в сладкие грезы о своем мистическом приобщении к идеальному уровню бытия. По его словам, «хорошая мысль – плохая мысль, умная мысль – глупая мысль» – это хорошо на относительно уровне выживания. Но на высшем уровне – всё фантастично, просто потому, что может происходить. Любое чувство, любое состояние ума, любое существование содержит мудрость просто потому, что оно есть. Покойтесь в великом пространстве по ту сторону мыслей и идей»⁷⁷.

При таком умозрительном обнаружении внутреннего совершенства всего существующего (типичный гностический настрой) и все действия адепта также оказываются безупречными. Во всяком случае, таков постулат мистицизма: тот, кто достиг совершенства, может делать что хочет. При произвольном и субъективном определении критериев святости адепта этот постулат может привести к оправданию вседозволенности. Об этом ничем не смущаясь прямо говорит Нидал: «На уровне ваджраяны вы совершенно свободны. Главное – это ваше видение вещей. Если вы действительно достигли этого уровня..., если вы можете видеть себя и всех существ как будд, то что бы вы ни делали, это принесет пользу»⁷⁸.

Здесь мы подошли к очень важному вопросу о помощи ближнему (излишне напоминать, что в христианстве любовь к ближнему – столь же важный приоритет, как и любовь к Богу). В проповеди же Нидала чувствуется противоречие, с одной стороны, рассуждений о необходимости приносить пользу ближним, а с другой стороны, о необходимости отстранения от решения реальных земных проблем. При внимательном чтении начинаешь понимать, что он вовсе и не имеет в виду помощь и поддержку в прямом смысле слова,

а говорит лишь о благожелательном настроении адепта, что уже само по себе должно оказаться очень полезным окружающим. «Главный способ работы – это посылатъ свет из своего сердца всем существам, понимать, что они все хотят счастья и хотят избежать страдания»⁷⁹. Таким образом, «состояние сочувственной радости» провозглашается единственным средством помощи ближнему. Мистик полагает, что при этом «отпадает всякое чувство раздельности между субъектом, объектом и действием»⁸⁰, в результате чего благожелательное настроение адепта становится равнозначным оказанию практической помощи окружающим.

Эта проповедь бездейственной благожелательности дополняется советом пренебрегать мелочами быта, земными невзгодами вообще. «В России сегодня могут происходить невообразимые вещи, – говорит Нидал. – И вы должны считать это богатством и говорить: “Ну и ну, сегодня только холодная вода, вчера – только горячая!”»⁸¹ – полагая, что можно довольствоваться совершенством мира будд.

Здесь звучат все те же увещевания о необходимости отстраняться от реальных трудностей жизни. Вряд ли это может помочь человеку, нуждающемуся не просто в утешении и в забвении, а в действительном разрешении гнетущих его проблем, в их практическом, а не иллюзорном устранении.

В историческом прошлом, когда трудности человеческого существования были слишком велики и неразрешимы, сакральная вера рассматриваемого типа имела свои преимущества и была востребована. Она укрепляла человека в противостоянии повседневным трудностям и в возвышении над ними, способствовала переходу на новый, более высокий уровень потребностей и интересов – на уровень духовной жизни. Однако не надо забывать, что эта духовность – сугубо мистическая по своему содержанию и поэтому скорее означает бегство от жизни, чем ее преобразование в лучшую сторону. Почему же такое специфическое по своему содержанию и функциональному значению мировоззрение оказалось сейчас востребованным и притом на Западе, с его давней христианской традицией и деловой активностью, ставшей в протестантизме даже предметом санкционирования и сакрально-мистического осмысления? Вопрос не простой, и уже сам по себе указывает на важность предпринятого нами исследования.

Средства достижения мистического восприятия жизни!

Их роль очень важна и состоит в формировании, постоянном воспроизводстве и дальнейшем углублении мистического настрое-

ния, которое в противном случае может ослабнуть и даже исчезнуть (уступив место «отрезвлению» от гипнотических наваждений оккультизма) под напором реальных жизненных забот.

Для приверженца тибетского буддизма важнейшее значение имеет медитация, используемая в качестве средства созерцательного, отстраненного отношения к жизни. По словам Нидала, при медитации «возникает такое состояние, когда вы начинаете понимать, что реальным является ваш ум, а не всё то, что появляется, меняется и исчезает в этом уме. И когда вы выходите из этой медитации, то всё уже не такое твердое и реальное, как раньше. Всё напоминает скорее сон»⁸².

Речь идет о практике самогипноза, посредством которой адепт подменяет адекватное восприятие окружающего на иллюзорное, преломленное через призму пантеистических представлений ваджраяны. «Спустя некоторое время, если вы буддист, в любом случае всё, что вы делаете, становится медитацией. То есть, вы постоянно пребываете в этом опыте»⁸³.

Медитация используется здесь в качестве гностического средства разрешения экзистенциального кризиса и обретения стабильности. Нужно «всё больше внедрять медитацию в жизнь и находить то счастье, которое коренится в самом уме», – говорит Нидал⁸⁴.

Психосоматическое воздействие медитационной практики на адепта трактуется как наполнение его сакральной энергией и изображается в причудливых образах ваджраяны: «Вы представляете, что Будда появляется у вас над головой и опускается в ваше сердце и наполняет вас светом. И вы возвращаетесь к какой-нибудь деятельности свежим и обновленным, располагая большим потенциалом для всего, что делаете. Самое важное в буддизме – не проводить слишком большого разделения между медитацией и тем, что наступает после медитации»⁸⁵. Иначе говоря, отрезвляться, вырываться из мира грёз не рекомендуется. Это разрушительно действует на умозрительно выстроенную систему иллюзорных представлений и может привести к упразднению искусно созданного смыслового пространства, а вместе с тем и к утрате надежды на заветное разрешение экзистенциального кризиса.

Допускать появление у человека деловой активности в результате медитации на Будду было бы совсем не по-буддийски: ведь согласно традиционному учению адепт должен отказаться от мирских интересов, а вовсе не стремиться к их активной реализации. Говорить же о том, что можно достичь эффективного резуль-

тата, действуя «как во сне», – противоречит здравому смыслу. В медитационном «сне» при хорошем навыке удастся созерцать и будд, и бодхисаттв, а вот действовать вслепую не стоит.

б) Мистическое осмысление проблем страдания и счастья.

В классическом буддизме и в традиционном христианстве проблема человеческих страданий занимает первостепенное место: «жизнь есть страдание» – гласит первая драгоценная истина Будды, страждущие – первыми заслуживают милосердия и спасения, говорят христиане. Религиозный культ страданий (свойственный также исламу) основан на идее необходимости, благотворности, спасительности страданий в жизни людей.

Оставляя конфессиональные различия в стороне, можно утверждать, что в этих вероучениях страдание имеет двоякое значение: антропологическое и морально-нравственное. В религиозной антропологии вопрос стоит об устранении страданий и решается либо объявлением их следствием привязанности к иллюзиям повседневного существования и лишением их тем самым онтологического характера (в буддизме), либо освобождением от страданий в сотериологической перспективе (в царстве Майтреи и в царстве Христа). В морально-этическом плане страдание трактуется либо как результат ответственности за прегрешения человека (концепция кармы, или «закона обусловленного существования» в буддизме; концепция первородного греха и грешной земной плоти – в христианстве) и, следовательно, как расплата и искупление, либо как средство избавления от греховности, продвижения по пути нравственного совершенствования и достижения спасения.

Между тем Нидал подменяет громадное социальное и нравственное содержание проблемы страдания вопросом о предмете медитации: «Я отождествляюсь только со счастливыми людьми. Будда всегда улыбается, с ним не ошибешься. Но не думаю, что стал бы медитировать на того, кто страдает. Не думаю, что это было бы разумно»⁸⁶. Можно согласиться, что медитационная сосредоточенность на страдании неоправданна и может вызвать у экзальтированного верующего довольно болезненные явления, например, в виде стигматов (кровоточащих ран) при настойчивом воображении крестных мук Иисуса Христа. В общем-то в христианстве доминирует созерцание (та же медитация) светлого и в то же время строгого и требовательного лика Иисуса, Богородицы, изображений лучезарного счастья Мадонны с младенцем. Так что приписывать

христианству, тем более современному, медитационные установки на страдание неверно.

Между тем различие по вопросу о страдании между проповедуемым Нидалом мистическим буддизмом (его еще называют эзотерическим буддизмом) и христианством есть, и оно имеет функциональный характер. Нидал отворачивается от страданий, игнорирует их, растворяя в мареве иллюзий, объявляет их призрачными фантомами «жизни, воспринимаемой как сон». Христианин же должен нести свой «жизненный крест» и не сгибаться под грузом трудностей и страданий.

По существу, это два разных типа веры, ставящих во главу угла разные по своему смыслу и символике представления о спасении. Нидал говорит о пути и цели сакрального совершенствования и поэтому отдает приоритет настроению безмятежного счастья и довольства. Он противопоставляет этот символ духовного просветления, принятый в его буддийской школе, христианский вере, для которой страдания являются единственно возможным на профаническом уровне (земного существования) символом религиозно-нравственного совершенствования и спасения.

Нидалу свойственна гнозисная трактовка страдания, нацеленная на их умозрительное упразднение; традиционному христианству – религиозно-референтная, использующая их как специфический ориентир на жизненном пути, указывающий на объект проявления милосердия и помощи и отвергающий бездуховную устремленность к обретению земных благ (страдания праведника неизмеримо выше по шкале духовных ценностей благополучия и богатства простого смертного).

Это различие двух типов сакральной веры, в одной приоритетом является улыбающийся Будда, в другой – страдающий Христос; в одной речь идет о сакральном просветлении (духовной трансформации адепта), в другой – о праведном жизненном пути, ориентированном на фигуру Искупителя и Спасителя. Иначе говоря, перед нами два разных способа духовно-практического освоения мира и связанные с этим разные способы регулирования человеческой жизнедеятельности.

Важно отметить и другое. Нидал приходит к упрощению и обеднению внутренней жизни личности, проповедуя мистическую созерцательность и идиллическую безмятежность: «Все грехи и так далее, которые очищаются в христианстве, в буддизме – всего лишь иллюзия, плохая привычка ума, которую мы с себя стряхиваем. Всё

чувство другое. В буддизме нет этой драмы, – есть радость, есть рост, всё легко. Сомневаться в себе, проверять себя – мы так не делаем»⁸⁷.

Это означало бы жить в автоматическом режиме постоянно улыбающегося робота, не знающего раздумий, сомнений и поиска, проверки и совершенствования своих устремлений, поведения и деятельности – всего того, что называется полнотой жизни.

Нидал продолжает свою мысль: «Если всё больше думать о страдании, будешь получать всё больше страдания, если думать всё больше о счастье, будешь получать всё больше счастья»⁸⁸. Это высказывание аналогично распространенному среди американцев правилу: *Keep smiling!* («Улыбайтесь, и вам будет весело!»), вытекающего из эталона преуспевающего дельца или политика. Однако ни маска напускного спокойствия и невозмутимости, ни маска показного веселья не могут избавить человека от сложного комплекса его забот, интересов и устремлений. Попытка подавить их приводит к неврозам, а неоправданная и искусственная сублимация – к забвению в мире иллюзий. Альтернатива этому искаженному восприятию реальности только одна: прямо смотреть в лицо жизни, другого пути нет.

Однако не всем этот стоицизм по силам, и в таких случаях у человека может возникнуть потребность в религиозном утешении. Когда к Нидалу обращаются такие люди, он обычно воспринимает их трудности и несчастья с большой долей иронии, а то и цинизма. Такая, прямо скажем, неадекватная реакция объясняется его мистической настроенностью и стремлением к тому, чтобы его ученики не воспринимали свою повседневную жизнь как реальность. Поэтому Нидал внушает, что страдания, по существу, нет, поскольку оно не реально, а иллюзия. Вместо сочувствия, утешения и поддержки в его словах звучит ирония, а то и насмешка. Несчастный случай, приключившийся с человеком, или трагедия утраты близких звучит в его устах как анекдот из жанра черного юмора. Так, на одной из встреч с учениками Нидалу задали вопрос, как проявить сочувствие и сострадание к человеку, потрясенному гибелью близких ему людей в автомобильной катастрофе. Ответ прозвучал на удивление бездушно и насмешливо: «У моего друга в автокатастрофе погибла подружка. Я ему сказал так: “Это еще ничего, я знаю человека, у которого погибли сразу две подружки”».

Как видим, в ответе ламы нет и намек на сострадание, и это вполне в духе буддизма, который решает проблему страдания со-

вершено по-своему. Несчастный случай с человеком – следствие его неблагоприятных поступков в прошлой жизни и поэтому является его заслуженной карой. Несчастье оплачивает долги прошлой жизни и тем самым открывает человеку хорошую перспективу в этой и последующей жизни, т.е. является если не благом, то, по существу, благоприятным фактором. Что же касается опечаленных несчастьем близких и родных пострадавшего человека, то буддизм им говорит об иллюзорности происходящего и советует «не цепляться» за свои чувства, не быть зависимыми от них.

Итак, предлагаемый Нидалом стереотип довольного всем «болванчика», избавившегося от проблем своего внутреннего мира, духовных сомнений и исканий, не может не вызывать критических замечаний с точки зрения критериев свободы и духовного самоутверждения личности, соответствующих приоритетам современного уровня цивилизационного развития. Ведь свобода немыслима без возможности выбора, и если его нет в духовном мире человека (как многообразия мотиваций, установок, ориентаций, задач и целей его жизненной активности), то нет и свободы духовных проявлений личности. Позитивный, культурно оправданный выбор определяет собой алгоритм духовного роста и развития личности, ее самоутверждение в качестве сознательного и ответственного субъекта деятельности.

8. Модернизм и узкий практицизм «светского буддизма» Нидала

Оле Нидал вышел из среды хиппи с ее характерными антиконформистскими и антиавторитарными установками и, похоже, не до конца с ними расстался. Во всяком случае у него нет безоговорочного преклонения перед всеми без исключения высшими ламами тибетского буддизма.

Напротив, он весьма привередлив в выборе своих симпатий и не стесняется резких критических суждений в адрес некоторых из них и пересказа довольно скандальных, а то и просто неприличных историй из их жизни. Делается это не на почве личного недоброжелательства, а по принципиальным, вполне обоснованным мотивам – неприемлемости (в перспективе освоения буддизмом культурного пространства западного мира) косных, средневекового типа лам. «Большинство индуистских гуру смешные, – заявляет Нидал. – И некоторые наши буддийские школы также не очень хороши»⁸⁹.

Ему не нравится политизация религии и религиозных объединений, отсюда его реплика: «Некоторые японские буддийские школы по уши увязли в политике». Сам Оле Нидал, кажется, чурается политики, но назвать его аполитичным было бы неправильно. У него есть своя, вполне определенная позиция по многим общественно-политическим вопросам современной эпохи, для которой характерна в целом демократическая ориентация.

Оле Нидалу не чужды самостоятельные и смелые суждения по вопросам так сказать «конфессиональной политики», в чем несомненно ощущается свойственная гражданину западной страны свобода волеизъявления, воспитанная демократическим строем. Он не стесняется заявлять, что «некоторые ламы самого высокого уровня совершают ошибки», и даже критикует самого далай-ламу за его поддержку АУМ Синрикё и ее лидера Сёко Асахары.

Впрочем, критические суждения Нидала продиктованы в первую очередь не теми или иными случайными обстоятельствами и не тактическими соображениями, а принципиальными стратегическими задачами, подчиненными одной главной цели – созданием и распространением «светского буддизма». Этот термин, правда, неудачен, что вполне объяснимо тем, что его автор не религиовед и не культуролог, не теоретик, поэтому ему не обязательно знать, что термин «светские религии» (или равнозначное им понятие «псевдорелигии») применим к сакрализации и мифологизации социально-политических реалий современности: вождей, партий, отдельных классов или народов. Впервые в концептуальной форме феномен «светской религии» был осмыслен Контом, а введен в повседневную жизнь (правда, на весьма непродолжительный срок) правительственным декретом Робеспьера. Значительно дольше просуществовала «религия советизма», связанная с культом личности, возвышением роли партии, советского государства и рабочего класса и прочими неомифологемами большевистско-коммунистической идеологии.

Буддизм по своей типологии не может превратиться в *светскую религию* в принятом понимании этого термина (точно так же как Христа нельзя называть йогиним, или буддой, что пытался доказать Асахара в своей книге «Объявляя себя Христом»). Буддизм не освящает и не мифологизирует общественно-политическую реальность (в чем как раз и состоит идеологическое предназначение *светской религии*), буддизм отстраняется от нее, пропагандируя представление об иллюзорности существующего и формируя созерцательное настроение у своих адептов.

Другое дело, когда Нидал называет свою религиозно-пропагандистскую активность распространением *современного буддизма*. С этим термином можно согласиться, принимая во внимание следующие уточнения: во-первых, мы имеем дело с *новым религиозным движением*, принадлежащим к разряду *неоориентализма* (восточных религий, используемых для разрешения духовных, т.е. культурных, общественных и личностных, проблем современных западных стран); во-вторых, фундаменталистский характер этого движения имеет существенный оттенок *модернизма* и *узкого практицизма*; в-третьих, эти смысловые и функциональные особенности религиозной пропаганды Оле Нидала объясняются как ассимиляционным воздействием на тибетский буддизм совершенно новой для него социокультурной среды, так и поставленными перед ним задачами духовного оздоровления и реформирования западного общества.

Послушаем, как осмысливает и характеризует этот процесс взаимодействия двух исторически и типологически разных культур сам Нидал. Он полагает, что появление тибетского буддизма на европейской арене привело к колоссальному сдвигу в историческом развитии этой религии. «В данное время тибетский буддизм делает скачок в 400 лет, может быть, в 500 лет. Он переходит из общества, которое у нас было в средневековье, в полную прозрачности жизнь современного мира»⁹⁰.

Целью является не заимствование иноземной религии и не ее синкретизм с традиционными конфессиями Запада, а формирование новой культуры, обогащенной историческими достижениями восточного и западного регионов мира. То, «что мы все хотим сделать, заявляет Нидал от лица своих единомышленников, – это не стать тибетцами, но объединить лучшее с тибетской стороны с лучшим с нашей стороны»⁹¹. Причем этот культурный прогресс должен осуществиться с помощью специально видоизмененного для этой цели тибетского буддизма. «Мы создаем светский буддизм, йогический буддизм... Я хочу, чтобы вы включили буддизм в свою жизнь и использовали его во всем, что делаете»⁹².

Таким образом, разработка и пропаганда нового, современного буддизма планируется в качестве средства достижения еще более значительной цели – реформирования западного общества, а в конечном счете и всего человечества. Однако при этом имеется в виду не социальная утопия во всех ее аспектах: политическом, правовом и экономическом, а осуществление антропологической утопии,

совершенствование самого по себе человека (не затрагивая социокультурных форм его существования), что должно гарантировать желаемые изменения человеческой цивилизации. По своему характеру это – миллениаристские чаяния, выраженные в культуртрегерской форме (в ее перевернутом в сравнении со своим первоначальным смыслом выражении: не просвещенный Запад, а умудренный мистическим учением Восток выступает здесь носителем культуры более высокого уровня).

Неудовлетворенный консерватизмом и отсталостью автохтонного тибетского буддизма, Нидал стремится перестроить его, осовременить, сделать практичным и удобным для западного человека, хочет, чтобы буддисты пропагандируемого им направления внешне выглядели бы вполне светскими людьми.

Так что же такое *современный буддизм* в понимании Оле Нидала, каковы его общий характер и направленность? Вопрос очень непростой, поскольку бросается в глаза явное противоречие между *гнозисо-эзотерической* парадигмой религиозной проповеди Нидала (о чем шла речь выше) и его декларациями о «свободном и независимом человеке».

Однако здесь мы встречаемся не с логическим противоречием в исходных посылах вероучения: с одной стороны, – с ориентацией на спиритуальность традиционного буддизма, с другой, – на прагматические ценности современного образа жизни. Перед нами особый тип веры – *утилитарно-проективной*, вызванной к жизни необходимостью разрешить конкретные социальные и поведенческие задачи современного человека западного мира и использующей для этой цели обширный арсенал древних оккультных представлений и медитативных практик.

Вероучение Нидала не принадлежит к типу *универсальной веры*, подобно традиционному буддизму или христианству. Оно относится к типологии *дифференцированных вер (упований)*, поскольку имеет *утилитарное* назначение – веру в разрешение экзистенциального кризиса, остро ощущаемого в странах Запада. В отличие от ряда других новых религиозных движений (например, *Веры Бахаи*) здесь нет ориентации на определенный социально-политический образец будущего в виде гармоничного и справедливого общества, нет социальной утопии, а есть стремление к формированию личности, отстраненной от тягостных социальных проблем, стремление убедить адептов этой веры в возможность стать идеалом совершенства – буддами и сохранить при этом потребительски-гедонисти-

ческий образ жизни западного общества, став, так сказать, буддистами-плейбоями.

Такова типологическая модель той стратегии создания *современного буддизма* для западного мира, которая составляет пафос выступлений Нидала и объясняет его пропагандистские и миссионерские успехи. Однако фактически все выглядит иначе. На деле пропаганда Нидала направлена на отстранение человека от мира, на уход от его насущных проблем. Нидал предлагает иллюзорный способ их разрешения – в воображении и силой воображения, что является как раз следствием нежелания да и неспособности «смотреть в глаза миру». Независимые и сильные люди так не делают. Нидал пропагандирует поведение, которое скорее напоминает действия испуганного страуса, прячущего голову в песок. Нидал предлагает своим последователям утонченный способ ухода от действительности с ее тягостными проблемами – погрузиться в перманентный сон и всю свою жизнь превратить в сплошное сновидение. При этом он обещает научить каждого управлять своими сновидениями, наполняя их чувствами радости и счастья. Нидал не скрывает, что пропагандирует духовный наркотик, напротив, всячески подчеркивает, что предлагаемые им счастливые сновидения намного превосходят во всех отношениях обычную наркоманию.

Хотя этот «современный буддизм» подчинен традиционной тантристской парадигме и является, следовательно, фундаменталистским по своему содержанию, тем не менее в проповедях Нидала часто звучат сугубо *модернистские* мотивы. Таково его утверждение, что «компьютер – это лучший друг, который есть у буддизма, и люди, работающие с компьютером, будут становиться буддистами... Если мы потеряем нашу свободу, тогда люди больше не смогут обращаться с компьютерами, и наши страны придут в упадок и потеряют силу»⁹³. Здесь звучат явная мистификация и мифологизация значения компьютера в духовной жизни современного общества, он якобы способен продуцировать буддийское сознание и быть опорой и гарантом сохранения современной цивилизации. В сопоставлении с древней фетишистской символикой мистификация культурного значения компьютер является отчетливым признаком нетрадиционности вероучения.

Другая особенность «современного буддизма» в том, что Нидал придает ему налет практицизма и утилитарности, что, конечно, мало совместимо с традиционными установками на сакральное просветление и освобождение от бренного мира. Буддизм давно заре-

комендовал себя в качестве глубокого и очень сложного религиозно-философского учения, тем не менее Нидал уверяет, что «по сути своей буддизм не так сложен. Делай то, что у тебя перед носом, здесь и сейчас»⁹⁴.

Он сторонник незамысловатого, утилитарного подхода к делу. Не надо мудрствовать лукаво, ломать голову по поводу тех или иных проблем, следует бездумно выполнять необходимое, не размышляя много по этому поводу. «В основном нужно просто делать то, что у вас перед носом, без большого количества идей. Не держите идеи у себя на спине, как плохого хозяина, который все время говорит вам, что делать. Это состояние здесь и сейчас, вне надежд и опасений, для блага всех существ – это и есть Махамудра»⁹⁵.

В традиционном буддизме *махамудра* означает путь к истине и просветлению и в то же время их обретение на высшей ступени совершенствования адепта. Нидал под предлогом «современной» трактовки буддизма сводит эти высшие религиозные приоритеты к бездумному практицизму и делячеству. «Цель любой буддийской практики, – пишет он, – чрезвычайно проста. Целью является просто перестать надеяться и опасаться, жить в прошлом и будущем. Это всё, что нужно». Ссылаясь на собственный пример, говорит: «Я всегда здесь и сейчас, не в прошлом, не в будущем. Я не надеюсь, не опасаясь. Я просто делаю то, что у меня перед носом»⁹⁶.

Фактически всё не так: Нидал часто и много рассказывает о своем прошлом, раскаяваясь в своем увлечении наркотиками, сожалея о своем драчливом поведении в молодости. Будущее также его очень интересует, недаром все свои силы он отдает укреплению центров школы кагью по всему миру и ревностно следит за воспитанием ее нового религиозного лидера – Кармапы 17-го. Нидал – очень активный пропагандист и организатор, непрерывно разъезжающий по странам и континентам, график его поездок расписан на целый год вперед, так что традиционной буддийской пассивности и равнодушия к миру здесь нет и следа.

Это очень любопытная особенность необуддизма, представители которого часто весьма активны на практике, несмотря на проповедь созерцательности и отстраненности от интересов повседневной жизни. Такова и позиция Нидала. Обращаясь к ученику, он прямо призывает его к активности в чисто практических делах (конечно, только при условии его верности буддийским приоритетам): «У тебя есть благословение и защита, делай всё от тебя завися-

щее»⁹⁷. Таким образом, мировоззренческая установка на высокую духовность служит оправданием и санкционированием элементарного практицизма повседневной жизни.

Будучи буддийским наставником и ламой, Нидал тем не менее почти игнорирует тот факт, что он учит религии, весьма далекой от интересов и забот земного мира. Между тем по буддийской традиции в разговоре с монахом следует избегать многих тем, которые Будда считал бесполезными. Таковыми являются, согласно наставлениям в одном из священных буддийских текстов, «разговоры о королях и разбойниках, министрах и армии, опасностях и войне, еде и питье, одежде и жилье»⁹⁸ и т.д. Оле Нидал – не монах, однако его проповеди носят официальный характер и не должны бы удаляться от древней традиции. А если это происходит и притом закономерно, то является отличительным признаком того, что перед нами новое религиозное движение, несмотря на все апелляции к авторитету средневековой школы карма кагью и благословения миссионерской активности Нидала со стороны современного ее лидера Кармапы 16-го.

В книгах Нидала, в его проповедях и беседах с последователями он постоянно касается современных земных реалий, повседневных забот своих слушателей: обсуждает очень актуальную для россиян проблему алкоголизма и советует женам избавляться от пьяниц-мужей, рекомендует не усложнять проблему выбора сексуального партнера, считая «секс как одну из больших радостей человека», желающим разбогатеть советует «жениться на богатой девушке – это самый быстрый способ» стать состоятельным человеком⁹⁹. К тому же сами его наставления, богословский дискурс по затрагиваемым светским темам и используемые при этом выражения очень мало имеют общего с буддийской отрешенностью от земных интересов и забот.

Следует обратить внимание на то, что буддист, хотя и отвергает рационалистическое обоснование деятельности (Нидал постоянно утверждает о ненужности проблемно-аналитического подхода к деятельности), но в то же время настаивает на необходимости рациональных действий (надо действовать, по его словам, «очень точно»). Подобные рассуждения имеют глубокую мировоззренческую подоплеку и порождены, в конечном счете, кризисом религиозно-этической системы с ее мотивационно-целевым осмыслением поведения и поступков человека. В качестве ее альтернативы принята, в данном случае, вера другого типа – *эзотерическая*, упование на са-

кральное совершенствование. Ее адепту уже не приходится ломать голову по поводу правомерности своих действий («Не создавай проблем», – говорит Нидал). Полагаясь на своих буддийских защитников и свои собственные достижения на *Алмазном пути*, адепт *эзотерической веры* может быть вполне уверен в своих действиях.

Итак, то, что Нидал называет *светским буддизмом*, оказывается на поверку типичными чертами утилитарной веры, приспособленной к разрешению социальных проблем современного западного общества (прежде всего в их личностном проявлении). При этом фундаменталистский характер проповедуемого вероучения в целом явно контрастирует с модернистскими нововведениями и практицизмом ориентаций, рекомендуемых для повседневной жизни адептов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. СПб., 1992. С. 161.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 195.

⁴ Там же.

⁵ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. СПб.: 1997. С. 52.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. СПб.: 1992. С. 195.

⁸ Там же. С. 119.

⁹ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 71.

¹⁰ Там же. С. 54.

¹¹ Там же. С. 177.

¹² *Петров А*. Вступительное слово // Россия и гнозис. Материалы конференции. Москва, ВГБИЛ, 26 марта 1997 г. М.: 1998. С. 3.

¹³ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 6.

¹⁴ Там же. С. 50.

¹⁵ *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. м.: Изд-во Московского университета. С. 53.

¹⁶ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 6.

¹⁷ Там же. С. 39.

¹⁸ Там же. С. 7, 32.

¹⁹ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 77.

²⁰ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 32.

²¹ Там же. С. 32, 37.

²² *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 79-80.

²³ Там же. С. 183-184.

²⁴ Там же. С. 102.

²⁵ Там же. С. 56-57.

- ²⁶ Там же. С. 119.
²⁷ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 15.
²⁸ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 62.
²⁹ Там же. С. 172 и 226–227.
³⁰ Там же. С. 129.
³¹ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 18.
³² *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 119.
³³ Там же. С. 117.
³⁴ Там же. С. 118.
³⁵ Там же. С. 137.
³⁶ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 100.
³⁷ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 125.
³⁸ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 102.
³⁹ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 149.
⁴⁰ Там же. С. 168.
⁴¹ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 40.
⁴² *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 70.
⁴³ Там же. С. 178.
⁴⁴ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 220.
⁴⁵ Там же. С. 40, 76, 118, 48.
⁴⁶ Там же. С. 196.
⁴⁷ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 163.
⁴⁸ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 89.
⁴⁹ Там же. С. 29.
⁵⁰ Там же. С. 106.
⁵¹ Там же. С. 47.
⁵² *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 97.
⁵³ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 179.
⁵⁴ Там же. С. 143.
⁵⁵ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 86.
⁵⁶ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 48.
⁵⁷ Там же. С. 12.
⁵⁸ Там же. С. 31–32.
⁵⁹ Там же. С. 11.
⁶⁰ Там же. С. 32.
⁶¹ Там же. С. 83.
⁶² Энциклопедия тантры. М.: 1997. С. 138.
⁶³ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 175.
⁶⁴ Там же. С. 9.
⁶⁵ Там же. С. 202.
⁶⁶ Там же. С. 187.
⁶⁷ Там же. С. 82.
⁶⁸ Там же. С. 66.
⁶⁹ *Нидал Оле*. Открытие Алмазного пути. С. 102.
⁷⁰ Там же. С. 191.
⁷¹ *Нидал Оле*. Глубина русского ума. С. 80.
⁷² Там же. С. 161.
⁷³ Там же. С. 160.

- ⁷⁴ Там же. С. 40.
⁷⁵ Там же. С. 33–34.
⁷⁶ Там же. С. 43.
⁷⁷ Там же. С. 26.
⁷⁸ Там же. С. 79.
⁷⁹ Там же. С. 72.
⁸⁰ Там же. С. 78.
⁸¹ Там же. С. 39.
⁸² Там же. С. 147.
⁸³ Там же. С. 146.
⁸⁴ Там же.
⁸⁵ Там же. С. 101.
⁸⁶ Там же. С. 22.
⁸⁷ Там же. С. 23.
⁸⁸ Там же. Там же.
⁸⁹ Там же. С. 70.
⁹⁰ Там же. С. 205.
⁹¹ Там же. С. 205.
⁹² Там же. С. 174.
⁹³ Там же. С. 97, 98.
⁹⁴ Там же. С. 80–81.
⁹⁵ Там же. С. 65.
⁹⁶ Там же. С. 75.
⁹⁷ Там же. С. 59.
⁹⁸ Буддизм. Словарь. М.: 1992. С. 185.
⁹⁹ Нидал Оле. Глубина русского ума. С. 63, 65.

ФАЛУНЬГУН – ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ МИРООЩУЩЕНИЕ И МИСТИЧЕСКИЙ КУЛЬТ САКРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

1. История появления культа и его общая характеристика

На протяжении тысячелетий Китай был страной с господствующей триединой религиозной системой: китайцы считали даосизм, буддизм и конфуцианство религиями, произрастающими из одного корня, хотя их вероучения и институты существовали вполне самостоятельно и обособленно. По этому поводу говорили обычно так: «Подобно тому, как цветок лотоса, его листья и плоды вырастают из одного корня, так и три великие религии происходят из одного и того же источника». Традиционное китайское общество имело полиморфную религиозную культуру, в рамках которой сохранялась вероучительская, институциональная и организационная самостоятельность этих трех религий при одновременном синкретизме определенной части идейно-образного содержания.

После революции в КНР религии были лишены статуса официальной идеологии, их влияние всячески ограничивалось и приобрело маргинальный характер. Однако в конце 90-х гг. сложившийся и устоявшийся в демократическом Китае баланс светской и религиозной культуры был нарушен широким распространением влияния оккультной школы фалуньгун. Выступая в 1997 г. на собеседовании в Нью-Йорке, Ли Хунчжи утверждал, что «в Китае уже свыше двадцати миллионов человек занимаются практическим самосовершенствованием. Если к ним прибавить тех, кто практикует время от времени, то эта цифра возрастет до ста миллионов человек»¹.

Негативные последствия этой тенденции обнаружились не сразу. В мае 1992 г. молодой китаец по имени Ли Хунчжи начал обучать созданной им новой «системе совершенствования», которая

первоначально считалась одной из школ традиционной практики цигуна², находилась под эгидой Китайского научно-исследовательского института цигуна и получила государственную поддержку.

Вероучительская новация Ли Хунчжи вобрала в себя элементы всех трех традиционных религий Китая. В ней доминирует даосско-буддийский религиозно-философский дискурс, превыше всего ценится добродетель – приоритет конфуцианства, а культовая обрядность представляет собой даосские манипуляции с сакральными силами и энергиями. Перед нами, несомненно, феномен религиозного возрождения, вобравший в себя реликты далеких периодов китайского средневековья, отголоски древних народных религий и социально-утопических движений. Именно в этом заключается одна из причин довольно широкой популяризации школы Ли Хунчжи в Китае.

Ли Хунчжи родился в 1951 г. в городской семье китайских интеллигентов. Из публикаций новой даосско-буддийской школы мы узнаем, что у него уже в четырехлетнем возрасте был личный наставник – мастер буддийской школы Великого Закона, а в 8 лет обнаружили сверхъестественные способности: мальчуган мог становиться невидимым, ему по силам было согнуть рукой трубу с замерзшей в ней водой, подняться в воздух, проникнуть в запертое помещение и даже побывать в толще стекла (к аналогичному поверью древних даосов апеллирует трюк известного иллюзиониста Дэвида Коперфильда под названием «Прохождение сквозь Великую Китайскую стену»). Примечательно, что достойным упоминания считаются не благочестивые поступки будущего религиозного лидера – не милосердие и помощь страждущим, не спасительная поддержка слабых духом, а проявление сверхъестественных способностей, типичных для даосского сяня (святого) и буддийского махасиддхи (мага и колдуна).

Повзрослев, мастер Ли решил разработать новую³, более эффективную в сравнении с издавна известными даосскими и буддийскими практиками методику духовно-телесного совершенствования человека, доступную каждому и пригодную для использования в повседневной жизни современного человека, методику, способную вывести его из круга земного, профанического существования на трансцендентный уровень просветленных будд. Сформированная молюдым реформатором компиляция традиционных для Китая религиозно-мистических и оккультных представлений, изложенная

в упрощенной и модернизированной форме, сочеталась с сакральной антропологической утопией (идеального сообщества совершенных людей).

В 1992 г. мастер Ли обнародовал свою систему, а руководители Китайского научно-исследовательского института цигуна после тщательного изучения полностью одобрили принципы и упражнения фалуньгуна, подтвердили эффективность этой системы, признали ее в качестве особой школы, заслуживающей помощи и поддержки в популяризации ее идей и методик.

Как и всякий основатель нового религиозного движения, Ли Хунчжи не скупился на саморекламу и всяческое прославление своего детища. Он объявил, что только фалуньгун заслуживает названия «Великого Закона совершенствования», что «эта система в самом начале практики переносит учеников на высокий уровень и наделяет множеством истинных сокровищ совершенствования, которых невозможно найти ни в одной другой школе»⁴.

Сам же Ли Хунчжи выступает прежде всего в роли «истинного» религиозного наставника (в гуризме это первоочередная и вместе с тем весьма щекотливая проблема, поскольку приходится постоянно ниспровергать авторитет «ложных» гуру и недобросовестных учителей). Еще более значительна его роль как могущественнейшего сакрального субъекта, постигшего глубокие тайны Космоса, достигшего высочайшего уровня совершенства и реализовавшего в себе Тело Закона – космическую природу Будды. Мастер Ли внушает своим ученикам, что его Тело Закона не только защищает их самих, но и «очищает дом ученика и место практики и укрывает их «покрывалом безопасности», чтобы злые силы не могли помешать ученику»⁵. Опираясь на традиционное представление о милосердном защитнике – бодхисаттве, Ли Хунчжи заявляет, что «его единственное стремление – сделать как можно больше людей здоровыми и счастливыми»⁶.

Фалуньгун был разработан на основе очень распространенных в Китае врачевательно-оздоровительных практик различных школ традиционного цигуна, однако преследовал иные, далеко идущие цели: адептам нового религиозно-окультиного учения было обещано сакральное просветление и превращение в сверхъестественные существа, а вместе с тем и полная реализация их религиозных чаяний: избавление от несовершенного земного существования и спасение в надмирской божественной обители.

2. Преследование в Китае, распространение по всему миру и в России

В 1997 г. школа Ли Хунчжи подверглась критике, было заявлено, что она оказывает негативное общественное влияние. В результате Ли Хунчжи уехал в США, а фалуньгун был лишен официальной поддержки. Власти встревожило растущее влияние нового религиозного движения, грозящего превратиться в массовое сектантское объединение, альтернативное официальному общественно-политическому строю демократического Китая как по своему религиозно-мистическому мировоззрению, так и по своим институционально-организационным основам (движение фалуньгун состоит из неформальных объединений лиц, практикующих культ сакрального совершенствования, и управляется разветвленной сетью наставников во главе с Ли Хунчжи и базируется, таким образом, на авторитарном религиозно-мистическом институте гуризма).

Столкнувшись в противодействии властей, новое религиозное движение приобрело характер идейно-политической оппозиции, в апреле 1999 г. около 15 тыс. последователей Ли Хунчжи собрались перед зданием правительства КНР и потребовали терпимости к своей деятельности⁷. В июле 1999 г. был принят закон, полностью запрещающий существование школы фалуньгун, а несколько её активистов, занимавшие к тому же высокие общественные и государственные посты в Китае, предстали перед судом и были приговорены к длительным срокам тюремного заключения.

Вряд ли репрессии, даже столь жесткие, смогут радикально изменить сознание убежденных сектантов, равнозначное их отказу от своей религиозной идентичности. Исторический опыт свидетельствует об обратном: преследование за религиозное умонастроение только способствует его укреплению и развитию оппозиционных настроений со все усиливающейся политической окраской. К тому же приверженцы Ли Хунчжи заранее были им подготовлены ко всякого рода неприятностям. «Вы, возможно, окажетесь втянутыми в конфликтные ситуации в обществе, в семье или на работе, – увещевал он своих учеников. – Всё это служит для того, чтобы улучшить ваш синьсин [духовно-нравственный центр личности]... Невозможно усилить энергию совершенствования, не сталкиваясь с какими-нибудь трудностями... Я надеюсь, что каждый практикующий готов встречать страдания и терпеливо переносить их»⁸. В этих наставлениях нетрудно заметить хитроумный маневр в виде

указания на необходимость использовать силы противодействие новому религиозному движению в его же пользу.

В сущности, деятельность Ли Хунчжи и его последователей не выделяется из многообразия новых религиозных движений последней трети XX – начала XXI века, если не считать эксцессов, связанных с запрещением школы фалуньгун и данных о ее 100-миллионной численности в Китае. Уже одни эти факты заставляют нас более пристально взглянуть на специфику движения фалуньгун и оценить перспективу его распространения в России, поскольку координационные центры этого движения уже несколько лет активно действуют в нашей стране. Издательство ЗАО НПО «Мир и семья-95» опубликовало на русском языке одну из книг Ли Хунчжи и предлагает всем желающим партию аудио- и видеокассет с упражнениями системы фалуньгун, издательство Российского университета дружбы народов выпустило в свет другую книгу этого же автора. Работают группы практикующих методику сакрального совершенствования, к тому же в России давно известен традиционный цигун – исток этого нового религиозного движения. Фалуньгун приобрел международную известность, возросшую после переезда Ли Хунчжи в США. В 1997 г. он рассказал о полученном им приглашении из России и своем намерении посетить нашу страну.

3. Нетрадиционное вероучение на основе переосмысления древней духовной практики

В средствах массовой информации Фалунь Дафа принято называть «древней духовной практикой» (ancient spiritual practice), что существенно искажает смысл и значение этого нового движения, совершенно обходит вопрос о его типологической специфике, особенностях воздействия на личность и общество, не позволяет объяснить причины его популярности. Фактически же Ли Хунчжи предложил радикально обновленную версию древних религиозно-мистических традиций (прежде всего даосской и буддийской), придав им альтернативную социальную направленность. Эти две типологические особенности (религиозный радикализм и социальная альтернативность) мы считаем определяющими признаками нетрадиционного вероучения. Обычно подобные феномены принято называть «нетрадиционными религиями», однако Фалунь Дафа, строго говоря, не является религией, а принадлежит к другому модусу сакральной веры, направленной на сакральное совершенствование

адептов (мы называем ее эзотерической). С учетом этой поправки термин «нетрадиционное верование» вполне применим к новации Ли Хунчжи.

1) Критика традиционных религиозных учений и практик.

Апология новых религиозных движений обычно предполагает резкую критику традиционных учений, Ли Хунчжи не делает исключения и много внимания уделяет критике традиционных даосских и буддийских школ, хотя вместе с тем признает, что наследует и даже развивает применительно к современным условиям изначальное, подлинное содержание этих древних традиций. Он считает, что исконное содержание буддизма за давностью лет не дошло до нынешних времен, старые учителя и наставники вымерли в своем большинстве, а новые – сплошь обманщики и делеяги, превратившие даосские оздоровительные практики в источник личного обогащения.

Однако нетрадиционность фалуныгуна заключается даже не в этом, а в его претензии на превосходство над старым буддизмом. Общий вывод Ли Хунчжи категоричен: Фалунь Дафа «не имеет никакого отношения как к изначальному буддизму, так и к буддизму последнего периода упадка и гибели дхармы, так и к другим современным религиям»⁹.

Чем же превосходит Фалунь Дафа, передающий Закон Будды как таковой, от традиционного буддизма? Это вопрос не чисто богословский, поскольку за ним стоит важнейшая религиоведческая проблема выяснения типологических особенностей разных модусов сакральной веры (магизма, религии, мистицизма, сакрального совершенствования и т.д.). Ли Хунчжи считает, что превосходство обнародованного им учения состоит в том, что оно не является религией и ссылается при этом на Будду Шакьямуни, не говорившего о том, что он создал религию. На этом основании Мастер Ли не занимается религиозной проповедью, а разъясняет способы сакрального самосовершенствования адепта (мы называем веру такого модуса эзотерической), причем у него речь идет исключительно о достижении высших уровней совершенства – миров небожителей: бодхисаттв, будд и богов.

Вместе с тем «Фалунь Дафа, – по словам Ли Хунчжи, – принципиально полностью отличается от традиционных способов самосовершенствования, от учения о выработывании дань [чудесного лекарства-эликсира, или алхимического элемента] в различных системах и школах»¹⁰. «Некоторые из так называемых путей совер-

шенствования буддийских и даосских школ, хотя и преобладают в наше время,.. не могут привести к совершенствованию»¹¹. Древние сакральные практики, в лучшем случае, подлечивают человека, но не устраняют болезни и уж конечно не в состоянии дать ему спасение. В сравнении с ними *фалуньгун* имеет исключительное значение: это другой, более высокий тип сакральной практики – не просто оккультной, использующей чудодейственные силы и энергии, а практики спиритической, осуществляющей воздействие на адепта «живых» сущностей, разных духов, и практики спиритуальной, когда определяющая роль в совершенствовании адепта принадлежит особому духовно-нравственному феномену – *Синьсину* и сублимированной жизненной энергии – *гун*. «Я начал публичную деятельность не для того, чтобы лечить болезни, – говорит Ли Хунчжи. – Мы лечим людей, чтобы распространить нашу систему совершенствования»¹². «Проповедуемый нами *гунфа* [метод, практика] имеет целью преобразовать собственные тела человека в тело Будды»¹³.

Все прочие системы совершенствования принадлежат к школам цигун «внутренней алхимии». Они предлагают искусственное очищение для развития внутреннего эликсира (особой чудодейственной субстанции, дающей несокрушимое здоровье и бессмертие адепту). Совершенствование по методике фалуньгун принципиально отличается от практик этих школ, в частности по срокам достижения просветления. Ли Хунчжи утверждает, что «традиционные пути совершенствования слишком сложны и слишком медленно развивают энергию совершенствования»¹⁴. «Мастера совершенствуются здесь очень долго: несколько сотен лет, больше тысячи лет»¹⁵. Таковы ключевые морфологии классической эзотерической концепции: отстранение от несовершенной действительности, совершенствование и преобразование природы адепта, приобщение его к совершенному уровню бытия; подробнее об этом речь будет идти ниже.

2) Космогонический миф о нравственной деградации человечества.

Эсхатологические представления имеют ключевое значение в учении Ли Хунчжи, однако их содержание двойственно и определяется принципиально разными космогоническими мифами. Один из них основан на традиционной для древневосточных культур схеме цикличного морфогенеза Вселенной, заканчивающегося ее гибелью, после чего она воссоздается в обновленном виде и вновь с течением времени приближается к катастрофе и гибели всего существующего в ней. В соответствии с этим космогоническим ми-

фом, Ли Хунчжи говорит о наступивших в нашей Вселенной катастрофических изменениях, приведших к тому, что в ней «испортилось не только человечество»¹⁶.

Его тезис о «нравственной деградации человечества» связан и с другим космогоническим мифом, также принадлежащим к древней восточной традиции, но иного содержания – к учению об отпадении и удалении сущего от истинного бытия и о стремлении восстановить утраченное состояние, «возвратиться к истоку». В современную эпоху усилившихся эсхатологических настроений этот миф был подхвачен приверженцами новых религиозных движений и настойчиво популяризировался в созвучных им историософских и культурологических концепциях. Особое значение ему придавал известный религиовед и культуролог Мирче Элиаде, считавший мифологему «Вечного Возвращения» главной идеей сакрального спасения, типичной для древних культур.

Несмотря на определенное сходство между собой этих двух космогонических мифов, их эсхатологическое значение настолько различно, что допускает прямо противоположные прогнозы относительно грядущей судьбы человечества: фатальную гибель (по схеме космических циклов) и возможность «вернуться к истоку» (по схеме рокового отпадения и удаления от него). При этом относительно оптимистичная перспектива возможного «возвращения» вовсе не отменяет угрозу гибели человечества. Впрочем, у Ли Хунчжи не все так уж безнадежно: завершение космического цикла и гибель всего сущего предстоит не скоро, через сотни тысяч световых лет, а потом высочайшие просветленные создадут новую Вселенную и в ней вновь появится человечество.

Однако нынешним его представителям приходится очень худо. «Последний период упадка и гибели Дхармы, о чем говорил Шакьямуни, суть сегодняшние дни. Нынешним людям уже невозможно самосовершенствоваться по этому Закону»¹⁷. «Касаясь нынешнего мирского общества, я могу откровенно вам сказать, что Боги уже не принимают человека за человека»¹⁸. «Несмотря на то, что человеческое общество сильно изменилось, – сетует Ли Хунчжи, – нормы морали рушатся как большой оползень, происходит непрерывное падение нравов, люди стремятся только к наживе»¹⁹.

Во всех своих выступлениях он неустанно твердит о нравственной деградации современного человечества: «моральная основа, духовность человека испортилась», произошло «разложение нравов общества в целом»²⁰.

Однако виной тому не современная эпоха; коренная причина этого разрушительного процесса лежит значительно глубже и имеет, о чем уже шла речь, космогонический характер. Причина заключается в роковом выпадении человечества из структуры Космоса, обладающего идеально-нравственной природой, т.е. совокупностью трех приоритетных ценностных качеств: Истины (*Чжэнь*), Доброты (*Шань*) и Терпения (*Жэнь*).

Фундаментальный характер этих онтологических изменений Ли Хунчжи объясняет появление в истории общественных отношений, ставших конечной причиной космической трагедии человечества. Он отвергает концепцию общественного происхождения человека, принятого в современной науке, и противопоставляет ей антропологическую гипотезу о возможности появления и прогрессивного развития человечества без исторически свойственной ему общественно-производственной формы существования. Более того, Ли Хунчжи утверждает, что социальный фактор является основной причиной нравственной деградации человечества и его ниспадения по ступеням космической иерархии. «Человек с первого дня рождения наделен тем же свойством, что и Вселенная. Однако с размножением живых существ образовались общественные отношения среди популяций, что, наверное, и вызвало у людей корыстные побуждения, привело их к постепенному падению на более низкие уровни иерархии»²¹.

Ли Хунчжи характеризует общество исключительно негативно, объявляет социум принципиально враждебным человеческой природе, источником которой считает совершенную в нравственном отношении Вселенную. Таким образом, человек, человеческое существование лишаются главной своей основы и составляющей – общественно-производственных отношений. Это как раз тот фактор, благодаря которому антропогенез привел к появлению «общественного животного», получившего название *homo sapiens* – «человек разумный». В ходе этого исторического процесса возникли право и мораль в качестве регуляторов общественно значимой деятельности человека и взаимоотношений между людьми, нравственность стала одной из главных основ человеческого существования.

Как и всякий регулятор человеческой жизнедеятельности, нравственность осмысливается в понятиях нормы и ее нарушения, а главное – оценивается с точки зрения идеала. Жизнь и идеал никогда не совпадают в принципе, иначе идеал утратил бы значение высшего мерила и перестал быть идеалом. В религиозно-мифоло-

гических учениях функциональное различие бытующей морали и идеала превращается в бинарное отношение, имеющее подчас характер полярной противоположности. При этом идеал сакрализуется, переносится на небеса, на уровень совершенного бытия и считается свойственным лишь божественным персонажам. В противоположность этому земные нравы объявляются деградировавшими, падшими. Такова моральная интерпретация бинарной оппозиции мирского и сакрального, играющая важнейшую роль во всех без исключения вероучениях.

Эта типичная религиозно-философская схема отчетливо видна в вероучительских построениях Ли Хунчжи: идеал перемещен на бесконечно удаленный от обычных людей уровень Вселенной, а на самом низшем, земном уровне находится деградировавшее в нравственном отношении человечество. Априорной аксиомой для Ли Хунчжи является полярная противоположность падшего человечества идеальному в нравственном отношении Космосу. Поэтому общественное существование человечества оказывается источником нравственного несовершенства людей: люди безнравственны, потому что образуют общество. Вполне очевидно, что эта дискредитация общественной жизни людей продиктована в первую очередь логикой рассмотренной выше религиозно-мифологической схемы, противоположной реалиям социально-исторического развития нравственной культуры человечества. К тому же Ли Хунчжи весьма непоследователен в своих рассуждениях. Его утверждение, что люди по своей природе нравственны, прямо противоречит его же собственным многочисленным высказываниям о свойственных людям греховных помыслах («сердце у человека несправедливое»²², – категорически утверждает Ли Хунчжи).

Несмотря на свой абстрактный характер, мифологические рассуждения Ли Хунчжи обращены к современному человеку (впрочем, именно благодаря отвлеченности от исторических социокультурных реалий они звучат как непреложные аксиомы, как пророческие прозрения будущего). Итог этих рассуждений неутешителен: «перед современным человечеством стоит масса неразрешимых проблем, оно очутилось в кризисе, из которого нет выхода»²³.

Чем мрачнее пессимизм в отношении перспективы земного существования человечества, тем ярче на его фоне сотериологические обетования. Этой проторенной дорожкой вероучительской мысли воспользовался и Ли Хунчжи, отвергнув возможность найти выход из сложившейся общественной ситуации по определенной рефор-

маторской модели. В учении Фалунь Дафа речь идет о совершенно ином, об эзотерическом уходе от существующей действительности на более высокий онтологический уровень. Для человечества, утверждает Мастер Ли, нет выхода, кроме как совершенствуясь, перейти на новый уровень существования.

3) Сакральное знание как альтернатива науки.

Современная эпоха, как известно, отказалась от абсолютизации научного знания и стремится дополнить его иными формами постижения мира, не отстаивает непогрешимость науки, а стремится ориентировать ее на общественно-гуманистические приоритеты. Ли Хунчжи занимает в этом вопросе самые крайние нигилистические позиции. Чисто доктринерски, без серьезных фактических доказательств он утверждает, что научное знание несостоятельно, что науки о природе и обществе ошибочны в самых своих основаниях. «Постижение материи, постижение Вселенной, постижение жизни, постижение нашего реального мира – все эти постижения развились на ошибочной исходной основе... Наши практикующие из кругов совершенствования вовсе не признают современных наук, считая их ошибочными. Познание вашего человечества всегда остается в стороне от истины»²⁴.

Насколько успешно Ли Хунчжи опровергает современную историческую науку показывают его утверждения о принадлежности египетских пирамид к некоей доисторической цивилизации. Эти всем известные пирамиды оказывается вовсе и не связаны с египтянами, а были построены много ранее представителями неизвестной расы, исчезнувшей в потоке при преобразовании континентов. При этом были затоплены и сами пирамиды. С образованием нового континента пирамиды опять поднялись из воды и люди новой цивилизации – египтяне – приспособили их для помещения гробов. Современным историкам, конечно, чужды подобные неомифологические и историософские прозрения, однако у них все же есть всем известные свидетельства о том, для кого, по чьему распоряжению и как велось на протяжении многих десятилетий строительство этих пирамид в Древнем Египте.

Главный упрек в адрес науки со стороны Ли Хунчжи состоит в том, что она «не в состоянии объяснить, отчего произошло разрушение общественных нравов нынешнего общества»²⁵. При этом речь идет не о реальных культурно-исторических процессах, о которых в свое время много спорили (и многое поняли и правильно оценили) и в Древнем Китае, и в Древней Греции, и в Европе (зна-

менитое выступление Руссо). Ли Хунчжи упрекает здесь науку в ее несогласии с предложенным им космогоническим мифом об отпадении человечества от нравственно совершенного космоса и пребывании в современную эпоху на самом нижнем уровне космической иерархии в состоянии деградации и безвыходного кризиса. Как известно, наука и мифология – разные формы общественного сознания, поэтому упрекать современную науку в отсутствии у нее мифологических объяснений нелогично.

Ли Хунчжи объясняет несостоятельность науки тем, что человечество занимает слишком скромное место во Вселенной. «Человечество не может видеть другие пространства, но успокаивается на достигнутом, – пишет Мастер Ли. – Разве ты можешь быть уверен в том, что твое познание правильно, когда ты получил его в одно малейшей системе, в системе одной пылинки среди бесчисленных пространств»²⁶. «Живые существа этого пространства не способны увидеть тех, кто существует в других пространствах, не имеют возможности видеть истинное положение вещей во Вселенной. Можно сказать, что люди скатились в пропасть заблуждений»²⁷.

В этих высказываниях Ли Хунчжи абсолютизирует относительность человеческого знания, игнорирует непрерывный процесс его совершенствования, расширения и углубления, говорит о его полной несостоятельности в сравнении с абсолютным божественным знанием. Практическое воплощение познания человеком мира и его закономерностей, достижения научно-технического прогресса Ли Хунчжи вовсе не считает доказательством плодотворности человеческого познания, успешного постижения им великого множества малых и больших конкретных истин, и не потому, что они относительны и далеки от абсолютной истины, а потому, что истиной обладает, с его точки зрения, только сакральное знание просветленных, святых и будд.

Ошибочно отождествлять относительную истину с заблуждением, ошибкой и ложью. Несмотря на свою ограниченность, относительная истина все же является истинным знанием и к тому же принципиально ориентированным на идеал абсолютной истины, благодаря чему относительность человеческого знания со временем уменьшается по мере его углубления и совершенствования.

Ли Хунчжи противопоставляет реально-исторической оппозиции: «относительная (частная, конкретная) истина – абсолютная истина (как абстрактный и недостижимый идеал)», – мифологическую оппозицию: «мирское знание, ошибочное по существу, иллю-

зорное – божественное знание абсолютной истины». Тем самым он оставляет область и предмет гносеологии, которая на обширном историческом материале показывает как стремительно развивается человеческое знание, непрерывно обогащаясь объективными истинами, и переходит в область религиозной идеологии, отстаивающей приоритет божественного над мирским. Под воздействием этой идеологической установки априори выдвигается на первое место аксиома о несостоятельности человеческого познания, о ложности современной науки в самых ее основах.

Главный аргумент Ли Хунчжи о несостоятельности науки состоит в том, что она представляет собой человеческое знание, тогда как истинное знание – божественное. Он утверждает, что познание обычного человека в каждом вопросе отличается от понимания, которым обладают те, кто достиг совершенства и просветления. «Вообще нельзя думать методом мышления человека. Ты добьешься полного совершенства тогда, когда ты хорошо совершенствуешься, одновременно устранишь эти человеческие мысли»²⁸.

Может быть, в пылу полемики Ли Хунчжи забывает об успешном применении на практике достижений науки, о грандиозных свершениях научно-технического прогресса? Отнюдь! Однако эти факты не в состоянии поколебать его убеждений в бессилии науки, поскольку все эти достижения, по его мнению, не дело человеческих рук. «Развитием общества распоряжаются Боги, которые решают, что на данном этапе появятся современные машины, современное оборудование, современные бытовые инструменты. Разве древние люди не думали их изготавливать? Дело лишь в том, что боги на том этапе так не распорядились»²⁹.

В этих критических выпадах против науки есть еще одна сторона проблемы. Ли Хунчжи противопоставляет науке как социальному явлению и общественному институту, вооруженному последними достижениями интеллектуально-технического процесса, антропологическую трактовку человеческого познания. Оно сводится в этом случае к проявлениям индивидуальных особенностей человеческой психики: интуиции, вчувствованию, предвидению, озарению – тому, что якобы может достичь высочайшего уровня развития и заслужить названия Просветления, сознания будды. «У обычных людей нет способов узнать эту Вселенную, – рассуждает в этом смысле Ли Хунчжи, – а совершенствующиеся имеют свой способ – совершенствование и закаливание. Человечество никогда

не сможет приобрести способности Будды при помощи технических средств, чтобы прозреть столько пространств Вселенной»³⁰.

Доказывая ограниченность возможностей науки, Ли Хунчжи часто упрекает ее в непонимании мистических причин возникновения болезней. По его словам, современная медицина, современные науки не в состоянии постичь суть болезней, не видят истинную причину заболеваний, поскольку она таится в ином пространстве, а не в нашем земном мире. Лекарство может уничтожить лишь поверхностный вирус. Но то, что не под силу научной медицине, с тем легко справляется магическое врачевание, основанное на использовании энергии совершенствования, которая может автоматически уничтожить вирус и грехи. Таким образом, согласно оккультно-мистическому учению Ли Хунчжи, наука несостоятельна во всех областях человеческой жизнедеятельности, начиная от материально-технического производства и до лечения болезней, от общественно-политической деятельности до понимания развития человеческой культуры и мира в целом.

Фатальная ограниченность познавательных возможностей науки объясняется тем, что падшему человечеству опасно много знать. «Человеку нельзя много говорить. Человеку не разрешают много знать»³¹, – учит Ли Хунчжи. Этот категорический запрет исходит свыше, человечеству не позволяют много знать Просветленные, обитатели Святых Небес. Это – традиционный аргумент обскурантистов, получивший, в частности, широкую известность в Европе в период их борьбы с мыслителями Нового времени и эпохи Просвещения. Он состоит в том, что знание не по плечу погрязшему в грехах человечеству, оно не в состоянии использовать его с пользой для себя, а только возгордиться, обладая не по праву тем, что может принадлежать только Богу.

На основании всех этих соображений Ли Хунчжи выносит науке поистине смертный приговор: ей предопределено прекратить свое существование в будущем, поскольку истинное познание возможно лишь по достижении сверхъестественного состояния посредством просветления, а при существующих низких нравах людей развитие науки может привести к гибели человеческой цивилизации.

Несмотря на этот жесткий и бескомпромиссный вывод, Ли Хунчжи дает своим ученикам двойственную рекомендацию: с одной стороны, не доверять науке на основании изложенных выше критических соображений в ее адрес, но, с другой стороны, внешне быть конформистами и не демонстрировать своего нигилистического

отношения к науке и человеческому знанию. Студенты должны хорошо учиться, поскольку должны вести образ жизни обычных людей. К тому же обычное, мирское знание все же полезно, поскольку образование можно рассматривать как одно из предварительных условий освоения человеком сакрального знания.

Таково типичное для эзотериков двойственное отношение к важнейшим реалиям социальной действительности, продиктованное приоритетным значением для них высших уровней бытия, скрытых и непостижимых в нашем обыденном мире. Специфические особенности этого модуса сакральной веры мы будем подробно рассматривать ниже.

4) Альтернатива техническому прогрессу – всемогущество сакрального начала.

Научно-технический прогресс также оказывается предметом нигилистической критики со стороны Ли Хунчжи, причем он вообще отрицает его существование как социально-исторического явления, приписывая все достижения научно-технического знания либо богам, либо «воспоминанию» о прошлых космических эрах.

Роковой порок научно-технического прогресса заключается, с точки зрения Ли Хунчжи, в том, что не допускает нравственного развития человечества. «Человечество не может добиться силы *Фофа* [Закона Будды] путем научно-технических средств потому, что человек не может в процессе развития науки и техники одновременно поднять свою нравственность. Это невозможно»³². Суть этого утверждения в том, что нравственность противопоставляется предметной деятельности человека. Логика проста: первая имеет божественное происхождение (является свойством совершенного Космоса в его первозданном состоянии), а вторая связана с падшим земным миром (самым нижним уровнем космической иерархии).

Если же отойти от этой давней философско-мифологической концепции и обратиться к социально-психологическим и культурологическим реалиям, то очевидной станет принципиально иная картина, хорошо обоснованная теоретически и подтвержденная эмпирическими исследованиями: нравственность является регулятором человеческой жизнедеятельности и поэтому функционально связана с ней в форме моральных норм, ценностных ориентаций и идеала. Поэтому проблема состоит не в том, чтобы скорбеть по поводу их фатально-трагического расхождения, а в совершенствовании их связи, т.е. нравственного регулирования человеческой деятельности, в том числе и производственно-технической.

Однако в арсенале даосско-буддийской созерцательности есть еще один аргумент, якобы свидетельствующий об антагонистической противоположности нравственного и трудового начал. Он заключается в дискредитация чувств и эмоций человека – источника пагубных его привязанностей к своему земному существованию. «В процессе развития науки и техники человек несет с собой сильные пристрастия, – утверждает Ли Хунчжи. – Поэтому *Синьсин* человека не может подняться до нужной высоты. Причем человеку еще свойственны семь эмоций и шесть жажд, различные привязанности, стремление к борьбе, зависть, чувство радости, алчность и тому подобное»³³.

Следует уточнить, что речь идет не только и не столько о необходимости сдержанности и уравновешенности человека в свойственных ему от природы чувствах или о требовании адекватного проявления своих эмоций – это обычная проблема формирования и воспитания личности, имеющая определенные культурно-исторические и национально-психологические особенности. Здесь говорится, по существу, о другом – о несостоятельности человеческой деятельности и межличностного общения, от которых неотъемлема чувственно-эмоциональная форма их проявления. Человек – не автомат и не компьютер – холодные исполнители запрограммированных действий, лишенных всей гаммы наших чувств и эмоций. Поэтому требовать от него абсолютного отказа от своих жизненных привязанностей не только не реалистично, но даже нелогично, поскольку в действительности означало бы умерщвление человека.

Фактически речь здесь идет о сакральной вере, а не о реальных попытках истребить в человеке всякое чувство и любую эмоцию (последние, как известно, эксплуатируются верующими весьма энергично: и при экстатических переживаниях, и в монашеском подвиге, и в настойчивых мистических исканиях). Поскольку же перед нами мистическая вера, то нетрудно понять, что она провозглашает приоритет бинарной оппозиции земной чувственности и неземной, сублимированной духовности. Иначе говоря, провозглашается установка на определенные сакральные ценности и идеалы – в данном случае даосско-буддийского содержания. Разумеется, что даже эта типично мистическая установка не может не быть психологической по своей природе, т.е. облаченной в форму человеческого чувства и эмоции.

Итак, с рассматриваемой мистической точки зрения наука и технический прогресс по существу несостоятельны и неприемлемы

для духовного совершенствования человечества, проще говоря, просто не нужны ему.

Цели, которые люди намереваются достичь с их помощью – беспредельного расширения познания существующего мира и приумножения своих собственных сил и способностей (если не для того, чтобы стать «господином природы»), то, по крайней мере, занять достойное место равноправного ей партнера в совместной *коэволюции*), – эти цели могут быть достигнуты принципиально иным путем, тем, что позволит подняться на уровень будды. Непосильное и недоступное для научно-технического прогресса совершит без труда (в буквальном смысле слова) будда. Будда может мгновенно превратить один предмет в другой, ему достаточно лишь подумать, чтобы дело уже было сделано, – таково действие «механизма чудотворства *Фофа* (Закона Будды)»³⁴.

Люди издавна мечтали о таком чудедействии, вспомним Иванушку-дурачка из русских народных сказок, творившего чудеса с помощью заклинания: «По щучьему велению, по моему хотению». Сказка умилительно-иронично рассказывает о проделках Иванушки, предпочитавшего трудам и хлопотам ленивое лежание на печи. Однако уже сам по себе сказочный жанр повествования об этих чудесах ставит их в оппозицию к реальной жизни, в которой, по пословице, «без труда не вытащишь и рыбку из пруда».

Тем не менее, в сакральном-мифологическом сознании и поныне, как видим, сохраняется альтернатива труду (и научно-техническому прогрессу в целом) в виде божественного волеизъявления – чудедейственного хотения будды. Ли Хунчжи осмысливает подобные действия в контексте представлений о всемогуществе божественной энергетики: «Гун [сакральная энергия] Будды одновременно изменяет предмет от самых микроскопических частиц до поверхности. Таким образом, Будда мгновенно превращает в бытие то дело, которое он хочет сделать, моментально завершая его. Будда может из существующих в воздухе молекул и частиц сотворить предмет, который ты можешь увидеть. Это и есть сотворение в бытии из ничего. Наука и техника человечества никогда не добьются такого уровня»³⁵. Что касается науки, то она трактует эти представления как типичную веру в чудеса иерофании – в сакральное опредмечивание и овеществление божественных помыслов и желаний. Иерофания, как убедительно показал известный религиовед Мирче Элиаде, является мифологемой, зародившейся еще в первобытном сознании.

5) Практика сакрального самосовершенствования.

Ли Хунчжи постоянно подчеркивает практическое значение предложенной им системы *Фалунь Дафа*, даже к изучению его книг и лекций адепт должен относиться как к разновидности практики и неустанно перечитывать канонические тексты, желательно на китайском – языке оригинала. Доминировать все же должны практические занятия (пять видов гимнастических упражнений и духовно-нравственное самовоспитание) – то, что называется собственно сакральной практикой, – *фалуньгун* и ее методика – *гунфа*. В совокупности это и составляет практику самосовершенствования – *сюлянь*.

Сакральный смысл и значение практики фалуньгун. Ли Хунчжи недаром говорит, что теоретически *фалуньгун* совершенно отличен от традиционных путей совершенствования, поскольку вкладывает в эту практику новый смысл и придает ей исключительно большое значение. Он всячески расхваливает преимущества предложенной им системы: она не только превосходит другие пути совершенствования, поскольку обеспечивает лучшие результаты и более высокий уровень практики, позволяет быстро усилить сверхъестественные способности адепта, но и дает возможность «за очень короткое время обрести *фалунь* несравненной силы»³⁶ – особый духовно-энергетический механизм, непрерывно работающий в теле человека (об этом подробнее будет сказано ниже).

Фалунь можно использовать для собственного спасения, поскольку он делает практикующего здоровым и крепким, умным и мудрым, защищает от ошибок и помогает противостоять действиям недоброжелательных людей. *Фалунь* также несет спасение другим, избавляя их от болезней, побеждая зло и исправляя их неправильные состояния.

Новая практика не забывает о главном чаянии древних даосов – продлении земного существования человека: «Отличительной чертой системы *фалуньгун*, которая совершенствует природу и жизнь человека, является способность к продлению жизни, замедление старения»³⁷. Ли Хунчжи гарантирует реализацию и других даосских чаяний, заявляя следующие: «Мои ученики приобретают способность видеть предметы в иных пространствах»³⁸ (впрочем, использовать эту сверхъестественную способность в каких-либо практических целях запрещается). Магия и колдовство древних даосов также взяты на вооружение Мастером Ли. «Когда я провожу занятие, – говорит он, – я изменяю ваши тела непосредственно... После

моего курса занятий ваше физическое состояние изменится. Ни одна болезнь не коснется вас после этого»³⁹.

Однако эти упования языческой веры играют здесь второстепенную роль в сравнении с обещанием достичь высшего уровня существования, приобщившись к рядам небожителей. Новое учение рассталось с чисто языческой приземленностью своих представлений и возвысилось до масштабов необъятного Космоса: «*Фалуньгун* возник на основе космических принципов и охватывает все силы и способности, существующие во Вселенной»⁴⁰. Система *фалуньгун* совершенствует и человеческую жизнь, и природу. Она совершенствует весь Космос. Иначе говоря, новое учение и практика являются собой абсолютную широту божественного знания и вместе с тем всемогущество творческого начала, которому под силу произвести структурную перестройку Вселенной в целях ее совершенствования.

Культовое место, упражнения. Поборники новой веры не имеют храмов или иных культовых зданий, у них даже нет простейших сооружений, наподобие синтоистских *торий* в Японии – «ворот» в преддверии мест поклонения. Есть только площадки для занятия сакральной практикой, на которых стройными рядами располагаются порой многие тысячи людей для выполнения пяти комплексов упражнений *гунфа* – особых поз и телодвижений.

На первый взгляд перед нами просто коллективное выполнение своеобразных гимнастических упражнений, однако в них вкладывается сложный, в деталях разработанный оккультно-спиритуальный смысловой контекст. Да и само место проведения занятий представляют нам в качестве впечатляющей мистической картины. Рисуя её, Ли Хунжи не жалеет красок: «Если ты будешь упражняться на наших площадках, – уверяет он, – то результат от этого будет гораздо лучше, чем от использования любых лечебных мер. Мои Тела Закона сидят там кругом. Над головой висит навес и вращается большой *Фалунь*. Телище Закона с высоты навеса оглядывает место занятий. Это не просто место, не обычное место для занятий, а место для самосовершенствования. Многие из вас, обладающие сверхспособностями, видят, что над местом *Фалунь Дафа* стоит багрово-красное сияние, и все вокруг озарено этим сиянием»⁴¹. Для пушей убедительности показывают даже фотографии, где над головами практикующих видны туманные блики, означающие скопление духовной энергии в результате выполнения упражнений *гунфа*.

«Орудия» и «механизмы» оккультной практики – фалунь и цици. Главным условием и основой сакрализации адепта, превращения его из обычного человека в «необычного», наполненного чудодейственными энергиями, является обретение им «живого, сверхъестественного существа» – *фалуня*. Мастер Ли помещает этот священный фантом в нижнюю часть живота своего ученика. *Фалунь* имеет круглую форму и вращается наподобие вентилятора круглые сутки, помогая ученику в его культовой практике. Кроме того в другие части тела также помещаются *фалуни* – чудодейственные невидимые колеса непрерывного вращения. Завершением этой фантастической конструкции становится особый энергетический механизм – *цици*, которым Мастер окружает тело ученика. Все это вместе призвано обеспечить циркуляцию сакральных энергий в каналах его эфирного тела.

Несмотря на то, что это оккультное конструирование явно отдаст средневековым колдовством и прямо сопоставляется с «внутренней алхимией» древних даосов, оно, видите ли, учитывает особенности образа жизни современного человека, у которого нет времени на продолжительную культовую практику. Иначе говоря, непрерывно вращающийся *фалунь* является, по мысли Ли Хунчжи, своего рода спиритуальным роботом, который продолжает заниматься совершенствованием своего «хозяина» даже тогда, когда у того не остается для этого времени в круговороте повседневных дел.

Безграничность совершенствования адепта. Чудодейственная практика *фалуньгуна* позволяет человеку последовательно подняться на ряд самых высоких уровней сакрального совершенствования и тем самым открывает перед ним безграничные возможности. Один из таких уровней характеризуется обретением «молочно-белого тела» – заповедной цели многих других систем совершенствования, в которых для ее достижения требуются годы и даже десятилетия, а вот Ли Хунчжи обещает привести своего ученика к такому состоянию за считанные часы. Между тем это очень значимый уровень, после его достижения впервые появляется энергия совершенствования, а тело практикующего перестает страдать от болезней.

На следующем, еще более высоком уровне живущие в теле практикующего разумные сущности достигают значительных размеров, начинают двигаться и разговаривать сами с собой. При достижении очень высокого уровня совершенства в теле практикующего

шего появляются капризные и шаловливые дети тонкой субстанции (*иньхай*), а также развивается иной вид тела (двойник), называемый *юаньин* – бессмертное дитя. К тому же у практикующего может появиться большое количество Тел Закона. Свое описание удивительной спиритической пантомимы, разыгрывающейся в теле совершенствующегося ученика, Ли Хунчжи завершает такими словами: «В нашей системе Фалунь Сюлянь Дафа достигаются любые сверхъестественные способности, существующие во Вселенной или приобретаемые в других школах совершенствования»⁴².

Однако это еще не всё, чудеса у Мастера Ли неисчислимы. На одной из высших стадий совершенствования с адептом происходят новые изменения, его тело становится прозрачным, перейдя в состояние Совершенно Белого Тела. Еще один шаг вперед приводит к тому, что энергия, которой теперь обладает практикующий адепт, порождает великие сверхъестественные силы Будды. Его мощь становится огромной и безграничной. На еще более высоких уровнях совершенствования он обретает просветление, завершает истинное достижение и становится совершенным.

Ли Хунчжи уверяет, что его ученики смогут достичь невероятных для последователей традиционной религии результатов: «Обычным людям кажется непостижимым то, что практикующий должен достичь уровня Татхагаты» (Просветленного). Однако для них и это не предел. «Великий Закон безграничен, уровень Татхагаты представляет собой очень низкий уровень в Законе Будды. Даже Будда не может увидеть истину всей Вселенной»⁴³, но для адептов нового учения и это станет возможным.

Таковы завораживающие обещания, щедро раздаваемые Ли Хунчжи своим ученикам, и стоит ли удивляться, что его посулы смогли привлечь многих? Ведь так заманчиво посредством несложных упражнений и при великодушной поддержке великого мастера за короткий срок стать мудрым и всемогущим, превзойти всех будд и богов, слиться с безграничным космосом и обрести бессмертие! Это почище даже самой завлекательной лотереи, игры в счастливейшую случайность, к которой сегодня тянется так много людей, привыкших постоянно рисковать в нашу беспокойную и неустойчивую эпоху. Между тем у Мастера Ли – никакого риска, он опирается на тысячелетние религиозные традиции и даже намного их превзошел.

Фалуньгун – не инструмент социальных реформ. Ли Хунчжи ясно дает понять, что с его учением не надо связывать никаких

представлений о реформировании экономической и социально-политической жизни страны или о переустройстве существующего общества в целом. Он настоятельно подчеркивает, что сакральную практику нельзя использовать для совершенствования общества, это вовсе не средство подготовки или проведения социальных реформ. Попытки в этом направлении могут только ухудшить положение, в котором оказалось человечество. «Нельзя использовать сверхъестественный Закон, чтобы изменить функции мирского общества». Если практикующие сакральное совершенствование попытаются реформировать общество, «такое поведение снизит их до уровня Закона общества обычных людей»⁴⁴.

Однако дело даже не в том, что *Фалунь Дафа* не пригоден для совершенствования общества, сама эта задача ложна и несостоятельна по существу, поскольку Ли Хунчжи, как мы видели из его высказываний, приведенных выше, считает общественное состояние людей наихудшей формой существования человечества. По его мнению, общество нельзя улучшить и даже не надо к этому стремиться, поскольку это место временного пребывания человечества, которому суждено погибнуть, если оно не воспользуется практикой *фалуньгун* и не перейдет в процессе совершенствования на более высокие уровни существования. Это предполагает переход в иные пространства, в невидимые простым людям миры.

Нетрадиционный характер этой мистической доктрины заключается в том, что вместо социально-религиозной утопии, характерной для воззрений религиозных сект и милленаристских движений, хорошо известных не только в прошлой, но и в современной истории, Ли Хунчжи проповедует *социально-антропологическую утопию* сакрального совершенствования индивида. В современную эпоху движения этого типа вышли на передний план среди множества нетрадиционных религий и составили распространенную разновидность, получившую название «движения Нью-Эйдж» (New-Age Movement). Антропологическую утопию «нового человека», освободившегося от общества и свойственных ему экзистенциальных проблем путем трансформации своего профанного онтологического уровня мы находим и у Порфирия Иванова⁴⁵, и у Сёко Асахары⁴⁶, и у Оле Нидала.

Это возрастание влияния антропологических утопий в ущерб социальным объясняется многими причинами, в том числе тем, что социальный реформизм все больше приобретает светский характер, а возросшая вера человека в свои собственные потенциальные воз-

возможности, плохо реализуемые в современном мире, имеет тенденцию все больше воплощаться в мифологических и религиозно-мистических представлениях. Тем, кому наскучили многоречивые реформаторы и надоели всякие прожектеры, но кто по-прежнему все же мечтает о наступлении радикальных и даже чудодейственных изменений в своей жизни, тот обязательно прислушается к чарующим обещаниям Ли Хунчжи: «Занимаясь практикой самосовершенствования *фалуньгун*, человек может достичь большей, чем будда, высоты. Его *гун* станет выше, чем *гун* бодхисаттвы и даже будды»⁴⁷.

Конечная цель *эзотерического* учения Ли Хунчжи о пути сакрального совершенствования, имеет глобальный характер: «*Фалуньгун* подобен восходящему солнцу, чье сияние озаряет все уголки Земли, питает своей жизненной силой все существа, согревает мир и играет несравненную роль в осуществлении идеала совершенства на этой планете»⁴⁸. Таким образом, антропологическая утопия, будучи индивидуально-личностной по своему содержанию, тем не менее обещает преобразование всего существующего на нашей планете. Благодаря этому маскируются ее исходные асоциальные и антиобщественные установки, контрастно отличающие ее от социальной утопии. В конечном счете это различие не так уж и важно, поскольку оба типа утопий базируются на мифологических представлениях, в равной степени далеких от реалий общественной жизни, но содержащих по-разному закодированные референты и идеалы переустройства человеческого общежития.

4. Типологические особенности учения и практики

1) Фалуньгун: между язычеством и верой в потусторонний мир.

Наиболее общие культурно-исторические особенности рассматриваемого нового религиозного движения проясняются, если обратиться к всемирно-исторической эволюции религий и рассмотреть её в плане морфогенеза, представляющего собой последовательный ряд метаморфоз – кардинальных структурных преобразований религиозного сознания.

Понятие *метаморфизма* широко используется в геологии для обозначения процесса существенного изменения текстуры, структуры и минерального состава горных пород под воздействием ряда факторов. Соответствующий термин может быть использован также и в религиоведении для наименования процесса существенной

перестройки религиозных систем (переосмысления имеющихся в ней старых представлений и появления новых) под воздействием социокультурных изменений окружающей среды. Разумеется, речь может идти только о терминологическом сходстве понятий геологического метаморфизма и метаморфизма религий, хотя определенный изоморфизм и аналогичность двух систем – материальной и культурной здесь, конечно, имеет место, что и оправдывает предложенное терминологическое заимствование.

Процесс фундаментальных смысловых и структурно-функциональных изменений наиболее заметен у религии, однако явно обнаруживается в истории магии (в ее разделении на натуральную и религиозную, низшую и высшую), в существовании нескольких исторических разновидностей мифологии (первобытной, религиозной, современной неомифологии), в изменении символизма и значимости мистики, не сводимой к её проявлениям в авраамической традиции (в хасидизме, исихазме и суфизме), но известной также в форме языческой мистики, особенно в ярких проявлениях индуистско-буддийской и даосской.

Таким образом, в истории наблюдаются семантические и функциональные изменения всех модусов веры, а не только религиозной, что позволяет говорить о метаморфизме сакральной веры в целом как о ее фундаментальном историческом морфогенезе.

На протяжении этого длительного процесса возникло несколько принципиально разных *метаморф*, или особых структурно-функциональных состояний сакральной веры (рассматриваемой в качестве феномена духовно-практической деятельности тех или иных культурно-исторических сообществ). Одним из убедительных свидетельств этого исторического процесса является последовательное переосмысление сакральных объектов и обрядовых действий в соответствии идеями и значениями, типичными для той или иной метаморфы сакральной веры. Вот наиболее яркие примеры такого переосмысления, или изменений формы религиозного сознания.

Элементы ландшафта (горы, камни, деревья, реки и т.д.): первоначально осмысливались в религиозно-мифологическом сознании в качестве самостоятельных субъектов сакрального воздействия, позднее – как местопребывание духов и богов.

Символы сакрального могущества: первоначально представлялись непосредственно в материально-вещественной форме тех или иных орудий (молота, меча, пучка стрел-молний), позднее эти предметы осмысливались как материализация разрушительных сил и

энергий, впоследствии стали символами могущества, власти и нравственных ценностей.

Жертвоприношения: первоначально совершались в материально-вещественной форме и осмысливались как «кормление» богов и духов, позднее превратились в символическое «подношение даров», потом приобрели духовно-нравственное содержание.

Инициации: начиная от ритуальных физических «очищений» и «перерождения» до духовных посвящений; от перехода из одного общественного положения к другому (например, в мифологизированной структуре родоплеменных отношений) до обретения высоких сакральных статусов (например, достижение адептом совершенства и всемогущества будды).

В данном исследовании нас интересуют только первые три метаморфы сакральной веры, давно осмысленные как самостоятельные типологические структуры религиозности и получившие ввиду их особого культурно-исторического значения свои собственные наименования: а) «язычество»; б) «религии пути» (правильнее – «инициационная вера», вера адепта в возможность приобщиться к сакральному началу, обрести или реализовать свою божественную природу посредством особых обрядов посвящения – инициаций); в) «трансцендентальные религии» (вера в потусторонний мир и неомирное спасение).

Эти метаморфы сакральной веры отличаются друг от друга существенными признаками, которые, собственно говоря, и являются критериями их специфики и различий между собой. Такими признаками являются характерные *онтологические* представления и различного содержания *целевое назначение* сакральной веры.

Онтология сакральной веры:

а, *язычество* – **гомогенная** онтология, представление о едином материальном космосе, хотя и подразделенном на Верхний, Средний и Нижний миры;

б, *инициационная вера* – **гетерогенная** онтология: представление об иерархии неравноценных миров и зон, начиная от совершенных и кончая «падшими, испорченными и жестокими»;

в, *трансцендентальная вера (религия)* – **дуальная** онтология, представление о биполярной оппозиции небесного и земного, или «горнего и дольнего», миров.

Целевое назначение веры (чаяния, ожидания адептов):

а, *язычество*: обретение адептом посредством магии или с помощью духов и богов различных земных благ (в том числе бессмертия как высшего блага);

б, *инициационная вера*: конечной целью является достижение адептом высшего уровня бытия («святых небес», абсолюта);

в, *трансцендентальная вера (религия)*: конечной целью является спасение адепта, т.е. его приобщение к божественной духовности (достижение райской обители и обожения).

Инициационная вера, скажем о ней подробнее, существует на эмпирическом уровне в виде различных религиозно-философских парадигм, обычно связываемых с даосской, буддийской и тантрической традициями. Т.П. Григорьева в книге «Дао и Логос» показала, что греческая идеалистическая философия от Гераклита до Платона также развивалась в смысловых рамках этой изоморфной структуры сакральных представлений (Б-метаморфы сакральной веры). «Нетрудно заметить, – пишет этот известный востоковед, – что гераклитовские построения и логика ближе даосско-буддийским, чем аристотелевские. Так, по Гераклиту, можно общаться с мировым Логосом через дыхание, глаза и уши, в процессе этого общения душа растит свой собственный логос [фр. 115]. И, согласно даосам, можно «вбирать», «наращивать», но не Логос, а *ци* (яп. *ки*) – космическую энергию, которую человек путем определенных психофизических упражнений получает из вселенной, в частности, путем правильного дыхания. Эта энергия безгранична, способна преобразить человека, научись он пользоваться ею»⁴⁹.

В своей космологической концепции Ли Хунчжи подробно останавливается на вопросе о многомерности строения Вселенной, обладающей иерархической структурой, иначе говоря, исходит из представления о гетерогенной онтологии (один из критериев Б-метаморфы сакральной веры). По его словам, «поле нашего тела и поле *Дэ* – не одно и то же. Они находятся в разных пространствах»⁵⁰. Гетерогенность сакрального Космоса Ли Хунчжи интерпретирует как его неоднородность в пространственно-временном измерении. Он говорит, что «развиваемая нами энергия совершенствования существует в ином мире, где нет пространства и времени. Поэтому там вообще нет пространственных и временных различий»⁵¹.

Принципиальное значение для учения *Фалуь Дафа* имеет представление о сакральной иерархии многочисленных уровней Космоса, позволяющее обосновать саму возможность процесса деградации человечества и проповедовать необходимость самосовершенствования адептов для постепенного их подъема на высшие уровни бытия. «Закон на разных уровнях иерархии выражается по-разному.

Чем выше уровень иерархии, тем яснее постижение Закона, – пишет Ли Хунчжи. – Чем выше уровень, на котором находятся Будды, Даосы и Боги, тем мощнее их способности»⁵². Наивысшим проявлением Закона Будды является коренное свойство Вселенной – *Чжэнь, Шань, Жэнь* (Истина, Доброта, Терпение).

В системе представлений *гетерогенной онтологии* различные пространства (миры) оказываются смежными, поэтому всякие предметы, в том числе и тело человека, одновременно существуют и сообщаются с разными уровнями пространств Космоса. Это характерное отличие от воззрений, свойственных вере в потусторонний мир (В-метаморфа, хорошо известная по парадигмам библейской традиции и ислама): земной и небесный миры полярно противоположны, их разделяет «фундаментальный разрыв».

Согласно учению *Фалунь Дафа*, разные уровни бытия активно взаимодействуют между собой: субъекты верхних миров управляют нижними, а те стремятся подняться на более совершенный уровень. Этим взаимодействием можно объяснить, в частности, творческое или художественное вдохновение человека, имеющее, как считает Ли Хунчжи, неземной источник. *Фу-шии*, субсознание человека, существует в ином пространстве, не связано нашим миром и способно создавать что-то новое, что и проявляется в форме вдохновения человека. Другим источником вдохновения являются наставления и откровения разумных существ высших пространств. Таким образом, многоуровневая Вселенная представляет собой целостный, внутренне взаимосвязанный организм, стремящийся вернуться к своему изначальному состоянию, устранив несовершенство нижних миров.

Особую важность различие языческой и инициационной вер получает в связи с обсуждением вопроса об их целевом назначении. У язычников есть одна, единственная цель – достижение земных благ (в том числе бессмертия, как высшего блага). У адептов сакрального совершенствования эта цель играет второстепенную роль, вовсе нивелируется или даже считается препятствием для перехода на высшие уровни бытия, требующего освободиться от земных удовольствий и привязанностей. Ли Хунчжи часто обращается к этому вопросу, чтобы объяснить приоритетное значение духовно-нравственного совершенствования адепта в сравнении с даосской практикой оздоровления и врачевания. «Мы не занимаемся лечением болезней, – говорит Мастер Ли, – однако регулируем организм учеников-последователей в целом, чтобы вы могли заниматься

практикой. С плохим здоровьем не приобрести *гун*. Так что не обращайтесь ко мне с просьбами излечить ваши болезни, я этим не занимаюсь»⁵³.

2) Бесчисленное разнообразие феноменов сакральной активности.

Процесс сакрального совершенствования человека обусловлен, по учению Ли Хунчжи, воздействием на него множества самых различных активных начал. Предварительно начнем с рассмотрения общей систематики носителей сакральной активности, выполняющих наиболее значимые роли на всем протяжении истории существования религиозно-мифологического сознания.

На ранних стадиях морфогенеза религиозно-мифологического сознания еще не существует представления о субъектах сакрального воздействия (духах и богах), поэтому приходится искать достаточно широкое по смыслу понятие, которое могло бы включить в свое содержание также и типы наиболее простых, не индивидуализированных носителей сакрального воздействия, таких как силы, энергии, структуры (назовем их сакральными *активами*). В качестве самого общего понятия можно использовать понятие «носителей сакральной валентности», учитывая, что валентность [лат. – *valens* (*valentis*)] означает «имеющий силу». История религии показывает, что типология носителей сакральной валентности, или обладателей сакральной силы весьма разнообразна и включает в себя множество сакральных активов, агентов, субъектов и начал. Рассмотрим их в последовательном возрастании смысловой сложности и функционального значения.

1. **Сакральные свойства вещей и явлений** – характерное содержание религиозно-мифологического *фетишизма*. При помощи фетишистских представлений причудливо осмысливаются земные реалии (благодатные горы, леса, реки и прочее), а также специфические состояния человеческого сознания и психики (в первую очередь их паранормальные проявления), индивидуальные особенности внешности людей (физиогномика, особенное значение при этой форме сознания придается телесным уродствам). Эти объекты реальности (или отдельные их свойства, чаще всего экстраординарного характера) используются в качестве *субстратов* формирования религиозных, мифологических и мистических представлений, обретая тем самым особый (несвойственный им по своей собственной природе) сверхъестественный, сакральный смысл и значение.

Ли Хунчжи во многом опирается на архаическую фетишизацию сознания и психики человека, в частности в доводах о возможности

магического воздействия на окружающую среду людей, достигших высокого уровня совершенства, в рассуждениях о божественном значении паранормальных способностей человека.

2. **Сакральные потенции (силы и энергии, свойственные вещам и явлениям)** – характерные представления и образы *оккультизма* и *спиритуализма*, их различают, соответственно, по уровням совершенства и значимости как материальные (низшие) и духовные (высшие) энергии. В историческом генезисе религиозных идей парадигма сакральной энергетике является одной из древнейших в осмыслении динамики и активного взаимодействия человеческой природы со Вселенной в целом. В *Фалунь Дафа*, учении о сакральном совершенствовании человека, доминирующую роль играют представления о динамике и трансформации сакральных энергий (прежде всего *ци* и *гун*). «Наша цель – увеличение энергии существования», – пишет Ли Хунчжи⁵⁴.

3. **Структуры: космогонические и социогонические, сакрализованные психофизические состояния человека.** Согласно учению Ли Хунчжи, к данному типу сакральных активов принадлежат: особая материальная субстанция *Дэ* (нравственность), Главное сознание и Субсознание. Энергия совершенствования (*гун*) и специфические сакральные субъекты, называемые «Телом Закона», также могут создавать особые структуры вокруг тела человека для защиты его от злых духов. В частности, *гун* рисуется в виде энергетического столба, который подымается из головы человека на ту или иную высоту, в зависимости от достигнутого им совершенства.

4. **Сакральные агенты (одухотворенные сущности)** – характерные представления *аниматизма* об одушевленности вещей и явлений земной реальности: природных, хозяйственно-бытовых, социокультурных. Приписывая вещам и явлениям одушевленность, или определенную способность к чувственно-сознательной активности, *аниматизм* типологически отличается от *фетишизма*, наделяющего сакральной модальностью непосредственно саму вещественную природу объектов, значение которых осмысливается в рамках религиозных, мифологических, магических или мистических представлений.

Вместе с тем *аниматизм* отличается от *анимизма* (о нем ниже), поскольку не поднялся до сознания наличия противоположных начал в структурном строении агента сакральной деятельности (души и тела). Одухотворенные сущности аниматизма не обладают признаками сакральных субъектов, таких как индивидуальные души и духи.

Воззрения аниматизма содержит и учение Ли Хунчжи в той части, где утверждается, что все вещи обладают сознанием. Обращаясь к своим ученикам, он заявляет: «Когда ваши сверхъестественные способности достигнут высокого развития, вы увидите мир иным. Камни, сосны, деревья и прочие предметы начнут разговаривать с вами. Любой предмет имеет разумную сущность»⁵⁵. Сакральными агентами этого типа являются также «главное сознание» (*Чжу-шии*) и «субсознание» (*Фу-шии*) человека, выступающие в роли опредмеченных, но не овеществленных феноменов аниматизма (в этом заключается их отличие от имеющихся у человека нескольких душ и населяющих его множества духов). Оба эти феномена наделены субъективностью, способностью к самостоятельным целенаправленным действиям. *Чжу-шии* все время управляет практикой самосовершенствования (*гун*), *Фу-шии* «владеет мозгом» и поскольку принадлежит другому пространству «может создать новые вещи», отвечает за интеллектуальное творчество и рождает сопутствующее ему вдохновение.

5. **Индивидуализированные духовные начала** (души в материальном теле человека, животного, растения) – основные сакральные агенты в *анимизме*. Этой форме религиозного сознания свойственно представление о противоположности души и тела (бинарная оппозиция, отсутствующая в рассмотренном выше аниматизме). Душа существует в теле обособленно, но не является еще самостоятельным существом, способным бороться или сотрудничать с человеком, как это свойственно духам по представлениям шаманизма. Поскольку у Ли Хунчжи доминируют представления спиритизма, он приписывает человеческим душам свойства самостоятельных духов. В его учении большая роль отводится главной (*Юаньшиэнь*) и дополнительной душе (*Субьюаньшиэнь*) человека.

6. **Антропоморфные агенты** (духи, самостоятельные сакральные феномены) – характерные представления *спиритизма*. Ли Хунчжи считает, что в человеке помимо души находятся еще и разные духи, разумные существа, рассматривает феномены этого типа в качестве главных средств достижения адептом высших уровней сакрального совершенства. Важнейшую роль играет *фалуь* – «живое подвижное существо», находящееся в человеческом теле, но принадлежащее другому, невидимому нами пространству. К этому типу сакральных субъектов принадлежат также *Юаньин* (Нетленный младенец), *тело Закона* и множество других сакраментальных существ.

Согласно учению Ли Хунчжи (в отличие от классического спиритизма), одухотворенные существа возникают в самом теле практикующего адепта, а не проникают в него со стороны. Это влияние переосмысленных представлений даосизма о возвращении сакральной субстанции (эликсира) в теле адепта посредством «внутренней алхимии». Таким образом, здесь мы встречаемся с особой формой спиритизма, с персонификацией сакральных энергий и способностей человека.

7. **Властители природного мира** (Бог-громовец, Богиня плодородия, божества гор, лесов, моря и рек и т.д.) – характерные представления *языческого политеизма*. В учении Ли Хунчжи нет воззрений этого типа, поскольку он не придерживается языческого взгляда на мир как на единое целое, хотя и разделенное на три уровня (земной мир, подземный и небесный), а стоит на позициях религиозно-мифологических воззрений, основанных на *гетерогенной онтологии* (представление об иерархии пространств, причем земной мир – самый низший или один из самых низших и несовершенных миров).

8. **Могущественные персонифицированные обитатели иных миров** – сакральные субъекты низшего и высшего ранга в эзотерике. К первым принадлежат *асуры* (демоны, нечистая сила) – живые существа других пространств, способные овладеть человеком, если у него появятся плохие мысли или намерения. «Старость, болезни и смерть тоже являются своего рода демонами»⁵⁶, пишет Ли Хунчжи. К числу вторых принадлежат небожители – достигшие просветления и освобождения будды, бодхисаттвы, даосские святые – *сяни*, боги. Им отводится главная роль в определении судеб человечества, в помощи тем, кто стремится достичь сакрального совершенства.

9. **Творец и верховный властитель, высшее личностное начало** (Господь Бог) – характерное представление *теизма*. В учении Ли Хунчжи нет теистических воззрений, поскольку он не стоит на позициях трансцендентной религии, веры в потусторонний мир, что свойственно библейско-христианской традиции.

10. **Сверхличное универсальное начало** (Абсолют, Ничто, Пустота, Дао, Единое) трансцендентное или имманентное – характерные представления *пантеизма* и *панентеизма*. Категория Дао, свойственная трем традиционным религиям Китая, используется Ли Хунчжи для объяснения возникновения энергии совершенствования (*гун*) – главного фактора результативности практики *Фалуньгун*.

Таким образом, мистическая связь с высшей сакральной инстанцией представляется достаточно разветвленной и вариативной. В сознании адепта данного учения обнаруживается полифоническое разнообразие мистических отношений, в которых задействовано множество имманентных духовных активов и неопределенно большая численность трансцендентных сакральных феноменов. Это результат переосмысления языческого пандемонизма и политеизма при переходе на следующий, даосско-буддийский уровень метаморфоз религиозного сознания. Четко вырисовывается контраст с монотеистическим мистицизмом авраамической традиции, который, впрочем, не стал абсолютным ни у христиан, придающих большое значение православному почитанию Богородицы и католическому культу Девы Марии, ни у мусульман, сохранивших культ святых.

Основные сакральные активы человека

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению смыслового содержания и функций, которыми Ли Хунчжи наделяет фигурирующих в его учении носителей сакральной активности.

Для сакрального совершенствования адепта большое значение имеют два вида энергий: *ци* и *гун*, особенно последняя. Ли Хунчжи отождествляет понятие материи и энергии, так что *ци* выступает у него в качестве бесформенной материи космоса и одновременно в качестве энергии, которая в процессе самосовершенствования активизируется в человеческом теле и приводит к его кардинальному изменению, онтологической трансформации (последнее обстоятельство используется для лечения болезней и укрепления организма). *Гун* также трактуется, с одной стороны, как высокоэнергетическая материя, существующая в форме очень мелких частиц большой плотности, а, с другой стороны, как энергия совершенствования. *Гун* порождается вне человеческого тела, на уровне его нижней половины, спирально растет вверх, образуя затем столб над головой. Высота этого столба определяет высоту энергии совершенствования человека.

В практике *фалуныгун*, осуществляющей онтологическую трансформацию человека и позволяющей ему подняться на высшие уровни бытия, главной ценностью обладает именно *гун* – действенная энергия совершенствования. Она имеет решающее значение, поскольку все достижения адепта на пути сакрального самосовершенствования определяются именно ею, а не сверхъестественными способностями.

Усилия мастера и его учеников по существу сводятся к работе с энергиями разного рода. Трактую человеческое тело как маленькую вселенную, Ли Хунчжи много говорит о циркуляции в нем энергии по системам малого и большого Небесных Кругов и опирается при этом на древние даосские представления о сетке энергетических каналов и центров (меридианов и акупунктурных точек, или чакр) эфирного тела человека. Он утверждает, что во время занятий располагает вокруг тела ученика энергетический механизм (*цици*), который в автоматическом режиме непрерывно вращается, вовлекая в циркуляцию энергетические каналы его тела. Под этим воздействием происходит субстанциональная перестройка тела ученика, в результате чего молекулярный состав клеток преобразуется в субстанцию высокой энергии. Человеческое тело претерпевает фундаментальное изменение и больше уже не состоит из физических элементов.

Достигнув своей высшей ступени, совершенствование завершается трансформацией, или внутренним перерождением всего организма человека, что можно рассматривать как смену морфологий сакрального отношения, в рамках которого осуществляется его жизнедеятельность. Таково содержание и древней мифологемы, известной европейскому миру из истории египетских, греческих и римских *мистерий*. В рассматриваемом учении эта мифологема получила модернистскую конотацию благодаря использованию в её трактовке дискурса современной биофизики.

Обосновывая возможность чуда индивидуального бессмертия человека, Ли Хунчжи не полагается на доказательную силу одной лишь парадигмы сакральной энергетики. Сама по себе эта парадигма принадлежит язычеству с его представлениями об одномерной структуре мира. *Фалуньгун* же связан с другим типом религиозности, базирующемся на концепции о существовании многомерной и иерархической структуре мира (гетерогенной онтологии). Согласно учению Ли Хунчжи, сакральные энергии охватывают всю многомерную структуру Вселенной, а также человека как ее аналога. Парадигма сакральных энергий играет здесь подчиненную и дополнительную роль, будучи включена в систему представлений о гетерогенной онтологии, играющей доминирующую роль. Таким образом, возможность достижения человеком бессмертия обосновывается двумя кардинальными идеями – возможностью смены материальной оболочки человеческого тела на энергетическую и подъема адепта в процессе самосовершенствования на все более высокие уровни бытия, гарантирующие вечность существования.

Фалунь (кит. Букв – «колесо закона»). Согласно Ли Хунчжи, этот мифический фантом представляет собой разумную сущность, устанавливается наставником в тело своего ученика для его защиты и эффективного самосовершенствования, состоит из субстанции высокой энергии и в миниатюре является Вселенной. В нашем физическом мире *фалунь* не существует, однако полагают, что адепт, наделенный сверхъестественными способностями, может увидеть, как основной его элемент – свастика вращается подобно вентилятору, собирая и преобразуя эфирную энергию (*ци*) Космоса, которая затем трансформируется в энергию совершенствования человека. Фалунь непрерывно вращается в нижней части живота адепта, совершая девять оборотов по часовой стрелке, а затем девять оборотов в противоположном направлении. Цифра девять выбрана здесь не случайно, в буддийско-индуистской традиции ей приписывается высшее сакральное значение. Вращаясь по часовой стрелке, фалунь поглощает энергию космоса, вращаясь в противоположном направлении, высвобождает энергию и тем самым приносит благо как самому практикующему, так и окружающим, поскольку улучшает жизнедеятельность людей и исправляет их состояния.

Все это свидетельствует о сложной, системно организованной семантике сакрального образа *фалуня*. Во-первых, его изображение – это мандала, обобщенный символ Вселенной, знаковый образ, типичный для представлений сакрально-мифологического сознания. Ли Хунчжи прямо указывает на изоморфизм *фалуня* и Вселенной: «*Фалунь* вращается в соответствии с движением небесных тел во всем космосе. В некотором смысле это микрокосм – маленькая копия космоса»⁵⁷. Во-вторых, *фалунь* – динамичная сущность, особый механизм энергетических преобразований и воздействий. Это представление уже другого, оккультного типа, имеющего дело с сакральными субстанциями, силами и энергиями. В древнеиндийской философии свастика – символ вечного круговращения Вселенной, в буддизме – символ закона Будды, которому подвластно все сущее, поэтому Ли Хунчжи не случайно заимствовал это изображение из культурного наследия далекого прошлого. В-третьих, *фалунь* трактуется еще и как живое разумное существо, принадлежащее одному из невидимых нам пространств, и, следовательно, осмысливается в традиции спиритизма. Семантика *фалуня* полиморфна, соединяя, по крайней мере, три формы сакрализованного сознания: мифологическую, оккультную и политеистическую.

В ряду сакральных агентов человека значительная роль отводится феномену **Тела Закона** – переосмысленному элементу буддийской концепции *трикая*, трактующей о трех телах или трех способах бытия Будды. В традиционных буддийских учениях тело закона (*дхармакая*) – «космическое тело» Будды, понимаемое в хинаяне как сумма всех присущих Просветленному качеств, в махаяне – как универсум, персонификация истины, вечный закон, нирвана и подлинно реальный Будда, осознающий свою идентичность с Абсолютом и единство со всеми существами. Ли Хунчжи сильно понизил ранг махаянистской категории тела закона – космический, универсальный и абсолютный – до уровня пандемонизма. В его представлении Тело Закона – самостоятельное духовное существо, двойник и могущественный помощник человека, вырастающий в его брюшной полости. «Тело Закона выглядит точно так же, как сам практикующий. Но возникает оно только тогда, когда он достигнет чрезвычайно высокого уровня совершенствования»⁵⁸. Тело Закона обладает собственным умом и способностью действовать и решать проблемы самостоятельно. Это вполне независимое существо. Оно способно читать мысли мастера цигун, намеренного вылечить больного, и занимается лечением. Перед нами, таким образом, персонификация врачевательных способностей мастера цигун, наделение его духом-помощником, послушным мысленным командам своего «хозяина».

Небесное Око – единственный фантом сверхъестественных способностей человека, о котором Ли Хунчжи подробно рассуждает в своих книгах. «Этот глаз, – заявляет он, – не похож на наши обычные глаза, которые создают у людей ложное представление о реальности. Он может увидеть сущность явлений, увидеть сущность материи»⁵⁹.

Миф о Небесном Оке строится, конечно, не на пустом месте, здесь перед нами типичный пример сакрализации вполне реального субстрата, обладающего экстраординарными свойствами. В данном случае предметом мифологизации и мистификации является проникающее зрение, уникальная способность некоторых людей как бы просвечивать человеческое тело. Эта реальная психическая способность, принадлежащая к классу паранормальных, еще недавно считалась либо чудом, либо ловким трюком. В последние годы проникающее зрение успешно используется экстрасенсами для диагностики заболеваний, и благодаря этому получило признание в науке, хотя его природа во многом еще не выяснена.

В религиозно-мифологическом сознании проникающему зрению (так же как и телепатии, и предвидению будущего) с древнейших времен придавалось огромное значение, поэтому колдунам, ясновидцам, пророкам, предсказателям будущего всегда уделялось большое внимание, хотя далеко не однозначное. Сегодня на их оккультные услуги огромный спрос. С другой стороны, основатели новых религиозных движений также стремятся использовать пророчества в своей деятельности (вспомним эсхатологические ожидания основателей ЮСМАЛОС – Иоанна Свами и Мария Дэви, пророческие предупреждения всему человечеству Виссариона-Христа, ссылки Асахары на пророчества Нострадамуса, побудившие его провести теракты в Токио).

Ли Хунчжи также не оставил без своего внимания феномен паранормального зрения, тем более, что оно считалось сакральным достижением очень высокого уровня у древних даосов и у буддистов. С помощью концепции Небесного Ока он стремится убедить своих адептов в возможности эмпирическим путем удостовериться в существовании потусторонних миров и их обитателей и тем убедить их в фактической обоснованности *фалуьгуна* – средства достижения высших миров, обитателей всемогущих будд. Ли Хунчжи уверяет, что открывшееся у практиканта Небесное Око даст ему возможность «общаться с разумными существами иных пространств, видеть истинную природу всех пространств и отдельные райские сферы космоса»⁶⁰.

Впрочем, Ли Хунчжи постоянно сетует на неясность, сумбурность и просто ложность тех видений, которые адепт может принять за истину, открывшуюся ему после упорных усилий через Небесное Око. Так что если отбросить вероучительские домыслы Ли Хунчжи, то реально можно говорить только о религиозно-мистическом воображении адептов *фалуьгун*, продуцирующем фантазмагорические видения, сотериологические ожидания и надежды, инспирированные в их сознании актуализированной древней даосско-буддийской традицией, адаптированной к непростым социальным реалиям современности.

3) Фалуь Дафа – комплекс различных видов элементарной сакральной деятельности.

Отличительная особенность движения *Фалуь Дафа* состоит в том, что здесь нет поклонения божеству, нет ни жрецов, ни священнослужителей, исполняющих религиозные обряды, нет у практикующих *фалуьгун* ни храмов, ни молитвенных домов. Отсутст-

вует и обряд посвящения, необходимый для приема в лоно церкви или секты, равно как и обязательные в этих религиозных институтах денежные взносы или оплаты культовых услуг.

Ли Хунчжи специально останавливается на этом вопросе и разъясняет, что в предложенном им вероучении отношение к божествам, понимание их смысла и значения во многом иное, чем принятое в религиозно-жреческой обрядности, состоящей в молитвенном обращении к ним с просьбами о помощи и о разрешении тех или иных житейских проблем. Религиозный тип веры, по мнению Ли Хунчжи, проникнут потребительно-утилитарными интересами земного мира, является профанацией и оскорбителен для сонма даосско-буддийских небожителей. «Будды, Даосы и Боги не такие, как о них думают нынешние монахи и современный человек... Ныне, исходя из пристрастия к материальным выгодам, сформировалось потребительское отношение к Буддам, Даосам и Богам... Люди идут поклоняться не ради уважения, не ради совершенствования, а чтобы просить Будд, чтобы Будды помилосердствовали рождению сына, богатству, отвели несчастье, устранили беду и прочие невзгоды. Однако Будды не отвечают за это. Будды спасают сущность людей»⁶¹.

Весь характер движения *фалуьгун* и приведенные высказывания его основателя свидетельствуют о том, что мы имеем дело с учением и практикой *специфической сакральной веры*, комплексной по своему содержанию и функциональному назначению. В ней доминирует *эзотерика* – концепции и методы сакрального совершенствования адептов, наряду с рядом других составляющих: мифологической, мистической, религиозной. Есть здесь и свой особый сакральный институт гуризма – институт передачи сакрального знания и наставничества.

Таким образом, перед нами приверженцы нетрадиционной сакральной веры, деятельность которых плохо укладывается в рамки современных правовых норм, регулирующих активность церковных институтов и сектантских объединений. В конечном счете, это и служит основанием для постоянных заявлений сторонников и защитников движения *фалуьгун* о его непричастности к религии.

Наивно полагать, что целью подобного рода апологетических и правозащитных заявлений является стремление найти точную научную характеристику этому движению и установить его типологическую принадлежность или прояснить юридические вопросы регулирования его положения и роли в обществе. Все громкие и настойчивые декларации о том, что *фалуьгун* не религия, совер-

шенно не вписываются в формат академической дискуссии по религиозоведческой проблеме. Фактически это попытки вывести движение «из-под удара», объявив, что все претензии к нему сводятся из-за трактовки его как религии, а на деле это, мол, вовсе и не религия и поэтому с *фалуныгун* должны быть сняты всякие обвинения в манипулировании сознанием и психикой своих адептов, надо освободить данное движение от всех идеологических и юридических регламентаций, которые государство предъявляет к деятельности любой религии в обществе.

По большому счету *фалуныгун*, конечно, не религия, тем не менее представляет собой очень активную сакральную веру и поэтому как социальное движение не может выпасть из поля зрения идеологического контроля и юридического регулирования, предусматриваемых для деятельности объединений этого типа.

Отрицая всякую связь с религией, Ли Хунчжи вместе с тем вовсе не собирается выходить за рамки сакральной веры, а только переносит акценты на другие её составляющие (лучше сказать *модусы*, имея в виду различные варианты сознания и деятельности, обладающие сакральной модальностью). Из всего известного многообразия модусов веры в его учении доминирует сакральное совершенствование, которое дополняется в смысловом и функциональном отношении заповедным знанием, мистикой и магией. Не малую роль играют различные мифологемы, чей архаический смысл часто упрощается и модернизируется, также сохраняется пietet к моральному регулированию поведения на основе представлений о кармической ответственности. В этом ряду элементарных форм сакральной деятельности востребована и религия в качестве почитания сакральных фигур высокого статуса и большого значения, в том числе гуру – учителя и наставника. Гуризм, несомненно, имеет очень важную религиозную составляющую, недаром почитание гуру подчас ставится даже выше почитания главных будд (например, в тибетском буддизме). Учитывая это обстоятельство, неправомерно целиком и полностью отделять *фалуныгун* от религии, это учение и практика включают в себя определенные элементы религии как особого модуса сакральной деятельности. отождествлять же *фалуныгун* с великими вероучительскими традициями, представляющими собой религиозный комплекс с доминированием в нем почитания Бога Творца, Управителя и Спасителя, дополненное другими составляющим веры, конечно неправильно, однако этого никто и не собирается делать.

Исходный тезис данного раздела о комплексном содержании учения Ли Хунчжи, включающем в себя представления о разных типах сакрального сознания, можно проиллюстрировать на конкретном примере. Комплексный характер носит один из главных феноменов нового вероучения – *Синьсин*. Среди многообразных значений этой духовной сущности, расположенной в человеке, главным является обеспечение совершенствования адепта, его подъема на высшие уровни бытия. В этом плане функционирование *Синьсина* имеет трансцендентальную ориентацию, т.е. мистическую направленность на высшие приоритеты бытия.

Вместе с тем этот сакраментальный феномен обладает имманентным значением, будучи внутренне присущим человеку, т.е. гнозисным, сакральным началом. Это отличает человека от животного и определяет его сходство с буддами, до уровня которых он может подняться, опираясь на это божественное, по существу, начало. Кроме того, *Синьсин* обладает религиозным значением, поскольку его развитие обусловлено соблюдением ряда первостепенных моральных норм и заповедей. Таким образом, *Синьсин*, как и в целом практика сакрального совершенствования – *фалуньгун*, представляет собой целую систему элементарных сакральных отношений и функций, которые целесообразно рассматривать в отдельности, чтобы яснее представить себе специфику образованных ими систем.

а) Мистическая составляющая

Рассмотрим подробнее основные составляющие учения и практики движения *фалуньгун*, начав с мистики имманентной, или гнозисной направленности, поскольку данная форма единения с сакральным приоритетом играет служебную роль, выступая в качестве мифологического обоснования и мотивации процесса совершенствования трансцендентальной направленности, т.е. является логической предпосылкой процесса подъема, или возвращения практикующего на высший уровень бытия.

Использование схемы «гностического мифа»

Для обоснования приоритетов своей «новой школы» Ли Хунчжи разработал космогоническую схему, отдаленно напоминающую построения неоплатоников о возникновении земного мира в результате постепенного отпадения его от совершенного космического начала в процессе многоступенчатой деструктивной инволюции. Эта схема получила название «гностического мифа», составлявшие

го основную канву философско-религиозных воззрений гностиков II–III вв. и их последователей.

Сакральный Космос трактуется в *Фалунь Дафа* как нравственное начало, представляющее собой единство трех высших нравственных качеств: Истины (чжэнь), Доброты (шань), Терпения (жэнь). Это фундаментальные качества Космоса. Иначе говоря, нравственному сознанию в его высшем проявлении придан онтологический статус верховного абсолюта космического масштаба.

Этиологическое назначение этой мифологической концепции состоит, во-первых, в объяснении причин пребывания современного человека и общества в состоянии упадка; во-вторых, в обосновании необходимости практики сакрального совершенствования *фалуньгун*, способной возратить людей к изначальной сопричастности высоконравственной природе космоса; в-третьих, в оправдании эсхатологических ожиданий – гибели человечества в случае его отказа от практики сакрального самосовершенствования. Далее из этих мифологических постулатов следует, что «новая школа цигун» Ли Хунчжи представляет собой мессианское движение, а он сам – Учителя и Спасителя человечества.

По словам Ли Хунчжи, первичный космос был однородным, и когда в ходе его эволюции зародилась жизнь, первоначально она соответствовала его приоритетам. В то время не существовало еще ничего негативного, каждая вещь находилась в согласии с космосом, т.е. обладала всеми его свойствами. В процессе эволюции существа все больше и больше отклонялись от космических качеств и деградировали, пока не оказались в пространстве самого низшего уровня. Так возник наш сегодняшний мир и появилось человечество, прошедшее многоступенчатый путь нисходящей эволюции. Исходя из этого космогонического представления школа *Фалунь Дафа* придает большое значение «возвращению к истине», т.е. возвращению к первоначальному состоянию. Чем более высокого уровня достигает адепт, тем больше уподобляется Космосу и тем больше приобретает сакральных сил.

В данном рассуждении мы находим соединение в единой мифологической схеме двух типов сакрального совершенствования противоположной векторной направленности: *имманентного*, *гнозисного*, состоящего в пробуждении, или реализации в человеке сакрального начала, и *трансцендентального*, основанного на постепенном восхождении адепта на все более высокие уровни бытия для приобщения к высшему сакральному началу *гнозисного*, со-

стоящего в пробуждении, или реализации в человеке этого самого начала. В системно-смысловом объединении двух типов элементарной сакральной деятельности (имманентной и трансцендентальной) как раз и состоит этиологическая функция данного мифа о спасительном возвращении человечества к своему нравственно совершенному космическому истоку.

Сакральное знание в этиологическом значении «Гнозис», как известно, означает «знание», но только не индифферентную по своему значению информацию, а чрезвычайно важную, обладающую сакральной модальностью. Гнозис – это заповедное сакральное знание, приобщение к которому не сводится к тривиальным процедурам познания, доступ к нему затруднен и ограничен, предполагает определенные посвящения, совершение обрядов инициаций, а в результате вознаграждает обретением высшей истины, просветления и сакрального совершенства. Такова роль сакрального знания и в изложенном космогоническом мифе *Фалунь Дафа*.

Феномен сакрального знания предстает перед нами, в первую очередь, как реализация этиологической функции мифа, соответственно его объяснительно-регулятивному назначению в рамках определенной исторической культуры. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что сакральное знание – это в то же время сам миф, поскольку то и другое совпадают по своему содержанию, тождественны друг другу. Миф оказывается ничем иным, как реализованным в мироустройстве (онтологии) и в ритуальных действиях сакральным знанием.

Миф – онтологизированное сакральное знание, или мифическая реальность; мифология – осознание, понимание этого сакрального феномена, рассказ о нем в форме специфического дискурса мифологического сознания. При этом декламация мифа и соответствующие ему ритуалы трактуются как его реализация в метафизическом и в производном от этого конкретном социокультурном масштабе.

Ли Хунчжи говорит о сакральном знании (имея в виду вероучение *Фалунь Дафа*) как о *Законе Будды* (в буддийской традиции) или как о *Дао* (в даосской традиции). Для него это высшее, завершенное, конечное знание, всеобъемлющее и всеисчерпывающее, обладающее абсолютной истиной.

Приведем основные высказывания Ли Хунчжи об исключительных особенностях проповедуемого им сакрального знания. «Знания современного человечества, то, что оно может познать, представляют собой лишь чрезвычайно поверхностные явления, крайне да-

лекие от подлинного понимания истинного положения Вселенной... Полностью раскрыть тайны Вселенной, времен-пространств, человеческого тела может только «Закон Будды», Он может отличить подлинное добро от подлинного зла, хорошее от плохого, искоренить все нелепые взгляды и установить правильные рассуждения»⁶².

Сакральное знание обладает бесценным значением для человечества, поскольку является залогом его спасения. «Закон Будды» способен в корне изменить представления обычных людей, – говорит Ли Хунчжи, – если же человечество не воспользуется этой возможностью, то будет обречено пребывать в невежестве. В контексте космогонического мифа это равноценно смертному приговору, поскольку Просветленные, пребывающие в высших мирах, не намерены мириться с существованием невежественного человечества и готовят ему погибель. Такова двойственная перспектива судьбы человечества в свете изложенного «гностического» мифа.

Пробуждение природы будды – типичная мифологема *гнозиса*, играющая важную роль в вероучении *Фалунь Дафа*. Она символизирует пробудившееся в адепте «стремление вернуться к истоку» и логически вытекает из основного космогонического мифа об отпадении человечества от изначально совершенного состояния бытия. С момента этого чудодейственного «пробуждения» и может начаться процесс постепенного самосовершенствования адепта.

Гнозис, будучи осознанием заложенной в человеке сакральной буддийской природы, так называемой «буддовости»), продуцирует целый ряд своих важнейших значений для всей его последующей жизнедеятельности: формирует побудительный мотив духовно-нравственного совершенствования, основное содержание убеждений, идеалов и ценностей адепта веры.

Другая концептуальная идея *гнозиса* касается особых врожденных качеств человека, обеспечивающих успешное его самосовершенствование. Это иное, в большей мере психологическое, чем богословско-мифологическое, наименование того сакрального *имманентного начала*, пробуждение и актуализация которого составляет содержание и цель гностического действия или процесса. Об этом достаточно ясно говорит Ли Хунчжи: «Врожденное качество определяет и качество просветления. Хорошему врожденному качеству обычно соответствует хорошее качество совершенствования»⁶³. Здесь врожденное качество трактуется как имманентное сакральное начало – основная категория гнозиса.

Гнозисный (имманентный) фактор играет подчиненную, точнее, подготовительную роль в процессе совершенствования, главное значение имеет трансцендентально направленная эзотерика – постепенное просветление адепта, занимающегося практикой *фалуньгун*. Благодаря этому приоритет отдан «качеству просветления», именно на него и опирается Мастер Ли в деле спасения, а не на врожденное качество.

Этиологическая функция мифа неотделима от онтологизации содержащегося в нем знания, поскольку сам миф и есть онтологизированное сакральное знание – мифическая псевдореальность, воспроизводимая или возрождаемая в ритуале. Мыслительное, вербальное повторение мифа, а тем более его ритуализация трактуются как его реализация, порождающая благое воздействие на окружающих. Поэтому становление в человеке сакральных структур в процессе самосовершенствования на базе практик *фалуньгун*, трактуемое как реализация мифа о возвращении к первоначальному идеальному состоянию бытия, считается благим воздействием на всё окружающее.

В *эзотерике* речь идет о *познании* как средстве самосовершенствования. В том же значении оно понимается в *гнозисе*. Однако структурно-морфологическая определенность его не одинакова в том и другом контексте. В эзотерике оно направлено на *трансцендентальное* начало, а в гнозисе – на *имманентное*, но в том и другом случае познание устраняет заблуждение и приобщает адепта к истине.

Итак, в *Фалунь Дафа* «возвращение» играет роль символа, вектора и цели, используется для пояснения смысла процесса совершенствования. Мифологему «возвращения» нельзя считать гнозисной, хотя она используется в гностицизме на основе неоплатонической схемы возвращения к Единому. «Возвращение» предполагает предварительное «отпадение» («утрату» первоначального совершенства) и поэтому является частью соответствующей концептуальной схемы, а не цельной концепцией, каким является имманентизм гнозиса.

По той же логике «возвращение» нельзя считать и только эзотерическим концептом, к тому же эзотерическое восхождение на высший уровень бытия далеко не всегда трактуется в качестве возвращения, например в традиционном буддизме.

Впрочем, Фалунь Дафа предпочитает говорить о даосско-буддийском «восхождении» на высший эпистемно-онтологический

(и, конечно же, аксиологический) уровень вполне в эзотерическом ключе.

Мифологема «возвращения» по существу не укладывается в эту концепцию, поскольку самосовершенствование адепта мыслится бесконечным и не может завершиться в исходной точке. «Великий закон беспределен, – говорит Мастер Ли, обращаясь к своим ученикам. – Ваше совершенствование не закончится, даже если вы достигнете состояния татхагаты» [космического будды]⁶⁴.

Обобщая, можно сказать, что фалуьгун – эзотерика, функционирующая по гностическому сценарию, т.к. совершенствование адепта осуществляется посредством раскрытия сакральности человеческой природы, т.е. имманентно, гнозисно-познавателью. В целом этот процесс носит мистический характер, такова его основная парадигма, структурно-функциональная морфология, образы и чувства практиканта фалуьгун.

б) Эзотерическая составляющая

Прежде чем обратиться к анализу соответствующего содержания вероучения и практики *Фалуь Дафа*, уточним термин «*эзотерика*», отметив три свойственных ему смысла:

1. Эзотерика – «тайное знание», доступ к которому возможен только для избранных, посвященных в его скрытый от посторонних смысл, оно предназначено для их совершенствования, духовного и телесного преображения. Непосвященные не в состоянии постичь его скрытое содержание и правильно использовать, а при неправильном понимании и применении могут нанести себе значительный вред и даже погибнуть. Сами эзотерики уверены, что имеют дело с особым, сокровенным знанием фундаментального характера, почерпнутым из божественного источника и поэтому обладающим чрезвычайно большим значением. Эзотерические объединения видят свою роль в сохранении, продуцировании и передаче сакрального знания для реализации не столько каких-либо определенных утилитарных целей, сколько в осуществлении сотериологических упований.

2. Эзотерика выполняет *объясняющую и программирующую функцию сознания, осуществляет систематизацию смыслового содержания предметной области и декретирует стратегию и алгоритм индивидуального поведения или общественной деятельности*. В этом смысле, эзотерика – *концептуально-доктринальная форма общественного сознания, продуцирующая прагматические модели объяснения и деятельности*.

Эзотерика, заявляющая о приоритетном значении для нее знания, но претендующая при этом на свой исключительный доступ к его сокровенным глубинам, фактически ограничивается *объяснением* и *систематизацией* смыслового содержания человеческого сознания и деятельности на основе аксиоматики определенной совокупности постулатов, служащих догматическим основанием характерных для этой формы общественного сознания установок, ориентаций и действий.

Объясняющая функция эзотерических концепций обладает направленностью трех видов: *этиологической* (в том числе в плане мировоззрения), *поведенческой* и *утилитарно-практической*.

В первом случае эзотерики создают на основе нетрадиционных, радикально обновленных представлений (часто апеллируя при этом к полузабытым идеям и символам архаических цивилизаций) оригинальные мировоззренческие доктрины, своеобразные концепции понимания природного мира и человека, их происхождения и генезиса, нередко в глобальном космогоническом масштабе. Серьезные ученые и трезво мыслящие философы, как правило, отказываются обсуждать эти проблемы с такой безгранично широкой точки зрения, поскольку не располагают для этого ни фактическими данными, ни твердо установленными принципами и закономерностями, определяющими существование и развитие Бытия и Космоса в целом. Для них подобная постановка проблемы слишком широка, абстрактна и поэтому заслуженно называется «дурной бесконечностью». Однако эзотериков это обстоятельство несколько не смущает, более того в догматической трактовке подобных «бескрайних» проблем они видят подлинный пафос своих построений.

Во втором случае эзотерики разрабатывают определенные морально-педагогические системы, направленные на исправление человеческой природы или создание «нового человека» (Гурджиев, Елена Рерих, Бхагаван Шри Раджниш). Они пропагандируют особый, эзотерический образ жизни, позволяющий не только реализовать потенциальные способности человека («гуманистическая психология» Фромма, движение за «расширение сознания», «коммунистическое самопрограммирование» подмосковного инженера Я.И. Колтунова), но и сформировать «сверхчеловека», способного проникать в виртуальные миры и даже повелевать существующей действительностью (Кастанеда, герметики и психоделики).

В третьем случае эзотерики направляют свою активность на решение непосредственно практических задач: прогностических, вра-

чевательных, социально-реформистских, геополитических и т.д. По существу, современные концепции и проекты «воссоздания Святой Руси», «создания Евразийской цивилизации» или установления «Единого социально-политического и экономического миропорядка на всей Земле» представляют собой эзотерические построения.

Любое из трех направлений эзотерики нацелено не на установление объективной истины (в этом нет необходимости, поскольку исходные постулаты обладают значением непоколебимых аксиом), а на *объяснение, удовлетворяющее прагматическому критерию*. Эзотерики исходят из принципа: раз принятое ими мироощущение, система личностных установок, норм и ценностей, практических приемов «работает», оправдывает себя с прагматической точки зрения, постольку задача состоит только в подведении под этот субъективный опыт веских метафизических оснований, догматической базы, способной дать ему авторитарное *объяснение*.

Таким образом, в этом значении *эзотерика* представляет собой этиологию, аксиоматическое априорное объяснение и основанные на нем социально-воспитательные и общественно-политические проекты.

3. Эзотерика как концепции и практики *сакрального совершенствования*. Это значение часто совмещается со вторым и при этом речь идет о постулировании и реализации реформационных проектов сакрально-мифологического характера (формирование божественно-совершенного индивида, общества, человечества).

Движение фалуьгун в вероучительском и практическом плане построено на эзотерике, реализует и конкретизирует в собственном смысловом контексте все три отмеченные выше значения этого понятия. Кроме того, в идейно-мировоззренческих ориентациях и личностных позициях адептов этого движения четко просматривается трехзвенная функциональная структура эзотерики, исследуемая в последние годы В.М. Розиным: отстраненность от окружающей земной действительности, преобразование человека и приобщение его к более высокому в онтологической иерархии уровню существования.

Обратимся детальному рассмотрению предмета нашего исследования.

Экзистенциальный кризис современного человечества ставит на первый план необходимость сакрального совершенствования индивида. По словам Ли Хунчжи, с высокого уровня сакральной иерархии социальное развитие человечества представляется дегра-

дацией, нам только кажется, что оно идет вперед, а на самом деле пятится назад. Для современного человечества сложилась неумолимая эсхатологическая ситуация, ему предрешиено уничтожение, если будет отвергнут путь сакрального совершенствования под руководством Мастера Ли. Тем самым основатель «новой школы цигуна» берет на себя роль Спасителя всего человечества.

Спасение отдельного индивида не откладывается на дальнюю перспективу, в туманное эсхатологическое будущее. Адепту сулят разрешение экзистенциального кризиса «здесь и сейчас» – по формуле, вдохновляющей в последние десятилетия приверженцев всех новых религиозных движений.

Структурное преобразование человеческого тела – одна из важнейших задач сакрального совершенствования адепта. Этот процесс начинается с изменения *бэнтъи* (Собственного тела) человека. При этом обычные клетки человеческого тела «постепенно заменяются высокоэнергетической материей, что может замедлить старение. Тело начинает омолаживаться, и постепенно преобразуется, пока обычная плоть не будет окончательно заменена высокоэнергетической энергией. Тогда тело этого человека уже полностью превратится в тело из другого рода материи»⁶⁵. Оно становится Неленным Телом.

Тем не менее и после своего преобразования *Бэнтъи* внешне мало чем отличается от тела обычного человека, но на самом деле оно становится иным: его клетки замещаются высокоэнергетическим веществом, что позволяет ему войти в другие пространства. Под видом научно-теоретического построения в этих рассуждениях осуществляется nepозволительная подмена естественно-научного дискурса оккультным: биофизические термины используются для перефразировки архаической даосской схемы перехода от достижения долголетия к обретению бессмертия.

По учению *Фалунь Дафа*, у человека помимо его обычного тела – *Бэнтъи*, развивается еще особое тело, состоящее из высокоорганизованного вещества, – *Юаньин*, «алмазнетленное тело» не может свободно показываться в нашем пространстве. Его даосскому названию *Юаньин* (Бессмертный Младенец) соответствует буддийское – тело Будды.

Юаньин рождается в поле *дань*, или *киноварном поле*, по терминологии даосских алхимиков, находящемся в нижней части живота, где рождается множество сакральных агентов: энергии совершенствования, сверхъестественные способности, много предметов бе-

лой магии, Тело Закона и т.д. Постепенно *Юаньин* становится все крупнее и крупнее, потом появляются лепестки лотоса, и, наконец, золотой *Юаньин* сидит на золотистой тарелке лотоса. Достигнув размеров человека, он может покидать его тело, выходить из него и начинать действовать под управлением его главной души. При столь больших размерах *Юаньина* человеку уже не угрожают никакие опасности.

Здесь Ли Хунчжи воспроизводит некоторые вычурные спиритические представления древних даосов, связанные с их экзотическим учением о сакральном совершенствовании адепта, получившем название «внутренней алхимии». Очевидна и мотивация столь фантастического сценария оккультно-спиритического преобразования человеческого организма, поскольку указание на возможность пробуждения в адепте сверхъестественных сил и энергий позволяет ему надеяться на прочность и несокрушимость своего существования.

Помимо отмеченного оккультно-спиритического содержания сакральное совершенствование по учению Фалунь Дафа имеет очень важный морально-этический аспект; об этом будет сказано далее, в разделе об этической трактовке сакрального совершенствования.

Конечный этап самосовершенствования – достижение Парадиза (Рая) и Статуса будды. Ли Хунчжи часто говорит о безграничности и бесконечности самосовершенствования адепта, поднимающегося на все более высокие уровни бытия, тем не менее он подробно описывает завершение этого процесса, достижение идеала – вершины мистических и эзотерических упований.

Он указывает на традиционные изображения Будды, окруженного ореолом, и утверждает, что это – отображение его особого сакрального состояния, Парадиза (Рая), и свойственного ему статуса – *Фовэй* (Статуса будды). Оба эти феномена обладают чудодейственным значением. Парадиз возникает из особой сущности (*сюаньгуань*), постепенно растущей в теле адепта. Вначале *сюаньгуань* имеет размеры крошечного круглого пузырька, постепенно увеличивается, наполняется жизненной сущностью человека и, наконец, расширяется за пределы человеческого тела. После того как адепт достигнет очень высокого уровня иерархии в самосовершенствовании и обретет просветление, 80% его нравственного достояния (высоты столба энергии *гун* и уровня *Синьсин*) наполнят своей энергией Парадиз – его собственный Парадиз.

Первым на минуту изложение этой интереснейшей теологической концепции, чтобы обратить внимание на специфику представления о рае у Ли Хунчжи. Он говорит о нем не как об особой локальной территории, что свойственно язычеству, не как о царстве небесном духовной природы, находящемся в потустороннем мире. Он говорит о рае как о феномене «антропологической» природы, поскольку «Парадиз» – продукт самосовершенствования адепта и его собственное достояние, достигшее своего полного развития и чудодейственных свойств на высшем уровне бытия. Это представление характерно для особой *метаморфы* религиозности, промежуточной по генетической линии развития между язычеством и верой в потусторонний мир. Этот тип религиозного сознания основан на вере в существование *гетерогенной онтологии*, иерархии разных уровней бытия. Именно в этом состоит специфика рассматриваемых рассуждений Ли Хунчжи и его учения в целом.

Однако продолжим его рассказ о перспективе «выращивания» адептом собственного рая из энергетического потенциала своего тела и о последующих за этим чудесных явлениях. Когда в будущем адепт успешно завершит самосовершенствование (речь идет, по-видимому, о еще недостающих ему 20% мощности энергии совершенствования и уровня нравственной субстанции – *Синьсин*), тогда в мгновение ока смогут сбыться все его чаяния. «Он сможет приобрести всё. Ему стоит лишь протянуть руку, и у него будет всё, что он захочет. Он может сделать всё, что пожелает, в его собственном Парадизе есть всё. Его энергия может по желанию преобразоваться в любую нужную вещь. Это – Статус будды (*Фовэй*), необходимый практикующему для завершения своего самосовершенствования и достижения *Дао*»⁶⁶.

Таков высший сакральный ориентир *эзотерической веры*, указывающий человеку направление самосовершенствования и обещающий «спасение» (понимаемое как радикальное разрешение проблем кризисного существования) в типичной гнозисно-эзотерической форме: посредством достижения высшего уровня в гетерогенной онтологии, равноценного возвращению к истоку изначального совершенства.

в) Религиозная составляющая

Выше уже говорилось о том, что *Фалунь Дафа* не является религией во всей полноте этого понятия, в чем схоже со своей исходной основой – даосизмом и буддизмом. Относительно последнего приведем компетентное мнение Т.П. Григорьевой: «Буддизм – не рели-

гия в строгом смысле слова, а некое целостное образование, тип мышления и существования – Путь. Естественно, Учение выполняло и религиозную функцию, без которой не сохранились бы человеческие сообщества, но оно именно полифункционально, включало все сферы знания»⁶⁷. Еще ранее аналогичную оценку буддизму дал классик отечественной буддологии Ф.И. Щербацкой⁶⁸.

Это вполне объясняет выступления основателя *Фалунь Дафа* против религиозных обрядов богопоклонения и молитвы. Ли Хунчжи прямо противопоставляет сакральное совершенствование богопоклонению, и это не удивительно: первое имеет мистическую природу, основано на ряде форм непосредственного единения с божеством, тогда как второе предполагает определенную удаленность от божества и внешний характер связи с ним (через обряды и с помощью медиаторов – жрецов или священнослужителей церкви).

Фалунь Дафа не является религиозной верой, но тем не менее имеет религиозную составляющую, которая выполняет важную роль в качестве необходимой предпосылки практики *фалуньгун* и средства нормативно-ценностного регулирования повседневной жизни верующих.

Этическая трактовка сакрального совершенствования. Парадигма индивидуальной нравственности формулируется следующим образом: «Человек, утвердившийся во всех добродетелях, должен отвечать следующим требованиям:

- (1) Иметь очень хорошие врожденные качества.
- (2) Обладать очень хорошим качеством просветления.
- (3) Обладать качеством великого терпения.
- (4) Иметь мало привязанностей и с легкостью воспринимать все мирское»⁶⁹.

Нетрудно заметить, что здесь перечислены индивидуальные психологические качества человека, которым придана форма морально-нравственных требований, причем первые два из них имеют сугубо вероучительский смысл (поскольку речь идет о личностных предпосылках гнозисно-эзотерического процесса совершенствования). Иначе говоря, здесь вовсе не упоминаются нравственные ценности и идеалы социокультурной жизнедеятельности человека, что вытекает из рассмотренного нами выше нигилистического отношения *Фалунь Дафа* к обществу и социальной природе человека.

Говоря о крайнем падении нравов общества, Ли Хунчжи переносит приоритеты нравственности в абстрактные высоты Космоса.

Там изначально господствует онтологизированная нравственность – Истина (*Чжэнь*), Доброта (*Шань*) и Терпение (*Жэнь*). Эта возвышенная природа Космоса должна стать заветной целью самосовершенствующегося адепта и ориентиром в его повседневной жизни. В итоге этическая концепция *Фалунь Дафа* провозглашает: в процессе совершенствования всегда необходимо иметь выдержку, беречь свой *Синьсин* и не совершать ничего недостойного.

Обратимся теперь к последним двум требованиям, попробуем уяснить, что представляет собой постоянно упоминаемый с большим пиететом *Синьсин* и какова роль в новом учении традиционно представления о кармической ответственности человека.

Этимология этого китайского термина соединяет два очень ёмких и многозначных представления: «сердце» (*синь*) и «дух» (*син*), которые в совокупности осмысливаются как духовность, духовно-нравственное начало в человеке. Теоретически осмыслить *Синьсин* непросто, этот феномен постоянно мелькает в контексте самых разнообразных факторов духовного, нравственного и энергетического характера, но при этом всегда видна его центральная и определяющая роль в сакральном совершенствовании человека.

Прежде чем перейти к детальному разбору его особенностей и чтобы не упустить из виду специфику *Синьсина* в целом, целесообразно заранее сопоставить его с более известными нам категориями внутреннего мира человека. В этом плане *Синьсин* ближе всего по структуре своих смыслов и значений к *душе* в библейской традиции, понимаемой в качестве субъективированного и персонифицированного нравственного начала в человеке, и значительно дальше от тех душ, духовных сущностей и сознаний, которыми наделили человека даосская и буддийская традиции. Я имею в виду *Чжу-шии* – главное сознание, *Фу-шии* – подсознание, *Юаньшэнь* – главную душу, *Субьюаньшэнь* – витальную, «животную» душу человека, *Юаньин* – «бессмертного младенца», *инхай* – «Малютку», Тело Закона и т.д. По словам Ли Хунчжи, в человеке, кроме него самого, существуют еще три души и семь духов.

Синьсин имеет несколько аспектов, среди которых исходным является гнозисный (раскрывающий имманентный характер мистических переживаний адепта), поскольку данный фантом считается важнейшим сакральным началом в человеке. «То, что мы называем *Синьсином*, или добродетелью, – заявляет Ли Хунчжи, – превышает буддийскую Пустоту и даосское Ничто. С другой стороны, Пустота и Ничто представляют собой часть того, что мы называем *Синьси-*

ном. Когда практикующий достигает Пути, или Дао, и просветления, он становится одним из просветленных или сверхъестественных существ»⁷⁰. К тому же *Синьсин* обладает эзотерическим аспектом, поскольку большое значение придается его росту и энергетическому усилению: высота энергии совершенства зависит от высоты *Синьсина*. В своем самосовершенствовании человек главным образом совершенствует свой *Синьсин*», который может достичь уровня будд. Большое внимание уделяется религиозному аспекту *Синьсина*, его связи с кармической ответственностью человека и другими моральными требованиями. «Наш метод совершенствования, – говорит Мастер Ли, – поистине направлен на душу человека, на изживание пристрастий, благодаря чему совершенствоваться можно очень быстро»⁷¹.

Моральные факторы развития *Синьсина* многочисленны, в их число входит «отречение от разных мирских жад, разных навязчивых желаний, а также выдержка при переживании страдания из страданий»⁷². «Добродетель является просто проявлением *Синьсина* человека»⁷³. Однако его содержание шире, поскольку включает в себя «приобретение и утрату». Первое означает усвоение космических качеств. Второе – устранение таких злых мыслей и поступков, как жадность, вождление, убийство, ненависть, воровство, обман и зависть. Следует освободиться от стремления к славе и наживе.

Кармическая концепция религиозной морали. Религиозно-моральное регулирование поведения людей отождествляется Ли Хунчжи с их кармической ответственностью за совершенные в этой или предыдущей жизни злых деланий, таких как убийство, оскорбление, обман, воровство и пр. Подобная мотивация характерна для индивидуалистической морали: отказ от неблагоприятных поступков обосновывается их неблагоприятными последствиями для субъекта, а не тем, что наносится ущерб общему благу или интересам других людей. Поэтому речь идет о прегрешениях и вознаграждении только в рамках узкоиндивидуалистического поведения человека.

Есть здесь еще одно ограничение: в контексте кармической ответственности все требования и нормы носят только запретительный характер и никогда не указывают на необходимость внести позитивный вклад в общее благо. Однако в данном случае критерий индивидуалистической морали еще более сужен, поскольку сводится к приоритету мистического культа сакрального совершенствования и требует лишь устранения препятствий к его реализации. «При

самосовершенствовании нужно исходить из Закона, нужно требовать от себя по критерию самосовершенствования. Если постоянно требовать от себя по нормам простых людей, обсуждая такие проблемы, как измены или обещания, тогда ты и есть простой человек»⁷⁴. Или еще проще и яснее: «Мы, самосовершенствующиеся, не должны вести себя как простые люди»⁷⁵.

Из этой концепции кармы делаются весьма парадоксальные на первый взгляд выводы: все несчастья на жизненном пути человека следует воспринимать как должное и даже с благодарностью (не исключая трагических несчастных случаев). Это традиционное понимание кармы как «закона возмездия», который, как нас теперь уверяют, надо воспринимать весьма оптимистично и даже с чувством радости. «Когда с учениками, занятыми практикой самосовершенствования, случаются несчастья, опасные происшествия (столкновение с машиной, падение с высоты и т.д.), у них становится на душе очень радостно, – утверждает Мастер Ли. – Это стоит того, чтобы обрадоваться, поскольку означает возмещение больших грехов прошлой жизни. Несчастный случай со смертельным исходом означает, что человек погасил прошлые долги ценою своей нынешней жизни, и это равносильно тому, что в аду он исключен из списков нового пополнения. Твоя смерть после столкновения с машиной означает, что исчезло все, сформированное в погибшем теле из грехов: мысли, сердце, конечности». Непосвященному трудно согласиться с этой рекомендацией воспринять свою трагическую гибель с радостью и благодарностью. Тем не менее Ли Хунчжи, наставляя погибшего от лица Просветленных, Небожителей, напоминает ему, что ничто не происходит без их воли: «Мы тебе сделали такое большое и хорошее дело, погасили твои жизненные долги. Мы так делаем именно ради твоего самосовершенствования»⁷⁶.

Для современного человека подобная актуализация фатализма, реликта сознания прошлых культурно-исторических эпох, является грубым и жестоким цинизмом. Вместо сострадания жертвам трагических несчастий, аварий со смертельным исходом нам советуют воспринимать такие страшные события как заботу о духовном спасении человека, как кратчайшее и наиболее эффективное средство его сакрального совершенствования. Эта сентенция может сгодиться для оправдания терроризма и вандализма, для проповеди «очистительного» самоубийства – в любом случае она социально опасна, провокационна, особенно для людей, принадлежащих к категории риска.

В этих рассуждениях не сладко приходится и самим Просветленным, олицетворяющим в восточных культурах сакрализованные приоритеты высокой духовности. Небожителям отводится роль смертоносных «Чистильщиков» земных обитателей, или «Верховных Инквизиторов», пропалывающих серпом внезапной смерти ни о чем не подозревающих людей к их же собственному благу, как уверяет Мастер Ли. Имеется в виду благо не в реальном земном измерении, а в абстрактно метафизическом. Таков алгоритм утешительства в любой сакральной вере.

Болезни, страдания, мучения и невзгоды, выпадающие на долю человека, также трактуются как следствие его «кармических преступлений» и должны послужить их искуплению. Речь идет о мифологизированной бытовой морали, нормы которой переориентированы на требования сакрального самосовершенствования адепта.

Представляя собой стойкий реликт культур исторического прошлого, кармическая мораль в определенной мере все же осуществляет морально-правовое регулирование общественно значимого поведения человека. Однако от морали чистой совести её отделяет значительная культурно-историческая дистанция, которую основатель движения *фалуньгун* не стал преодолевать.

Абстрактные принципы «космической морали» должны стать абсолютным приоритетом для приверженцев *Фалунь Дафа*. «Тот, кто действует в согласии с космическими качествами *чжэньшань-жэнь*, – хороший человек, – говорит Мастер Ли, – тот, кто действует вопреки им, – плохой человек. Тот, кто уподобляется этим качествам, достигает Пути, или Дао»⁷⁷. Из этого следует, что космические качества человека – не столько нормы его поведения в обществе, сколько условия его сакрального совершенствования. Поэтому эти приоритеты носят абсолютный, абстрактно-универсальный, над-исторический характер. Они далеки от сознания и поведения «обычных» людей, придерживающихся упадочных нравов современного общества. «Если ты настаиваешь на принципах человека, – обращается Мастер Ли к своему ученику, – то тебе уже не разрешают совершенствоваться»⁷⁸. Ты «должен вести себя в соответствии со свойствами Вселенной, а не по нормам обычных людей»⁷⁹.

Исходя из противопоставления совершенного Космоса повседневной земной действительности, Ли Хунчжи полностью отвергает значение принятой в обществе морали, вытекающие из нее кри-

терии и оценки нравственного поведения людей. Более того, он требует, чтобы его ученики исходили «от противного» в своих самооценках, считая должным и ценностно-значимым противоположное установкам общественной морали.

Таким образом, приоритет абстрактных нравственных ценностей, поставленных на службу индивидуалистическому самосовершенствованию адепта, фактически приводит к проповеди моральной оппозиции к обществу и к дискредитации житейской морали. Все это является следствием того, что *Фалунь Дафа* исходит из мистифицированной морали, имеющей специфическое эзотерическое содержание и направленность.

Правомерно ли проявлять милосердие? В любом вероучении, за исключением *сатанизма*, милосердие считается одной из добродетелей, которую необходимо воплощать в соответствующие дела и отношение к людям. Таков постулат *этической религии*, которому стремятся следовать все современные конфессии.

Позиция древней кармической морали оказывается довольно противоречивой в этом вопросе, поскольку не может с полной определенностью позитивно его решить, исходя из предпосылки, что всякое страдание заслужено и оправдано неблагоприятными делами прошлого. Стремление избавить человека от страданий, по логике кармических представлений, мешает ему избавиться от своих прегрешений, очистке своей кармы. Тем более недопустимым считается милосердие в отношении «обычных» людей, не помышляющих о самосовершенствовании по системе *фалуньгун*. Милосердие как сознательное нравственное действие оказывается под запретом по вероучению *Фалунь Дафа*. Оно допустимо только в качестве благого энергетического воздействия, практикующего на окружающих, сопутствующего процессу его самосовершенствования. Однако в таком случае вряд ли можно говорить о добродетели милосердия, поскольку здесь нет целенаправленных, адресных действий в отношении страждущих, да они и запрещены универсальным кармическим законом.

Итак, религиозно-нравственная составляющая учения *Фалунь Дафа* резко ограничена по своему содержанию мистической ориентацией на самосовершенствование адепта, носящего индивидуалистический характер.

5. Институциональная система гуризма

Для понимания специфики *Фалушь Дафа* важно рассмотреть особенности ее института, выполняющего вероучительскую, культурную и организационную функции. Таковым здесь является институт **гуризма** – типичный сакральный институт восточных религиозно-мистических традиций: тантризма, дзэн-буддизма, индуистских мистических направлений, суфизма, в которых ведущими фигурами являются гуру, мастера, шейхи – духовные учителя и наставники культовой практики. Несмотря на терминологические различия, это, в сущности, представители одного типа сакральных лидеров, изоморфного по своему смыслу и значению. Его вполне правомерно называть «гуру», как это принято в индийской традиции, где этим термином обозначают наставника-брахмана, главную фигуру традиционного духовного образования. Гуру подготавливает своего ученика к посвящению путем передачи ему знания священных Вед, практических навыков жреца и семейных этических норм. В тантризме существует несколько толкований слова *гуру*. Согласно одному из них, буква *ga* означает знание и дарующего благо (или процветание), *y* – состояние Шивы, а *ra* – сжигает грех. Иначе говоря, *гуру* – это тот, кто дарует знание и благо, пребывает в состоянии Шивы и устраняет грех. Согласно другому толкованию слова *гуру*, слог *gu* означает тьму (невежество или иллюзии), а *ru* – разрушающего эту тьму. Так или иначе, гуру представляет собой инициированного проводника сакрального знания и благих духовно-энергетических воздействий на преданного ему ученика.

Эта специфическая роль гуру обеспечивает ему особое место в генетическо-типологическом ряду сакральных лидеров, наряду с магами, колдунами, жрецами, шаманами и пророками. Своеобразие гуру заключается в том, что его деятельность служит сакрализации адептов, их просветлению посредством пробуждения в них божественного начала (осознания Истины) или же путем поэтапного приближения к ней. В том и другом случае речь идет об онтологической трансформации человека и приобщении его к совершенному знанию.

При этом гуру выступает в роли медиатора, опосредствующего собой связь профанного адепта и сакрального мира. Об этом очень удачно высказался лидер современных кришнаитов Бхактиведанта Прабхупада: гуру – это рельсы, ведущие к богу. Еще более значима роль наставника в даосизме, из которого много позаимствовал

в своем учении Ли Хунчи. «Отношение между учителем и учеником имеют в даосизме совершенно исключительное значение и заслоняют собой даже отношение человека к богам»⁸⁰, – отмечает востоковед В.В. Малявин

Связь *гуру* с сакральным полюсом осмысливается двояко. Во-первых, как инициированный носитель духовной традиции он выступает в рамках установленной каноном вероучительской преемственности, т.е. принадлежит к длинному ряду учителей, возглавляемых тем или иным божеством (в индуизме эта вероучительская преемственность называется *парампарой*). Во-вторых, *гуру* повседневно мистически связан с божеством, актуализируя единение с ним посредством медитации, особенно если она носит характер экстатического транса.

Находясь в сугубо мистической связи с высшим сакральным началом, *гуру* обладает прерогативами почти божественной власти, является объектом благоговейного поклонения и почитания, требует от своих учеников безоговорочного послушания. Практически это ведет к обожествлению *гуру*, и поклонение ему предваряет поклонение богу и даже считается более важным. Все это превращает *гуру* в могущественную сакральную фигуру, считается, что от него непосредственно зависит успешное совершенствование ученика и его жизненное благополучие. При всей фантазмагории мифологических представлений, свойственной этому типу сакральной веры, *гуру* является реальным центром, в котором сходятся все нити мистических связей его учеников – и те, что имеют трансцендентную направленность, устремлены к высшим приоритетам Вселенной, и те, что являются имманентными, гнозисными, обращенными к сокрытому в человеческой природе сакральному началу. Оба эти потока мистического сознания инициируются, контролируются и направляются деятельностью *гуру*, играющим ключевую роль в религиозно-мистической жизни своих наставников. Мистическая связь с самим *гуру* является главным стержнем всей разветвленной системы непосредственных отношений учеников с разными сакральными началами.

Система их взаимоотношений со своим наставником представляет собой специфический *институт гуризма*, имеющий много общего с другими сакральными институтами. Прежде всего с институтом *инициации* (посвящения, перехода адептов на более высокий онтологический уровень и получивших титул «очистившихся», «преданных»), *культом* (институциональная практика совершенст-

ования), *сектой* как общиной избранных или «продвинутых» и «достигших». Несмотря на имеющиеся между ними смысловые и функциональные различия, эти институты часто оказываются объединенными в одну полиморфную систему, примером тому служит *ашрам* – традиционный вероучительский и культовый институт Востока, в который помимо названных элементарных институтов включены и другие: образовательный, жреческий (храмовый), художественно-ремесленный и хозяйственно-бытовой, порой даже производственный.

Вполне очевидно, что движение *фалуьгун* не имеет сектантской организации, нет у него и *ашрамов* или жреческих храмовых комплексов. Тем не менее это движение имеет свой сакральный институт и ему принадлежит первостепенная роль во всей деятельности многомиллионной общины практикующих оккультно-спиритическую обрядность. Это сакральный институт *гуризма*, одна из главных тем выступлений Ли Хунчжи. Он постоянно подчеркивает важнейшую роль вероучителя и наставника в практике *фалуьгун*, разбирает догматическую и апологетическую стороны проблемы обоснования института *гуризма*, призванного обеспечить освоение адептом оккультного учения и методов сакрального совершенствования под руководством квалифицированного руководителя. Много внимания уделяет разоблачению лжеучителей и некомпетентных наставников, занятых под маркой *цигуна* коммерческим врачеванием.

Мастер, или Учитель Ли (так принято называть основателя *Фалунь Дафа* в кругу его приверженцев) – типичная фигура системы *гуризма*. Он пропагандирует двойной метод сакрального совершенствования своих адептов, позволяющий им приобщиться к высшему началу посредством постепенного накопления сакральных свойств (трансцендентальная направленность мистики) и опираясь на пробудившееся сакральное начало, до того скрытое и как бы «дремлющее» в глубине подсознания человека (*гнозис* – имманентная направленность мистической связи).

Рассматривая основные роли, в которых Ли Хунчжи выступает в системе *гуризма*, прежде всего надо назвать его роль вероучителя, раскрывающего своим адептам сокровенное знание «Закона Будды» – нового учения под названием «*Фалунь Дафа*». Мастер Ли утверждает, что великий закон (*Дафа*), позволяющий совершенствоваться до идеального статуса будд, был постигнут им в незапамятную древность. Это та абсолютная истина, крайне необходимая

сегодня людям, поскольку только «Закон Будды может подарить человечеству глубокое видение неизмеримых и безграничных миров»⁸¹, только это учение может спасти человечество. Это сакральное знание можно получить лишь от Ли Хунчжи, его можно передавать другим, но нельзя комментировать или излагать в собственном понимании, не рискуя извратить его подлинный, сверхчеловеческий смысл. Тем самым пропагандируемое учение мистифицируется, ему приписывается значение неприкосновенного для самостоятельного осмысления сакрального канона.

Однако роль *учителя*, приобщающего адепта к сокровенному знанию, не самая главная в деятельности Ли Хунчжи, еще большее значение имеет его наставничество и руководство практикой совершенствования своих адептов. Ли Хунчжи разработал систему упражнений и сформулировал требования к повседневной жизни практикующих систему *фалуньгун*. Тем не менее и это еще не самый главный его вклад в развитие своих учеников. Самое главное и существенное состоит в его собственном непосредственном воздействии на их душу и тело. Это воздействие носит *магический* характер и состоит в очищении адепта от порчи, чудесном совершенствовании его тела, в наделении его высокими сакральными энергиями и защите от вторжения посторонних враждебных сил. О своей многофункциональной роли *гуру* Ли Хунчжи говорит следующее: «Я даю вам Великий Закон и обучаю пяти видам упражнений. Я очищаю ваши тела, насаждаю *фалунь* и *цицзы* (энергетический механизм) в вашем теле и вокруг него, кроме того, защищаю вас своим Телом Закона»⁸². Осуществление подобной структурной трансформации человека – типичное амплуа мага-волшебника и свидетельствует об использовании в парадигме гуризма древнейших верований.

Следует подчеркнуть, что архаические представления магии, колдовства и спиритизма, содержащиеся в учении Фалунь Дафа, лишены самостоятельного и самодостаточного значения, свойственного им в эпоху первобытности, и фигурируют в переосмысленном виде, будучи включены в контекст сакрального совершенствования адепта, трактуются в генетически более поздних формах оккультного, спиритического и эзотерического дискурса и играют, следовательно, служебную роль.

Нельзя недооценивать значение межличностного характера отношений *гуру* со своими учениками, которые живут в мистическом ощущении постоянного присутствия рядом с собой божественного

наставника. «Хотя ты не видишь меня самого, но если ты самосовершенствуешься, то я всегда рядом с тобой, только бы ты практиковал, – уверяет Мастер Ли. – Я отвечаю за тебя до конца, причем я постоянно слежу за тобой»⁸³.

Наиболее уязвимая сторона *гуризма* в авторитарном характере этого сакрального института, не допускающего самостоятельности индивидуального сознания, суверенности человеческой личности, свободы ее волеизъявления и творчества. Ли Хунчжи строго предостерегает своих учеников на этот счет: «Никто не должен действовать по своему усмотрению, иначе это будет ничто иное, как совершение порочных поступков»⁸⁴. Иначе говоря, *гуризм* несовместим с духовной свободой индивида, о чем вполне определенно заявляют идеологи этого сакрализованного института.

Значение *гуру* особенно велико, когда он выступает основателем, лидером и организатором крупного и активного религиозного движения. Ли Хунчжи в кратчайший срок стал лидером крупнейшего в мире нового религиозного движения, которое только в Китае (по весьма приблизительным и, возможно, сильно завышенным оценкам) насчитывает около 100 млн. человек.

В Индии *гуризм* является стародавней исторической традицией и там принято основателям религиозных направлений и школ в отличие от рядовых наставников присваивать титул *ачарья*. Ли Хунчжи – безусловно, духовный лидер такого высокого уровня. В традиционном обществе он стал бы руководителем крупного *ашрама* или даже целой сети подобных учебно-организационных центров. В современную эпоху лидеры новых религиозных движений чаще называют свои центры «университетами», как это сделали, например, Бхагаван Шри Раджниш и Махариши Махеш Йоги. Полувеком ранее Гурджиев назвал «Институтом человека» созданную им оккультную школу под Парижем. В противоположность этому организационный уровень движения *фалуьгун* пока очень низкий, зачаточный. Существуют только отдельные консультационные пункты нового учения в различных городах многих стран мира, которые не связаны между собой и не образуют единой централизованной организации. Тем не менее, духовно-психологическая атмосфера, по замыслу и строгим предписаниям основателя этого движения, должна быть предельно насыщенной мистицизмом. Именно мистические связи, их прочность и постоянство рассматриваются в качестве залога успешной деятельности нового спиритуального объединения, а вовсе не его организационные формы. Последние принад-

лежат земному уровню существования и не в состоянии соперничать с сакральными узлами мистической общности, опирающейся на верховный порядок Вселенной.

6. Повседневная жизнь мистически настроенных адептов культа

1) Приоритетное значение практики сакрального Совершенствования.

По учению *Фалунь Дафа*, человек живет не для того, чтобы быть человеком, а для того, чтобы вернуться к истоку жизни, вернуться обратно. Эта мифологема оказалась весьма притягательной для адептов учения Ли Хунчжи, поскольку обосновывает их стремление к достижению высочайшего уровня совершенствования и созвучна потребности в самоутверждении самостоятельной и самодостаточной личности (хотя на деле происходит обратное: ее духовное, а вместе с тем и социальное порабощение авторитарной системой гуризма). Эта тенденция получила своеобразное отражение в учении Ли Хунчжи благодаря специфики исторического развития китайского общества, в котором на протяжении тысячелетий ведущее место занимала идеология конфуцианства. Пафос безграничного развития человеческих сил и способностей, объясняющий популярность учения Ли Хунчжи, прямо направлен против социально-этической системы конфуцианства, основанной на жестком, раз и навсегда установленном разделении социальных и межличностных ролей человека по принципу «отец должен быть отцом, сын – сыном». Современному человеку претит быть винтиком общественного механизма, и в контексте сакрально-эзотерических представлений, предложенных Ли Хунчжи, ему обещана очень привлекательная перспектива – стать выше могущественных и мудрых будд, бесконечно совершенствоваться, сливаясь с идеально-нравственной природой Космоса.

Сакральное совершенство в новой школе – самоцель, а вовсе не средство обеспечения успешной и плодотворной жизнедеятельности человека. Об этом вполне определенно говорит Мастер Ли: «Дело совершенствования – это самое важное дело во Вселенной, когда люди повышаются в ту сферу, где они станут Архатами, Бодисатвами и Буддами. Человек со всеми своими грехами хочет стать Буддой, разве это не серьезное дело?»⁸⁵.

Данный процесс трактуется как имеющий типично *трансцендентальный* характер, поэтому настоятельно подчеркивается поэтапное, многоступенчатое восхождение адепта на высший уровень бытия. Специфика этой деятельности заключается в её сугубо мистическом содержании – возможности достичь просветления и обрести сознание будды. Тем самым подчеркивается отличие духовного совершенствования от иных, малоэффективных форм сакральной деятельности: чтения священных книг традиционного буддизма и благотворительности. Ли Хунчжи объясняет: «Дело обстоит не так, как говорят люди, что читая сутры или совершая столько-то благодеяний, можно совершенствоваться в Будду. Это тема для шуток. Не совершенствуясь, вообще невозможно стать Буддой»⁸⁶.

В целом совершенствование адепта трактуется в новом учении широко, системно и поэтому не ограничивается лишь узкими рамками одной элементарной сакральной деятельности – эзотерики, а изображается как совокупность разных по своему содержанию и задачам нескольких видов такой деятельности. Этот комплекс функционирует как целостный феномен, обладающий более высоким, социокультурным целевым назначением, – феномен сакральной веры. Согласно учению Ли Хунчжи, в ней доминирует, как мы видели, эзотерическая составляющая, поэтому Фалунь Дафа является верой в сакральное совершенствование и в разрешение экзистенциального кризиса современного человека.

Эта целевая установка жестко ограничивает личностно значимое пространство жизнедеятельности адепта. Всё обыденное, лежащее вне области его оккультно-мистических интересов, объявляется профанным и обесценивается, даже самое ему близкое и дорогое из его повседневной жизни (будь то семья, родственники и друзья, работа, отдых и развлечения).

Подобная жесткая внутренняя оппозиция адепта к окружающей общественной среде, отстраненность от остального общества типична для многих сакральных институтов – особенно для сект и культов, так что упреки в адрес приверженцев *фалуньгун* и прежде всего основателя этого движения относительно их сектантских настроениях не лишены основания. Рассмотрим эту проблему подробнее.

2) Пассивно-созерцательное отношение к окружающему миру.

Отстраненность от проблем и интересов повседневной жизни – первостепенное требование к практикующему *фалуньгун*, имеющее принципиальное значение, поскольку составляет необходимое ус-

ловие его самосовершенствования. Весь этот мистически осмысленный процесс должен состоять в постепенном отречении от страстей и желаний человека. Отстраненность от мира трактуется здесь как жизненная позиция религиозно-созерцательного типа личности. Она отличается тем, что человека «не приводят в беспокойство даже самые серьезные конфликты между людьми», он «избавлен от всех обычных интересов»⁸⁷.

Личностная заинтересованность человека, его привязанности, интересы и устремления – всё это считается негативно влияющим на рост сакральной энергии, необходимой для самосовершенствования и продвижения на высшие уровни бытия. Практикующий *фалуьгун* должен быть бесстрастным свидетелем происходящего, ни во что не вмешиваться, не позволять окружающему захватить себя в водоворот жизни.

Таков догматический постулат, однако фактически (в том числе и в сфере религиозных отношений) дело обстоит как раз наоборот: заинтересованность пробуждает у человека энергию, интерес делает его активным и энергичным, высокие устремления рождают великую энергию. Именно личная заинтересованность превращает человека в субъекта деятельности. Любая вера, в том числе и страстно отстаивающий свое право на существование *фалуьгун*, вовсе не опровергают эту закономерность, хорошо изученную психологами и социологами и прекрасно проиллюстрированную в бесчисленных литературных произведениях, в том числе религиозно-мифологического жанра. Адепт веры, в большей мере, чем смиренный обыватель, проявляет свой личный интерес, устремленность и «привязанность», только у него все это называется иначе: преданностью и послушанием, прочностью и непоколебимостью религиозного чувства, «горением» и «подвигом веры». Очевидно, что все дело в специфической форме его деятельности, внутренне углубленной и предполагающей, конечно, отстранение от всего постороннего и несущественного.

Созерцательно-безучастное отношение к окружающей жизни обосновывается также представлением о предопределенности ее течения. «Личное стремление мало что может изменить в жизни человека», – считает Ли Хунчи, – но оно может нарушить кармические связи окружающих людей и нанести им вред.

Стремление творить добро, проявлять милосердие также подпадают под это ограничение, поскольку существуют в виде личных интересов и высших потребностей человека. Тем не менее Ли Хун-

чжи иногда предписывает своим ученикам быть добрыми и милосердными, явно противореча при этом самому себе. Пассивная мистическая созерцательность и активная нравственная позиция не совместимы друг с другом. Поэтому наставления о добросердечности и сострадательности лишены здесь главного – призыва к творению добра, к активной помощи страждущим.

Вместо этого Ли Хунчжи, по существу, выступает за показную, лицемерную доброту, которая ограничивается «внешностью и манерами», что логически вытекает из его требования от своих учеников внутренней созерцательности и пассивного отношения к окружающему без малейшей доли личного интереса.

В современном ментальном контексте подобные рекомендации имеют совершенно очевидную индивидуалистическую эгоистическую направленность, чуждую коллективистским и общественным интересам, хотя их историческим истоком является идея прямо противоположного значения: знаменитый принцип разумного общественного и личного поведения, высказанный еще в глубокой древности основателем даосской философии Лао-цзы, – *вей-у-вей* (деяние посредством недеяния). При всей своей парадоксальности, эта идея отвечала жизненной необходимости существования «застойной» формы древневосточных обществ. В тех условиях все попытки волюнтаристских преобразований неизбежно оборачивались упадком традиционно сложившегося и отрегулированного временем хозяйственного строя и общественного порядка (недаром в древнем Китае сложилась поговорка: «Да не будет мне суждено жить в эпоху перемен!»). Необходимость сохранять сложившееся общественно-политическое устройство в качестве залога спокойствия и гармонии стране послужило возникновению представления о статичной модели миропорядка и «недеянии».

Однако и сегодня древняя религиозно-философская идея, во многом утратившая свою исходную социально-политическую интерпретацию, все еще используется для обоснования мистической обрядности. Мастер Ли говорит: «Если вы постоянно поглощены всевозможными личными интересами, включая ваши собственные, а также интересы ваших друзей и близких, и позволяете этим мыслям занимать много места в вашем сознании, как вы сможете войти в состояние покоя, сидя со скрещенными ногами?»⁸⁸.

Мистическая созерцательность провозглашается здесь высшим приоритетом, превосходящим не только простые житейские интересы человека, но и высокие творческие, общественные, культур-

ные устремления, способные поднять его над прозой повседневного существования.

Можно встретить прямые заявления о том, что практикующему необходимо занимать сугубо индивидуалистическую и даже эгоистическую позицию в своем повседневном окружении. Чтобы при этом избавиться его от угрызений совести, мастер Ли указывает на чудодейственную роль *фалуня*: «его непрестанное вращение благоприятно для бесчисленных созданий, окружающих практикующего»⁸⁹. Иначе говоря, несмотря на эгоизм адепта и индивидуалистический характер его усилий в самосовершенствовании, происходит немотивированное и непреднамеренное благое воздействие на окружающих – своего рода формально-бездушная благотворительность в «пользу бедных», нисколько не украшающая таких бесчувственных и бессердечных «дарителей». Как видим, оккультный мистицизм сакраментального *фалуня*, не будучи личностно мотивирован, лишен подлинного нравственного содержания.

3) Отстраненность от «обычных людей».

Это одно из главных требований к последователям *Фалунь Дафа*, обязанным сознавать свою противоположность обычным людям, хотя и без демонстрации каких-либо знаков внешних различий, наподобие ритуальных одежд и магических символов, указывающих на их религиозное посвящение и принадлежность к общине избранных. Здесь подобное внешнее размежевание с иноверцами заменено сознанием глубокой духовной, аксиологической разобщенности с ними. «Внешне ты ничем не отличаешься от простого человека, а в действительности ты самосовершенствующийся»⁹⁰, – говорит Мастер Ли. Различие заключается в целевых установках и ценностных ориентациях: «обычные» люди преследуют земные цели, практикующие *фалуньгун* – мистические и эзотерические, надеются достичь внеземных обителей будд и богов.

Постоянно культивируя у себя чувство духовной отчужденности от профанического окружения, адепты *фалуньгун* все же не должны демонстрировать подобно монахам или сектантам изолированный от общества образ жизни. «Совершенствование ведется в мирском обществе. Неправильно полагать, – говорит Ли Хунчжи, – что для достижения полного совершенства необходимо уйти от мира»⁹¹.

Однако сказанное относится только к внешней стороне дела, поскольку в своем духовном настрое практикующему *фалуньгун* следует полностью отойти от мира с его интересами и проблемами. Ли

Хунчжи планирует с помощью предложенного им комплекса телодвижений произвести настолько глубокую внутреннюю перестройку человека, что это кардинально изменит его отношение с окружающими. Адепт новой веры вскоре обнаружит, что у него осталось очень мало единомышленников, «вслед за этим появляется состояние, что вроде речь с мирскими стала излишней, общение с ними уменьшилось, даже с родными. Вы уже по-настоящему не должны считаться мирскими. Вы уже святые, не мирские»⁹².

Следуя этим наставлениям о необходимости духовной отстраненности от окружающей среды, о культивировании в себе «внутреннего монашества», человек неизбежно оказывается в двойственном положении, вынужден следовать двойному стандарту в своем поведении, ведущему к раздвоению личности. Подобное поведение принято называть лицемерием и социальной шизофренией. Непрерывно подогреваемое чувством неприятия окружающего мира, реальных основ существования и жизнедеятельности человека, оно не может не повлиять на его психическое и нравственное здоровье.

4) Мистификация расовых различий.

Перед нами довольно редкая для современной эпохи мистическая идиологема, призванная санкционировать расовое и национальное неравенство, осмысливая его на метафизическом уровне. Подавляющему большинству новых религиозных движений чужды расизм и национализм, более того, они подчеркнута интернациональны, выступают за духовную общность всех народов, за их равное приобщение к новой мировой религии. Даже новый ориентализм, возникший на основе национальных религий Востока, подчеркивает свои космополитические устремления. В качестве примера можно указать на *битнический дзэн* – неоориенталистский вариант традиционного дзэн-буддизма, зародившийся в США в качестве религиозной идеологии *битников* – широко известной в середине прошлого века молодежной группы социального протеста. В битническом дзэне резко доминировала специфика молодежной контркультуры, характерная для постиндустриального общества, и благодаря этому древняя религиозная традиция Китая и Японии (чань- и дзэн-буддизм) получила несвойственные ей оттенки антиавторитарности и либертизма (моральности свободной любви). Это не мешало *битникам* с большим пиететом взирать на культуру Востока, не чувствуя в ней никаких националистических интенций и не проявляя ничего подобного и со своей стороны. Современный *кришнаизм* (тоже западный, точнее, американский, по месту своего

появления) также лишен всякой расово-националистической коннотации, тем более что стремится придать индуизму, к которому сам и принадлежит в качестве одного из его многочисленных направлений и ветвей, статус мировой религии.

Единственным исключением из интернационализма современных новых религиозных объединений до последнего времени была только Церковь Объединения, подчеркивавшая особые заслуги Южной Кореи в распространении новой веры и ее основателя С.М. Муна. Однако и здесь националистические предпочтения высказываются сдержанно и преимущественно на историософском и сотериологическом уровнях при проведении параллелей между двумя сакральными топосами – Палестиной и Южной Кореей, между древними израильтянами – богоизбранным народом и современными корейцами, наконец, между библейским Иисусом Христом и Муном, назвавшимся вторым Христом.

Учение Ли Хунчжи представляет собой редкое исключение среди современных нетрадиционных религиозных движений, поскольку в нем расовые и национальные различия между людьми не уходят в своем значении при сопоставлении с приоритетом их сакральной общности (как «детей божьих», порождения высшего первоначала), а нарочито выдвигаются на передний план в предметном поле вероучительской догматики и мифологии. Последнее еще имеет свой резон и объяснимо в националистических движениях, выступающих под религиозным флагом, подобных объединению «черных мусульман» («Нация Ислама») в США, но не в движении *фалуьгун*, свободном от выражения и защиты каких-либо расовых и национальных интересов и привилегий, где любой человек, вовлеченный в эти эзотерические практики, независимо от его цвета кожи, может, казалось бы, рассчитывать на возможность достижения высших уровней бытия.

Между тем Ли Хунчжи говорит совсем другое, подчеркивает наличие расовых различий на Земле и уверяет, что они сохраняются и на небесах: «Если человек из желтой расы, то наверху тоже желтая раса. Если белая раса, то наверху тоже белая раса»⁹³. По этой расистской логике у человека, родившегося в смешанном браке, должны возникнуть трудности с «переходом на небеса», поскольку чистота расовой связи утрачена им. «Он потерял эту нить, – утверждает Ли Хунчжи. – Как человек, метис уже потерял соотношение с небесными расами. Он потерял тело, нанизанное сверху»⁹⁴. Эти рассуждения о расовой чистоте и непозволительности смешанных

браков звучат сегодня на удивление созвучно с поднимающей свой голос идеологией расизма и национализма.

Мифологизация расовых различий у Ли Хунчжи на удивление незамысловата: раса человека определяется... цветом <!> его главной души – *Юаньшэнь*. «Если *Юаньшэнь* белый, то он белый. Если *Юаньшэнь* желтый, то он желтый. Если *Юаньшэнь* черный, то он черный»⁹⁵. После достижения адептом полного совершенства его раса определится точно так же: «Откуда его *Юаньшэнь*, туда и он сам»⁹⁶.

Только вот как узнать о расовой принадлежности невидимой души человека? И как избежать кощунственной мысли о расовой неполноценности самих Просветленных – тех Будд и Бодхисаттв, которые символизируются не желтым цветом, а например, белым или красным?

Нельзя упускать из виду, что эти мистические построения, сколько бы наивными они ни выглядели, могут приобрести актуальность, как только идеологи расовой «чистоты», противники межнациональных браков увидят в них дополнительные религиозно-мистические аргументы в пользу ксенофобии.

Расхваливая китайский язык, Ли Хунчжи объявляет его, по существу, священным, поскольку только с его помощью можно приблизиться к заповедному вероучению и познать высшую истину. Он призывает читать главный свой труд «Чжуань Фалунь» в оригинале, написанном не на современном китайском языке, а на архаичном, с использованием иероглифов в полном написании, полагает, что язык современного Китая во многом испорчен продолжающейся деградацией человечества, поэтому мало пригоден для понимания тонкостей священного текста. «Даже самый прекрасный перевод на иностранный язык тоже является поверхностным и бессодержательным»⁹⁷. Ли Хунчжи строжайше запретил давать пояснения и комментарии к своим текстам. Все эти ограничительные маркеры служат канонизации и догматизации нового учения, которое следует воспринимать как священное откровение и пророческие назидания.

* * *

Основная особенность веры приверженцев *Фалунь Дафа* состоит в переосмыслении архаической даосской традиции и в направленности на сакральное совершенствование человека в соответствии с типологией эзотеризма. Адептов ожидает двоякая перемена:

кардинальное изменение тела посредством замены материальной субстанции на высокоэнергетические составляющие и духовный рост, позволяющий подняться на высшие уровни бытия, сравняться с буддами, достичь просветления, т.е. *мистического* единения с сакральным началом. Таковым значитесь совершенная природа изначального Космоса, являющаяся онтологическим воплощением высших духовных ценностей – Истины, Доброты и Терпения. Идеи ориентации *Фалунь Дафа* свидетельствуют о эзотерической и гностической характеристиках этого учения: в нем доминирует установка на последовательное возвышение онтологического статуса адепта, что в итоге должно обеспечить возвращение человечества к своему изначальному состоянию высшего совершенства, утраченного в ходе космогонического процесса, нисходящего по ступеням иерархии.

Религиозная составляющая, функция которой заключается в нормативном регулировании земной жизни человека, занимает в этой специфической вере второстепенное место. Главное – установка на возможность путем самосовершенствования отдельного индивида разрешить экзистенциальную проблему всего человечества, трактуемую крайне пессимистически, – проблему глубочайшего нравственного падения современной цивилизации и угрозы ее окончательной гибели.

Последователи *Фалунь Дафа* должны вести двойственный, внутренне противоречивый образ жизни – подчиняться существующему в обществе порядку вещей и в то же время быть духовно отстраненными от своего окружения, считать себя выше «обычных» людей, святыми, не принадлежащими к современному человечеству, а сопричастными уже высшему онтологическому уровню.

Самая существенная особенность *Фалунь Дафа* как религиозно-философского учения и оккультной практики заключается в направленности на реализацию *антропологической утопии*, предполагающей радикальное преобразование самого человека, его телесной и духовной составляющих, а вовсе не установление идеального общественного порядка на земле, согласно замыслу утопий другого типа – социальных. Утопический проект Ли Хунчжи откровенно антисоциален, поскольку утверждение на земле существования нового, совершенного человека должно быть оплачено безумно дорогой ценой – упразднением социума и отказом от всей современной культуры. В противном случае все человечество окажется под угро-

зой полного уничтожения контролирующими его поведение небожителями.

Идеологической мотивацией этих утопических деклараций является абсолютно нигилистическая критика современной цивилизации, исключая саму возможность конструктивных подходов к разрешению её проблем и реалистических выходов из кризисных ситуаций.

Таким образом, в учении Ли Хунчжи мистицизм и эзотерика – стремление к единению с сакральным началом и к достижению высшего уровня бытия – обернулись проповедью социального нигилизма, морального индифферентизма и расистскими посылками.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). М.: Изд-во Российского университета дружбы народов, 1999. С. 65.

² *Цигун* (кит.) – широко распространенная в Китае древняя практика психосоматического и духовного совершенствования человека посредством регулирования в его организме энергии *ци*, имеющей космическую природу.

³ Религиозные реформаторы обычно стараются завуалировать новизну своих учений, опасаясь, что она поставит под сомнение попытки придать им фундаментальную основательность и абсолютную истинность. Поэтому младенческая нагота религиозных новаций прячется под патиной далекой архаики и маскируется не хитро придуманными мифологемами. Следуя этим алгоритмам искусной фальсификации истории развития религиозных идей, Ли Хунчжи перелицовывает свою новационную доктрину посредством рассуждений о широкомасштабном распространении учения Фалунь Дафа еще в доисторический период. Тем не менее оно открыто не пропагандировалось в условиях современной цивилизации, и только «в последний период последней кальпы», т.е. на исходе человеческой истории, мастер Ли поставил перед собой задачу широко обнародовать «чрезвычайно драгоценное», по его словам, учение (*Ли Хунчжи*. Чжуань Фалунь. М.: ИД «Камерон», 2002. С. 38).

⁴ *Хунчжи Ли*. Фалуныгун (Фалун сюлянь дафа). СПб. 1996. С. 161.

⁵ Там же. С. 162.

⁶ Там же. С. 163.

⁷ Это противоречит наставлениям Ли Хунчжи, согласно которым его ученики «должны строго соблюдать законы своей страны», им «категорически запрещается вмешиваться в политику государства, тем более запрещается участвовать в любых политических спорах и деятельности // *Хунчжи Ли*. Китайский Фалуныгун. М.: Изд-во РУДН. 1999. С. 119, 120.

⁸ *Ли Хунчжи*. Фалуныгун (Фалун сюлянь дафа). С. 59, 70.

⁹ *Ли Хунчжи*. Фалунь Дафа. М.: Изд-во РУДН, 1999. С. 77.

¹⁰ *Ли Хунчжи*. Китайский Фалуныгун. С. 74.

¹¹ *Ли Хунчжи*. Фалуныгун (Фалун сюлянь дафа). С. 31.

- ¹² Там же. С.114.
- ¹³ *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). С. 79.
- ¹⁴ *Хунчжи Ли*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). С.160.
- ¹⁵ *Хунчжи Ли*. Чжуань фалунь. Великий закон Будды Фалунь. СПб. 1998. С. 104.
- ¹⁶ *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 145.
- ¹⁷ *Хунчжи Ли*. Чжуань фалунь. Великий закон Будды Фалунь. СПб. 1998. С. 11.
- ¹⁸ *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). С. 48.
- ¹⁹ *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 128.
- ²⁰ *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). С. 56–57.
- ²¹ *Хунчжи Ли*. Чжуань фалунь. Великий закон Будды Фалунь. СПб. 1998. С.6.
- ²² *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 119.
- ²³ *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). С. 51.
- ²⁴ Там же. С.69, 22.
- ²⁵ Там же. С. 67.
- ²⁶ Там же. С. 20, 25.
- ²⁷ *Хунчжи Ли*. Чжуань фалунь. Великий закон Будды Фалунь. СПб. 1998. С. 7.
- ²⁸ *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). С. 77–78.
- ²⁹ Там же. С. 50.
- ³⁰ Там же. С. 21.
- ³¹ Там же. С. 22.
- ³² Там же. С. 47.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ *Хунчжи Ли*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). С. 37.
- ³⁷ Там же. С. 46.
- ³⁸ Там же. С. 21.
- ³⁹ Там же. С. 130, 133.
- ⁴⁰ Там же. С. 15.
- ⁴¹ *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 110.
- ⁴² *Хунчжи Ли*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). С. 52.
- ⁴³ Там же. С. 144.
- ⁴⁴ *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 23.
- ⁴⁵ Подробнее см.: *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М.: Изд-во ИФРАН. 1999.
- ⁴⁶ Подробнее см.: *Балагушкин Е.Г.*
- ⁴⁷ *Хунчжи Ли*. Китайский Фалуньгун. С. 91.
- ⁴⁸ *Хунчжи Ли*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). С. 163.
- ⁴⁹ *Григорьева Т.П.* Дао и Логос (встреча культур). М., 1992. С. 43.
- ⁵⁰ *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 55.
- ⁵¹ *Хунчжи Ли*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). С. 145.
- ⁵² *Хунчжи Ли*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). С. 71, 46.
- ⁵³ *Хунчжи Ли*. Чжуань фалунь. Великий закон Будды Фалунь. СПб. 1998. С. 8.
- ⁵⁴ Там же. С. 10.
- ⁵⁵ Там же. С.66.
- ⁵⁶ *Хунчжи Ли*. Фалунь Дафа. С. 146.
- ⁵⁷ *Хунчжи Ли*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). С. 39.
- ⁵⁸ Там же. С. 148.

- ⁵⁹ Хунчжи Ли. Чжуань фалуь. Великий закон Будды Фалуь. СПб., 1998. С. 29.
- ⁶⁰ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 74.
- ⁶¹ Хунчжи Ли. Закон Будды Фалуь (проповедь в Америке). С. 8–9.
- ⁶² Хунчжи Ли. Чжуань Фалуь. М.: ИД «Камерон», 2002. С. 6.
- ⁶³ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 73.
- ⁶⁴ Там же. С. 112.
- ⁶⁵ Хунчжи Ли. Фалуьгун (испр. Изд.). М., 1999. С. 98.
- ⁶⁶ Хунчжи Ли. Фалуь Дафа. С. 138–139.
- ⁶⁷ Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). М., 1992. С. 394.
- ⁶⁸ Щербачкоф Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 60.
- ⁶⁹ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 139.
- ⁷⁰ Там же. С. 138.
- ⁷¹ Хунчжи Ли. Чжуань фалуь. Великий закон Будды Фалуь. СПб. 1998. С.104.
- ⁷² Хунчжи Ли. Фалуьгун (исправленное издание). М., 1999. С.69.
- ⁷³ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 55.
- ⁷⁴ Хунчжи Ли. Закон Будды Фалуь (проповедь в Америке). С. 67.
- ⁷⁵ Там же. С. 6.
- ⁷⁶ Там же. С. 78–79.
- ⁷⁷ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 151.
- ⁷⁸ Хунчжи Ли. Закон Будды Фалуь (проповедь в Америке). С. 8.
- ⁷⁹ Хунчжи Ли. Фалуьгун (исправленное издание). М., 1999. С. 20.
- ⁸⁰ Восхождение к Дао. (Предисловие В.В. Малявина). М., 1997.
- ⁸¹ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 9.
- ⁸² Там же. С. 77.
- ⁸³ Хунчжи Ли. Закон Будды Фалуь (проповедь в Америке). С. 5.
- ⁸⁴ Хунчжи Ли. Фалуьгун (исправленное издание). М., 1999. С. 6.
- ⁸⁵ Хунчжи Ли. Закон Будды Фалуь (проповедь в Америке). С. 8.
- ⁸⁶ Там же. С. 12.
- ⁸⁷ Хунчжи Ли. Фалуьгун (Фалун сюлянь дафа). С. 76.
- ⁸⁸ Там же. С.75.
- ⁸⁹ Там же. С. 117.
- ⁹⁰ Хунчжи Ли. Закон Будды Фалуь (проповедь в Америке). С. 8.
- ⁹¹ Там же. С. 13, 60.
- ⁹² Там же. С. 72.
- ⁹³ Там же. С. 70.
- ⁹⁴ Там же. С. 69–70.
- ⁹⁵ Там же. С. 69.
- ⁹⁶ Там же. С. 70.
- ⁹⁷ Там же. С. 73.

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ – ТЕОРЕТИК ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Евагрий Понтийский (345–399 гг.), ученик святителей Василия Великого и Григория Богослова, а затем преподобных Макария Великого и Макария Александрийского, был первым монахом, написавшим многочисленные и всеобъемлющие труды, оказавшие огромное влияние на историю восточно-христианского аскетизма и мистицизма. Как полагают современные исследователи, он был «основоположником монашеского мистицизма и наиболее плодотворным и интересным аскетическим писателем Египетской пустыни»¹. Его огромная заслуга заключается в организации духовной жизни, ее систематизации и изложении в целом ряде сочинений². Действительно, Евагрий был одним из первых христианских писателей, кто взял на себя труд по теоретическому осмыслению и письменному изложению духовного опыта христианского аскетизма III–IV вв. Можно сказать, что все аскетическое богословие Евагрия – это мудрость предшествующих христианских подвижников, пропущенная через его собственный монашеский опыт и ставшая авторитетным руководством на пути к духовному совершенству³. Именно это принесло Евагрию широкую популярность и уважение множества христианских богословов, церковных писателей и подвижников не только его времени, но и всех последующих поколений вплоть до наших дней.

Сам Евагрий не изложил всего своего мистико-аскетического учения в строго рациональной форме в каком-либо одном трактате, но его элементы рассеяны по множеству различных сочинений; вместе с тем это учение можно достаточно легко реконструировать в его целостности, исходя, во-первых, из тех связей, которые Евагрий установил между своими сочинениями, и, во-вторых, на основании определенного числа фундаментальных принципов, к которым он постоянно обращается.

1. *Делание и созерцание. Три этапа духовной жизни.* Прежде всего одним из основных принципов аскетического богословия Евагрия, восходящих к Оригену⁴, является представление о том, что христианская духовная жизнь состоит из двух необходимых и взаимообусловленных этапов:

жизни деятельной и жизни созерцательной
(βίος πρακτικός – βίος γνωστικός)⁵,

или

делания и созерцания

(πράξις, πρακτική – θεωρία, θεωρητική)⁶.

Как полагает Евагрий, подобно тому, как физическому человеку для того, чтобы хорошо видеть, необходимы два глаза, так и духовному человеку для того, чтобы достичь совершенства, необходимо одновременно и делание, и созерцание⁷. По его мнению, «достоин похвалы тот человек, который сочетает делание с умозрением, чтобы из двух источников орошать поле души для [произращения] добродетели, ибо умозрение окрыляет духовную сущность [человека] созерцанием вышнего, а делание умерщвляет *земные члены: блуд, нечистоту, страсть, порок, злую похоть*; поэтому те, кто оградил себя всеоружием из этих двух [начал], с легкостью смогут преодолеть лукавство демонов»⁸. Евагрий указывает, что подлинная христианская добродетель – это «делание, соединенное с созерцанием (πράξις θεωρίας ἐφαπτομένη) и освещенное *Солнцем правды*»⁹ (т.е. Христом).

Вместе с тем между деланием и созерцанием существует определенное соподчинение: делание – это средство или условие для достижения созерцания, а созерцание – цель для делания. Подобно тому, как жатва – это плод посеянных семян, так и духовное познание – добродетелей; и как посеву семян сопутствуют слезы, так и жатве – радость¹⁰. Или подобно тому, как библейский патриарх Иаков за службу Лавану сначала получил в жены нелюбимую Лию (которая есть символ делания), а только затем – возлюбленную Рахиль (которая есть символ созерцания), так и христианин должен сначала пройти трудное поприще делания, чтобы потом насладиться желанным созерцанием¹¹. Для совершенства души недостаточно одного лишь исполнения заповедей, если ум не достигнет и соответствующих созерцаний; и тем, кто еще не достиг ведения Бога, следует со всем рвением осуществлять делание, поскольку целью наших деяний является ведение Бога (γνώσις Θεοῦ)¹². Однако Евагрий полагает, что человеку в земной жизни невозможно полностью

выйти за пределы делания, прекратив стремление к добродетели и борьбу со страстями, и предаться одному лишь созерцанию; делание в той или иной степени должно продолжаться до самого конца жизни, и духовное совершенствование предполагает постоянный переход от делания к созерцанию таким образом, чтобы постоянное внимание к изменяющимся требованиям делания приносило еще большее обновление созерцания¹³.

Далее в связи с тем, что созерцание (γνωστική), как это будет показано ниже, разделяется, с одной стороны, на опосредованное познание Бога через мир тварный, а с другой стороны, на непосредственное мистическое богопознание, изначальная двухчастная схема: ‘делание – созерцание’ у Евагрия так же, как у Климента¹⁴, Оригена¹⁵, Дидима¹⁶ и свт. Василия Великого¹⁷, разворачивается в трехчастную схему:

делание – естественное созерцание – богословское ведение
(πρακτική (ἡθική) – φυσική (φυσική θεωρία) – θεολογική (θεολογία))¹⁸.

Действительно, как полагает Евагрий, «христианство – это учение Спасителя нашего Христа, состоящее из делания, естественного [созерцания] и богословия»¹⁹. «Целью делания является очищение ума и приведение его в состояние бесстрастия; целью естественного созерцания – раскрытие истины, сокрытой во всех сущих; но отвлечение ума от материальных вещей и обращение его к первой Причине является даром богословия»²⁰. Такая трехчастная схема находит свое подтверждение не только во «внешней философии», которая разделяется на этику, физику и логику, но и в Свящ. Писании, в котором каждое выражение может относиться к нравственному, естественному или богословскому учению²¹. Но особенно эта трехчастная схема отражается в трех «книгах премудрости»: Притчах, Екклесиасте и Песне песней, к которым Евагрий вслед за Оригеном написал соответствующие толкования: «Всякое исследование Свящ. Писания разделяется трояко на нравственное, естественное и богословское. И первому соответствуют Притчи, второму – Екклесиаст, а третьему – Песнь песней»²². Рассмотрим подробнее эти три этапа духовной жизни.

2. *Аскетическое делание.* По определению Евагрия, «делание (πρακτική) есть духовный метод (μέθοδος πνευματική), очищающий страстную часть души»²³. Его началом является вера (πίστις), а конечной целью – бесстрастие (ἀπάθεια), рождающее совершенную любовь (ἀγάπη)²⁴. В связи с этим аскетическое делание разде-

ляется на две части: «отрицательную» и «положительную»; первая состоит в очищении от страстей, а вторая – в стяжании христианских добродетелей²⁵. В согласии с древней традицией, восходящей к Платону²⁶, Евагрий различает в человеческой душе три части или силы:

- (1) разумную (λογιστικόν, διανοητικόν, также λόγος, νοῦς),
- (2) яростную (θυμικόν, θυμός),
- (3) вожделеющую (ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμία)²⁷.

Вторая и третья силы находятся в подчинении у первой и помогают ей в борьбе с пороками и в приобретении добродетелей²⁸. Хотя в собственном смысле «страстной» (παθητικόν) частью души являются ее низшие части – яростная и вожделеющая, каждая из трех частей имеет свои страсти (πάθη), или пороки (κακίαι). По определению Евагрия, греховная страсть (πάθος, ἁμαρτία) – это «некое наслаждение (ἡδονή), рождающееся по свободной воле (ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου) и вынуждающее ум дурно пользоваться творениями Божиими»²⁹. Все греховные страсти и пороки возбуждаются в душе дурными или нечистыми помыслами (πονηροὶ λογισμοί, κακαὶ λογισμοί, ἀκάθαρτοι λογισμοί), от которых и следует очистить ту или иную силу души для того, чтобы она исцелилась и вместо страстей приобрела соответствующие ей добродетели³⁰. Заслуга Евагрия заключается в том, что он впервые в аскетической письменности четко определил восемь «родовых» дурных помыслов (γενικώτατοι λογισμοί), которыми объемлются все остальные помыслы, и перечисляет их, как правило, в порядке их происхождения друг от друга и «укорененности» друг в друге:

- (1) *чревоугодие* (γαστριμαργία),
- (2) *блуд* (πορνεία),
- (3) *сребролюбие* (φιλαργυρία),
- (4) *печаль* (λύπη),
- (5) *гнев* (ὀργή),
- (6) *уныние* (ἀκηδία),
- (7) *тщеславие* (κενοδοξία),
- (8) *гордыня* (ὑπερηφάνια)³¹.

Действительно, низшую, вожделеющую часть души прежде всего следует освободить от помысла чревоугодия и рождающихся от него помыслов блуда и сребролюбия; затем яростную – от помыслов печали, гнева и уныния (ἀκηδία); наконец, разумную – от помыслов тщеславия и гордыни³². Евагрий рассматривает это очищение от страстей и помыслов как «духовную брань» (ἀγών, πόλεμος, πάλη, μάχη) с «противными силами» (ἀντικείμενα δυνάμεις) –

бесами, внушающими человеку эти дурные помыслы и всячески старающимся увлечь его ко греху³³. Он отмечает, что если «с мирскими людьми бесы ведут брань больше посредством вещей, то с монахами – преимущественно посредством помыслов, ибо в пустыне те лишены вещей. И насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько же тяжелее мысленная брань той брани, которая происходит посредством вещей»³⁴. В связи с этим понятие ‘делание’ (πρακτικὴ) у Евагрия означает не столько физические действия (σωματικὴ γυμνασία) человека по деятельному исполнению заповедей Божиих³⁵, сколько внутреннюю, духовную работу по наблюдению за своими помыслами, определению их происхождения, анализу их особенностей и взаимосвязей и, наконец, борьбе с дурными помыслами, исходящими от демонов, и по приобретению добрых помыслов, исходящих от ангелов или людей³⁶. Тем самым понимание Евагрием делания как борьбы с помыслами, являющейся прерогативой монахов-анахоретов, отличается не только от его философского понимания как ручного труда, физической или социальной активности, но и от его понимания у многих предшествующих христианских богословов, ассоциировавших это понятие или с простым исполнением заповедей, или с активной церковной деятельностью и противопоставлявших его уединенной монашеской жизни³⁷.

Далее, согласно Евагрию, одновременно с «отрицательной» работой по очищению души от помыслов и порождаемых ими страстей должна начинаться и «положительная» работа по замене их противоположными им добродетелями, которые будут соответствовать правильному, «естественному» использованию трех главных сил души³⁸. Действительно, как замечает Евагрий, «страсти можно сложить с себя с помощью добродетелей (διὰ τῶν ἀρετῶν), а простые помыслы – с помощью духовного созерцания»³⁹. Так, блуждающий ум останавливают чтение Свящ. Писания, бдение и молитва; воспламенившееся воделеющее начало души гасят голод, труд и отшельничество; возмущенное яростное начало успокаивают псалмопение, долготерпение и милосердие⁴⁰. Важную помощь в этом может оказать Свящ. Писание, в котором есть много того, что относится к области аскетического делания⁴¹. По определению Евагрия, «добродетель (ἀρετή) – это наилучший навык (ἔξις ἀρίστη) разумной души, благодаря которому она становится несклонной к пороку»⁴².

Ссылаясь на авторитет свт. Григория Назианзина, Евагрий перечисляет девять главных добродетелей, соответствующих трехча-

стному устройству души: для разумной части души – (1) благоразумие, (2) разумение и (3) мудрость, для яростной – (4) мужество и (5) терпение, для вожделеющей – (6) целомудрие, (7) любовь и (8) воздержание, для души в целом – (9) справедливость⁴³.

Дело благоразумия – вести борьбу с противными силами, защищать добродетели, противостоять порокам и распоряжаться нравственно безразличными вещами, сообразуясь с обстоятельствами; дело разумения – надлежащим образом управлять всем тем, что способствует нам в достижении высшей цели; дело мудрости – созерцать логосы телесного и бестелесного; дело целомудрия – бесстрастно созерцать вещи, возбуждающие в нас неразумные мечтания; дело любви – предоставлять себя каждому человеку, носящему образ Божий, почти так же, как и его Первообразу – Богу; дело воздержания – с радостью отвергать всякое наслаждение, приносимое вкушением пищи; дело мужества и терпения – не бояться врагов и ревностно и стойко противостоять опасностям; наконец, дело справедливости – добиваться созвучия и гармонии всех частей души⁴⁴. Однако большинство этих добродетелей, известных еще со времен Платона и стоиков, лишь частично соответствуют учению Евагрия о восьми дурных помыслах. Гораздо чаще Евагрий опирается на более точный и выведенный опытным аскетическим путем перечень добродетелей, рождающихся друг от друга и являющихся средством последовательного искоренения соответствующих пороков:

- (1) *воздержание* (ἐγκράτεια) помогает победить чревоугодие,
- (2) *целомудрие* (σωφροσύνη) – блудную страсть,
- (3) *нестяжательство* (ἀκτιμοσύνη) – сребролюбие,
- (4) *радость* (χαρά) – печаль,
- (5) *долготерпение* (μακροθυμία) – гнев,
- (6) *терпение* (ὕπομονή) – уныние,
- (7) *нетщеславность* (ἀκενοδοξία) – тщеславие,
- (8) *смирение* (ταπεινότης, ταπεινοφροσύνη) – гордыню⁴⁵.

Эти восемь добродетелей Евагрий нередко сводит к пяти основным, тесно взаимосвязанным между собой:

«Вера укрепляет страх Божий, а его в свою очередь [укрепляет] воздержание; воздержание же делают неколебимым терпение и надежда»⁴⁶.

Среди них вера (πίστις), являющаяся «внутренним благом» (ἐνδιάθετον ἀγαθόν), совпадает с началом аскетического делания⁴⁷. Тот, кто приобретает эти «деятельные добродетели» (πρακτικά)

ἀρεταί), по мере очищения от страстей достигает желанной конечной цели аскетического делания – состояния *бесстрастия*⁴⁸.

Понятие ‘бесстрастие’ (ἀπάθεια), восходящее к этике стоиков и уже использовавшееся христианами богословами⁴⁹, является центральным понятием аскетического богословия Евагрия, который впервые ввел его в монашескую письменность⁵⁰. Евагрий дает несколько определений бесстрастию:

- это «цветок деятельной жизни»⁵¹,
- «духовное обрезание» и «духовная стена»⁵²,
- «воскресение души»⁵³,
- «мирное / спокойное состояние разумной души»⁵⁴,
- наконец, «здравие души»⁵⁵.

В известной степени бесстрастие – это «то же самое, что и добродетельное состояние, поскольку добродетель также может быть названа здравием души»⁵⁶. Действительно, согласно Евагрию, бесстрастие достигается лишь тогда, когда все три составные части души исцеляются от страстей и начинают действовать согласно природе, приобретая свойственные им добродетели: «Разумная душа действует в согласии с природой (κατὰ φύσιν), когда ее вождяющая часть устремляется к добродетели, яростная – сражается за добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей»⁵⁷. Поэтому у Евагрия, в отличие от Филона и Климента Александрийского, бесстрастие предполагает не подавление или отсечение низших частей души, но, наоборот, установление гармонии между всеми ее тремя частями, когда каждая из них начинает действовать согласно своей природе⁵⁸. Евагрий учит, что бесстрастие достигается постепенно и имеет свои степени и признаки: есть несовершенное бесстрастие (ἀτελής ἀπάθεια), соизмеряемое силой того или иного страстного помысла или возбуждающего его демона, когда борьба с ним производится посредством размышления над противоположным ему помыслом; есть более глубокое бесстрастие (βαθυτάτη ἀπάθεια), когда порочный помысел побеждается соответствующим добродетельным помыслом; наконец, есть совершенное бесстрастие (τελεία ἀπάθεια), которое возникает в душе после победы над всеми демонами, противоборствующими аскетическому деланию⁵⁹. Главными признаками совершенного бесстрастия являются способность не только не испытывать никакой страсти по отношению к вещам, но и оставаться невозмутимым даже по отношению к воспоминаниям о них; полностью контролировать свои помыслы и даже сны; пребывать в собранности и нерасеянности; невозмутимо и спокойно взирать на все вещи; пребывая в молитве, не представлять в воображении ничего из этого мира; ви-

деть сияние своего ума⁶⁰. В целом главный признак «первого и величайшего бесстрастия» – это способность «не согрешать ни делом, ни помышлением»⁶¹. Когда совершенное бесстрастие достигнуто, оно порождает *совершенную любовь* (ἀγάπη), являющуюся, с одной стороны, «пределом делания», а с другой – «дверью в естественное ведение (θύρα γνώσεως φυσικῆς), наследниками которого являются богословие (θεολογία) и конечное блаженство (ἡ ἐσχάτη μακαριότης)»⁶². Между бесстрастием и любовью существует тесная взаимосвязь и взаимозависимость, поэтому через них обоих совершается переход ко второму этапу духовной жизни⁶³.

3. *Естественное созерцание*. Согласно Евагрию, второй этап духовной жизни – это:

естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία)⁶⁴

или

естественное ведение (γνώσις φυσικῆ)⁶⁵.

Евагрий дает такое определение созерцанию: «Созерцание (θεωρία) есть духовное ведение (γνώσις πνευματική) всего, что было и что будет, которое возвышает ум и приближает его к совершенству его собственного образа, каким он был сотворен»⁶⁶. Поэтому, хотя «естественное созерцание» буквально означает созерцание природы, т.е. «созерцание сотворенного» (θεωρία τῶν γεγονότων)⁶⁷, или «истинное познание сущего» (γνώσις τῶν ὄντων ἀληθῆς)⁶⁸, а его цель – это «раскрытие истины, сокрытой во всех сущих»⁶⁹, под ним Евагрий понимает главным образом *естественное богопознание*, т.е. познание Бога из Его творений, которое предваряет собой Его непосредственное мистическое познание; ведь, согласно Евагрию, «познание Бога» (γνώσις τοῦ θεοῦ) составляет характерную особенность разумной природы⁷⁰. Поскольку тварные существа делятся на телесные и бестелесные, то и «естественное созерцание» Евагрий разделяет на два вида:

созерцание телесного и бестелесного

(ἡ περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων θεωρία,

Γνώσις σωμάτων καὶ ἀσωμάτων)⁷¹.

Поскольку же вначале были сотворены бестелесные существа, а затем – телесные, то Евагрий называет эти два вида созерцания «первым естественным созерцанием» (т.е. «созерцание бестелесного») и «вторым естественным созерцанием» (т.е. «созерцание телесного»)⁷². Как разъясняет Евагрий, все тварные сущие являются «зеркалом» (ἔσπετρον) благодати Божией, Его силы и премудрости⁷³; поэтому созерцание телесного и бестелесного есть своего рода «книга Божия (βιβλίον Θεοῦ), в которой чистый ум имеет обыкновение записываться [и читать] посредством познания. А в книге

этой написаны логосы промысла и суда (οἱ περὶ προνοίας λόγοι καὶ κρίσεως); посредством этой книги Бог познается как Творец, Премудрый, Промыслитель и Судия. Действительно, [Он познается как] Творец благодаря тому, что было сотворено из не сущего в бытие; как Премудрый – благодаря сокрытым логосам Премудрости; как Промыслитель – благодаря тому, что способствует нашей добродетели и познанию; наконец, как Судия – благодаря различным телам разумных существ и разнообразным мирам, содержащим века⁷⁴. Бог по Своей любви предоставил человеку творение в качестве посредника, наподобие букв: «Как тот, кто читает буквы, по их красоте может судить о силе и способности руки и пальцев, написавших их, равно как и о замысле автора, так и тот, кто созерцает творение с пониманием, постигает “Руку” и “Перст” его Творца, равно как и Его замысел, т.е. любовь»⁷⁵. Таким образом, для Евагрия даже «второе естественное созерцание», или «созерцание телесного», есть не простое научное познание мира, но духовное познание, поскольку уже здесь человеческий ум, очистившись (καθαρθείς), переходит от познания чувственных вещей к познанию их «логосов» (λόγοι), или «божественных замыслов» о них, открывая ту *многообразную премудрость*, которую Творец в них вложил⁷⁶. Среди всех логосов Евагрий особенно выделяет «логосы промысла и суда» (οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι): первые открывают Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению; вторые – как Судию, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующим телом, миром и веком⁷⁷. Для Евагрия «созерцать логосы природного порядка означает созерцать его таким, каков он есть, и быть свободным от частных предубеждений, которые укоренены в беспорядке, возникшем в наших сердцах по причине страстей. Это также означает понимать промысл и суд Божий, т.е. понимать, как Бог создал миры в качестве своего рода арены, на которой падшие души учатся тому, как им обратить свое внимание назад к Богу»⁷⁸. Вероятно, «второе естественное созерцание» начинается уже на этапе аскетического делания, когда человек еще не достиг «совершенного бесстрастия»⁷⁹. Евагрий полагает, что необходимым основанием «естественного созерцания» является Свящ. Писание, которое следует использовать как «отправную точку для размышления о значении явлений природы и человеческой истории, а также различных чинов разумных существ»⁸⁰. Поэтому надо внимательно исследовать те места Свящ. Писания, которые относятся к естественному созер-

цанию, и определить, «позволяют ли они познать какое-либо из учений, касающихся природы, и какое именно»⁸¹.

Так постепенно, по мере духовного совершенствования каждого, следует восходить от созерцания вещей, доступных чувствам, к реальностям, постигаемым одним лишь умом, или от телесных существ к бестелесным, которые выражают не только *многообразную премудрость Божию*, но «премудрость Божественного Единства»⁸². Это уже «первое естественное созерцание», предметом которого является, во-первых, «познание разумных существ» (γνώσις τῶν λογικῶν φύσεων) и, во-вторых, «познание Христа» как их Царя; оно служит связующим звеном между «вторым естественным созерцанием» и «познанием Св. Троицы»⁸³. В целом учеными предлагались четыре интерпретации различия между «первым» и «вторым естественным созерцанием». Во-первых, первое означает созерцание невидимых небесных сущностей – ангелов, а второе – видимых земных тел⁸⁴. Во-вторых, первое естественное созерцание относится к духовному познанию, доступному для ангелов, а второе означает то же самое познание, когда к нему приобщаются люди⁸⁵. В-третьих, второе естественное созерцание направлено на второе творение – материальный мир, являющийся результатом грехопадения, а первое – на первое творение бестелесных разумных существ, т.е. на их первичное чисто бестелесное состояние⁸⁶. Наконец, в-четвертых, первое естественное созерцание отличается от второго тем, что направлено не на какие-либо сотворенные существа, будь то телесные или бестелесные, взятые сами по себе, но на сокрытые в них бестелесные логосы⁸⁷. Такое разнообразие интерпретаций можно объяснить тем, что «духовное учение Евагрия включает все эти четыре модели созерцательного восхождения»⁸⁸. Первое естественное созерцание не только направлено на ангельский мир, но является приобщением к ангельскому познанию Бога и Божественного Единства⁸⁹. Согласно Евагрию, «[духовное] познание – это пища для души, которая одна только соединяет нас со святыми силами»⁹⁰. Более того, сами святые ангелы наделяют людей духовным созерцанием⁹¹; им поручены логосы промысла и суда относительно людей⁹². Та же самая функция принадлежит и Христу, рождающему истинное познание в чистых душах⁹³. В результате, приобретая духовное ведение, ум очищается, и, когда он достигает относящегося к нему созерцания, все его силы исцеляются⁹⁴. В нем начинают функционировать духовные, или «божественные чувства» (θεϊαὶ αἰσθήσεις), которыми он воспринимает надлежащие духовные предметы: духовное зрение открывает ему чистые духовные вещи (ψιλὰ τὰ νοητὰ πράγματα), духовный слух воспринимает логосы

(слова) о них, духовное *обоняние* вкушает благоухание, свободное от всякой лжи, духовные *уста* вкушают наслаждение от этих вещей, а посредством духовного *осязания* ум обретает их точное доказательство⁹⁵. При этом так же, как и в случае аскетического делания, Евагрий подчеркивает необходимость в Божественной помощи для достижения цели естественного созерцания: «Следует знать, что без Бога невозможно познать логосы, относящиеся к промыслу и суду; поэтому тот, кто желает постичь эти логосы, призывает на помощь Бога»⁹⁶. Наконец, следует отметить, что естественное созерцание в целом ограничено познанием существенных атрибутов Бога, а не Его природы, никаких признаков которой нет в тварном мире⁹⁷. Вместе с тем «ведение всего сущего (γνώσις πάντων τῶν ὄντων) возводит причастную ему душу к познанию Святой Троицы»⁹⁸, а «ведение бестелесного (γνώσις ἀσωμάτων) возвышает ум и представляет его Святой Троице»⁹⁹. Человек, достигший «Царства Небесного» – «бесстрастия души и истинного ведения сущих», устремляется к «Царству Божию» – «ведению Святой Троицы, соразмерному сущности ума и превосходящему его нетление»¹⁰⁰. Так начинается третий и последний этап духовного совершенствования – непосредственное мистическое познание Бога.

4. *Мистическое богословие*. Этот последний этап духовного совершенства Евагрий называет:

*богословским [созерцанием] (θεολογική), богословием (θεολογία)*¹⁰¹

или

*ведением / созерцанием Святой Троицы (γνώσις / θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος)*¹⁰².

Действительно, согласно Евагрию, познание Святой Троицы есть «существенное ведение» (γνώσις οὐσιώδης); это есть то совершенное познание Бога, которым разумные существа обладали вначале, после их сотворения, и та конечная цель, к которой они теперь стремятся¹⁰³. Вместе с тем, по учению Евагрия, Сам Бог Троица есть «ипостасное Ведение» (ἐνυπόστατος ἐπιστήμη), «сущностное Ведение» (γνώσις οὐσιώδης)¹⁰⁴ и «сущностная Премудрость» (οὐσιώδης σοφία)¹⁰⁵. Именно поэтому созерцание Бога Троицы существенным образом отличается от всех остальных видов созерцания и потому даже не может быть названо созерцанием в собственном смысле¹⁰⁶. Действительно, в отличие от многообразного и рассеянного характера двух видов «естественного созерцания», созерцание Св. Троицы не содержит никакого разнообразия и является «единообразным ведением» (μονοειδῆς γνώσις)¹⁰⁷; оно не только нематериально (ἄυλος), но чисто и свободно от всякой фор-

мы и образа (ἀνείδεος, ἀτύλωτος)¹⁰⁸. Кроме того, в отличие от низших видов созерцания, требующих активности и усилий ума и допускающих различные степени, созерцание Св. Троицы есть «неизреченный мир и покой» (εἰρήνη καὶ ἡσυχία ἄρρητος)¹⁰⁹; оно неделимо и равно в самом себе¹¹⁰. Наконец, всякое созерцание происходит в каком-то подлежащем предмете; но не так обстоит дело в отношении Св. Троицы, ибо Она не является каким-либо внешним предметом¹¹¹.

Отличительной особенностью мистического богословия Евагрия является отождествление им «существенного ведения», или «созерцания Св. Троицы», с «чистой и духовной молитвой»¹¹². Действительно, согласно знаменитому изречению Евагрия, «если ты богослов, ты будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, ты – богослов»¹¹³.

Это означает, что «молитва» соответствует «богословию» (θεολογία) в его мистико-аскетическом, а не рационально-догматическом смысле, т. е. опытному мистическому богопознанию¹¹⁴. Евагрий дает два знаменитых определения молитвы (προσευχή)¹¹⁵:

«Молитва – это восхождение ума к Богу» (ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν)¹¹⁶ и «беседа ума с Богом» (ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν)¹¹⁷.

Какого же состояния должен достичь ум, чтобы быть в силах «неотвратимо простираться к своему Владыке и беседовать с ним без всякого посредника (μηδενὸς μεσιτεύοντος)»?¹¹⁸ Согласно Евагрию, «состояние молитвы есть бесстрастный навык (ἔξις ἀπαθής), который высочайшей любовью (ἔρωτι ἀκροτάτῳ) восхищает любомудрый и духовный ум на умопостигаемую высоту»¹¹⁹; «это состояние ума, губительное для всякой земной мысли и возникающее только от Света Святой Троицы»¹²⁰. Для достижения истинной молитвы и беседы с Богом ум должен полностью очиститься не только от страстных помыслов, но и вообще от всяких мыслей (ψιλά νοήματα, θεωρήματα) и образов (σχήματα, μορφαί), связанных с тварными вещами, причем не только телесными, но и бестелесными, и даже с их логосами¹²¹, ибо молитва есть «отсечение всех мыслей» (ἀπόθεσις νοημάτων, στήρησις πάντων τῶν νοημάτων)¹²² и «совершенное нечувствие» к ним (τελεία ἀναισθησία)¹²³: «Когда ум твой, [пламенеющий] сильной любовью к Богу, постепенно как бы отрешается от плоти и отвращается от всех помыслов, исходящих от чувства, памяти или темперамента, и в то же время преисполняется благоговения и радости, тогда считай, что ты уже приблизился к пределам молитвы»¹²⁴. Та же чистота ума требуется и для созерцания Св. Троицы: «Чистый ум – тот, который посредством соответствующего ему созерцания соединен с ведением Св. Троицы»¹²⁵;

«совершенный ум – тот, который способен легко воспринять существенное ведение»¹²⁶. Так очистившийся ум по благодати Божией обретает наконец «чистую молитву» (καθαρά προσευχή)¹²⁷. Как считается, в своем описании чистой молитвы Евагрий опирается на свой личный молитвенный опыт. В такой молитве ум освобожден от всякого чувственного и мысленного впечатления (ἀτύπωτος, τελεία ἀμορφία) и отрешен от всего, кроме безвидного и бестелесного Бога, Который превосходит всякое чувство, мысль, образ и форму¹²⁸: «Молясь, не облакай в самом себе Бога в зримые формы и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо образом (πρὸς μορφὴν τινα), но приступай как невещественный к Невещественному, и постигнешь [Его]»¹²⁹. Человек «становится равен ангелам посредством истинной молитвы, и, желая видеть лицо Отца Небесного, во время молитвы не взыскует вообще никакого [Его] образа или вида»¹³⁰. Предавшись высшему созерцанию, ум перестает осознавать даже самого себя¹³¹. В момент «чистой молитвы» он становится «храмом Св. Троицы» (ναὸς τῆς ἁγίας Τριάδος)¹³² и «местом и жилищем Божиим»: «Место Божие – это разумная душа (λογικὴ ψυχή), а жилище Его – световидный ум (νοῦς φωτοειδής), отринувший мирские вожеления и научившийся наблюдать логосы души»¹³³. Евагрий переносит «место Бога», т.е. особое присутствие Бога, «внутрь человеческой личности, точнее в человеческий ум, но для того, чтобы “видеть” его, требуется перейти за пределы всякого обыденного умственного акта»¹³⁴. Будучи «храмом и жилищем Божиим», сам ум во время чистой молитвы оказывается в некоем «невидимом месте» (ἐν ἀνειδέῳ) – «месте Божиим» (τόπος Θεοῦ)¹³⁵ – или в самом себе «зрит место Божие»¹³⁶. Как разъясняет Евагрий, «когда ум, совлекийсь *ветхого человека*, облакается в [нового, рожденного] от благодати, тогда он во время молитвы видит свое состояние (τὴν αὐτοῦ κατάστασιν), подобное сапфиру или небесному цветку, которое Св. Писание называет также *местом Божиим* (ср. Исх 24:10–11, по LXX), которое видели старейшины под горой Синай» (De malign. cogit. 39). Для Евагрия «место Божие» – это также особое «состояние ума (τὴν τοῦ νοῦ κατάστασιν), если кто-нибудь желает узреть его, пусть отрешится от всяких помыслов и тогда увидит себя схожим с сапфиром или небесным цветом. Это невозможно сделать без бесстрастия, ибо тут имеется нужда в Боге, содействующем и вдыхающем в него сродный Свет»¹³⁷. Таким образом, по учению Евагрия, «видение Бога совершенным умом совпадает с видением самого себя... Видя самого себя, свое собственное состояние, ум в то же время созерцает Бога»¹³⁸. Помимо данного принципа «самопознания», в учении Евагрия о мисти-

ческом богопознании проявляется и принцип познания «подобного подобным»: Бог есть сущностный Свет¹³⁹, и человеческий ум, будучи Его образом, познает свой Первообраз, если только сам становится «световидным» (φωτοειδής)¹⁴⁰ и «звездообразным» (ἀστεροειδής)¹⁴¹, тем самым привлекая к себе «сродный Свет» (τὸ συγγενὲς φῶς)¹⁴². Поэтому во время молитвы ум одновременно видит и «свой собственный свет» (τὸ οἰκεῖον φέγγος)¹⁴³, и сияющий в нем «Свет Святой Троицы» (τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος φῶς)¹⁴⁴ – «Свет, являющийся ему во время молитвы и запечатлевающий [на нем] место Божие»¹⁴⁵. Так видение «света» в молитве становится самим «ведением Св. Троицы» (γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος)¹⁴⁶ – «ведением Бога» (γνώσις τοῦ Θεοῦ)¹⁴⁷, просвещающим ум¹⁴⁸. Поэтому «место Божие» – это также «место познания Бога» (τόπος γνώσεως Θεοῦ)¹⁴⁹ и «место молитвы» (προσευχῆς τόπος)¹⁵⁰. Как полагают, «местом Божиим» Евагрий обозначает также невозможность непосредственного видения Бога в Его сущности¹⁵¹, поскольку, даже удостоившись чистой молитвы и видения Божественного Света, человеческий ум не познает Божественной сущности, которая остается для него абсолютно непостижимой (ἀκατάλητος), но видит лишь энергийное присутствие Бога в самом себе¹⁵².

5. *Заключение.* Как мы постарались показать, Евагрий Понтийский был не только одним из ярких христианских богословов IV столетия, но и подлинным теоретиком восточно-христианской мистико-аскетической традиции. Ему удалось убедительно доказать необходимость сочетания нравственно-практической («делания») и мистико-созерцательной («созерцания») деятельности в духовной жизни христианина, которая предполагает прохождение трех взаимосвязанных последовательных этапов: *аскетическое делание – естественное созерцание – таинственное богословие.* Важнейшими составляющими первого этапа являются борьба с восемью основными страстями души и замена их соответствующими добродетелями, результатом чего является достижение состояния бесстрастия и совершенной любви. Главными элементами второго этапа являются первое и второе «естественное созерцание» – созерцание мира телесного и бестелесного, в которых усматриваются бестелесные смыслы («логосы») вещей, вложенные в них Творцом. Наконец, основным содержанием третьего этапа является достижение «чистой молитвы» – непосредственной «беседы ума с Богом», в которой человеку открываются тайны «богословия» и «существенного знания» – «ведение Святой Троицы», делающее его блаженным.

Несмотря на осуждение отдельных «оригенистских» богословских мнений Евагрия рядом церковных соборов VI–VIII вв., влия-

ние его аскетического и мистического богословия на становление и развитие христианского аскетизма и мистицизма как на христианском Востоке, так и на христианском Западе было самым непосредственным и значительным¹⁵³. Можно сказать, что учение Евагрия об аскетическом делании и созерцании стало классическим¹⁵⁴. Его влияние заметно уже среди греческих аскетических писателей V в. – прп. Исидора Пелусиота, Диодоха Фотикийского, Нила Анкирского и Марка Подвижника¹⁵⁵. Не менее очевидно влияние аскетического богословия Евагрия на становление западной, южно-галльской монашеской традиции, нашедшей наиболее ясное выражение в V в. в трудах прп. Иоанна Кассиана¹⁵⁶. Влияние Евагрия на западное монашество распространялось также благодаря переводам его сочинений на латинский язык, выполненным в конце V в. Геннадием Марсельским. Есть предположения, что аскетическое богословие Евагрия оказало определенное влияние на формирование в VI в. аскетических идеалов прп. Венедикта Нурсийского¹⁵⁷. Опосредованно, через прп. Кассиана нравственно-аскетическое и мистическое богословие Евагрия отразилось и в учении одного из самых глубоких западных мистиков VI–VII вв. – свт. Григория Двоеслова¹⁵⁸. На греческом Востоке в VI в. определенное влияние Евагрия прослеживается у прп. Варсонофия Великого и аввы Дорофея, а в VII в. – у прп. Иоанна Лествичника (учение о 8-и главных грехах и добродетелях, о бесстрастии, духовном ведении) и особенно у прп. Максима Исповедника, сделавшего решительный шаг в переосмыслении и воцерковлении оригенизма¹⁵⁹. Как показали исследования, сочинения Евагрия были основным источником аскетического богословия прп. Максима, у которого развиваются практически все положения мистико-аскетического учения Евагрия¹⁶⁰. В VII–XI вв. в Византии преимущественно под влиянием сочинений Евагрия возникает особый род аскетической литературы – так называемые «центурии», или «сотницы», начиная со знаменитых «Сотниц о любви» прп. Максима Исповедника, во многом представляющих собой парафраз «сотниц» Евагрия, продолжаясь в «сотницах» прп. Фалассия, Исихия Иерусалимского (или Батского), Феодора Эдесского, Илии Экдика и кончая «Главами практическими и богословскими» и «Главами созерцательными и богословскими» прп. Симеона Нового Богослова, в которых воспроизводилась не только форма, но часто и содержание различных «глав» Евагрия¹⁶¹. Из поздневизантийских авторов XII–XIV вв., испытавших определенное влияние Евагрия, следует назвать прп. Петра Дамаскина, Никифора Влеммида, свт. Феоплпта Филадельфийского, прп. Григория Синаита, свт. Григория Паламу и Николая Кавасилу¹⁶². Наконец, Евагрий пользовался большим авторитетом

у сирийских нехалкидонских церковных писателей и богословов, на которых его влияние было даже «более сильным чем, на писателей византийских, и, начиная с V в., нет ни одного сирийского аскетического или мистического сочинения, которое не было бы в той или иной степени отмечено влиянием Евагрия»¹⁶³.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Quasten*. 1983. P. 169; список сокращений приводится ниже.
- ² См.: *Hausherr*. 1953. Col. 1775.
- ³ См.: *Yusep*. 2006. С. 110.
- ⁴ См.: *Origen*. *Fragm.* in *Luc.* 171; *Com. Jn.* I.16.91; II.36.219 и др.
- ⁵ *Evaqr. Pract.* *Pr.* 54.
- ⁶ Синонимом созерцания у Евагрия являются также такие понятия, как *γνώσις*, *γνώστικῆ* ‘умозрение’, ‘ведение’. См. *Pract.* 32, 66, 84; *Gnost.* I–3; *Keph. Gnost.* I.13; II.6; V.35; V.65; VI.15; *Skemm.* 32–33; *De orat. Prooem.*; *Sent. ad monach.* 118–121; *Ad Eulog.* 15, 24; *Schol. Prov.* 224; *Schol. Eccl.* 71 и др.
- ⁷ *Schol. Eccl.* 71.
- ⁸ *Ad Eulog.* 15.
- ⁹ *Schol. Prov.* 224.
- ¹⁰ *Pract.* 90.
- ¹¹ См.: *De orat. Prooem.*
- ¹² *Pract.* 32, 79; *Keph. Gnost.* V.35; *Sent. ad monach.* 3; *Schol. Prov.* 49; см. также *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 49.
- ¹³ См.: *Pract.* 36, 50, 83; см. также *Dysinger*. 2005. P. 27–28.
- ¹⁴ См.: *Clemens Alexandrinus*. *Strom.* I.28.176–179.
- ¹⁵ См.: *Origen*. *Com.* in *Cant. Prol.* 3.1–2 // *SC.* N 375. P. 128–130.
- ¹⁶ См.: *Didymus*. *Com.* in *Eccl.* 5.29–6.4.
- ¹⁷ См.: *Basilius Magnus*. *Hom.* 12.1 // *PG.* 31. Col. 388.
- ¹⁸ См.: *Evaqr.* *Ep. fidei* 4.24–26; 12.41–48; *Pract. Prol.* 50–51; *Pract.* I, 84; *Gnost.* 12–13, 18, 20, 49; *Keph. Gnost.* II.4; IV.40; IV.43; V.35; V.57; VI.49; *De orat. Prooem.*; *Sent. ad monach.* 118–120; *Schol. Prov.* 2, 247, 373; *Schol. Eccl.* I и др.
- ¹⁹ *Pract.* I; см. *Ep. fidei* 4.24–26.
- ²⁰ *Gnost.* 49; см. *Keph. Gnost.* II.4.
- ²¹ *Gnost.* 18–20; *Schol.* 15 in *Ps.* 76:21 // *Pitra.* Vol. 3. P. 109; *Ep. fidei* 12.41–48.
- ²² *Schol. Prov.* 247. В связи с этим Евагрий различает четыре смысла Свящ. Писания: буквально-исторический, нравственно-практический, естественно-созерцательный и богословско-мистический, см. *Guillaumont A.* 2004. P. 312.
- ²³ *Pract.* 78; см. *Gnost.* 2, 49.
- ²⁴ *Pract.* 81, 84; *Schol. Prov.* 3.
- ²⁵ См.: *Harmless*. 2004. P. 347.
- ²⁶ См.: *Plato*. *Resp.* 439d4–e5; 440e3; см. *Phaedr.* 253c–254e).
- ²⁷ См.: *Pract.* 22, 54, 63, 86, 89; *Gnost.* 47; *Keph. Gnost.* I.53; III.59; *De malign. cogit.* 3, 16–17; *De orat.* 27, 52–53; *Schol. Prov.* 29, 60, 127; *Schol. Eccl.* 72; *Schol.* 14 in *Ps.* 72:21 // *PG.* 12. Col. 1528 и др.
- ²⁸ *Pract.* 86, 89; *Keph. Gnost.* III.59; *De malign. cogit.* 3, 17.
- ²⁹ *De malign. cogit.* 19.
- ³⁰ См.: *Pract.* 6, 49, 54, 84, 89; *Gnost.* 2; *Keph. Gnost.* I.53; *De vitiis* I; *De malign. cogit.* I; *Skemm.* 40–60.

- ³¹ Pract. 6–14, 54; Antirr. I–VIII; De vitiiis 2–4; De octo spirit. 1–18; De malign. cogit. 1, 12–16, 24–25, 35; Skemm. 40–60; Paraen. ad monach. // PG. T. 79. Col. 1235AB; отдельные элементы учения о восьми основных помыслах восходят к Оригену, см.: *Origen*. Hom. in Ezech. 6.11; Hom. in Exod. 8.5; Hom. in Num. 15.5; см. также *Hausherr*. 1933. P. 164–175; *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 68–73.
- ³² См.: Pract. 6–14.
- ³³ Pract. 5, 12, 24, 36, 48–50, 54, 58–60, 89; Keph. Gnost. I.53; Ad Eulog. 11, 15; De malign. cogit. 1; Antirr. Prol.; Paraen. ad monach. // PG. T. 79. Col. 1235B; см. также *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 55–57, 94–95.
- ³⁴ Pract. 48.
- ³⁵ Pract. 81.
- ³⁶ Pract. 50, 80; Ad Eulog. 11; De malign. cogit. 7–8; Keph. Gnost. VI.83; см. также *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 55.
- ³⁷ См.: *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 39–48; *Dysinger*. 2005. P. 34.
- ³⁸ См.: Pract. 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III.35; III.59; De malign. cogit. 3; 17.
- ³⁹ Skemm. 23.
- ⁴⁰ Pract. 15.
- ⁴¹ Gnost. 18.
- ⁴² Keph. Gnost. VI. 21.
- ⁴³ Pract. 89; cp. Pract. 73; Gnost. 44; Keph. Gnost. VI.51.
- ⁴⁴ См.: Pract. 89.
- ⁴⁵ De vitiiis 1–4; De octo spirit. 1–18; Paraen. ad monach. // PG. T. 79. Col. 1235AB.
- ⁴⁶ Pract. Prol. 47–49; cp. Pract. 81; Sent. ad monach. 3–5, 68–69; Ad Eulog. 10; cp. *Clem. Alex. Strom.* II.31.1–2; II.41.1.
- ⁴⁷ Pract. 81, 84.
- ⁴⁸ Pract. Prol. 49–51; Pract. 81, 84; Gnost. 49; Sent. ad monach. 67–68, 118; Schol. Prov. 12.
- ⁴⁹ В частности, Климентом Александрийским, см. его *Strom.* IV.22.138.
- ⁵⁰ См.: *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 98, 103.
- ⁵¹ Pract. 81; Keph. Gnost. I.81.
- ⁵² Keph. Gnost. IV.12; V.82; Schol. in Ps 30:22; Schol. Prov. 12; 343.
- ⁵³ Keph. Gnost. V.22.
- ⁵⁴ Pract. 57; Skemm. 3; De octo spirit. 2.
- ⁵⁵ Pract. 56; cp. Keph. Gnost. VI.64.
- ⁵⁶ *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 105; cp. *Evagr.* Keph. Gnost. I.41.
- ⁵⁷ Pract. 86; cp. Pract. 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III.35; III.59; De malign. cogit. 3, 17.
- ⁵⁸ См.: *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 106.
- ⁵⁹ Pract. 56–58, 60.
- ⁶⁰ Pract. 54–56, 63–67; Skemm. 3; De octo spirit. 2.
- ⁶¹ De malign. cogit. 10.
- ⁶² Pract. Prol. 49–51; Pract. 81, 84; Sent. ad monach. 3, 67, 118; Schol. Prov. 3. Эту совершенную любовь Евагрий отличает от любви как одной из прочих добродетелей, являющейся «уздой» яростного начала души и добродетелью желательного начала, см. Pract. 35, 38, 89, 91.
- ⁶³ Keph. Gnost. II.4; см. *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 112.
- ⁶⁴ Ep. fidei 12.45–46; Pract. 84; Keph. Gnost. II.4; IV.43; Schol. Eccl. 1.
- ⁶⁵ Pract. Prol. 50; чаще просто φουσκῆ, Ep. fidei 4.24; Pract. 1; Gnost. 13, 18, 49; De orat. Prooem.; Schol. Prov. 2.
- ⁶⁶ Keph. Gnost. III.42.
- ⁶⁷ Pract. 86; Keph. Gnost. VI.30; Sent. ad monach. 119; Definit. 1, 4; Schol. in Prov. 72, 79, 200, 378; Schol. Eccl. 2, 19.
- ⁶⁸ Pract. 2.
- ⁶⁹ Pract. 2.

- ⁷⁰ Schol. Prov. 66; Keph. Gnost. I.89.
- ⁷¹ Pract. 89; Keph. Gnost. I.27; I.74; II.80; II.88; V.52; VI.49; Schol. in Prov. 2–3, 88, 373; Schol. in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661CD.
- ⁷² Keph. Gnost. II.2–4; III.61; IV.6; IV.10–11; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96.
- ⁷³ Keph. Gnost. II.2.
- ⁷⁴ Schol. 8 in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661CD; cp. Keph. Gnost. I.27; Ep. 7 // *Frankenberg*. 1912. S. 571; Schol. Prov. 223; Schol. Eccl. 1.
- ⁷⁵ Ep. ad Melan. 2; cp. Keph. Gnost. III.57.
- ⁷⁶ Gnost. 4, 49; Keph. Gnost. I.14; II.2; II.21; III.11; IV.7; V.51–52; V.57; V.84; De orat. 56; Sent. ad monach. 116; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96; Schol. I in Ps. 122:1 // PG. 12. 1633C; Schol. Prov. 2–3, 88; 333; Schol. Eccl. 15, 18.
- ⁷⁷ Gnost. 48; Keph. Gnost. I.27; V.4; V.7; V.16; V.23–24; Sent. ad monach. 132–136; Schol. Prov. 2–3, 88, 104, 153, 190; Schol. Eccl. 1; Ep. 1.2–4; 6.4; 7.1.
- ⁷⁸ *Louth*. 1996. P. 37.
- ⁷⁹ См.: Pract. 79; см. также *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1739; 1971. P. 110.
- ⁸⁰ *Dysinger*. 2005. P. 40–41.
- ⁸¹ Gnost. 18, 20.
- ⁸² Keph. Gnost. III.11; Schol. 1 in Ps. 83:3 // *Pitra*. Vol. 3. P. 143.
- ⁸³ Keph. Gnost. I.27; II.2; II.4; III.61; Sent. ad monach. 133–136; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96; Schol. Prov. 2; Schol. Eccl. 1.
- ⁸⁴ См.: *O'Laughlin*. 1987. P. 132–152; *Guillaumont A.* 1962. P. 110.
- ⁸⁵ См.: *Bamberger*. 1972. Introduction. P. lxxvii–lxxviii.
- ⁸⁶ См.: *Bunge*. 1986. S. 156; 396; *Driscoll*. 1991. P. 16–17.
- ⁸⁷ См.: *Louth*. 1981. 107–108.
- ⁸⁸ *Dysinger*. 2005. P. 43.
- ⁸⁹ Keph. Gnost. III.11; De orat. 113–114; 142.
- ⁹⁰ Pract. 56.
- ⁹¹ Pract. 76.
- ⁹² Keph. Gnost. V.7.
- ⁹³ Keph. Gnost. IV.7; Schol. Eccl. 1.
- ⁹⁴ Keph. Gnost. II.8; II.15; III.35; V.76.
- ⁹⁵ Keph. Gnost. II.35.
- ⁹⁶ Schol. 2 in Ps. 100:2 // *Pitra*. Vol. 3. P. 191; cp. Gnost. 4; Keph. Gnost. IV.40.
- ⁹⁷ Keph. Gnost. II.21; V.51.
- ⁹⁸ Keph. Gnost. II.16.
- ⁹⁹ Sent. ad monach. 136.
- ¹⁰⁰ Pract. 2–3, 84; cp. Keph. Gnost. IV.40; Ep. fidei 12.9–15.
- ¹⁰¹ См.: Ep. fidei 4.24; Pract. Prol. 51; Pract. 1, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; De orat. Prooem.; Schol. Prov. 2, 247.
- ¹⁰² См.: Ep. fidei 12.46–47; Pract. 3; Keph. Gnost. I.52; II.4; II.16; III.6; III.33; V.57; VI.29; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 110; Schol. Prov. 378; Schol. Eccl. 2; только в «Умозрительных главах» встречается еще один аналог: «ведение Единицы» ὑπόσις τῆς Μονάδος, см. Keph. Gnost. I.77; II.3; II.5; III.72; IV.21; IV.43.
- ¹⁰³ См.: Keph. Gnost. I.50; I.87; I.89; II.34; II.62; III.12; III.49; V.81; Skemm. 20.
- ¹⁰⁴ Keph. Gnost. I.3; I.89; II.11; II.47; IV.77; V.55–56; VI.10.
- ¹⁰⁵ Keph. Gnost. V.51; Schol. in Ps. 138:7 // *Pitra*. Vol. 3. P. 342; Schol. in Ps. 144:3 // *ibid*. P. 354.
- ¹⁰⁶ Keph. Gnost. II.47; V.55–56.
- ¹⁰⁷ Keph. Gnost. I.54; De orat. 57; Ep. 58 // *Frankenberg*. S. 607.
- ¹⁰⁸ Keph. Gnost. II.63; III.15; III.19; Skemm. 22–23; De orat. 66; 85; 132; De malign. cogit. 24.
- ¹⁰⁹ Keph. Gnost. I.65.

- ¹¹⁰ Keph. Gnost. V.63.
¹¹¹ Keph. Gnost. IV.87; V.62.
¹¹² *Hausherr.* 1953. Col. 1783–1784; 1960. P. 53, 86.
¹¹³ De orat. 60; cp. Keph. Gnost. IV.90; Sent. ad monach. 120; Ep. 62.
¹¹⁴ См.: *Hausherr.* 1960. P. 85; *Harmless.* 2004. P. 350.
¹¹⁵ См.: Skemm. 26–30.
¹¹⁶ De orat. 35.
¹¹⁷ De orat. 3, 34, 55; Skemm. 28; Schol. 1 in Ps. 140:2 // *Pitra.* Vol. 3. P. 348.
¹¹⁸ De orat. 3.
¹¹⁹ De orat. 52.
¹²⁰ Skemm. 26.
¹²¹ De orat. 53–57, 61, 66–71, 114–120; Skemm. 22–23.
¹²² De orat. 71; Skemm. 2.
¹²³ De orat. 120.
¹²⁴ De orat. 61; cp. De orat. 153.
¹²⁵ Keph. Gnost. III.6; cp. Keph. Gnost. III.13; III.15; III.30; V.52; V.84; Schol. Prov. 306; Ep. fidei 12.15–18.
¹²⁶ Keph. Gnost. III.12; cp.: Keph. Gnost. III.24; III.30; III.72.
¹²⁷ De orat. 97; Pract. 23, 41; Ad Eulog. 30; De malign. cogit. 5, 16, 24; De octo spirit. 11; Sent. ad virg. 38; также «истинная молитва» (ἀληθῆς προσευχή, De orat. 64, 75, 113), «духовная молитва» (πνευματικὴ προσευχή, De orat. 28, 49, 62, 71, 101).
¹²⁸ De orat. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Skemm. 20, 22–23.
¹²⁹ De orat. 66.
¹³⁰ De orat. 113–114.
¹³¹ Schol. 2 in Ps. 126:2 // PG. 12. Col. 1644A.
¹³² Skemm. 34; cp. Keph. Gnost. V.84.
¹³³ Skemm. 25.
¹³⁴ *Stewart.* 2001. P. 197.
¹³⁵ Skemm. 20.
¹³⁶ Skemm. 23, 25; De orat. 57; De malign. cogit. 39–40.
¹³⁷ Skemm. 2.
¹³⁸ *Hausherr.* 1960. P. 146; cp. *Idem.* 1953. Col. 1781.
¹³⁹ Keph. Gnost. I.35.
¹⁴⁰ Skemm. 25.
¹⁴¹ De malign. cogit. 43.
¹⁴² Skemm. 2.
¹⁴³ Pract. 64; Gnost. 45; cp. τῆς ψυχῆς τὸ φέγγος, Ad Eulog. 30.
¹⁴⁴ Skemm. 4, 26–27; De malign. cogit. 15, 42; Keph. Gnost. V.3.
¹⁴⁵ Skemm. 23, De malign. cogit. 40.
¹⁴⁶ Keph. Gnost. I.74; Ep. 27.4; 28.1; 30.1.
¹⁴⁷ Schol. Prov. 79; Schol. Eccl. 42.
¹⁴⁸ Keph. Gnost. I.81.
¹⁴⁹ Schol. 2 in Ps. 78:7; De malign. cogit. 29.
¹⁵⁰ De orat. 56, 71, 102, 152.
¹⁵¹ См. *Hausherr.* 1953. Col. 1781–1782; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1739.
¹⁵² См.: Keph. Gnost. II.11; II.21; III.13; V.51; V.62; Paraen. ad monach. // PG. T. 9. Col. 1237C. См. также *Stewart.* 2001. P. 197.
¹⁵³ См.: *Hausherr.* 1935. P. 123–124; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1741–1742.
¹⁵⁴ См.: *Bunge.* 2005. С. 12.
¹⁵⁵ Подробнее см.: *Сидоров.* 1994. С. 55–57.
¹⁵⁶ Подробнее см. *Marsili.* 1936. P. 87–149; *Chadwick.* 1986. P. 82–92; *Stewart.* 1998. P. 10–11; *Yusep.* С. 106–112.
¹⁵⁷ См.: *Miquel.* 1979. P. 70, 84, 106.

¹⁵⁸ См.: *Evans*. 1987. P. 105–111.

¹⁵⁹ См.: *Сидоров А.И.* 1994. С. 58–63; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1742.

¹⁶⁰ См.: *Viller*. 1930. P. 156–184; 239–268; 331–336; *Dalmais*. 1966. S. 356–362.

¹⁶¹ См.: *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1742.

¹⁶² Подробнее см.: *Сидоров А.И.* 1994. С. 65–72.

¹⁶³ *Guillaumont A.* 1962. P. 197–198.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

I. Сочинения Евагрия Понтийского:

Ad Eulog. – Tractatus ad Eulogium monachum // PG. T. 79. Col. 1093–1140

Antirr. – Antirrheticus // *Frankenberg*. 1912. S. 472–544.

De malign. cogit. – De malignis cogitationibus // SC. N. 438. P. 148–301.

De octo spirit. – De octo spiritibus malitiae // PG. T. 79. Col. 1145–1164.

De orat. – De oratione // PG. T. 79. Col. 1165–1200.

De vitiis – De vitiis quae opposita sunt virtutibus // PG. T. 79. Col. 1140–1144.

Ep. fidei – Epistula fidei // *Saint Basile*. Lettres / Ed. *Y. Courtonne*. Paris, 1957. Vol. I. P. 22–37.

Ep. ad Melan. – Epistula ad Melaniam // *Frankenberg*. 1912. S. 610–619; *Vitestam*. 1964.

Gnost. – Gnosticus // SC. N. 356. P. 88–193.

Keph. – Kephalaia Gnostica // *Muyldermans*. 1931¹. P. 37–68; 1932. P. 73–74, 85, 89, 93 (греч.); *Guillaumont A.* 1958. P. 15–257 (сир.).

Paraen. ad monach. – Paraenesis ad monachos // PG. T. 79. Col. 1235–1240

Pract. – Liber practicus // SC. N. 171. P. 482–712.

Schol. Prov. – Scholia in Proverbia // SC. N. 340. P. 90–474.

Schol. Eccl. – Scholia in Ecclesiasten // SC. N. 397. P. 58–176.

Schol. in Ps. – Selecta in Psalmos // PG. T. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685; *Fragmenta in Psalmos* // *Pitra J. B.* *Analecta Sacra*. Vol. 2. 1884. P. 444–483; Vol. 3. 1883. P. 1–236, 242–245, 248–364.

Sent. ad monach. – Sententiae ad monachos // *Gressmann*. 1913. S. 152–165.

Skemm. – Capita cognoscitiva // *Muyldermans*. 1931¹. P. 37–68; 1931². P. 38–44.

II. Сочинения других древних авторов:

Платон

Resp. – Respublica // *Platonis opera*. Vol. 4. Oxford, 1902.

Phaedr. – Phaedrus // *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford, 1901.

Климент Александрийский

Strom. – Stromata / GCS. N. 15; 17.

Ориген Александрийский

Com. in Cant. – In Canticum canticorum // PG. T. 13. Col. 61–198.

Com. Jn. – Commentarii in Evangelium Joannis // SC. N. 120, 157, 222.

Fragm. in Luc. – Fragmenta in Lucam in catenis // GCS. N. 49. S. 227–336.

Hom. in Ezech. – Homiliae in Ezechielem // GCS. N. 33. S. 319–454.

Hom. in Exod. – Homiliae in Exodum // GCS. N. 29. S. 145–279.

Hom. in Num. – Homiliae in Numeros // GCS. N. 30. S. 3–285.

Дидим Александрийский

Com. in Eccl. – Commentarii in Ecclesiasten 5-6 // *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 13. Bonn, 1970. S. 2–86.

Свт. Василий Великий

Hom. 12 – Homilia 12 In principium Proverbiorum // PG. 31. Col. 385–424

III. Патрологические серии:

- PG— Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. T. 44–46. Paris, 1858.
 GCS — Die grichischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Berlin-Leipzig, 1897–.
 SC — Sources Chrétiennes. Paris, 1942–.

IV. Исследования:

- Bamberger J. E.* Desert calm Evagrius Ponticus: The theologian as spiritual guide // CistSt 27/3 (1992). P. 185–198. *Bunge G.* Briefe aus der Wüste. Trier, 1986. *Idem.* Akedia: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Köln, 1989 (рус. пер.: Бунге Г., иером. Акедия. Духовное учение Евагрия Понтийского об унынии. Рига, 2005). *Chadwick O.* John Cassian. Cambridge, 1968. *Dalmais I.-H.* L'héritage Évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur // TU 93 (1966). S. 356–362. *Driscoll J.* The «Ad monachos» of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary // Studia Anselmiana 104. Roma, 1991. *Dysinger L.* Psalmody and prayer in the writings of Evagrius Ponticus. Oxford — N.Y., 2005. *Evans G. R.* The Thought of Gregory the Great. Cambridge, 1987. *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse, n.s. 13.2. Berlin, 1912. *Guillaumont A.* Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française // Patrologia Orientalis 28.1. Paris, 1958. *Idem.* Un philosophe au désert: Évagre le Pontique. Paris, 2004. *Guillaumont A. et C.* Évagre le Pontique. Traité pratique, ou, le moine. Introduction // SC. N. 170. Paris, 1971. P. 21–465. *Harmless W.* Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford — N. Y., 2004. *Hausherr I.* L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux // Orientalia christiana 30.3. Rome, 1933. P. 164–175. *Idem.* Contemplation. Évagre le Pontique // Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique. Paris, 1953. Vol. 2. Col. 1775–1785. *Idem.* Les Leçons d'un Contemplatif: Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys. Oxford, 1981. *Idem.* Maximus the Confessor. London, 1996. *Marsili D. S.* Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: Dottrina sulla carita e contemplazione // Studia Anselmiana, 5. Roma, 1936. *Miquel P.* La vie monastique selon saint Benoit. Paris, 1979. *Muyldermans J.* Evagriana // Le Muséon. Revue d'Études Orientales 44. Paris, 1931¹. P. 37–68; note additionnelle: P. 369–383 (отдельный оттиск: Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon 44, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits. Paris, 1931²). *Idem.* Évagre le Pontique: Les «Capita cognoscitiua» dans les versions syriaque et arménienne // Le Muséon. Revue d'Études Orientales 47. Paris, 1934. P. 73–106. *O'Laughlin M.* Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus. Harvard, 1987. *Quasten J.* Patrology. Vol. 3. Westminster, 1986. P. 169–176. *Stewart C.* Cassian the Monk. Oxford, 1998. *Idem.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // Journal of Early Christian Studies 9.2 (2001). P. 173–204. *Viller M.* Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique // Revue d'Ascétique et de Mystique 11 (1930). P. 156–184; 239–268; 331–336. *Vitestam G.* Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne // Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundenis 1963–1964. Vol. 3. Lund, 1964. *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, Georgia, 1998 (рус. пер.: Уусеп Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006). *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА КАК ВОЗМОЖНЫЙ ОБЪЕКТ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ: К КРИТИКЕ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ*

Исследование «мистики» или «мистического» является давней научной прерогативой религиоведения. Многие религиоведы даже склонны усматривать в мистике своего рода парадигму или квинт-эссенцию религиозного опыта¹. Подобное представление обязательно требует наличия концепции, в рамках которой мистическое рассматривается если не как источник, то, по крайней мере, как универсальная эмблема религиозного, своеобразный товарный знак, придающий религиям интригующую привлекательность, и даже более того – способный превратить в религию все, что угодно.

В рамках этого подхода принципиальное разногласие заключается в том, насколько схожи или несхожи мистические состояния или мистический опыт в различных религиозных традициях. Иначе говоря, является ли решающей при формировании того или иного типа мистики культурная среда или нет? Одни исследователи склонялись в пользу фундаментального универсализма мистического (У. Джеймс, Э. Андерхил, П. Элмонд)², допускающего, правда, культурные и конфессиональные различия в формах его описания (Н. Смарт)³, тогда как другие (Р. Отто)⁴ полагают, что существуют различные типы мистических состояний, не сводимые друг к другу. В последнем случае допустимо предположить, что эти различия в той или иной степени имеют культурно-конфессиональную или ментальную обусловленность. Однако даже самый радикальный культурный, культурно-конфессиональный (С. Кац)⁵ или нейро-

* В основу статьи положен доклад, прочитанный 14 марта 2006 г. в Институте философии РАН в рамках теоретического семинара «Философия религии – теология – религиоведение».

когнитивистский и нейро-биологический редукционизм (А. Харди, К. Тарт, А. Дамасио, Дж. Коллинз, Р. Фишер, Б. Лекс, Э. д'Аквили, В. Тернер)⁶, трактующий различные формы мистики как несводимые друг к другу религиозные феномены и считающий «идею непосредственного [мистического] опыта если не противоречащей фактам, то, по меньшей мере, бессодержательной»⁷, вынужден пользоваться универсалистским языком теории, характеризующим отдельный феномен всего лишь как частный случай, требующий подтверждения какого-то общего правила даже тогда, когда рассматриваемый феномен совершенно уникален.

Центральный вопрос этой статьи заключается не в том, подтверждается ли, а если да, то в какой степени, какая-нибудь теория универсальности мистического на конкретном историческом примере, который принято классифицировать как один из ключевых для понимания того, что вообще представляет собой мистика, – на примере средневековой немецкой мистики XIV–XV вв. Как хорошо известно, отдаленная историческая эпоха сразу накладывает на исследователя известные ограничения: любой вопрос об «опыте» и о «состояниях» давно умерших людей неизбежно переводится из разряда психологического в разряд критики исторических источников. Поэтому смысл сформулированного вопроса заключается в попытке понять, что именно заставляет считать определенные тексты мистическими, а их авторов – мистиками.

Следует сразу оговориться, что речь идет о немецкой средневековой мистике прежде всего как о конкретном историческом феномене, образуемом более или менее ясно очерчиваемой совокупностью имен и текстов, а не о «мистике» вообще, а тем более не о пресловутом «мистицизме», конструкте, являющемся по сути, как и большинство других *-измов*, продуктом идеологически ангажированной гуманитарной науки XIX–XX вв. и к средневековым реалиям, не имеющем непосредственного отношения.

Чаще всего истолкование средневековой немецкой мистики, как и средневековой мистики вообще, начинают с помещения ее в плоскость некоего религиозного опыта, в рамках которого, во-первых, исчезают или становятся минимальными различия между субъектом и объектом и происходит непосредственный контакт с Богом, и, во-вторых, этот контакт описывается буквально или иносказательно, понятийно или образно, чаще всего от первого или третьего лица как «восхождение», «погружение», «единение».

Второй из названных аспектов указывает на то, что любая (не исключительно средневековая) мистика – это еще и коммуникация по поводу мистического опыта, потому что без момента коммуникации о существовании мистического опыта ничего не было бы известно. Но коммуникация предполагает не только момент нарративного описания опыта от первого или третьего лица, но также и момент рефлексии, зарождающейся уже вследствие факта дистанцированности описания от опыта даже в ситуации первого лица. Участие в коммуникации других лиц, необходимое для того, чтобы эта коммуникация просто имела место, не только усиливает присутствующий мистике момент рефлексии, но и делает его совершенно естественным. Эта феноменология реальной структуры мистического опыта легко разрушает стереотип тотального противопоставления мистики рационализму, бесцеремонно превращающий сознание человека в черно-белое поле борьбы якобы непримиримых начал знания и веры. Средневековая мистика если и противопоставляет себя рационализму, то это всегда связано с противостоянием присутствующего конкретной разновидности мистики конкретного вида рациональной рефлексии другому виду рациональной рефлексии, не только не исключаяющему свою собственную разновидность мистического опыта, но, напротив, требующему ее.

Средневековая мистика неразрывно связана с конфессионально оформленной верой, выраженной в том или ином индивидуальном опыте. Этот опыт зафиксирован в текстах, имеющих собственную жанровую спецификацию. Таким образом, речь идет не о непосредственном изучении опыта живых людей, которых современный исследователь может наблюдать и, используя психологические и естественнонаучные методы, проводить соответствующие измерения состояния их психики, например коры головного мозга или психофизической моторики. Психологический опыт переживания средневековым человеком мистической реальности не просто не дан нам непосредственно, но всегда опосредован текстами.

Сложность, однако, заключается в том, что часто в самих текстах, которые и в Средневековье, и в наше время принято считать мистическими, не описывается никакого психологически или ментально коррелируемого опыта. Они выглядят подчеркнуто апсихологично и деперсонализированно, но от этого они не становятся «менее» мистическими. Более того, обезличенность языка часто лишь подчеркивает авторитетность этих текстов. Средневековые мистические тексты – это далеко не всегда протокольная или мему-

арная фиксация личного психологического или ментального опыта. Гораздо чаще они выражают важнейшие для всей церкви или для отдельной общины верующих истины, значимые именно потому, что они далеки от любого психологизма и субъективизма и даже противостоят ему. Если в данном случае и можно говорить о каком-либо опыте, то в современных философских понятиях этот опыт можно охарактеризовать как интерсубъективный. В этом заключается одна из главных особенностей конфессиональной природы средневековой мистики.

В Майстере Экхарте, ключевом представителе немецкой средневековой мистики, принято видеть одного из типичных, можно даже сказать, образцовых мистиков эпохи Средневековья. Большинство исследователей творчества Экхарта, будь то авторы монографий, переводчики, авторы энциклопедических статей, некритически исходят из того ставшего общим местом утверждения, что Экхарт был мистиком. Таким образом, то, что в лучшем случае должно было бы стать выводом, результатом исследования, постулируется в отношении Экхарта *a priori*. Как правило, эта позиция обычно бывает завуалирована риторикой о «глубине и непостижимости» «мистики Экхарта», глубоком проникновении Экхарта в некую сокровенную сущность, глубоком постижении Экхартом «внутреннего человека», открытии им сокровенных глубин связи человека с Богом и т.п. За этой риторикой мистического постижения «потустороннего» у восторгающихся Экхартом авторов чаще всего стоит непонимание подлинной религиозной психологии человека, жившего в XIV в., и нежелание ее узнавать, подмена реальности фантазиями современной теологизированной психологии. Примеры подобного подхода можно встретить даже в работах такого выдающегося исследователя, издателя и переводчика Экхарта, как Йозеф Квинт.

В результате такого отношения к Экхарту сформировалась точка зрения, согласно которой все его творчество, особенно немецкие проповеди и трактаты, является описанием аутентичного мистического опыта, мистического переживания, которое Экхарт испытал в глубине своей души. Методика исследований пошла по ложному пути реконструкции этого опыта на основании текстов Экхарта. В результате это привело к отходу от текстов, к культивированию усердных попыток читать между строк с целью понять и выразить тот сокровенный мистический опыт, который каждый автор обнаруживал в Экхарте в меру своих собственных представлений о том,

каким должен быть этот опыт. Понимание мистического опыта Экхарта колебалось от непосредственного, «экспериментального» переживания им Божества и проникновения в невыразимую сущность Божества до демонстрации им истины экзистенциального существования человека. Экстраполируя такую трактовку в контекст Средневековья, исследователь мог сказать, что Экхарт невыразимо мистически почувствовал и передал то, что какой-нибудь схоласт, опираясь на тот или иной авторитет, вывел бы логическим путем и обязательно бы отчеканил в строгую понятийную форму. Однако в XIV в. такого схоласта не нашлось, и поэтому мистик Экхарт стал глубочайшим мыслителем своей эпохи, чуть ли не провидцем.

Ассоциируя мышление Экхарта с мистикой, его манеру изложения принято описывать как интуитивную, как импрессионистическое, а вовсе не логическое сцепление мыслей. Например, Йозеф Квинт, характеризуя учение Экхарта о бедности и нищете духом, склонен говорить о внезапном интуитивном прорыве Экхарта, о некоем озарении, а вовсе не о том, что учение Экхарта о нищете духом является следствием его учения о душе и интеллекте. Мистическая интуиция Экхарта рассматривается как спонтанный акт «духовности». Именно в этом интуитивном прорыве заключаются пределы «нормального» рационального сознания, в нем Экхарт «схватывает» наиболее глубокие из своих мыслей и достигает состояния, характеризуемого как единство с Богом, слияние с Божественным бытием. Таким образом, характеристика Экхарта именно в таком психологическом духе неизбежно приводит к выводу о том, что Экхарт является иррационалистом. В итоге тексты Экхарта рассматриваются как письменно фиксированный набор экстраординарных психологических состояний, описание актов внезапного озарения, спонтанных экстатических прорывов к трансцендентному, что трудно себе представить в ситуации проповеди в храме или преподавания с магистерской кафедры, а отнюдь не как система рациональных аргументов.

Это тем более парадоксально, что в сочинениях Экхарта как раз нет ни одной прямой ссылки или хотя бы намек на то, что их автор испытал какой-либо мистический опыт и что его сочинения описывают не что иное, как этот пресловутый опыт. Мистико-иррациональная трактовка совершенно противоречит реальному историческому контексту существования схоласта Экхарта. В первую очередь это относится, разумеется, к немецким текстам Экхарта: проповедям и трактатам. Штампованная характеристика Экхарта, сте-

реотипное представление о нем просто как о мистике поощряет тенденцию отделять творчество Экхарта от его фактического исторического окружения: от ордена доминиканцев, от парижского университета, от кёльнской *Studium generale* («Высшей орденской школы»), от предшественников и учителей. На Экхарта смотрят исключительно как на уникальную личность, одинокого мыслителя, творившего из глубин собственного внутреннего мира, шедшего вразрез с методикой той школы, в рамках которой он сформировался. В результате подобный подход оказывается не имеющим ничего общего с реальным историческим Экхартом. Далее, если понимать Экхарта исключительно как мистика, то на вопрос об исторических корнях его учения ответом будет не философия Альберта Великого, Фомы Аквинского, Аверроэса и латинских аристотеликов, но сразу возникнут ассоциации, например, с Мехтхильдой Магдебургской. За бортом остается даже мыслитель, к которому Экхарт был довольно близок и по ордену, и по настрою своей мысли, и по основным пунктам своего учения, а именно Дитрих Фрайбергский, которого можно назвать мистиком лишь с большим трудом и который являлся мистиком разве что в некоторых пассажах своего труда *De visione beatifica* («О блаженном видении») – притом, что в целом это строго схоластическое сочинение. Можно сказать, что мистика Экхарта ведет свое происхождение от неоплатонической традиции, однако неоплатоническая традиция, с которой был знаком Экхарт, реально присутствовала опять же только в схоластике. В сочинениях предшествующих Экхарту немецких мистических авторов никакого неоплатонизма не было, либо он был чересчур опосредованным, т.е. вел свое происхождение не от реальных текстов древних неоплатоников.

Причина стереотипных представлений об Экхарте как о «мистике» в самом неопределенном, т.е. каком угодно смысле этого слова, имеет, по-видимому, несколько причин.

Во-первых, она кроется в крайней деперсонализированности экхартовского языка, вследствие которой из сочинений Экхарта невозможно узнать не только о каком-либо мистическом опыте их автора, но даже что-либо психофизически или физиогномически определенное об Экхарте как о живом человеке, о его характере, темпераменте, внешности, внутреннем мире.

Во-вторых, стереотипная интерпретация Экхарта во многом является следствием состояния и качества его сохранившихся текстов и в особенности их интерпретации на протяжении нескольких сто-

летий. Вследствие осуждения ряда положений экхартовского учения папской буллой «*In agro dominico*» от 27 марта 1329 г. и последовавшего за ней запрета на изучение его сочинений доминиканцами корпус текстов Экхарта в XIV–XV вв. не сложился. Многие из его латинских сочинений были утрачены, а другие сохранились зачастую всего лишь в единственных копиях, недоступных широкому читателю.

В этих условиях пробудившийся в начале XIX в. интерес к Экхарту неизбежно сопровождался неполнотой или тенденциозностью интерпретаций. Первая монография об Экхарте была написана протестантским пастором из Страсбурга Карлом-Вильгельмом Шмидтом и увидела свет в 1839 г.⁸. Именно К.-В. Шмидт впервые систематически охарактеризовал учение Экхарта как смешивающий Бога и творение пантеизм, назвав Экхарта «истинным представителем средневекового пантеизма»⁹. Но что такое «средневековый пантеизм», да и что такое «пантеизм» вообще, почему именно Экхарт является его «истинным представителем» и кого еще можно к этой категории отнести, из работы К.-В. Шмидта было неясно. Строго говоря, он и не ставил перед собой научной задачи ответа на эти вопросы. Своей книгой Шмидт преследовал скорее религиозно-полемическую цель, а именно: доказать, что истинное христианство не имеет ничего общего с философской спекуляцией, что Евангелие открывает истину для всех и каждого в простых словах, а кто заменяет эти слова философскими измышлениями – тот не христианин. «Пантеизм» же, по его мнению, – наиболее безбожный вид философской спекуляции¹⁰. Главный объект критики К.-В. Шмидта – вовсе не Экхарт, а Гегель, философскую систему которого Шмидт также называет «пантеистической»; Экхарт же является для него всего лишь предшественником, прообразом Гегеля.

Несмотря на явный идеологический подтекст, а возможно и благодаря ему, концепция «пантеизма» Экхарта получила широкое распространение, став в Германии и за ее пределами как для протестантских, так и (позднее) для католических авторов основой для довольно негативных суждений об Экхарте, а для марксистской историографии, увидевшей в Экхарте идеолога «крестьянско-плебейской ереси», – для относительно позитивных. Гегельянцы, особенно правые, также с самого начала не видели в обвинении себя (и Экхарта) в пантеизме ничего отрицательного. Так, ученик Гегеля Адольф Лассон считал, что именно пантеизм позволил Экхарту подняться над современной ему Церковью¹¹. Правда, тот же

А. Лассон, хорошо знавший тексты Экхарта, оговаривается, что «утонченный и благородный» пантеизм Экхарта не имеет ничего общего с «грубым» пантеизмом, усматривающим в Боге «лишь сумму природных сил» и тем самым принижающим достоинство Всевышнего¹². В целом в середине XIX в. характеристика Экхарта как «пантеиста» представлялась большинству немецких философов более интеллектуально респектабельной, нежели его возможная связь со схоластикой, трактовавшейся как пустая игра в слова и в ничего не значащие определения. Придерживаться подобного взгляда требовала и идеология немецкого национального объединения под эгидой Пруссии и последовавшего за ним культуркампафа, зачисливших Экхарта в число своих духовных предтеч.

Прорывом в экхартоведении стала публикация в 1886 г. обнаруженных доминиканцем Генрихом Денифлем в библиотеках Трира и Кузы латинских сочинений Майстера Экхарта¹³. Денифль выступил против распространенного в то время в работах по средневековой философии и ставшего почти хрестоматийным представлением о том, что схоластика, крупнейшим представителем которой считался Фома Аквинский, и мистика, связанная в первую очередь с именами Майстера Экхарта и его учеников, представляют два главных и притом кардинально противоположных направления философии Высокого и позднего Средневековья. По мнению Денифля, аргументация, построенная на том, что в основе первого направления лежал разум, тогда как второе опиралось на сверхумную интуицию, противоречит фактам. Экхарт, получивший в Парижском университете степень магистра теологии, написавший, как это полагалось, комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского и дважды, как и Фома Аквинский, занимавший в Париже кафедру богословия для доминиканцев нефранцузского происхождения, был с точки зрения своей школьной принадлежности типичным схоластическим богословом – последователем Альберта Великого, сочетавшим, как и Альберт, в своем творчестве и схоластические, и мистические элементы. Благодаря этому открытию стало очевидно, что противопоставление схоластики и мистики как двух различных и противостоявших друг другу типов средневекового мышления, особенно Майстера Экхарта и Фомы Аквинского, по большому счету лишено какого бы то ни было исторического смысла. Различие состоит лишь в том, что одни доминиканцы были в своем богословии (и своей мистике!) более строгими перипатетиками (Фома Аквинский, Ульрих Страсбургский, Николай Страсбург-

ский), тогда как другие (и здесь следовало бы назвать не столько Дитриха Фрайбергского и Майстера Экхарта, сколько Бертольда из Моосбурга), будучи последовательными схоластами, использовали при решении классических схоластических проблем неоплатонические антиномии в духе Дионисия Ареопагита и Прокла.

Немецкие сочинения Экхарта сохранились более полно, но преимущественно лишь как анонимные или приписанные другим авторам тексты. Так, многие проповеди Экхарта вошли в корпус сочинений Иоганна Таулера. В таком виде они в XIV–XV вв. распространялись в виде рукописей, а с конца XV в. стали издаваться и типографским способом. Только в XIX в. была проведена критическая работа по их авторской атрибуции Экхарту. Кроме того, в позднее Средневековье Экхарту стали приписывать многие сочинения, которые он не создавал и создать не мог. Анонимность позволяла делать с сочинениями Экхарта все, что угодно. Из них извлекали excerpts, их парафразировали по собственному вкусу, из фрагментов отдельных подлинных и неподлинных сочинений составляли мозаические трактаты и флорилегии, их объединяли с фрагментами других мистиков в духовно-поучительные сборники, широко распространившиеся в монастырях и в среде горожан. Извлечь из всего этого рукописного хаоса безупречно ядро аутентичных текстов Экхарта – задача крайне трудоемкая, если вообще выполнимая.

Впервые ее постарался решить швейцарский германист Франц Пфайфер, опубликовавший в 1857 г. во втором томе своего двухтомника «Немецкие мистики XIV века» немецкие проповеди и трактаты Майстера Экхарта¹⁴. При подготовке этого издания Пфайфер проделал огромную работу по собиранию и критическому анализу всех сохранившихся в рукописной традиции разрозненных сочинений Экхарта. И хотя он включил в свое собрание многие тексты, принадлежность которых Экхарту позднейшими исследователями была признана маловероятной, тем не менее основной массив псевдо-экхартовской литературы, которой изобилуют позднесредневековые мистические сборники, был отсеян уже им. Пфайфер опубликовал сочинения Экхарта на средневерхненемецком языке оригинала. Перевод и научный комментарий отсутствовали, что делало его издание достоянием узкого круга специалистов, способных читать на средневековом немецком языке.

И все же вопрос о подлинности того, что Пфайфер опубликовал как сочинения Экхарта, решен не был, прежде всего из-за отсутст-

вия надежного критерия. Такой критерий появился благодаря обнаружению в библиотеке г. Сёст (Зуст) позднего списка документов процесса над Экхартом¹⁵. Значительную часть этих документов представляют ответы Майстера Экхарта на вопросы о том, принадлежат ему или нет те или иные высказывания, взятые обвинителями из его сочинений. Многие тезисы были отвергнуты Экхартом как ему не принадлежащие, другие – как неправильно записанные или некорректно парафразированные, третьи требовали уточнений как неверно истолкованные или бездумно выдернутые из контекста. Лишь небольшая часть была признана Экхартом как доподлинно взятая из его сочинений без каких-либо искажений. Таким образом, дело оставалось за малым: найти в сложном массиве экхартовского наследия те проповеди и трактаты, в которых встречаются пассажи, в принадлежности которых себе Экхарт прямо признавался на процессе. Это и проделал редактор критического издания немецких сочинений Экхарта Йозеф Квинт. Наиболее заметно это на примере первого тома изданных им немецких проповедей (первая тетрадь этого тома увидела свет в 1936 г., а весь том был опубликован только к 1958 г.)¹⁶.

Однако, решив, как он считал, одну проблему, Й. Квинт усугубил сложившийся еще в XIX в. взгляд на Экхарта как на еретика и пантеиста. В самом деле, самыми достоверными оказались наиболее догматически сомнительные сочинения Экхарта. Положение усугублялось тем, что такой подход резко контрастировал с публиковавшимся параллельно латинским наследием Экхарта, а, кроме того, не давал ответа на вопрос, как следует относиться к остальным, большим по количеству немецким проповедям и трактатам Экхарта, вопрос об авторстве которых решить гораздо сложнее, но в которых нет явных догматических отступлений. Следует ли рассматривать их как второстепенные и подвергать тенденциозной интерпретации в рамках сложившихся стереотипов только лишь потому, что они «менее еретические»?

В результате исследовательский акцент был сделан на своего рода тематическом и методологическом компромиссе: внимание сконцентрировалось на тех элементах в сочинениях Майстера Экхарта, которые всеми или по крайней мере большинством интерпретаторов признаются несомненно мистическими. В самом деле, и в латинских, и в немецких текстах Экхарт излагает ряд концепций, которые, собственно, и принято считать мистическими независимо от того, как они оцениваются, и что, говоря шире, интерпрета-

тор понимает под «мистикой» вообще и под «мистикой Экхарта» в частности. К этим концепциям относят следующие:

1) учение о божественной и несотворенной частичке в душе человека, которую Экхарт называет также «искорка», «крепостца», «нечто» в душе и т.д.;

2) учение об онтологическом единстве основания души (*grunt*) и абсолютно трансцендентного Божества (*gottheit*).

3) учение о приоритете «внутреннего» человека над «внешним» и об отрешенности (*gelâzenheit, abegescheidenheit*) как модели отказа от внешних сотворенных вещей и обращения к Богу.

4) восприятие Бога в отрешенной душе и рождение Бога (или Вечного Слова) в душе человека.

Эти концепции и по отдельности, и все вместе, особенно изложенные неподражаемым по художественной выразительности и парадоксальности языком, характерным для немецких сочинений Экхарта, можно считать визитной карточкой экхартовской мистики. Однако, на наш взгляд, вопрос, по-видимому, заключается не в том, стоит ли за словами Майстера Экхарта какой-либо реальный мистический опыт или нет, но почему его словесные конструкции оказались значимыми для многих современников и потомков и стали восприниматься ими именно как мистические.

Как признается сам Экхарт в комментарии на Евангелие от Иоанна, все перечисленные концепции возникают для него не из необходимости описания некоего опыта, но в связи с задачей толкования библейского текста с позиции естественной философии (*exponere per rationes naturales philosophorum*)¹⁷, которую он ставит перед собой как профессор богословия и проповедник. Более того, как показали исследования, результат которых отчасти отражен в критическом издании сочинений Экхарта и в новейшей литературе, все перечисленные концепции в той или иной степени восходят к тем или иным фигурам схоластической философии, причем не только собственно экхартовским, но и принадлежащим таким собратьям Экхарта по доминиканскому ордену и его предшественникам на богословской кафедре в Парижском университете, как Альберт Великий, Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский, и уходящим своими корнями в античный, арабский и еврейский перипатетизм и неоплатонизм.

Например, сама по себе концепция Экхарта о рождении Бога в душе, несмотря на возможное мнимое или подлинное расхождение с церковной догматикой внешне похожих на нее форм народ-

ного благочестия (например, бегинов или секты Свободного Духа), не представляет собой какого-либо особого мистического пути, возможного вне церковных рамок. Анализируя изложенную в немецкой проповеди 6 доктрину Экхарта, Курт Флаш справедливо замечает: «Когда Экхарт говорит, что Бог и человек едины, то тем самым он отнюдь не хочет сказать, что человек, каков он есть, является Богом»¹⁸. Развивая свое учение о рождении Бога в душе, он лишь стремится подчеркнуть важность и кардинальную незаменимость того пути к Богу, который истинно верующий человек открывает в своем внутреннем существе. Акцент на интериоризации религиозной жизни – главный нерв метафизики рождения Бога в душе. Каждый отдельный человек в своем внутреннем существе является для Майстера Экхарта тем сущим, которое вследствие своего сущностного единства с Богом, понимаемого как единство унивокативное, не только способно, но и должно родить Бога в своей душе, потому что такое рождение наиболее соответствует природе этого существа. Можно сказать, что именно в нем человеческая природа раскрывает себя, становится актуально сущей, подобно тому, как женщина раскрывает свое существо в рождении детей. Понимаемый таким образом тезис об изначальном единстве всего сущего в Божестве демонстрирует, что это единство имеет для Экхарта гораздо более глубокое и всеобъемлющее метафизическое значение, чем это необходимо для требуемого троическим богословием обоснования единства Лиц Св. Троицы. Сущность этого единства, манифестируемая в Логосе как Вечное Слово, репрезентирует прежде всего вечную неизреченную Божественную протосубстанцию, само Божество, определяемое не просто как единство Трех Божественных Лиц, но как основа их нераздельности, имеющая место даже прежде этого единства. Вечное Слово не сводится ко Второму Лицу исключительно как Лицу в его персонализированном бытии, но являет в этом бытии и через него всю полноту Божественного Единства. Само Божество – это не персональный и не персонализируемый принцип. В отношении Божественного Единства Оно выступает и как принцип неизменности, и как фундамент, на котором разворачивается вечное становление Божественного бытия, утверждаемое как неизменное единство. Именно концепт Божества позволяет понимать бытие Бога не статически, но динамически, и эта динамика не только не проблематизирует единство Бога, но утверждает его как вечное и неизменное единство в Трех Лицах. В сообщении воплощенной в Вечном Слове Бо-

жественной субстанции это единство непосредственно дает о себе знать.

Экхартовская модель единства человека и, шире – всего сотворенного с Богом, в которой чаще всего и усматривают «пантеизм», в действительности конструируется не иначе, как на основе фигуры унивокации, значение которой для подобных случаев показал еще Фома Аквинский в своем раннем сочинении «*Scripta super libros Sententiarum*» (ок. 1254 г.)¹⁹. Говоря в разделе о логике понимания о том, как в идее отражается предмет познания, Фома, следуя «Категориям» Аристотеля (I, 1 а, 1–15), называет три возможных варианта: эквивокацию, аналогию и унивокацию. Упоминая эти логические фигуры в одном ряду с числом, видом и родом, Фома описывает различные конструкции, служащие для характеристики единства между вещами²⁰. С его точки зрения, наиболее универсальными из этих форм являются родовая унивокальность и аналогия. В первом случае унивокальные по роду вещи (*univoci in species*) имеют одну и ту же родовую природу, которая одинаковым образом присутствует в их видовой природе, остающейся для каждой вещи своей, благодаря чему эти вещи и различаются, даже будучи едиными. В случае аналогии объединяющий две вещи элемент выступает для одной вещи предикатом по своему совершенному смыслу (*secundum perfectam rationem*) и характеризует саму ее сущность, а в отношении другой он употребляется акцидентально и несовершенно²¹; так, по аналогии можно, например, говорить о бытии Бога и бытии творений. Для Фомы принципиально важно, что эти логические фигуры являются не только продуктами мышления, но и метафизическими реалиями. Этой онтологизации аналогии и унивокации следует и Мастер Экхарт.

Различие между Фомой и Экхартом заключается в данном случае лишь в том, что первый отдавал предпочтение фигуре аналогии, тогда как второй чаще и шире использовал в своих теоретических построениях, особенно для характеристики единства человеческой души с Богом, модель унивокации. А то, что Экхарт в проповедях, да и во многих немецких трактатах отступает от понятийной и стилистической строгости схоластического языка и прибегает для описания унивокации к ярким образам и метафорам, например, к образу огня, преображающего сущность горящих вещей и делающее их едиными с огнем, не меняет сути дела и легко объясняется жанровой спецификой, языковой природой и адресатами этих текстов.

Так какое же тогда отношение имеет Майстер Экхарт к мистике? Само слово «мистический» (*mysticus* или чаще *mystice*) не было чуждо его лексикону, как не было оно чужим и для Фомы Аквинского. Оно являлось одним из терминов для обозначения аллегорического метода толкования Св. Писания, служащего выявлению небуквального смысла библейских слов. Слова *allegorice*, *mystice* и *spiritualiter* использовались Фомой Аквинским для характеристики литературного приема, при котором неявный смысл слов или изречений обнаруживается посредством метафор и аналогий. Впрочем, у Экхарта понятия *mystice* и *allegorice* используются довольно редко. В качестве «технических» терминов, служащих для обозначения аллегорического метода, посредством которого происходит проникновение в сокровенный смысл слов Св. Писания, он предпочитает понятия *figurare*, *in figura*, *significare*, *innui*, *parabolice*. Наиболее важен для Экхарта термин *parabolice*, используемый им для обозначения различных видов аллегорического толкования: *divina*, *naturalia* и *moralia*. В этом Экхарт отличается от Фомы, использовавшего понятие *sensus parabolicus* исключительно для обозначения буквального смысла высказывания.

Таким образом, мистический смысл полученным в ходе аллегорического толкования значениям придавало не столько само по себе техническое понятие *mystice*, сколько традиция употребления слова «мистический». В ее рамках следует выделить две важнейшие составляющие. Первая связана с сочинением Дионисия Ареопагита «О мистической теологии», или в другом переводе «О таинственном богословии», текстом, влияние которого на доминиканскую школу богословия в целом и Майстера Экхарта в частности признается всеми исследователями. В рамках такого понимания мистическим признавалось учение, лексически и концептуально лежащее в русле традиции сочинения «О мистической теологии».

Вторая традиционная составляющая связана с пониманием литургического действия и смысла церковных таинств. Конечно, греческий текст «Херувимской песни» *hoi ta cherubim mystikōs eikōnizontes* (церковнослав. «Иже херувимы тайно образующе») на латинском Западе известен не был. Однако греческое обозначение таинства *mysterion* перекочевало в латинский язык в форме *mysterium* и стало употребляться наряду с латинским *sacramentum*, выражая в богословском языке, в отличие от последнего термина, сущность

процесса. Этому последнему аспекту исследователи уделяли почему-то мало внимания, руководствуясь, видимо, программным для XIX в. тезисом гегельянца Адольфа Лассона, утверждавшего, что мистик свободен от Церкви²². При этом почему-то забывалось, что большую часть наследия Экхарта, в которой прежде всего и усматривали его мистику, составляют проповеди. Иначе говоря, речь идет о жанре, во-первых, обязательно связанном и обусловленном литургически. Во-вторых, одной из главных интенций автора проповедей является подготовка паствы посредством интерпретации чтения из Евангелия к восприятию таинства Евхаристии – акту, который, с христианской точки зрения, а тем более с точки зрения средневековых христиан, был актом восприятия Бога и единства с Богом *par excellence*. Слова о мистическом единстве с Богом, к достижению которого Экхарт призывает слушателей своих проповедей, приобретают в этой перспективе совсем иной смысл.

Таким образом, семантические конструкции Экхарта широко воспринимались в XIV–XV вв. не потому, что описывали некий незаурядный духовный продукт выдающейся человеческой субъективности, но потому, что предоставляли возможность другим людям выражать в них свой опыт, прежде всего опыт вполне церковный, евхаристически центрированный. Во многом с этим обстоятельством связано само появление того широкого явления, которое позднейшие исследователи называли «немецкой» или «рейнской» мистикой, в рамках которой сочинения Экхарта, несмотря на осуждение его учения, не только не были забыты, но и получили широкое хождение в качестве нормативных текстов, зачастую в анонимном виде или в форме компиляций, сборников и мозаических трактатов. Только в последнее время издатели и интерпретаторы проповедей Экхарта стали исходить из литургической привязанности его сочинений и объединять его тексты по этому принципу в отдельные тематические циклы²³.

Однако наиболее любопытной для понимания природы феномена средневековой немецкой мистики является, по-видимому, все же фигура Генриха Сузо. Для такого утверждения есть несколько оснований.

Во-первых, его сочинения сохранились в виде достаточно цельного корпуса текстов, достоверность которого не вызывает сомнений, потому что основную его часть Генрих Сузо составил и отредактировал лично еще при жизни.

Во-вторых, из трех великих немецких мистиков-доминиканцев (Майстер Экхарт, Иоганн Таулер, Генрих Сузо) только один Сузо сообщает в своих сочинениях о том, что испытал в своей жизни нечто, что в религиозных терминах можно охарактеризовать как мистический опыт²⁴.

В-третьих, в своих зрелых сочинениях он использует не только семантику и концепции Майстера Экхарта, учеником которого он был, но опирается также на наследие других великих средневековых мистиков: Бонавентуры и Бернарда Клервоского. Содержательно мистика Сузо – это не просто вариант немецкой доминиканской мистики, вырастающей из философии Альберта Великого²⁵, но феномен, выходящий за рамки доминиканской школы и представляющий своеобразный синтез различных мистических традиций западного христианства. В известном смысле можно говорить о том, что мистика Генриха Сузо если и не глубже, то шире мистики Майстера Экхарта.

В-четвертых, он отказывается от экхартовской дихотомии *philosophia naturalis* и *sapientia spiritualis (divina)* и склоняется в пользу единой *philosophia spiritualis*, которая в его описании фактически приравнивается к *philosophia patrum* и окрашивается в тона мистики Страстей Христовых²⁶. Целью Генриха Сузо и является изложение «истин свв. отцов» (*veritates quidem patrum*) «в соответствии со смыслом Св. Писания» (*secundum sacrae scripturae sensum*)²⁷. В другом месте Сузо также говорит, что его *philosophia spirituallis* согласуется с высказываниями св. отцов (*dictis sanctorum patrum*)²⁸.

В-пятых, наследие Сузо специфично и в жанровом отношении. Основную его часть составляют трактаты и диалоги; проповедей же сохранилось всего несколько. Трактаты Сузо, как на немецком, так и на латинском языках, не являются схоластическими трактатами, т.к. Сузо не учился и не преподавал в университете (за исключением короткого периода пребывания в кельнской *Studium generale*), а большую часть жизни провел в монастырях Констанца и Ульма. В этих трактатах много пространных пассажей, внешне напоминающих автобиографическое описание собственного мистического опыта. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что взгляд на эти тексты как преимущественно автобиографические приводит к ряду фактических неувязок, среди которых центральной является проблема несовпадения событий внешней жизни Сузо с описываемым им собственным мистическим опытом. Так, например, упоминание в нескольких сочинениях о своем главном и, по словам Сузо, единственном обращении (*kêr*) в совершенно разных контекстах неизбежно вызывает вопрос: когда именно произошло это обращение – в ранней юности или в более зрелый период, было ли оно вызвано влиянием Экхарта или же

случилось после его смерти? То, как рассказывает о своем обращении Сузо, не позволяет однозначно ответить на этот вопрос.

Но действительно ли тексты Сузо настолько автобиографичны и фактографически протокольны? Исследования о языке, поэтике и жанровой специфике трактатов Сузо показывают, что он писал отнюдь не мемуары, но сочинения, в которых он не столько описывает некий мистический опыт как произошедшее лично с ним событие, сколько посредством ряда характерных литературных приемов конструирует его как церковно общезначимый, независимо от психологических или биографических содержаний, связанных с описанием конкретной субъективности.

Возможно, ярче всего специфика этих приемов проявляется в центральном сочинении Генриха Сузо «Книге Вечной Премудрости». В этом тексте диалог между Служителем и Вечной Премудростью уже в прологе стилистически оформляется как диалог литературный. Испытывая затруднения в служении Богу, Служитель обращается к Всевышнему с просьбой открыть ему правильный путь. В результате он получает свыше наставление сто раз расprostереться на земле, каждый раз созерцая особым образом страдания Иисуса Христа на Кресте²⁹. Когда в конце концов не без затруднений ему все же удастся исполнить предписанное, он, осознавая всю нормативную важность данного типа служения, решает для наставления других записать то, что с ним произошло, причем по-немецки. Однако через пару страниц все в том же прологе «Книги Вечной Премудрости» он, словно спохватившись, оговаривается во второй раз. Теперь его слова полны сожаления о том, что он написал книгу на таком несовершенном языке, как немецкий. Он старается убедить нас в том, что это признак необразованности и даже греховности автора. Подлинное содержание книги, уверяет он, не способен выразить ни один человеческий язык, тем более вульгарный немецкий³⁰. Но все же, хотя высшая истина сквозь мутное стекло несовершенного языка видна плохо, ее общие контуры разглядеть тем не менее можно. Обе оговорки, одна – в начале, другая – в конце пролога, парадоксальным образом соединяют оптимизм опыта откровения и апофатизм рассказа об этом опыте, чудесную несомненность божественной реальности и грубость человеческого разумения, непроницаемого для высших смыслов, которые оно хотя и отражает, но неспособно самостоятельно ни до конца постичь, ни выразить словами. Двойная ссылка на то, что текст был записан на немецком языке, легитимирует написанное, и не только как истину, но одновременно и как литературную фикцию.

Означает ли это, что Генрих Сузо специально вводит своего читателя в обман? Нисколько. Напротив, перед читателем он предельно честен. Он сразу заявляет в прологе о том, что описываемый им диалог Служителя с Богом произошел не в форме реальной беседы, которую можно было слушать и воспринимать в действительности, но особым, чувственно не воспринимаемым образом. Это не фактографическое, протокольное описание случившегося, но и не обман, не фальсификация, не фикция, а всего лишь литературная стилизация. Не больше, но и не меньше. Именно литературность произведения и гарантирует, по мнению Сузо, его достоверность. Литературная фабула, искусственность которой автор не скрывает, объясняет читателю цель создания произведения, оправдывает замысел автора и одновременно сразу же вводит нас в область мистического и сверхъестественного. Она не искажает истину, но приводит к ней, что подчеркивается, например, частой интерполяцией в авторский текст Сузо цитат из Библии и церковных авторитетов. Вечная Премудрость говорит Служителю словами Евангелия, а семантику причитаний Девы Марии автор, как он сам признается, заимствует у Бернарда Клервоского³¹.

Постоянная рефлексия автора над собственным текстом и его стратегия саморазоблачений, в рамках которой подчеркивается известная условность написанного, помимо прочего позволяет сохранять дистанцию между текстом и читателем, которому не остается ничего другого, как принять навязанные автором правила литературной игры. Тем самым удается преодолеть неизбежное для диалогической формы включение читателя в происходящие в тексте события. Это в свою очередь позволяет избежать важных богословских ошибок. Во-первых, сохраняется дистанция между Богом, выступающим как равноправный участник диалога, и читателем. Литературно инсценированный диалог подчеркивает также и дистанцию между Служителем, который является всего лишь грешным человеком, и трансцендентным Богом. Божественные недостижимость и непостижимость инсценируются литературной фикцией диалога и именно благодаря этому становятся непреодолимо реальными. А как иначе продемонстрировать их реальность? Как по-другому выразить невыразимое?

Во-вторых, нарочитое выпячивание литературной стилизованности позволяет почувствовать едва уловимые различия между автором (Генрихом Сузо) и героем (Служителем Вечной Премудрости). При всем несомненном автобиографизме, который пронизывает это, как, впрочем, и многие другие произведения Генриха Сузо, природа этого автобиографизма, его характер, а главное, его

содержание остаются неуловимыми. Автор никогда не стремится целиком идентифицировать себя с героем, но, наоборот, всячески дистанцируется от него. Дело не в том, что он не говорит о своем Я. Напротив, он говорит о сокровенных глубинах своего Я постоянно. Но всякий раз, когда он заводит о нем речь, это Я удаляется от него. Оно словно бы и не принадлежит ему. Оно словно бы и не Я вовсе.

Благодаря этим двум обстоятельствам удастся, в-третьих, избежать трансформации всего текста в нечто такое, что можно заменить или компенсировать эстетическим вживанием в литературное произведение. Сохранение дистанции между читателем и текстом, читателем и участниками литературного диалога делает совершенно необходимым, чтобы читатель, именно потому что он читатель, выполнил сам те практические действия по созерцанию Христа, которые предписывает третья часть «Книги Вечной Премудрости», стилистически и композиционно заметно отличающаяся от остальных частей произведения. Если не принимать во внимание это обстоятельство, то так и останется загадкой, почему «Сто созерцаний» Генрих Сузо помещает в конце своего сочинения, а не приводит их сразу в начале, в прологе, как это было бы логически уместно при фактографическом и автобиографическом изложении событий. Но еще большее удивление будет вызывать тот факт, что именно эта третья часть, намного уступающая своими художественными достоинствами и яркой образностью языка прологу и первым двум частям, стала в периоды позднего Средневековья и раннего Нового времени наиболее популярной и читаемой. Иначе говоря, перед нами – европейский бестселлер нескольких столетий. Вопрос о том, почему это было так, а не иначе, невозможно оставить без ответа. В противном случае мы не поймем в идейном наследии Генриха Сузо того главного, чему посвящена его «Книга Вечной Премудрости», да и не только она одна.

Подводя итог всему рассуждению, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, немецкая мистика эпохи Средневековья, равно как, по-видимому, и средневековая мистика вообще, – это не столько содержание некоего предполагаемого «мистического» опыта, сколько то, как именно организуется этот опыт. Иначе говоря, мистично не столько содержание, сколько форма – жанровая, языковая, мыслительная, поведенческая. В каждом случае эта форма конкретна, и ее автоматический перенос на другие литературные, ментальные и поведенческие феномены недопустим. Однако именно эта формальная сторона делает возможным любые сопоставления раз-

личных исторически существовавших видов мистики как в рамках одного течения или одной конфессии, так и при сопоставлении разных религий и культур, тогда как сравнение психологических или ментальных содержаний мистического опыта, по аналогии проецируемых на научно неverified свидетельства, особенно дошедшие до нас из далекого прошлого, всегда вынуждено оставаться гипотетическим.

Во-вторых, как форма организации религиозного опыта мистика отличается от других форм тем, что содержание, которое она оформляет, по своему смыслу и в своих деталях всегда – и прежде всего – конфессионально. Иные возможные содержания, например, ментальные, психологические и культурные, имеют в данном случае акцидентальный характер.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Кимелев Ю.А. Философский теизм: Типология современных форм.* М., 1993. С. 73–79.

² *James W.* The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. L., 1902, lec. 16–17; *Underhill E.* A Historical Sketch of European Mysticism From the Beginning of the Christian Era to the Death of Blake // *Idem.* Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. L., 1923. P. 541–562; *Almond P.C.* Mystical Experience und Religious Doctrine. B., 1982, ch. 3, 7.

³ *Smart N.* The Purification of Consciousness and the Negative Path // *Mysticism and Religious Traditions* / Ed. S.T.Katz. Oxford, 1983. P. 117–129.

⁴ *Otto R.* West-Ostliche Mystik. Gotha, 1926. Англ. пер.: *Otto R.* Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism / Transl. by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne. N. Y., 1932.

⁵ *Mysticism and Religious Traditions* / ed. S.T.Katz. Oxford, 1983.

⁶ *Hardy A.* The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience. Oxford: Clarendon Press, 1979; *Tart C.T.* States of Consciousness. N. Y., 1975; *Damasio A.R.* Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain. N. Y., 1994; *Collins J.E.* Mysticism and New Paradigm Psychology. Savage, MD.: Rowman and Littlefield Publishers, 1991; *Fischer R.* Toward a Neuroscience of Self-Experience and States of Self-Awareness and Interpreting Interpretations // *Handbook of States of Consciousness* / Eds. B.B. Wolman and M.Ullman. N. Y., 1986. P. 3–30; *The Spectrum of Ritual* / Eds. E.G. d'Aquili et al. N. Y., 1979; *Turner V.W.* On the Edge of the Bush. Tucson, 1985.

⁷ *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. S.T.Katz. L., 1978. P. 26.

⁸ *Schmidt, Carl Wilhelm.* Meister Eckhart // *Theologische Studien und Kritiken.* 1839. 12. S. 663–744.

⁹ *Ibid.* S. 689.

¹⁰ *Ibid.* S. 737.

¹¹ *Lasson, Adolf.* Meister Eckhart, der Mystiker. Berlin, 1868 (Neudruck: Wiesbaden: Fourier Verlag, 2003). S. 341–354.

¹² *Lasson, Adolf*. Op. cit. S. 350: «Jener grobe Pantheismus freilich, der Gott als die Summe der Kräfte des Alls fasst, bleibt dem feinen und edlen Meister fremd».

¹³ *Denifle, Heinrich Suso*. Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. 2. 1886. S. 417–615.

¹⁴ Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von *Franz Pfeiffer*. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig, 1857.

¹⁵ Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek, Cod. 33b, f. 45ra – 58ra. Акты процесса над Майстером Экхартом опубликованы: Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest / Ed. G.Théry OP // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1. 1926/27. P. 129–268; Acta Echardiana. Secunda pars. Processus contra mag. Echardium // *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Bd. V / Hrsg. von *Loris Sturlese*. Stuttgart, 1988. S. 195–240 (LW V 195–240).

¹⁶ *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke. Band. I: Meister Eckharts Predigten (1–24) / Hrsg. von *Josef Quint* (DW I). Stuttgart, 1958.

¹⁷ *Meister Eckhart*. LW III 4, 6 (n. 2).

¹⁸ *Flasch Kurt*. Predigt 6 «*Iusti vivent in aeternum*» // *Lectura Eckhardi II* / Hrsg. von *Georg Steer* und *Loris Sturlese*. Stuttgart, 2003. S. 47.

¹⁹ См. подробнее: *Mondin Battista S. X.* St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences. The Hague, 1975. P. 9–13.

²⁰ *Thomas Aquinas*. In III Sent. d. 1, q. 1, a. 1.

²¹ *Thomas Aquinas*. In II Sent. d. 42, q. 1, a. 3.

²² *Lasson, Adolf*. Meister Eckhart, der Mystiker. S. 351: «Не догматика ведет к блаженству и не благие дела, не церковь и ее таинства, не священник или какие-либо авторитеты».

²³ Этим принципом руководствуется, например, *Георг Штер*, под редакцией которого теперь издаются немецкие сочинения Майстера Экхарта. Такой подход он реализовал в недавно опубликованном 4-ом томе немецких проповедей Экхарта: *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke. Bd. IV: Meister Eckharts Predigten (87–128) / Hrsg. von *Georg Steer* (DW IV). Stuttgart, 2003.

²⁴ *Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften / Hrsg. von *K. Bihlmeyer*. Stuttgart, 1907, reprint. Frankfurt a/M., 1966. S. 196, 327.

²⁵ А. де Либера определяет это течение как «рейнская мистика»: *Alain de Libera*. Introduction a la mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart. P., 1984.

²⁶ *Künzle P.* OP. *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benutzung der Vorarbeiten von *Dominicus Planzer* OP (*Spicilegium Friburgense*. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Vol. 23). Freiburg/Schweiz, 1977. S. 356, II; 370, 20–25 (Далее: *Hor*).

²⁷ *Hor* 365, 10.

²⁸ *Hor* 370, 21–24.

²⁹ *Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften. S. 196, 2–12.

³⁰ *Ibid.* S. 199, 19.

³¹ *Ibid.* S. 197, 24 sq.

КОНЦЕПЦИЯ СУФИЙСКОГО ПОЗНАНИЯ: «ПУТЬ К БОГУ» (ТАРИК)

В данной статье рассматривается концепция «Пути к Богу» (*тарик*), лежащая в основании теории и духовной практики исламского мистицизма (суфизма). Суфизм, учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через моральное очищение и самосовершенствование к постижению трансцендентного Бытия, изначально развивался в рамках аскетического движения в раннем исламе. Впоследствии суфизм превратился в одно из ведущих религиозно-философских направлений в исламе. Таким образом, суфизм (араб. – *ат-тасаввуф*) – это мусульманская мироотречная традиция, подвижничество и мистицизм. Суфизм является одним из пяти течений (наряду с *каламом* (исламской теологией), *фальсафой* (арабоязычным перипатетизмом), исмаилизмом, ишракизмом («философией озарения»), представляющих классическую арабо-мусульманской философию как теоретическую рефлексию над основаниями бытия.

Проблема постижимости трансцендентного бытия возникла еще в раннем исламе в ходе рефлексии над фундаментальным догматом ислама о единобожии (*тавхид*). Утверждение о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит, во-первых, вопрос о связи абсолютного и совершенного основания бытия с самим континуумом бытия, и, во-вторых, вопрос о познаваемости первоосновы бытия. Ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*зуххад*), полагали, что возможен опыт трансцендирования в сверхэмпирический мир (*ахира*) и без актуального выхода из наличного конечного бытия (*дунья*), что человек может при определенных условиях, оставаясь в пределах эмпирического мира (то есть не меняя свою онтологическую природу), получать опыт постижения трансцендентного. В то же время логика апофатики, или «*танзиха*» («очищения» [Бога от черт сотворенного мира]), к которой ранние суфии прибегали для решения задач рефлексии над центральным догматом вероучения о Единобожии (*тавхид*) в ходе

своей духовно-практической деятельности, предопределяла дуалистическое восприятие отношения божественного и множественного бытия и блокировала возможность обоснования тезиса об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру – главного условия суфийского мистического мирозидения.

Дальнейшее развитие суфизма, начиная с IX в., стало возможным благодаря утверждению онтологического представления, которое сводилось к видению Единого (или Бога, Первоначала) множественным и, наоборот, каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом). Иначе говоря, возникновение в среде суфиев учения о мистическом познании (*ма'риф*) могло состояться исключительно благодаря развитию ими коранических интуиций онтологического и гносеологического характера, а именно: 1) интуиции о внутренней необходимости множественного мира: божественное бытие и множественный мир не являются противоположностями, взаимоисключающими друг друга, а напротив, они представляют собой противоположности, онтологически фундирующие друг друга, и, несмотря на асимметричность отношения между ними, мир есть *нешное* Бога; 2) интуиции «ясности» истины, или «утвержденности» истины в чувственно-предметном мире «как есть», то есть предположения о необходимости пребывания истины *во* времени, а не *вне* его. Такое понимание истины (*ал-хакк*), характерное для суфийской гносеологии, восходит к Корану, согласно которому даже такая абсолютная и предельно мыслимая истина (*ал-хакк*), как Бог, является истиной ясной и очевидной (*мубин*): «Он (Бог) – ясная истина (*ал-хакк ал-мубин*)» (Коран, 24:25) [1]. Утверждение среди исламских мистиков, критически настроенных к «отрешению от мирского» (*зухд*) как средству «сближения» с Богом, или богопознания (*ма'риф*), уверенности в том, что отношение двух сторон бытия (божественного и тварного) есть отношение взаимной обусловленности, потребовало использования новых вербальных средств для описания опыта мистической причастности мистика к божественному бытию (Истине, Абсолюту). С этого времени начинает складываться доктринальный суфизм. Разрабатывается суфийская концепция «Пути к Богу» (*тарик*).

1. Основание суфийской теории и духовной практики

Основанием суфийской теории и практики являются понятие «Путь к Богу» (*тарик*) и его ключевые концепции мистических «стоянок» (*макамат*; ед. ч. *макам*) и «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). Целью суфийского Пути (*тарик*) является единение или идентификация с Абсолютом (Богом) путем превращения человека в точку самооткровения Единого бытия, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Суфийский Путь к Богу в его классическом варианте предполагает прохождение (*сулук*) трех этапов (*шари'а* – *тарики* – *хакика*) Пути к упомянутой конечной цели [2]. Начальный этап – *шари'а* (или *шариат*) – предполагает строгое следование новичка, вставшего на Путь, или «путника» (*салик*), всем предписаниям Закона (шариата) и поддержание религиозного благочестия. После укрепления на этом «отрезке» Пути суфий вправе начать продвижение уже непосредственно по Пути к Богу (*тарики*, или *тарик*), используя весь сложный комплекс сложившейся в течение веков суфийской практики (способы богопомяновения (*зикр*), «объездка души» (*рийада*) и пр.) для достижения состояния «общения» с Богом на третьем, заключительном этапе (*хакика*), где и происходит акт непосредственного видения «Истины» (*хакика*), или Бога, Абсолюта (*ал-хакк*) [3].

Конечно, суфий как верующий человек должен подчиняться Закону ислама (шариату), и в свете основ вероучения его человеческая природа всегда останется пассивной в отношении божественной реальности: «Истина (Бог) есть истина (*ал-хакк* – *хакк*), а человек – ложное (*ал-'абд* – *батил*)»¹. Но это следует понимать не как признание суфиями наличия онтологической пропасти между божественной реальностью и человеком. Конечно, во взаимоотношении Бога и человека божественная реальность проявляет себя как милость в виде сотворения человека, но поскольку в суфизме знание (имеется в виду истинное знание суфия и Бога) идентифицируется с «божественным светом» (*нур*)², то внутренняя природа суфия (*сирр*) не есть восприятие (пассивное), а является чистым актом, или активным действием: «И когда Он очищает сердце [уверовавшего] светом “уверенности” (*йакин*) <...> сердце с помощью света пронзающей уверенности (*нур ал-йакин ас-сакиб*) раскрывает в сокровенном мире Небесного Престола качества, которыми описывается [Бог], и установления Создателя, сокрытое [знание] имен Познанного и чуда знания Милостивого, Милосердного»³.

В центре суфийской концепции познания находится понятие боговдохновенного знания (*ма'риффа*). Следовательно, суфии пытаются реализовать такой тип знания, который совпадает с божественным знанием, самосознанием Абсолюта: «Знай, что те знания, которые не есть необходимые (априорные), а появляются в наличии в сердце во время некоторых состояний (*ахвал*), различаются по обстоятельствам их обретения: иногда они обрушиваются на сердце [так], словно они вбрасываются в него неизвестно откуда, а иногда приобретаются посредством доказательства и обучения. То знание, которое появляется в наличии не путем приобретения (*иктисаб*) и не в результате доказательства, называется внушением (*илхам*)»⁴. Следовательно, источником богопознания является божественное откровение: *вахй* (букв. откровение) – для пророков [4] и *илхам* (внушение) – для суфиев⁵. Внушение суфиям сверхчувственных «истин» (*хака'ик*) реализуется как момент внезапного прозрения, наития, постижения «сути вещей» (*хака'ик ал-'умур*). Эти моменты и являются искомой целью суфиев – моментами «общения» с Богом, видения полноты истины, т. е. не просто обретения знания о бытии, а превращения суфийского знания в знание-бытие, что является достижением идеала познания – совпадения субъекта и объекта познания.

Считается, что основным орудием мистического познания в суфизме является интуиция⁶. Последнее утверждение, с нашей точки зрения, нуждается в серьезном уточнении, поскольку с помощью понятия «интуиция» можно передать лишь приблизительное представление о специфике суфийского познания. Пока ограничимся этим замечанием, чтобы вернуться к данному пункту ниже.

Итак, суфийское познание является актом прямого (непосредственного) познания, видением истины во всей ее полноте, то есть предполагающим непосредственную явленность вещей *как есть*. Суфийское познание реализуется посредством сердца (*кальб*), понимаемого как особое духовное образование, благодаря которому мистическое мировидение обеспечивает познание трансцендентного Бытия.

Хотя суфийское познание есть акт непосредственного познания, в режиме реального времени оно выражается дискурсивно, и процесс обретения суфийского знания (*ма'риффа*) может носить линейный и процессуальный характер, как прохождение от состояния незнания к состоянию обретения истины, аналогично рациональному познанию, движущемуся от частного к общему, от известного

к неизвестному и т.д. Как утверждает ал-Худжвири (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.) [5], есть два вида знания о Боге – [опосредованное, умопостигаемое] знание (*'илм*) и [непосредственное] знание (*ма'риф*а). «Ученые и правоведы и некоторые другие из людей называют знанием (*ма'риф*а) правильное [умопостигаемое] знание (*'илм*) о Боге. Шейхи этой общины (*та'иф*а) [6] называют знанием (*ма'риф*а) правильное [мистическое] состояние (*хал*) посредством Бога... То есть не постигший Бога умом не является “познавшим Бога” (*'ариф*), но постигшим Бога умом может быть и тот, кто не является “познавшим Бога” (*'ариф*)»⁷. Иначе говоря, суфийская гносеология не исключает эвристические возможности рационального познания, но отводит ему служебную роль⁸. Абу Йазид ал-Бистами (ум. в 234/848 или 261/875 г.), родоначальник «опьяненного» направления в суфизме, обладал знаниями обычных религиозных наук, провел долгое время среди подвижников, скрупулезно (*вара'*) соблюдавших религиозные предписания. Но «ответ» Бога на его вопрос об Истинной реальности пришел к нему не посредством приобретенных им религиозных знаний (*'илм*) или формального благочестия, но в виде взрыва чувств и вдохновения⁹. Даже ал-Джунайд (ум. в 298/910 г.), крупнейший теоретик суфизма, знаток *калама* и других религиозных наук, утверждал превосходство чувств и интуиции над религиозной наукой, восходящей к знанию, доведенному пророками. Есть следующее высказывание ал-Джунайда: «Ищущего Бога (*мурид*) подчиняет дисциплина знания (*сийасат ал-'илм*), а искомый Богом [человек] (*мурад*) охвачен опекой Бога (Истины)»¹⁰. Абу ал-Хусайн ан-Нури (ум. в 295/907 г.) ставил суфийское знание в зависимость от благочестия и пиетизма: «Суфизм (*тасаввуф*) – не формальные действия (*русум*) и не [внешние религиозные] знания, но он весь есть нравственные качества»¹¹. Схожего мнения придерживался Сари ас-Сакати (ум. в 253/867 г.): «Четыре качества возвысят человека: знание (*'илм*), этика (*адаб*), надежность (*амана*) и целомудрие (*'иффа*)»¹². Вряд ли стоит сомневаться, что на вышеупомянутое отношение ал-Джунайда к знанию и на его предпочтение вдохновения явно повлияло мнение его дяди Сари ас-Сакати о превосходстве интуиции над рациональным мышлением. На вопрос ал-Джунайда о разуме (*'акл*), Сари ас-Сакати ответил: «Доводы касательно “одобряемого” [Законом] и “запрещаемого” не основываются на разуме»¹³.

Чтобы выйти из тупика, куда заводят человека попытки рационального познания трансцендентного, суфию следует перешагнуть

границы рационального познания, чтобы попасть в область мистических «стоянок» (*макамат*) и «состояний» (*ахвал*), в которых происходит соприкосновение с трансцендентной первоосновой бытия. Суфизм не предполагает отрицания эвристических возможностей рационального познания, ни тем более противопоставления его суфийскому методу познания. За рациональным познанием признается истинность в строго определенных границах, заданных его же предпосылками. В суфийском познании рациональное познание выступает как один из моментов постижения полноты истины, что предполагает признание вещей как одновременно совпадающих и не совпадающих друг с другом – различающихся в актуальном состоянии во временном аспекте и сливающихся в одно неразличимое в вечностном аспекте, благодаря чему часть выступает целым, а целое являет себя частью. Богопознание, с этой точки зрения, перестает рассматриваться как последовательное движение по пути «от» вещей «к» их Первоначалу. Напротив, каждая вещь не просто «отсылает» к скрытой за ее внешней стороной истине, а позволяет через себя свидетельствовать о ясном явлении самой истины.

2. «Стоянки» (*макамат*) и «состояния» (*ахвал*)

Продвижение по «Пути к Богу» (*тарик*), то есть суфийское постижение Истины, осуществляется через прохождение ряда «стоянок» (*макамат*; ед. ч. *макам*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). «Состояния» (*ахвал*) служат обозначением особых духовных состояний суфия, переживаемых им в ходе интуитивного познания, когда он ощущает божественное присутствие внутри себя¹⁴, и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» (*макамат*) обозначают различные стадии процесса богопознания (*ма'рифат*), достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджахада*) в суфийской практике¹⁵. Йахйя ибн Му'аз (ум. в 258/872 г.) выделял семь «степеней сынов тамошнего света» (*ахира*): «покаяние» (*тавба*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «довольство Богом» (*рида*), «страх» (*хауф*), «страстное желание» (*шавк*), «любовь» (*махабба*) и «богопознание» (*ма'рифат*). Мистический путь, по классификации Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. в 378/988 г.), которую он приводит в своем произведении «Китаб ал-лума' фи ат-тасаввуф», состоит из семи «стоянок» (*макамат*) и десяти «состояний» (*ахвал*)¹⁶. Ал-Кушайри (ум.

в 465/1074 г.) в «Ар-Рисала фи ‘илм ат-гасаввуф» приводит перечень из пятидесяти «стоянок» (*макамат*). Ал-Калабази (ум. в 380/990 г.) в своем трактате «Ат-Та‘арруф» насчитывает семнадцать «стоянок» (*макамат*). Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.) в «Кут ал-кулуб» перечисляет девять «стоянок» (*макамат*). Абу Хафс ас-Сухраварди (ум. в 632/1234 г.) в «‘Авариф ал-ма‘ариф» перечисляет десять «стоянок». ‘Абдаллах ал-Ансари (ум. в 481/1089 г.), автор трактата «Маназил ас-са‘ирин», перечисляет сто ступеней восхождения к Богу, которые разделены на десять частей (*кисм*)¹⁷. Количество «стоянок» и «состояний» в учениях суфиев различается, во-первых, в зависимости от их представления о прохождении мистического Пути (*тарик*) и отражает личный опыт автора учения, во-вторых, свидетельствует о деятельности по согласованию концепции с возможностями ее адептов. Этим объясняется то обстоятельство, что некоторые «стоянки» учения одного суфия могут быть «состояниями» в учении другого.

Пара понятий *хал* («состояние») и *макам* («стоянка») используется для описания реализации богопознания. «Стоянки» (*макамат*) на Пути служат обозначением процесса постепенного избавления от связей с мирским, препятствующих тотальному сосредоточению на объекте поиска – сверхчувственной реальности. Начальной «стоянкой», как правило, является «стоянка покаяния» (*тавба*), которая обозначает решение человека избавиться от состояния «небрежения Богом» (*гафла*), в котором пребывает большинство людей, и целиком обратиться к Богу. «Стоянки» сами по себе не служат обозначением результата познания, но являются важнейшим средством закрепления «состояний» (*ахвал*), характеризующихся мимолетностью и скоротечностью. Таким образом, «стоянки» являются подтверждением достижения определенного этапа в познании. Например, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси перечисляет следующие «стоянки» в порядке расположенности на Пути: «покаяние» (*тавба*), «скрупулезность» (*вара’*) [в различении “запрещенного” (*харам*) от “разрешенного” (*халал*)], “отрешение от мирского” (*зухд*), “бедность, нужда [в Боге]” (*факр*), “терпение” (*сабр*), “упование на Бога” (*таваккул*) и “довольство Богом” (*рида*)¹⁸. Непременными условиями достижения искомой цели считаются соблюдение суфием во время прохождения Пути «правдивости» (*сидк*) в мыслях, словах и поступках в свете высказываний (хадисов) [7] пророка Мухаммада: «Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя»¹⁹, – и «искренности» (*ихлас*), или тотальной

сосредоточенности на Боге («Ихлас – забвение видения творений благодаря постоянной направленности взора на Творца») ²⁰. Предыдущие «стоянки» не упраздняются вновь достигнутой «стоянкой», а переходят в «собственность» суфия как «приобретенные» (*макасиб*) ²¹. Его переход от одной «стоянки» к последующей служит обозначением укрепления исламского мистика на более высокой, по сравнению с предыдущей, степени приобщения к сокровенным «истинам». Каждая «стоянка» является средством подтверждения неукоснительного и постоянного исполнения суфием ряда духовных и психофизических практик, благодаря которым «стоянки» были «приобретены» и остаются в «собственности» суфия. Расположение на очередной «стоянке», таким образом, связано с необходимостью выполнения новых требований, связанных с условиями мистического познания. Например, «стоянка страха» (*хауф*) обозначает не просто страх Божий, или страх перед будущим наказанием на том свете, который разделяют простые верующие ('*авамм*), но особый страх – пребывание суфия в таком состоянии, когда он страшится нарушить чистоту своего познания отвлечением своих мыслей из-за наущений (*хаватир, васавис*) дьявола (шайтана), что грозит отступлением с Пути и впадением в прежнее состояние «небрежения» Богом (*гафла*), в обычное состояние большинства людей, не-суфиев. Некоторые «стоянки» Пути бывают парными – «страх»-«надежда» (*хауф-раджда*'), «радость-печаль» (*сурур-хузн*), служа средством самоконтроля суфия и твердого осознания, что Бог есть фактический действительный богопознания. Ведь «стоянки» являются средством фиксации результатов мистических «состояний общения» с Богом, которые есть дар благодати, а потому в первую очередь должна быть надежда на милость свыше, а не упование исключительно на собственные усилия: «[Они] надеются на Его милость и боятся Его наказания» (Коран, 17:57/59, К.). Тщательное соблюдение требований конкретной «стоянки» помогает укреплению суфия в ней и превращению ее в его постоянное качество (*сифа*).

Нечто схожее имеет место и в отношении «состояний»: на более высоких «стоянках» «состояния» (*ахвал*) непосредственного видения сверхчувственных «истин» (*хака'ик*) длятся гораздо продолжительнее. Ал-Кушайри поясняет, что если «состояния» быстротечны, то они являются лишь «внешними проблесками и проявлениями» (*лава'их ва бавадих*), и их «обладатель» (*сахиб*) еще не обрел настоящему «состояние», и что только тогда, когда конкретное «со-

стояние», например, любви к Богу (*махабба*) носит продолжительный характер и превращается в определенное качество суфия, данное «состояние» может считаться подлинным «состоянием» (*хал*)²². Иначе говоря, по мере прохождения суфия по Пути к Богу «состояния» (*ахвал*) приобретают гораздо более интенсивный характер и становятся более продолжительными. В классификации Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси насчитывается десять «состояний» (*ахвал*): «полное сознание Бога» (*муракаба*), «близость» (*курб*), «любовь» (*махабба*), «страх» (*хауф*), «надежда» (*раджа'*), «страстное томление» (*шавк*), «дружба» (*унс*), «успокоение» (*итма'нийя*), «созерцание» (*мушахада*) и «достоверное знание» (*йакин*)²³. При определенных условиях «состояние» (*хал*), как и «стоянка» (*макам*), может перейти в собственность суфия. Последнее зависит от степени «приближенности» человека к Богу. Абу Йазид ал-Бистами утверждал, что «последние [“состояния”] “сиддикуи” (суфиев высшего ранга. – И.Н.) являются первыми “состояниями” (*ахвал*) пророков»²⁴.

На пути к достижению конечной цели – состояния обретения «непосредственного присутствия Истины» – суфий последовательно переживает различные мистические «состояния» (*ахвал*), как, например, «близость» (*курб*), «дружба» (*унс*), «любовь» (*махабба*), «страстное желание» (*шавк*), предваряющие «общение» с Богом, или акт обретения полноты Истины. В суфийской среде сложилась традиция различения «явного» (*захир*) и «скрытого» (*батин*) смыслов этих терминов [8]. Например, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси утверждал, что причиной любви (*махабба*) простых верующих ('*амма*) к Богу является благодарность за Его щедроты и милость. Любовь праведников проистекает из осознания самодостаточности Бога. Мистическое же состояние «любви» суфиев, «знающих Бога» ('*арифун*), является состоянием утраты себя в созерцании объекта своей любви, освобождения от всех желаний, кроме страстного желания встречи с Богом (*шавк*), и полной потери связей с мирским²⁵.

Ал-Кушайри, один из теоретиков суфизма, пишет, что благодаря увеличению продолжительности «состояний» непосредственного познания, или «поглощения» (*шурб*) божественных «истин», происходит постоянный переход суфия в «состояния» более утонченные (*алтаф*) и возвышенные²⁶. Но поскольку суфийское познание, хотя и выражается дискурсивно, все-таки является прямым (непосредственным) видением полноты Истины (Абсолюта), сверхчувственное, боговдохновенное знание есть знание, совпадающее с бытием,

а потому такое видение исключает градуированность на низкие и высокие степени. Суфийское богопознание (*ма'риффа*) – не постепенное восхождение к конечной истине, а реализация способности внезапного «прозрения», обнаружения во «внешнем» (*захир*) «скрытого» (*батин*), «сокровенных истин» (*хака'ик*), и это может случиться с суфием независимо от степени его духовного совершенства и продвинутости. Боговдохновенный характер «состояний», их дарованность свыше объясняет отсутствие однозначной иерархической соподчиненности «состояний» и означает, что они являются результатом внезапного «столкновения» с духовным органом интуитивного познания суфия – с его сердцем (*калб*) – и обозначают различные мистические переживания, «находящие» на суфия²⁷, например, в ходе богопоминания (*зикра*), одного из основных способов суфийского познания, целью которого является сознательная «стимуляция и поддержание моноидеизма, т.е. тотальной, безусловной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания»²⁸. По крайней мере, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси прямо пишет, что «“состояние” (*хал*) – это скрытое Богопоминание (*зикр хафи*)»²⁹.

3. Богопоминание (*зикр*), «постоянное сознание» (*муракаба*) и «радение» (*сама'*)

Бытует мнение, и не только в исследовательской литературе, что мистические «состояния» непосредственного «общения» с Богом поддерживаются суфиями исключительно с помощью комплекса различных психофизических средств и вспомогательных упражнений, целью которых и является обеспечение видения полноты истины за счет аннигиляции своего «Я», избавления от расщепленности сознания, то есть обычного состояния сознания, в котором человек инстинктивно помещает между миром и Богом свое «эго» как конституирующий принцип своего познания, вместо рассмотрения мира и своих действия «такими, каковы они есть на самом деле».

Во многих суфийских сочинениях говорится, что богопоминание (*зикр*) является одним из основных методов избавления от «небрежения Богом» (*гафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге» (*худур*), средством приведения суфия к

«встрече» (*лика*) с Богом и «исчезновения» (*фана*) в Нем. Например, Абу Наср ас-Саррадж пишет: «Рувайм ибн Ахмад ал-Багдади сказал: “Единственность (*вахданийя*) – бесконечное пребывание Бога (*бака* ‘ал-хакк) благодаря ‘исчезновению’ (*фана*) всего, кроме Бога”. То есть благодаря “исчезновению” (*фана*) человека от поминания себя и своего сердца из-за постоянства поминания Бога (*зикр*)»³⁰.

В психологическом аспекте *зикр* представляет из себя способ поддержания моноидеизма, тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге. *Зикр* может отправляться коллективно и в одиночку, вслух (*джахри*) и молча (*хафи*). Богопоминание (*зикр*) есть процесс, протекающий на различных уровнях, в котором участвуют почти все человеческие способности, физические и психические. Внешний уровень представляет язык, и начальным, или примитивным, *зикром* считается отправление богопоминания вслух. В более сложных и высших видах *зикра* участвуют сердце (*кальб*), душа (*нафс*), дух (*рух*) и сокровенность (*сирр*), вместе составляющие комплекс под названием «царь, или повелитель богопоминания» (*султан аз-зикр*). В рамках суфийских братств был разработан специальный свод правил отправления *зикра*³¹. Исполняющий *зикр* должен был находиться в состоянии религиозной чистоты, устраиваться на полу в тихом месте лицом в направлении Мекки (*кибла*), прочесть предварительно несколько сур Корана и только затем приступить непосредственно к *зикру*. *Зикр* может отправляться коллективно, и в этом случае он представляет сложный и детально регламентированный ритуал. Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама*), которое представляет из себя коллективное радение, часто с музыкальным сопровождением.

В число «состояний» входят более частные средства, как, например, средство поддержания «постоянного осознания Бога» (*муракаба*), которое является первым «состоянием» (*хал*), по классификации Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси, и представляет на самом деле три «состояния»: 1) «хранение» своих помыслов в силу того, что Бог «ведает о всех ваших мыслях»; 2) концентрация на постоянном осознании Бога посредством Бога в состоянии «исчезновения» (*фана*) от всего, кроме Бога; 3) постоянное осознание Бога и просьба суфия к Богу сохранить ему это состояние³².

Тем не менее в рамках суфийской традиции существует и другая позиция (Ибн ‘Араби), согласно которой «подготовленность» (*ис-*

ти'дад) человека для «общения» с Богом вовсе не зависит от усилий (посредством *зикра* и других средств суфийской практики) и человек не в состоянии самостоятельно осуществить свое онтологическое переустройство для «проявления» в нем «божественных истин» (*хака'ик*). Предметное рассмотрение этой позиции требует обращения к суфийским представлениям о конечной цели Пути к Богу.

**4. Конечная цель Пути к Богу (*тарик*) –
«Самоуничтожение, исчезновение в Боге»
(*фана'*), «пребывание в Боге» (*бака'*)
и «нахождение Бога» (*ваджд*)**

Многие специалисты по суфизму разделяют точку зрения, согласно которой достижение конечной цели суфийского познания выражается с помощью парных понятий «исчезновение в Боге» (*фана'*) и «пребывание в Боге» (*бака'*). По их мнению, данные термины относятся к числу других парных понятий, предназначенных для описания сложного процесса восприятия Бога и человека, божественного бытия и множественного мира: «опьянение» (*сукр*) и «трезвость» (*сахв*), «соединение» (*джам'*) и «разделение» (*таф-рика*), «отрицание» (*нафи*) и «подтверждение» (*исбат*) и т.д.³³. Как справедливо отмечают современные исследователи³⁴, на ранних этапах доктринального суфизма, начиная с Абу Са'ида ал-Харраза и особенно с Абу Йазида ал-Бистами, основоположника «опьяненного» направления в суфизме, конечной целью мистического Пути считалось «самоуничтожение, исчезновение в Боге» (*фана'*), которое понималось в двух смыслах: 1) либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути (*тарик*) и самосовершенствовании на нем; 2) либо как «замещение» человеческих свойств божественными качествами (*тахаллук*). Считается, что в ответ на учение об «опьяненном» суфизме, в рамках которого *фана'* рассматривался, например, Абу Йазидом ал-Бистами и ал-Халладжом как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхиййат*), ал-Джунайд выдвинул свое учение о *фана'/'бака'*, исходя из вывода, что после возвращения из «самоуничтожения, растворения в Боге» (*фана'*) в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания в Боге» (*бака'*).

По мнению исследователей, понятие «нахождение Бога» (*ваджд*) для суфиев также служит обозначением интуитивного способа познания, благодаря которому становится возможной непосредственная явленность познаваемого³⁵. Существует тесная связь между понятием «бытие», или «существование» (*вуджуд*) и понятием «нахождение Бога [в экстатическом состоянии]» (*ваджд*), которые являются однокоренными словами. После преодоления логического (опосредованного) пути познания для суфия открываются перспективы прямого (или интуитивного) познания (*кашиф*), когда происходит непосредственная явленность бытия (*вуджуд*), или явленность, в которой «оно безусловно раскрывается именно *таким, каково оно*»³⁶.

Первым, кто попытался дать систематическое изложение суфийского понимания экстатического состояния «нахождения Бога» (*ваджд*), был Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. В своей работе «Китаб ал-лума'» он приводит различные взгляды на природу *ваджд*. Например, 'Амр ибн 'Усман ал-Макки полагал, что «нахождение Бога» (*ваджд*) отделено от знания, ибо оно невыразимо, не поддается вербализации, поскольку «*ваджд* – тайна Бога для уверовавших»³⁷. Ал-Джунайд считал, что *ваджд* – из области чувств и вдохновения (грусть, радость и пр.) и является раскрытием Богом Истины [для человека]. Согласно Абу Насру ас-Сарраджу ат-Туси, такая точка зрения на природу *ваджд* обосновывалась мнением предшествующих суфийских шейхов, которые выделяли два вида *ваджд* – «нахождение владения» (*ваджд ал-мулк*) и «нахождение, или обретение встречи [с Богом]» (*ваджд ал-лика'*): «Нахождение встречи [с Богом] – [это когда] обретаешь своим сердцем нечто и оно не упрочивается»³⁸. *Ваджд* первого типа есть экстатическое состояние, внезапно нашедшее на человека и полностью овладевшее им. Второй тип *ваджда* является экстатическим состоянием, искусственно вызванным самим человеком. Видимо, это было реакцией на попытки некоторых суфиев говорить от имени «Бога», Истины путем экстатических высказываний в состоянии транса. Во всяком случае, Абу ал-Хасан ал-Хусри выделял четыре типа людей: 1) притязующий на обладание «раскрытой» [тайной Истины]; 2) тот, кому иногда раскрывается [сокровенное]; 3) «упрочившийся» [в Истине], который удовлетворен своей Истиной (*хакика*); 4) «обретающий» [Истину] (*ваджид*), который «исчез» из мира посредством наития, отчего впал в состояние *ваджд*³⁹. Сахл ибн 'Абдаллах, движимый желанием оградить суфийское познание Истины от спекуляций

и злоупотребления, утверждал, что все в состоянии «нахождения Бога» (*ваджд*), что не находит обоснования в Коране и Сунне – ложь (*батил*)⁴⁰. Надо полагать, что вышеупомянутый Абу Са‘ид ал-’А‘раби также был озабочен злоупотреблениями посредством «речений» от имени Бога в экстатическом состоянии (*ваджд*) и поэтому предупреждал, что оно является лишь первой ступенью “избранных” и что только после «вкушения» всех ступеней погружения в сокровенное из их сердец исчезнет всякое сомнение благодаря обретению Истины⁴¹.

Суфиев волновал вопрос о природе *ваджд*: является ли это состояние целиком боговдохновенным или его можно также обрести путем искусственных усилий? Тот же Абу Са‘ид ал-’А‘раби положительно отвечал на этот вопрос и считал, что «обретению *ваджд* мешают следы души (*нафс*), связь с мирским, ведь душа скрыта мирским привязанностями [от Истины]. Если оборвать все связи с мирским, сделать Богопомяние (*зикр*) искренним и очистить сердце, то человек увидит то, чего не видел раньше, ибо *ваджд* – это обретение того, что было у него как “ничто” (*‘адам*), “несущим” (*ма‘дум*)»⁴².

Согласно Абу Наср ас-Сарраджу ат-Туси, есть «люди нахождения Бога» (*ваджидун*) и «люди вызывания нахождения Бога (имитации экстаза. – И.Н.)» (*мутаваджидун*). В его классификации отличия трех разрядов «людей нахождения Бога» сводятся к следующему: у первых *ваджд* бывает слабым из-за непрекращающихся позывов их плотских душ, что приводит к замутнению и ослаблению их мистических состояний (*ахвал*); у вторых позывы их душ уравниваются усилиями суфийских радений (*сама‘*), но и у них в итоге экстатическое состояние меняется в сторону ослабления; у третьих *ваджд* бывает постоянным, и этот *ваджд* приводит их к исчезновению [в Боге], «ибо каждый впавший в *ваджд* [исчезает в Боге] благодаря тому, что находит [Бога]. У них нет остатка “Находимого” ими (*мавджудихим*), ибо всякая вещь для них не существует во время “нахождения” ими “Находимого” ими из-за исчезновения видения ими их “нахождения”. “Люди вызывания нахождения Бога (имитации экстаза. – И.Н.)” (*мутаваджидун*) [также] трех разрядов: первые – это притворяющиеся, старающиеся искусственными усилиями уподобиться “людям *ваджда*”. Вторые – те, кто жаждет обрести боговдохновенные состояния (*ахвал*) после отказа от мирских привязанностей посредством искусственных усилий <...> Тот, кто порицает их, пусть вспомнит слова Послан-

ника Аллаха, да благословит его Он и приветствует: “Когда придете к страдающим, то плачьте, а если не можете плакать естественным образом, то вызывайте плач искусственным путем”; третьи – это обладатели боговдохновенных состояний (*ахвал*), обладатели сердец, упрочившиеся (*мутахаккикун*) в воле, которые, когда не в силах контролировать свои органы и совладать с собой, впадают в экстатические состояния⁴³. Результатом «нахождения Бога» (*ваджд*), по мнению Абу Наср ас-Сарраджа ат-Туси, является удостоверение в единственности Единого Бытия, косвенным свидетельством чему служит приведенное им высказывание ал-Халладжа, якобы сделанное последним перед казнью: «Находящему [Бога] (*ваджид*) достаточно установить единственность Единого»⁴⁴. Ал-Газали пишет: «Кто-то сказал: “*Ваджд*” – откровения от Истины, Бога (*ал-хакк*)»⁴⁵. Классификация состояния «нахождения Бога» (*ваджд*), приведенная ал-Газали в «Ихйа’ ‘улум ад-дин» («*Ваджд* делится на откровения и (мистические. – И.Н.) состояния, на то, что можно объяснить, и то, чего нельзя объяснить, на притворное и естественное»)⁴⁶, явно восходит к классификации Абу Наср ас-Сарраджа ат-Туси, изложенной в его работе «Китаб ал-лума’».

Приводя высказывания теоретиков суфизма о понятиях «исчезновения»/«пребывания» (*фана’/бака’*), «нахождения Бога» (*ваджд*), мы не ставим задачу подвергнуть сомнению сложившееся в исследовательской литературе мнение о том, что на определенном историческом этапе развития суфизма понятия *фана’*, *бака’* и *ваджд* играли ключевую роль в качестве обозначения конечной цели суфийского познания. Отметим, что такое мнение сложилось не на пустом месте. Например, Ибрахим ал-Муваллид заявлял: «Движение посредством души (рассудка. – И.Н.) для благонравия, внешними органами – посредством знания (*‘илм*) и Закона (*шари‘ат*), а движение посредством сердца ради благонравия сокрытого – посредством богоданного состояния (*хал*), “нахождения Бога” (*ваджд*) и раскрытия (*кашф*) [“сокрытого”]»⁴⁷. Абу Са‘ид ал-А‘раби считал, что состояние «нахождения Бога» (*ваджд*) отделено от знания: «*Ваджд* – это снятие завесы, созерцание Наблюдающего (*ар-ракиб*), приход понимания, наблюдение сокрытого мира (*ал-гайб*), беседа с сокровенным, дружба с утерянным и исчезновение тебя самого»⁴⁸.

Мы не разделяем тезис о том, что *конечной целью* познания в доктринальном суфизме, особенно в философском, считается дос-

тижение состояния *фана'бака'* и *ваджда*, или «растворения» сущности суфия в божественной субстанции, пусть и в духовном смысле, а не в буквальном, и что обрушение на суфия мистических «состояний» (*ахвал*) и последующее впадение в экстатическое состояние «*ваджд*» идентифицируется в доктринальном суфизме с обнаружением Истины во всей полноте.

Например, А.Д. Кныш полагает, что введение концепции «пребывания в Боге» (*бака'*) было вызвано желанием умеренных теоретиков суфизма показать, что экстатическое слияние (*фана'*) двух существ – человека и Бога – есть не что иное, «как кратковременное психическое состояние, на смену которому должно прийти состояние более совершенное и “устойчивое”»⁴⁹, или «длительное пребывание в Боге» (*бака'*), согласно терминологии ал-Джунайда. А.Д. Кныш подчеркивает, что *фана'* не следует понимать как погружение в абсолютную недифференцированную реальность по аналогии с *нирваной*, в ходе которой происходит полная приостановка всех чувств, ощущений и мыслей, и также указывает, что суфийские теоретики настаивали на том, что *фана'* никоим образом не стоит интерпретировать как субстанциональное единение или слияние человека и Бога (*иттихад*), в котором они усматривали уступку христианской доктрине воплощения Бога в личности Христа (*хулул*)⁵⁰.

Следовательно, А.Д. Кныш разделяет общепринятый подход к интерпретации парных понятий *фана'бака'*, согласно которому *фана'* рассматривается в целом как один из аспектов цели суфийского познания – вхождения суфия в сверхчувственный мир. *Фана'* (букв. «гибель», «исчезновение») переводится как «уход» человека в сверхчувственную реальность в духовно-спиритуалистическом смысле, в ходе которого происходит исчезновение для себя, потеря своих личностных качеств в состоянии транса («самоуничтожение»), а *бака'* (букв. «длительное пребывание») интерпретируется как прямое продолжение *фана'*, только на более высоком психофизическом уровне⁵¹. Важнейшее суфийское понятие «нахождение Бога» (*ваджд*) понимается как обозначение третьей и последней стадии в «единении с Истиной»⁵² (Богом) (первая стадия – *фана'*, когда суфий исчезает для себя, а вторая – *бака'*, или длительное пребывание суфия в Боге, после обретения знания «божественных истин» и «украшения себя» божественными качествами (*тахаллук*)). Это свидетельствует о том, что исследователи, придерживающиеся психологической интерпретации конечной цели суфий-

ского познания как трансперсонального переживания единения с первоосновой бытия⁵³ путем утраты суфием своего «Я» и превращения его в рупор божественной реальности, молчаливо полагают, что онтологическое представление суфиев характеризуется дуализмом, восприятием божественного мира и множественного как внеположных друг другу. Но это утверждение суфиеведов является просто некритически принятым на веру допущением и, с нашей точки зрения, ошибочным. Если большинство исследователей склонны разделять мнение, что суфийское познание сводится к гносеологическому поиску истины, то мы считаем, оно (суфийское познание) есть познание, слитое с бытием, или *бытие-познание*.

До сих пор большинство суфиеведов, вслед за Л. Массиньоном и Дж.С. Тримингэмом, склонны рассматривать период (III в. по хиджре/IX в. по хр. л.), когда жили и творили Абу Йазид ал-Бистами, ал-Халладж, Абу ал-Хусайн ан-Нури и ал-Джунайд, кульминационным пунктом в суфизме, а последующую его историю – как процесс постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях (Ибн 'Араби). «Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он (Ибн 'Араби. – И.Н.) представлял исламский пантеизм или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответственен за упадок истинно исламской религиозной жизни»⁵⁴. Основанием для подобных взглядов служит несомненный факт оформления в указанный период (III в. по хиджре/IX в. по хр. л.) двух основных направлений в суфизме – «опьяненного» (Абу Йазид ал-Бистами) и «трезвого» (ал-Джунайд), разработки учения о мистическом познании (*ма'рифат*), целью которого является постижение «истин» (*хака'ик*) сверхчувственной Реальности, или Бога (*ал-хакк*), и разработка целой системы «состояний» (*ахвал*) и «стоянок» (*макамат*) – основных концепций Пути к Богу (*тарик*), основания суфийской теории и практики. Хотя процесс и итог суфийского познания (*ма'рифат*) выражается дискурсивным языком, поскольку требуется вербализация мистического опыта и описание прохождения по Пути (*тарик*) к Богу, реализуемого в виде переходов от одного дарованного свыше «состояния» (*хал*) близости к божественной реальности к другому и от одной «стоянки» (*макам*) к другой, тем не менее суфийское знание прямо связано с актом непосредственного познания истины, или с актом, доставляющим к истине как она есть, и пред-

полагает непосредственное общение с Богом. В исследовательской литературе господствует мнение, что хотя непосредственное познание истины, доставляющее к истине как она есть, именуется суфиями по-разному («созерцание» (*мушахада*), «богопознание» (*ма'риф*), «достижение истинности» (*тахкик*), «вкушение» (*завк*), «раскрытие» (*каиф*)), тем не менее все эти термины совпадают по содержанию (А.Д. Кныш)⁵⁵. Отечественный исламовед А.К. Аликберов пишет: «Мистическое созерцание, или свидетельство (*ал-мушахада*), в отличие от зрительского восприятия, позволяет мистику проникнуть в суть предмета или явления, одновременно наблюдая все его внешние проявления (в состоянии *ал-бака'*) или предав их забвению (в состоянии *ал-фана'*)»⁵⁶.

Исследователи, придерживающиеся такого мнения, ошибочно считают, что суфийское понимание истины сводится к представлению о ней (истине) как фиксированной в скрытой стороне вещей, или в «скрытом» (*батин*), тогда как «явное» (*захир*) есть обманчивая видимость, хотя и служит «намеком» о «скрытой» истине, обнаружение которой (то есть истины) реализуется в мистическом созерцании (*мушахада*). Подобное допущение исходит из отождествления суфизма с *мистическим пантеизмом*, для которого характерно рассмотрение истины согласно логике соотношения *явленности* (вещи) и внутренней сути (Бога)⁵⁷. Но с точки зрения суфийской концепции познания для истины характерен взаимный переход между «явным» (*захир*) и «скрытым» (*батин*), а не локализация ее в «скрытом». Правда, такое понимание истины и истинности сложилось в суфизме не сразу. Это можно показать как раз на примере понятия «созерцания» (*мушахада*). Достаточно рассмотреть эволюцию данного понятия («созерцания» (*мушахада*)), часто ошибочно употребляемого исследователями как синоним понятия «достижение истинности» (*тахкик*), хотя, с нашей точки зрения, данные понятия обозначают два типа суфийского познания. интуитивно-созерцательное и мистическое, разница между которыми зависит, как мы покажем ниже, от причин онтологического характера.

5. «Созерцание» (*мушахада*)

В рамках доктринального суфизма сложились два подхода к истолкованию содержания понятия «созерцания» (*мушахада*). Первый подход, который можно условно назвать «гносеологическим», вос-

ходящий к взглядам представителей «опьяненного» направления в суфизме, хорошо изложен ал-Худжвири в его произведении «Кашф ал-махджуб» (Раскрытие сокрытого). В самом названии его книги содержится указание на понимание им суфийского познания как гносеологического поиска как в рациональных, так и в интуитивных формах истинных сущностей, пребывающих *за пределами* чувственной реальности. С его точки зрения, понятие «созерцание» (*мушахада*) совпадает по значению с понятиями «постижение Истины» (*идрак ал-хакк*) и «прибытие к Истине» (*вусул ила ал-хакк*). Следовательно, «постижение истины» или «прибытие к истине» есть созерцание воочию (*'ийан*) «истин» (*хака'ик*) сверхчувственной реальности (Бога, Истины). Трактовка «состояния непосредственного созерцания» божественной реальности как завершающего этапа гносеологического поиска подразумевает предварительное движение в сфере менее совершенного (опосредованного) знания, или градуированность этого знания на низшие и высшие степени. Различие между опосредованным и непосредственным знанием ал-Худжвири проводит с помощью терминов «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*), «око достоверного знания, или сущностная достоверность» (*'айн аль-йакин*) и «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*). Он разъясняет, что, с точки зрения суфиев, «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*) представляет знание о действиях в эмпирическом мире. Под «оком достоверного знания, или сущностной достоверностью» (*'айн аль-йакин*), как он пишет, имеется в виду знание умирающего о разрыве с земным миром. И, наконец, «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*) представляет знание, которое будет получено благодаря «раскрытию» видения воочию божественной реальности в раю. Таким образом, есть три степени «достоверного знания» (*йакин*): 1) «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*) – «степень религиозных ученых в неукоснительном следовании религиозным установлениям», или степень «публики» (*'амма*); 2) «око достоверного знания, или сущностная достоверность» (*'айн аль-йакин*) – «стоянка (*макам*) “знающих Бога” (*'арифун*) посредством их приуготовленности к смерти», или степень «особых» (*хасса*); 3) «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*) – «место “уничтожения, растворения [в Боге Его] любимцев благодаря их отказу от всего сущего», или степень «особо избранных» (*хассат ал-хасса*). Таким образом, «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*) обретается благодаря усилиям суфия или его «усердию» (*муджахада*), «око достоверного знания, или сущностная достоверность»

(*'айн аль-йакин*) достигается благодаря «тайной беседе с Богом» (*му'анаса*), а «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*) – благодаря «созерцанию Бога» (*мушахада*)⁵⁸. Нетрудно заметить некоторые параллели между представлениями ал-Худжвири и Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 245/859 г.) о значениях понятий «*мушахада*» и «*йакин*». Последний утверждал, что Бог располагает «достоверное знание» в сердце человека, чтобы последний мог полагаться на него (на сердце) с целью «созерцания Его» (*мушахада*) на том свете⁵⁹.

Согласно подходу ал-Кушайри (ум. в 465/1074 г.), «созерцание» (*мушахада*) представляет собой «присутствие Бога» (*ал-хакк*). Средством поддержания этого состояния являются вспомогательные средства: 1) «присутствие» (*мухада*), или поддержание состояния «присутствия сердца [при Боге]» и 2) «раскрытие» (*мушафа*), или «присутствие сердца [при Боге] посредством ясного доказательства» (*байан*). В первом случае суфий постигает «божественные истины» посредством наблюдения «божественных знамений» (*айат*) в мире. Во втором случае в процессе богопознания логические доводы заменяются неопровержимым и ясным доказательством (*байан*). В результате суфий обретает «состояние прямого созерцания» (*мушахада*), когда он находится в непосредственном «присутствии Бога, Истины» (*ал-хакк*)⁶⁰. Таким образом, ал-Кушайри под состоянием «созерцание» (*мушахада*) понимает не гносеологический акт, а бытийное состояние, или бытие Истины, самосознание Абсолюта через суфия, тождество знания и бытия. Об этом он пишет в своем толковании (*тафсир*) Корана под названием «Лата'иф ал-ишарат», где выделяет три стадии «продвижения» (*сулук*) к Богу (Истине): 1) «свидетельство божественных знамений» (*шухуд айат*); 2) «утверждение самости Бога» (*исбат зат*) и 3) «истинное осуществление» (*тахаккук*) посредством божественного бытия (*вуджуд*) и божественной самости (*зат*), и «это является конечной целью “путника” (*гайат ас-салик*)»⁶¹.

Налицо разное понимание значения понятия *мушахада* двумя теоретиками суфизма, жившими в одно и то же время. Это свидетельствует о том, что если ал-Худжвири истолковывал процесс богопознания в терминах гносеологического поиска, то ал-Кушайри склонялся к пониманию суфийского познания как бытийного отношения, то есть стоял за онтологизацию истины. Что же произошло за то время, которое отделяло их обоих от эпохи, когда жили и творили «люди растворения, или самоуничтожения в Боге» (Абу

Йазид ал-Бистами, Абу ал-Хусайн ан-Нури, ал-Халладж)? Мы полагаем, что произошла смена в онтологических представлениях суфиев, кардинальным образом повлекшая переосмысление и суфийской гносеологии. Это привело к выделению, наряду с интуитивно-созерцательным познанием, характерным для учений «опьяненного» направления в суфизме, также мистического познания.

6. От понимания истины как предмета поиска к ее «утвержденности»

Как полагают многие специалисты по суфизму, конечной целью мистического Пути является «самоуничтожение, или растворение в Боге» (*фана*'), которое понималось в двух смыслах: 1) либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути (*тарик*) и самосовершенствовании на нем; 2) либо как «замещение» человеческих свойств божественными качествами (*тахаллук*). Считается, что в ответ на учение об «опьяненном» суфизме, в рамках которого *фана*' рассматривался (например, Абу Йазидом ал-Бистами и ал-Халладжом) как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхийят*), ал-Джунайд (ум. в 910 г.) выдвинул свое учение о *фана*'/*бака*', исходя из вывода, что после возвращения из «самоуничтожения, растворения в Боге» (*фана*') в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания в Боге» (*бака*').

Французский исламовед Л. Массиньон (1883–1962) счел этот период (IX в.) кульминационным пунктом в истории суфизма, а последующую историю суфизма – процессом постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях крупнейшего средневекового мусульманского философа-суфия Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.)⁶². Действительно, есть высказывания теоретиков суфизма о терминах «самоуничтожения»/«пребывания» (*фана*'/*бака*'), «нахождения Бога» (*ваджд*), экстаза, а потому мы не отрицаем, что на определенном историческом этапе развития суфизма термины *фана*', *бака*' и *ваджд* играли ключевую роль в качестве обозначения конечной цели суфийского познания.

У нас вызывает возражение тезис о том, что *конечной целью* познания в целом в доктринальном суфизме считается достижение

состояния *фана'*/*бака'* и *ваджда*, или растворение сущности суфия в божественной субстанции (пусть и в духовном смысле, а не в буквальном), впадение в экстатическое состояние «*ваджд*» идентифицируется в доктринальном суфизме с обнаружением Истины во всей полноте⁶³.

Мы считаем, что одной из распространенных ошибок исследователей является понимание суфийских терминов «созерцание» (*мушахада*), «вкушение» (*завк*), «раскрытие» (*кашф*), «достижение истинности» (*тахкик*) как синонимов, как выражений, обозначающих одно и то же, а именно мистическое познание. На самом деле метод Богопознания (*тарик*), который мы обнаруживаем в творчестве суфиев IX в. (Абу Йазид а-л-Бистами, Абу ал-Хусайна ан-Нури, ал-Халладжа), представляет собой *интуитивно-созерцательное* познание, а не *мистическое* познание в собственном смысле этого слова (*тахкик*). Разница между этими видами познания, интуитивно-созерцательным и мистическим, состоит в следующем. Есть три вида познания: *рациональный*, *интуитивно-созерцательный* и *мистический*, у которых есть общий объект – мир, человек и Бог⁶⁴. У всех этих трех видов познания есть общее основание – отношение между познающим и познаваемым. В ходе *рационального* познания имеется онтологическая и гносеологическая разделенность субъекта и объекта познания. Это характерно и для процесса экзистенциального «стягания» божественного в духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» (*зухд*) в раннем исламе, поскольку ранние суфии не могли избавиться от дуалистического восприятия отношения Бога и мира.

В *интуитивно-созерцательном* познании посредством созерцания (*мушахада* и пр.) также сохраняется онтологическая разделенность познающего и познаваемого, но отменяется гносеологическая разделенность познающего и познаваемого. Это объясняет суть учений о «растворении» или «смерти» (*фана'*) познающего в Боге: объект интуиции (*мушахада*) нельзя назвать объектом, поскольку отменяется гносеологическая разделенность субъекта и объекта («Пречист Я!» (*Субхани*) Абу Йазид а-л-Бистами, «Я – Бог» (*ана ал-хакк*) ал-Халладжа), но онтологическая разделенность субъекта и объекта сохраняется (по выражению самого ал-Халладжа, *Лахут* (божественное) и *Насут* (человеческое) не совпадают в онтологическом плане. Поскольку в учении о «растворении», «уходе» (*фана'*) в Бога, или интуитивно-созерцательном познании, сохраняется положение о разделенности субъекта и объекта, познающего и по-

знаваемого в онтологическом плане, то фактически имеет место воспроизводство логики платоновской онтологии об «истинных формах» вещей, скрытых за эмпирической реальностью. Эта онтологическая концепция предполагает понимание Абсолютного Блага (Истины) как пребывающего *вне* текучего и изменчивого потока вещей и явлений чувственного мира. Соответственно, познание однозначно рассматривается как гносеологический поиск как в рациональных, так и в интуитивных формах истинных сущностей, всегда стоящих *за* эмпирическими явлениями. Отсюда тема бесчисленных завес (*худжуб*, ед. ч. *хиджаб*), скрывающих лик Возлюбленного (Бога), тема, к которой часто обращались персидские суфийские поэты. Истина находится *вне* и *выше* брэнного эмпирического мира, а потому познание *вне* зависимости, рациональное оно или интуитивно-созерцательное, никогда не приводит познающего к вещам *как они есть* в силу принципиальной разницы познаваемого и познающего как принадлежащих к внеположенным и взаимоисключающим друг друга уровням в онтологическом плане.

Недостаток учения о «растворении» (*фана'*) в Боге даже в глазах его последователей – невозможность средствами данной концепции непротиворечиво изложить опыт «растворения» (*фана'*) в Боге: является ли это субстанциональным единением суфия с Богом или чисто духовным, т. е. трансперсональным переживанием непосредственного единения с первоосновой бытия, выражаясь современной терминологией⁶⁵. Опыт «растворения» в Боге, хотя и дает ощущение достоверности (*йакин*) в постижения божественной реальности, но это достоверность сугубо индивидуальная. Возник вопрос, а влияют ли вообще на получение полного богопознания (*ма'рифат*) сознательные усилия (*муджахада*) суфия, то есть суфийская духовная практика Богопомяинание (*зикр*), радение (*сама'*), психофизический тренинг (*рийада*) и пр.?)

С точки зрения средневековой парадигмы, для решения данной проблемы требовалось принять допущения, что иное по отношению к континууму бытия Первоначало является также *неиным* по отношению к нему. Тезис о мире как *неином* Бога содержит другое предположение, согласно которому отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, онтологически фундирующих друг друга. Первоначало и вещи являются двумя сторонами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Разработка суфийским мыслителем Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.) учения о «третьей вещи» (*шай' салис*), которая со-

держит в себе одновременно атрибуты Единого, Бога и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволило снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма. «Третья вещь» не является аналогом среднего члена неоплатонических онтологических построений, опосредующего Единое и возникший из него множественный мир. Если во всех онтологиях платоновского типа между Первоначалом и порождаемым им миром имеется, во-первых, различие сущностей, а во-вторых, отношения между онтологическими уровнями являются связями иерархического соподчинения, то «третья вещь» сама может рассматриваться как второй Абсолют, поскольку именно благодаря ей две противоположности – божественное бытие и множественный мир – могут осуществлять «единство бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином бытии как двух аспектов одной сущности. Согласно логике этой онтологической доктрины, отношение между Богом и множественным миром следует понимать как отношение взаимообусловленности двух сторон *одной* сущности, а не как отношение взаимоисключающих друг друга сущностей. Допущение, что любая вещь тварного мира обладает, наряду с двумя состояниями (не-существования и существования), еще состоянием некоей «утвержденной воплощенности» («айн сабита»), согласуется с арабской классической философской традицией. Идея о логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и не-существования позволила утверждать об имманентности Бога земному миру, наряду с Его трансцендентностью. Земной мир, обладал связью с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» (или «прекрасных имен» Бога), которые имеются в наличии до их эмпирического существования, не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Антиномия между трансцендентностью и самодостаточностью Бога и Его имманентным присутствием во множественном мире решается путем введения опосредующего мира «барзах» (перешеек), области виртуальных различенностей, или «слов» вещей (*ма'ани*), ждущих своей воплощенности в вещах.

В рамках философского суфизма постулат о двуединстве противоположностей (Бога и множественного мира) служит онтологическим основанием суфийского познания (*ма'рифа*). Утверждается иное понимание истины: она не пребывает высоко над потоком чувственных и изменчивых явлений, а находится и в *самих* вещах. Речь не идет об утверждении буквального совпадения истины с ве-

щью. В то же время истина не пребывает *за* эмпирической реальностью. Признание за вещами статуса логического условия Первоначала ведет к утверждению самодостаточности континуума бытия в том смысле, что его первооснова, или Первоначало, и есть само бытие. Суфийское постижение полноты истины, преодоление разрыва между непосредственным и дискурсивным знанием теперь достигается за счет способности усматривать в каждом различном и отдельном явлении указание не просто только на его приватный «скрытый» смысл, но и на смыслы всех вещей, совпадающих в вечностной ипостаси с самим Первоначалом. Основной характеристикой метода суфийского познания становится «растерянность» (*хирра*), поскольку все-тождественность предполагает подлинно мистическое видение Единого (или Бога, Первоначала) множественным (*вахдат ал-касра*) и, наоборот, видение каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом).

Из концепции одновременной трансцендентности и имманентности божественной реальности множественному миру вытекают крайне важные следствия для понимания природы суфийского познания, или «осуществления истинности» (*тахкик*). Теперь «познать» означает не совершить гносеологический акт, предполагающий разделенность субъекта и объекта познания, а «стать» самим познаваемым⁶⁶. Истина (*хакика*), познаваемая мистиком, выводится из сферы гносеологического поиска и онтологизируется благодаря снятию субъект-объектного отношения через утверждение отношения «явное-скрытое» (*захир-батин*), или постоянного взаимного перехода друг в друга Единого и множественного, человека и Бога, когда познающий и познаваемый трансформируются в универсальное Нечто, о котором говорится: «Все – Он». Подлинный агент-действователь, Бог, или «Истина» (*ал-хакк*), осуществляет (*тахкик*) истинность как реализацию своих бытийных потенций через человека, путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. В этом состоит коренное отличие суфийского мистического познания от мистики западного типа: оно не является восстановлением платонизма на исламской почве.

Процесс *мистического*, или подлинно суфийского, познания отличается отсутствием в нем и онтологической, и гносеологической разделенности субъекта и объекта. Такое познание есть бытийное отношение: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схва-

тывание самих вещей. Познание Бога не ставится в зависимость от подготовленности (*исти'дад*) суфия. В праве вхождения в сферу «осуществления Истины» было отказано не только «людям отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*), но и тем суфиям, кто полагает, что исключительно усердие на мистическом Пути (*тарик*) может привести к полному богопознанию. «Человек онтологически способен достичь познания истины, но реализация этой способности от него не зависит. Такое абсолютное познание может быть ему даровано, даровано как откровение, в акте мистического откровения человек видит ту виртуальную различенность Бога, которая правит миром, но получение этого откровенного дара не зависит от человека»⁶⁷.

В рамках философского суфизма учение о богопознании как способ сближения с абсолютным и совершенным божественным бытием через прохождение Пути (*тарик*) было дополнено учением о «избранничестве» (*вилайа*). Способностью единения с первоосновой бытия обладают лишь немногие люди – пророки и «избранники Божьи» (*авлия*). В рамках своего учения Ибн 'Араби переосмысляет традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество», или «святость» (*вилайа*). Ибн 'Араби, формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством» (*вилайа*), утверждает о превосходстве «избранничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно, через ангелов, а «избранный Богом» (*вали*) черпает свое знание непосредственно прямо от Бога⁶⁸.

Это положение философского суфизма ведет к отрицанию исключительной роли суфийской практики в обеспечении полного познания. Представители практического, или «народного», суфизма не восприняли идеи философского суфизма, ибо в свете учения Ибн 'Араби и его последователей, во-первых, подвергалась сомнению «избранность» многочисленных суфийских шейхов, руководителей братств, во-вторых, фактически отрицалась исключительная роль суфийской духовной практики в богопознании (*ма'рифа*), ибо приуготовленность (*исти'дад*) к постижению трансцендентного Бытия гарантировалась онтологическим устройством человека, которое не могло быть изменено его сознательными усилиями. Только немногие входят в число «избранных Божьих» (*авлия*), осененных божественной благодатью в виде прямого (непосредственного) познания «истин сокрытого мира» (*хака'ик ал-гайб*).

В заключение хотелось бы отметить, что метод мистического познания в философском суфизме понимается не как гносеологический поиск, а как бытийный акт. Такое понимание мистического познания в суфизме сложилось в решающей степени под влиянием исламской онтологии, основанной на модели взаимного фундирования двух аспектов реальности (божественного и множественного бытия), а не их противопоставления (как в онтологиях платоновского типа). Это служит дополнительным аргументом в пользу утверждения, что идейные поиски суфиев следует рассматривать как частный случай опыта рефлексии исламской религиозно-философской мысли над собственными основаниями. С этой точки зрения, развитие суфизма предстает как последовательная смена способов решения главной проблемы исламских мистиков (проблемы познания трансцендентного бытия), в ходе которой методы познания ранних исламских мистиков не отбрасывались, а включались как дополнение в метод мистического познания философского суфизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Ибн ас-Са'и*. Ахбар ал-Халладж. С. 7. Сайт alwaraq.net.
- ² См.: *Роузенталь Ф.* Торжество знания / Пер. с англ. М., 1978. С. 158–192.
- ³ *Абу Талиб ал-Макки*. Кут ал-кулуб. Т. 1. Каир, 1932. С. 85.
- ⁴ *Ал-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 2. С. 1169.
- ⁵ Там же. Т. 3. Бейрут, б. г. С. 1376.
- ⁶ См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003. С. 546.
- ⁷ *Ал-Худжвири*. Кашф ал-махдуб. Бейрут, 1980. С. 509.
- ⁸ *Ал-Калабази*. Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф. Каир, 1934. С. 37.
- ⁹ *Ас-Сахладжи*. Нур. С. 126–127; цит. по: *Роузентал Ф.* Торжество знания. С. 175.
- ¹⁰ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайриййа фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут, б. г. С. 204–205.
- ¹¹ *Ас-Сулами*. Табакат ас-суфиййа. 3-е изд. Каир: Матба'ат ал-малани, 1986. С. 167.
- ¹² *Ас-Сулами*. Табакат ас-суфиййа. С. 51.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 551.
- ¹⁵ См.: *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала. С. 56–57.
- ¹⁶ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Китаб ал-лума'. С. 41–70.
- ¹⁷ См.: *Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак ал-Кашани*. Лата'иф ал-а'лам фи ишарат ахл ал-илхам. С. 44.

- ¹⁸ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. Лейден, 1914. С. 42–52.
- ¹⁹ *Муслим*. Сахих Муслим би-шарх имам Мухий ад-дин Аби Закарийа Йахйа ибн Шараф ан-Навави. Т. 1–18; Бейрут, 1996. С. 131; ал-Худжвири. *Кашф ал-махдуб*. С. 575.
- ²⁰ *Ал-Кушайри*. *Ар-Рисала ал-кушайрийя*. С. 209.
- ²¹ См.: Там же. С. 57.
- ²² См.: Там же.
- ²³ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. С. 54–72.
- ²⁴ *Ал-Калабази*. *Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф*. С. 42.
- ²⁵ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. С. 58–59.
- ²⁶ См.: *Ал-Кушайри*. *Ар-Рисала ал-кушайрийя*. С. 58.
- ²⁷ *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. С. 42.
- ²⁸ *Кныш А.Д.* *Мусульманский мистицизм: Краткая история*. М.; СПб., 2004. С. 373.
- ²⁹ *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. С. 42.
- ³⁰ Там же. С. 32.
- ³¹ См.: *Мухаммад 'Амин ал-Курди*. *Китаб ал-мавахиб ас-сармадийя*. Каир, 1912. С. 304–320.
- ³² См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. С. 55.
- ³³ См.: *Шиммель А.-М.* *Мир исламского мистицизма*. М., 1999. С. 107; *Кныш А.Д.* *Мусульманский мистицизм*. С. 359.
- ³⁴ См.: *Кныш А.Д.* *Мусульманский мистицизм*. С. 359; *Аликберов А.К.* *Эпоха классического ислама на Кавказе*. С. 590; *Шиммель А.-М.* *Мир исламского мистицизма*. С. 116.
- ³⁵ См.: *Шиммель А.-М.* *Мир исламского мистицизма*. С. 145.
- ³⁶ *Смирнов А.В.* *Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия: Пробл. и решения*. М., 1998. С. 52.
- ³⁷ *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. *Китаб ал-лума'*. С. 300.
- ³⁸ Там же. С. 301.
- ³⁹ См.: Там же.
- ⁴⁰ См.: Там же.
- ⁴¹ См.: Там же. С. 302.
- ⁴² См.: Там же.
- ⁴³ Там же. С. 303.
- ⁴⁴ Там же. С. 304.
- ⁴⁵ *Ал-Газали*. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Т. 2. С. 1167.
- ⁴⁶ *Абу Хамид ал-Газали*. *Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)*. Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. С. 113.
- ⁴⁷ *Ас-Сулами*. *Табакат ас-суфийя*. С. 413.
- ⁴⁸ *Ал-Газали*. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Т. 2. С. 1167.
- ⁴⁹ *Кныш А.Д.* *Мусульманский мистицизм*. С. 359.
- ⁵⁰ Там же. С. 360.
- ⁵¹ См.: *Аликберов А.К.* *Эпоха классического ислама на Кавказе*. С. 591; *Шиммель А.-М.* *Мир исламского мистицизма*. С. 117.
- ⁵² *Шиммель А.-М.* *Мир исламского мистицизма*. С. 117.
- ⁵³ *Торчинов Е.А.* *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб., 1997. С. 27.

- ⁵⁴ Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 208.
- ⁵⁵ См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. С. 361.
- ⁵⁶ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 592.
- ⁵⁷ См.: Смирнов А.В. Логика смысла. М., 2001. С. 385.
- ⁵⁸ Ал-Худжвири. Кашф ал-махджуб. С. 626.
- ⁵⁹ См.: Ал-Байхаки. Китаб аз-зухд ал-кабир. Т. 2. С. 359. CD. Ал-Мактаба ал-алфийа ли ас-суннати ан-набавийа. 'Амман, 1999.
- ⁶⁰ См.: Ал-Кушайри. Ар-Рисала ал-кушайрийа. С. 75.
- ⁶¹ Ал-Кушайри. Лата'иф ал-ишарат. Тафсир суфи камил ли-л-Куран ал-Карим. Каир, б. г. С. 181.
- ⁶² См.: Кныш А.Д. Суфизм // Ислам: Историогр. очерки. М., 1991. С. 144.
- ⁶³ «Конечной целью мистика, к которой иногда удастся приблизиться путем постоянной медитации, является *фана*', самоуничтожение и последующее пребывание в Боге. Это венчающее Путь переживание всегда считалось актом божественной благодати, внушающей человеку чувство восторга, выводящей его за пределы собственной личности и повергающей в состояние экстаза. В суфизме термин *ваджд*, который обычно переводят словом «экстаз», буквально означает «обретение», «нахождение» – обретение Бога, и тем самым покоя» (Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 144).
- ⁶⁴ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 49.
- ⁶⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. С. 26.
- ⁶⁶ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. С. 118.
- ⁶⁷ Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн 'Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 170.
- ⁶⁸ Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийа (Мекканские откровения). Т. 1. Бейрут, 1998. С. 203.

МИСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ИНТЕРНЕТА

Неоспоримым фактом является то, что Интернет сегодня – это самый колоссальный источник информации, который когда-либо знало человечество. Его возможности, такие, как оперативность, быстрота и доступность связи между пользователями на дальних и близких расстояниях, позволяют использовать Интернет и как инструмент познания, и как инструмент общения. Ведь развитие Интернета добавило к возможности взаимодействия «человек-компьютер» возможность коммуникации «человек-компьютер-человек». Возможно, по этой причине в последние годы Интернет приобретает всё более доминирующий характер как на количественном, так и на качественном уровнях. Сеть стала посредником с особыми свойствами, а в сетевой виртуальной реальности возникли «виртуальные сообщества» – миры, сформированные интернет-общением и обладающие специфическими психологическими свойствами. Некоторые из этих миров и их «население», а главное, их проблемные темы общения, доступные (что очень важно) не только тем, кто ведёт общение, но и тем, кто входит в данное пространство только наблюдателем, можно попытаться охарактеризовать, исходя из нашей темы.

В нашем исследовании предметом внимания является существование мистической тематики в русскоязычном сегменте Интернета, разделенном на сайты общения (чаты, конференции, форумы), порталы складирования информации (персональные веб-страницы, официальные страницы учреждений, предприятий, организаций и др.), также блоги – популярные сегодня интернет-дневники и, наконец, сайты, объединяющие в себе всё указанное.

Используя популярные поисковые системы Google¹ и Яндекс («Яндекс») ², на полученный запрос по словам «мистика» и «мистицизм» мы получаем невероятно огромное количество ссылок

(«Google» – 10 300 000 страниц, из них 658 000 на русском языке; «Яндекс» – страниц 14 961 043, сайтов не менее 64 544). Безусловно, с учётом повторов, случайных упоминаний термина, недоступных по каким-то причинам ресурсов, выданных поисковой системой, количество доступной информации огромно и чрезвычайно разнообразно.

Наверное, важно обратить внимание, что в сети распространены «всеядные» сайты о мистике, предлагающие собственную информацию, а также перекрестные ссылки на заданную тему, внутри которой мы находим множество рубрик от продажи амулетов до поисков Атлантиды, от философии восточных единоборств до конференций и ролевых игр толкиенистов и т.п. Такие сайты весьма многочисленны, а тематика мистицизма чрезвычайно актуальна и популярна в сети. Поэтому, например, «Яндекс» информирует, что за прошедший месяц (январь 2008 г.) запрос со словом «мистика» был введен в систему почти 10 тыс. раз. Результаты запроса выводятся тоже в рейтинговом соотношении популярности. В первых рядах практически в одинаковом порядке в обеих поисковых системах перед исследователем предстают «всеядные» сайты, такие как: «Mystique.com.ru – сайт о мистике, магии, непознанном»; «Paranormal.org.ru – тайны, мистика, загадки, НЛО, последние новости науки и Космоса...»; «AWorld.ru ~ Иной Мир ~ Центр общения. Магия, Мистика, Религия, Непознанное»; «ufolog.ru – всё об НЛО...»; «sunart.kiev.ua – гадания, мистика, гороскопы, талисманы», «mysticism.ru – мистика и жизнь. Форум о поиске и реализации себя как личности». Последний портал всецело предназначен для общения и проигрывания мистических ролей – интернет-перевоплощения, другие сайты также включают в себя тематические форумы и конференции, позволяющие обсудить выложенную на сайте информацию, предложить новые темы общения, но при этом не выходить за рамки мистической проблематики. Показательным в данном случае можно назвать портал, также вошедший в первую десятку предложений «Яндекса»: «HorrorWorld.ru – размещение произведений, относящихся к ужасам, мистике, готике, триллерам, фэнтези, фантастике». На главной странице портала выложено предупреждение: «Уважаемые авторы! Обратите внимание: наш сайт посвящён “тёмному” жанру. А это значит, что у нас размещают произведения, относящиеся к ужасам, мистике, готике, триллерам, фэнтези, фантастике. Произведения любых других жанров будут удаляться». Представленные произведения – творчество

“рядовых” пользователей сети. В указанную категорию “всеядных” мы относим и различные сайты, порталы, блоги, предлагающие пользователям печатную, аудио- и видеoinформацию на тему собственных размышлений о мистике или откровений. Таковые, например, размещены на сайте с претензионным названием «Интервью с Богом»⁴ или на сайте с ничего не говорящим непосвященному названием «Сайт Тайяны Ония»⁵, где мы находим нового эзотерического наставника, готового к виртуальному общению со всеми страждущими в форме писем и рассылок книг самиздата и даже к виртуальному принятию исповеди.

Безусловно, главным «козырем» всех указанных интернет-ресурсов является создание виртуальных клубов и сообществ единомышленников: «профессионалов», «экспертов», «опытных», «новичков» и прочих, так или иначе «посвященных» в мистику. Именно здесь пользователи «живут» иной реальностью, в той самой очевидной и не требующей для них доказательств мистике, которую так неохотно и несерьёзно принимает внешний мир. Только здесь можно прочесть объявление: «Я – вампир, ищу себе подобных», – и увидеть адекватные ответы на этот «крик души».

На форуме портала «Mystique.com.ru» погружение в иную реальность производит впечатление полной искренности респондентов. Например, на вопрос: «Так что же такое магия?» участники форума ответили: 1. «Магия – средство для движения по Пути. То, что я сейчас скажу, не является простым повторением книг, ЭТО МОЯ ПОЗИЦИЯ. ОСОЗНАННАЯ. РЕАЛЬНАЯ...» 2. «Если философия – мать всех наук, то магия, наверно, отец. Магия – это наука, изучающая духовный мир. Это энергетика, астрология и т.п. Вот, я хочу докопаться в ней до самых корней, если получится. Но я постараюсь!» 3. «Магия везде. Е. пронизано все в мире. Магия есть во всех людях. И во мне тоже. Но каждый решает сам: остаться ли просто человеком или начать растить в себе мага. Познать самого себя и окружающий мир – это и значит стать магом. Как всегда, наивна и романтична... Ну, не могу я внятно излагать, ЧТО чувствую!» 4. «Магия – это жизнь. Жизнь, отличная от образа жизни большинства людей. Каждый человек хотя бы раз за свою короткую жизнь задумался, зачем он живет и откуда появилась жизнь...»⁶.

Целесообразно отметить, что реалистичность восприятия мистики или магии есть в данном случае не только прямое следствие скрытых психологических наклонностей участников интернет-фо-

рума, раскрывающихся в магическом гиперпространстве, но и результат нагруженности веб-страниц специфическими визуальными эффектами. Обращаясь к таким «мистическим клубам» Интернета, сложно вычленить принадлежность участников форумов к каким-то конкретным мистическим практикам. Тем не менее можно констатировать, что многие участники форумов знают, как минимум, в общих чертах учения известных мистиков XX в. и с удовольствием полемизируют друг с другом, ссылаясь на труды К. Кастанеды, А. Кроули, Раджниша (Ошо), Е. Блаватской. При этом также сложно подвергнуть сомнению то, что такие участники знакомы, например, с философией и практиками восточных единоборств, спиритуализмом и, конечно, с мифологией фэнтези.

Говоря о гиперпространстве как о новой «мистической реальности», нельзя обойти тему общего социологического портрета пользователя. Такую задачу ставят перед собой модераторы многих поисковых систем. Например, компания Google в 2007 г. объявила, что намерена составлять психологические портреты своих пользователей⁷. Однако общие сведения о «постояльцах» «всеядных» мистических интернет-форумов немного отличны от портрета среднестатистического пользователя. Представители интересующего нас Интернет-сообщества – это молодые люди, чаще студенты и старшеклассники, реже работающая молодежь в возрасте от 14–16 лет до 25–27 лет, редко старше⁸. По этой причине сайты и форумы о мистике вообще, а также ролевые игры на эту тему являются для этой части «населения» виртуального пространства неким продолжением детства и одновременным осознанием своей взрослости, перешедшей от сказок к абсолютной «мистической реальности».

Говоря о рейтинговом выводе результатов запроса, нельзя обойти вниманием, что в десятку наиболее популярных ссылок в обеих выбранных нами поисковых системах попадает электронная энциклопедия «Википедия». В отличие от рассмотренных выше сайтов, за исключением «Лаборатории альтернативной истории», именно в электронной энциклопедии мы находим подборку научной информации и исследовательского материала, представленного множеством перекрестных ссылок, связанных между собой общей проблематикой мистики и мистицизма.

Авторы «Википедии», учитывая многомерность указанной проблематики, предлагают на гиперстранице краткую информацию, раздел по терминологии, а также тематические ссылки, условно классифицированные следующим образом:

1) по религиозному принципу (иудаизм – гиперссылка: «каббала», «хасидизм»; христианство – «исихазм», «духовные практики ордена иезуитов»; ислам – «суфизм»; движения «new age» – «психонавтика – развитие необычных, пограничных и маргинальных состояний сознания», «передача сознания (телепатия, телекинез, магия, гипноз, суггестия)»; йога – «туммо – йога мистического тепла», «гйю-лус – йога иллюзорного тела», «ми-лам – йога сновидений»; «бардо – йога смерти, тибетская книга мертвых», «пхо-ва – йога переноса сознания», «джон-джиг – вхождение в мёртвое тело» и др.);

2) по цивилизационному принципу (античность – гиперссылка: «мистерии»; древняя Индия – «мокша», «сансара», «йога»; Тибет – «тибетский буддизм»; Китай – «буддизм», «даосизм»);

3) по авторству (Н.А. Бердяев, Б. Рассел, К. Кастанеда, Раджниш (Ошо), Е. Блаватская, св. Игнатий де Лойола и др.);

4) по научным исследованиям, публикациям в данной области.

Ввиду невозможности в рамках нашего исследования охватить все сферы мистики, выделим для рассмотрения пнб направления, воспользовавшись выборкой и классификатором «Википедии», а также другими ресурсами, представленными в Интернете. В данном случае нас будет интересовать тематика православного исихазма, исламского суфизма, иудейской каббалы и представленность данных тем в сети.

ИСИХАЗМ. Результаты запроса в выбранных поисковых системах выглядят следующим образом: в «Яндексе» найдено не менее 2656 сайтов, количество запросов за прошедший месяц – 913, в Google – примерно 23800 страниц в русской версии.

Во главе рейтингов обеих поисковых систем, а также в основных ссылках электронной энциклопедии «Википедия» означен сайт «Исихазм – сердце Церкви www.hesychasm.ru». На его главной странице авторы знакомят нас с православной мистической традицией:

«Исихазм (от греч. *hesychia* – покой, безмолвие, отрешенность) – целокупное учение-действие, направленное на стяжание Святого Духа и обожение души и тела. Высочайшей целью исихазма является преображение и обожение всего человека по образу воскресшего Иисуса Христа»⁹.

Посетители сайта могут ознакомиться или представить на суд единомышленников не только свои размышления о сути таинства священнобезмолвия (на сайте открыто виртуальное общение – фо-

рум, размещены размышления о пережитом мистическом опыте), но также, исходя из убеждения, что исихазм обладает мощным зарядом творческой созидательной силы, «виртуальные исихасты» говорят о должностовании «исихастской инициации *истинного* творчества в различных областях искусства и деятельности»¹⁰. Такое творчество, по их мнению, несет в себе пророческую харизму и глубинный, сокровенный смысл. В качестве примеров таковой деятельности сайт знакомит нас с творчеством молодого иконописца Ю.А. Пименова¹¹, а также с благотворительной деятельностью «Общества Святителя Иоасафа Белгородского», созданного в 2000 г. с целью социальной помощи больным и нуждающимся людям, проживающим в г. Санкт-Петербурге¹².

Кроме того, модераторы и сами посетители интернет-сайта и форумов стараются максимально развернуть исихазм во времени и пространстве, представив его богатую лицами и событиями историю, через которую просматривается уверенность в метаисторическом происхождении процесса земного становления Церкви Христовой (причем не обязательно собственно православной).

Всё это убеждает нас, что, опираясь на священный мистический опыт, накопленный в прошлом, «виртуальные исихасты» полны уверенности и преисполнены искренним желанием убедить других, хотя бы ближний круг своих друзей, в том числе виртуальных, в том, что исихазм укоренен в настоящем и открыт грядущему в вечности, что не только позволяет, но и обязывает приобщиться таинству священнобезмолвия. В подтверждение тому нам приводят высказывание известного мистика и святого VII в. преп. Исаака Сирина, который сказал, что «*молчание – таинство будущего века*»¹³.

В качестве других важных примеров «исихастской инициации *истинного* творчества» модераторы сайта знакомят посетителей с литературным и научным творчеством исихастов. В научно-практической части сайта размещены статьи и тезисы выступления на Силуановских чтениях, проходивших в Москве в 2001 г. Также здесь расположена интерактивная библиотека по исихазму, позволяющая искать интересующий материал по авторам – столпам традиции исихазма, по отдельным темам, исследовательским статьям и новым поступлениям.

Важно отметить, что иногда исследования, выставленные на сайте, не касаются собственно самого исихазма, его опыта, истории, персоналий и пр., но в то же время представляют собой уни-

кальные образцы мистического переживания и мышления, соответствующего формулированию темы и последующих рассуждений, выводов. Напомним, что творчество как таковое, по мнению модераторов сайта, несет в себе пророческую харизму и глубинный, сокровенный смысл.

«Виртуальные исихасты» в какой-то мере стараются встать выше церковных разногласий в миру, намеренно не желая видеть принципиальной разницы между разными христианскими традициями, превознося всецело только «целокупное учение-действие, направленное на стяжание Святого Духа и обожение души и тела».

Необходимо подчеркнуть, что модераторы данного сайта, поддерживаемого также в английской и немецкой версиях, не столько культивируют неприятие совсем еще недавней действительности нашей страны, сколько задают тон весьма разнообразной и разносторонней полемике в рамках тематики мистицизма и конкретики исихазма. Это в свою очередь иногда вызывает раздражение несогласных, расположенных по разные стороны баррикады: так называемых ищущих или страждущих докопаться до истины? с одной стороны, и ощущающих себя истинными ревнителями веры и не готовых полемизировать – с другой. Например, на форуме данного сайта в конце 2005 – начале 2006 г. администратором была предложена и очень долго обсуждалась тема «Исихазм и психология Юнга», вызвавшая неприятие ряда «гостей» форума. В ответ администратор оригинально развернул тему: «Вам не нравится тематика? Находите несоответствие с умным деланием? Я уже говорил, что обсуждаться может любая тема – важна позиция: во главе должно стоять умное отношение к насущным проблемам нашего времени. Вы как-то забываете, что для современного человека психоаналитик уже заменил духовника. Православный опыт молитвенного подвизания забыт...». Кривая линия спора на этом очень надолго уводит полемизирующих от теорий Юнга, перенося их к коллективному цитированию и осмыслению высказываний свт. Григория Паламы по его произведению «Триада в защиту священно-безмолвствующих»¹⁴.

Итак, мнения, выложенные на этом форуме, весьма разнятся как по теме, так и по своей сути, и эту особенность нельзя не выделить в связи с тем, что круг собравшихся здесь людей объединен единым стремлением – достичь «обожения души и тела». Здесь нередко можно встретить мнение о неправомерной демистификации недавнего прошлого и современности: «В прошлом столетии после увле-

чения западным мистицизмом, как реакция, появился страх уже ко всякой мистике, даже православной»¹⁵. Авторы негодуют и в то же время принимают как наказание за отступление от истинного пути то, что из страха мистических заблуждений и «чрезмерностей», вошедших в жизнь православного человека, уже на рубеже XIX–XX вв. многие стали избегать, осмеивать и уничтожать умносердечную молитву, пренебрегать авторитетом столпов исихазма – Макария Египетского, Исаака Сирина и др. Далее последователи православной мистической традиции приходят к неутешительному выводу: «Сейчас интерес появился... в большей степени у неправославных (!) Остается и отрицательное отношение, а равнодушие сменяется подсознательным страхом: исихазм становится именем какого-то скрытого, подсознательного ощущения своей недостаточности, неполноты, неглубины. Вроде доказали сами себе свою вероисповедальную исключительность и стали самодостаточными, а тут скребет и скрежешет в сердце страх перед тем, что главное – смысл жизни христианской – не обретено. И начинается бегство вовне... Чтобы убедиться, достаточно пройтись по (русскому) Интернету и посмотреть на обилие сайтов и материалов на йогическую и суфийскую тематику, а как мало про исихазм, и это в православной стране»¹⁶. Такой вывод, безусловно, для «виртуального исихаста» является не столько констатацией факта, сколько призывом к действию.

Справедливости ради отметим, что, невзирая на отсутствие самостоятельных сайтов по исихазму, кроме вышеназванного, тема эта является весьма актуальной (полемичной) для ряда как православных, так и неправославных форумов и порталов. К числу первых можно отнести Форум миссионерского портала диакона А. Кураева¹⁷, сайты и форумы некоторых епархий РПЦ, включая их научные библиотеки, публикующие труды С.С. Хоружего¹⁸.

Темы, предложенные на сайте А. Кураева, лишь вскользь затрагивают тему исихазма, но иногда полемика разворачивается весьма остро. Наиболее плодотворной и взаимоуважительной можно назвать дискуссию, развернувшуюся в 2006 г. между православными участниками данного форума и человеком, обозначившим себя в качестве мусульманина. Основная полемика развернулась вокруг утверждения «мусульманина» о необходимости учителя при передаче эзотерического знания: «Все святые христианские имели посвящение в исихазм. Чтобы стать святым, нужно иметь учителя-святого. Спящий спящего не разбудит»¹⁹. Православные же «посто-

яльцы» форума утверждали о своем единственном учителе Христе и неравнозначности понятий православного Таинства и эзотерического знания, невозможного в истинном христианстве. Другие дискуссии форума данного сайта, так или иначе затрагивающие тему исихазма, уводят нас в сторону жесткого оспаривания истинности именно исихазма и в целом Православия по сравнению с дальневосточной мистической практикой или практикой каббалы, а также содержат весьма негодующие комментарии по поводу поисков истины «по К. Кастанеде» и др.²⁰. Важно упомянуть, что тема православной мистики обсуждается и участниками форума «Института М.С. Норбекова»²¹ – в части многообразия и реальности мистики, и участниками форума известного публициста С.Г. Кара-Мурзы²² – в рамках философской полемики атеистов с верующими.

СУФИЗМ. Памятуя обиженный возглас последователей православной мистической традиции об обилии суфийской тематики в Интернете, обратимся к данной теме и мы. Здесь выбранные поисковые системы выдали следующие результаты запроса: в «Яндексе» найдено не менее 5754 сайтов, количество запросов за январь 2008 г. около 2 тыс., в Google – примерно 84300 страниц в русской версии²³. Указанные показатели по всем параметрам в несколько раз превышают данные аналогичного запроса по исихазму.

Принципиальным отличием от выборки, предлагаемой поисковыми системами по теме исихазма, является значительное количество книг по суфизму, предлагаемых интернет-магазинами²⁴. Помимо этого, в сети мы находим множество отдельных сайтов, поддерживающих русскую, украинскую, татарскую, польскую и английскую языковые версии, посвященных собственно теме суфизма. Здесь представлены исследования по истории и философии, в том числе в виде журналов или отдельных исследовательских порталов²⁵, поэзия, музыка и искусство суфизма, биографии и произведения великих суфиев прошлого и многое другое.

Последователи традиции суфизма всегда подчеркивали принципиальную ограниченность познавательных способностей разума и, как следствие, невозможность передачи смысла истинного знания с помощью вербальных символов или художественных изображений. Тем не менее Интернет с его главными возможностями именно вербального контакта стал необходимым местом общения и передачи самой разной информации. В то же время идея о недостижимости истины без особого Пути, а также без мудрости учителя вполне логично была привнесена в Интернет, став своеобразной визитной

карточкой не только «суфийских сайтов», но отправной точкой в рассуждениях исследователей: «Существует много мнений о том, что такое суфизм (тарикат). Этому сокровенному учению Ислама посвящено большое количество статей, книг и специальных трактатов на многих языках. Однако большая часть этих исследований написана теми, кто не прошел этот Путь. Это то же самое, что объяснять вкусовые качества персика, не попробовав его на вкус. Подобные исследования создают у читателей ложные представления об этом Великом учении»²⁶.

В связи с желанием следовать традиции «живого общения», интернет-форумы, представленные в качестве основных носителей темы исихазма, в данном случае перемежаются интернет-публикациями лекций по суфизму учителей разных орденов²⁷ в разных странах СНГ и мира.

Можно выделить ldf основных блока, формирующих остов информационного наполнения сайтов о суфизме. Первый блок – ретроспективный, затрагивающий все вопросы истории суфизма, его философии, персоналии, исследовательские параллели суфизма и других мистических традиций²⁸. Вторым блоком можно условно назвать «современным суфизмом», в котором мы столь же условно выделим несколько «сквозных» или общих для всех сразу тем: 1) чудеса и их роль в современной жизни; 2) осмысление самого себя в современности, самоутверждение и критика оппонентов; 3) осмысление учения «четвертого пути» – наследия Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского. Последнее направление – наиболее яркое проявление интернет-общения – форумов и чатов, расположенных на «суфийских сайтах».

Важно отметить, что большой объем информации на сайтах²⁹ отводится теме чудес – *караматов* (милосердия), их воспроизведения в прошлом и настоящем. Этот интерес на первый взгляд кажется весьма противоречивым, т.к. известно, что великие суфии считали претензию на чудотворство недостатком, отдаляющим человека от Бога. В то же время чудеса как явление рассматриваются чрезвычайно серьезно, даже можно говорить о научном подходе в их инсталляции в современный ислам. Они классифицируются, подробно описываются, их сущность подтверждают кораническими цитатами и высказываниями суфиев. Целостность триады: чудеса, деяния Аллаха и праведность суфиев – всесторонне анализируется: «Если мы видим кого-либо из людей, совершающего чудеса, то мы не можем судить о нем как о вали [подвижнике] и относить это чу-

до к караматам, пока мы не увидим его приверженности законам Аллаха. Некоторые люди, враждебно настроенные против суфизма, считают, что целью суфиев является достижение чудес (караматов). Но Великим караматом суфии считают твердость и прямоту в исполнении предписаний Аллаха»³⁰.

Стимулом современного интереса к сути чудесных явлений, по мнению авторов указанных «суфийских сайтов», могут быть разные причины. Во-первых, люди по-прежнему жаждут чудес и откровений, особенно происходящих прямо на их глазах. Интернет предоставляет важную возможность донести такие чудеса до взоров всех страждущих: «Многие из вас наверняка знакомы с такими Божественными знамениями, как арабская надпись “Нет божества кроме Бога и Мухаммад – Посланник Бога”, образованную сплетением ветвей деревьев, дерево, растущее в позиции поясного наклона в мусульманской молитве, надпись “Аллах” и “Мухаммад” на медовых сотах, фруктах, овощах, рыбе и т.д.»³¹ – эти слова являются своеобразным предисловием для демонстрации «фотознамения Аллаха» – чудесного изображения человека с мечом, проявившегося на одном из куполов мавзолея в г. Аджмер (Индия) в марте 2002 г.

Вторым мощным стимулом такого интереса как внутри исламской суфийской традиции, так и извне, выступает современность, которая требует не столько констатации чуда, сколько его верификации: «В последнее время задают много вопросов о чудесах (караматах). Признаются ли они Шариатом? Сказано ли о них в Коране и Сунне? И каково значение происхождения этих чудес?.. Причиной этих вопросов является само наше время, век материализма и атеизма. Эти вещи ввели в заблуждение многих людей и укрепили их позиции в отрицании чудес (караматов), что является следствием слабой веры...»³².

Таким образом, основой чуда, как некоего дара, признается трансцендентная нравственная составляющая. Все это даёт исследователям возможность выстраивать концепцию суфийского «совершенного человека», который воплощает в себе всю сумму божественных атрибутов, обладает полнотой божественной природы, становится добродетельным микрокосмосом. Развивая эту мысль, профессор Дагестанского государственного университета М.И. Билалов подчеркивает важность идейного морально-этического содержания и мыслительной стратегии суфизма, против которого направлено острие борьбы экстремистских течений в исламе – вах-

хабизма³³. Важность суфийской традиции в сохранении национального характера населения Дагестана в советский период, ознаменованный борьбой с мракобесием, а также преданность традиции, столпам единства и миролюбия подчеркивает и другой автор – сотрудник Отдела этнографии ИИАЭ Дагестанского научного центра РАН М.-Х. Дибиров³⁴. Тематика противостояния философии суфизма современному религиозному и этническому экстремизму является весьма проработанной и представлена на ряде сайтов³⁵.

Выделим еще одну очень важную тему, присутствующую в Интернете, – это критика и даже ниспровержение философии суфизма, философии и деятельности тех или иных орденов традиции как с исследовательских позиций, так и с позиций верующих мусульман. Подборка таких материалов представлена на портале «Narod.ru»³⁶. Вот некоторые темы данной подборки: «Критика суфизма», «Явные и тайные знания», «Разоблачение ордена Накшбандия» (в 2 частях), «Об отрицании суфиями страха перед Аллахом...» и др. Отмечая множество лекций по суфизму, предлагаемых в Интернете, нельзя не упомянуть и контрподборки аудиолекций с критикой суфизма³⁷. Здесь же следует отметить, что даже на самих «суфийских сайтах» выставлены темы о «неправильных» или «неистинных» суфиях. Примером такого разногласия может служить интерактивный баннер «Осторожно! Не такой суфизм!», высвечивающийся на страницах сайта «sufizm.ru – сокровенные знания для постижения Истины»³⁸ и предостерегающий единомышленников от обращения к виртуальному пространству ордена Ниматуллахи³⁹.

Одновременно с критикой «неисламского суфизма» модераторы вышеназванного сайта, размышляя на тему, почему у мусульман пытаются «отнять» суфизм, в качестве одной из одиозных фигур – разрушителей традиции – приводят известного на Западе политика, философа, исследователя Идриса Шаха, цитируя его книгу «Суфизм»: «Несмотря на то, что суфии ошибочно считают мусульманской сектой, их можно встретить в любой религии, и этим они похожи на “Вольных каменщиков”, которые в зависимости от конкретной ситуации могут положить перед собой в Ложе Библию, Коран или Тору. Они считают суфизм тайным учением всех религий. Суфии нельзя назвать сектой, ибо они не связаны абсолютно никакими религиозными догматами и не используют никаких постоянных мест для поклонения. У них нет ни священного города, ни монастырей, ни религиозных принадлежностей. Суфизм приоб-

рел восточный оттенок, т.к. он очень долгое время существовал в рамках Ислама»⁴⁰.

Это высказывание вполне согласуется с умозаключениями «новых суфиев» или последователей так называемого «четвертого пути», сформулированного Г.И. Гурджиевым и П.Д. Успенским. Концепцию этого пути развивают посетители форумов критикуемого сайта «sufizm.ru»⁴¹. Последователи «четвертого пути» уверены, что Идрис Шах популяризировал суфизм именно в его новаторской версии, т.е. с учетом учения Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского.

Важно отметить, что в настоящее время в интернет-пространстве происходит активный процесс формирования авторитетности «четвертого пути» за счет «привлечения» в свои ряды благодаря серьёзному «мозговому штурму» посетителей форума таких столпов мировой литературы, как Л.Н. Толстой, О.Э. Мандельштам, или, например, Нобелевских лауреатов. Так, осенью 2007 г. для форума стало событием получение Нобелевской премии по литературе английской писательницей Дорис Мей Лессинг. В её творчестве, по мнению специалистов, прослеживается суфийская тематика, причем прямым источником влияния на творчество писательницы называют Идриса Шаха, а идейными вдохновителями творчества обоих – Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского.

Завершая наши рассуждения о суфизме в Интернете, необходимо отметить, что все противоборствующие сайты роднит интерес к тематике современных технологий, в том числе информационных. Например, на сайте «sufizm.ru – сокровенные знания для постижения Истины» можно прочесть статью Ю. Петрунина «Суфийские истоки компьютерных технологий»⁴², а у оппонентов на сайте «sufizm.ru. Духовная традиция и современность» в рубрике «горячих» тем электронной версии журнала «Суфий» в 2001 г. несколько раз обсуждалась тема «Интернет-космизм Четвертого Пути: о компьютерах и сети».

КАББАЛА. Интенсивность общения в Интернете по данной теме значительно выше, чем по исихазму и суфизму: в «Яндексе» найдено не менее 12279 сайтов, количество запросов за январь 2008 г. немногим более 5 тыс., в Google – примерно 804000 страниц в русской версии⁴³.

Такие результаты подтверждают очевидные выводы исследователей о том, что сегодня мы стали свидетелями нового широкого интереса к каббале, прежде всего к ее «магической» и «окультурной» сторонам. Так же как и сто лет назад, когда Россия пережила

своеобразный бум интереса к магической каббале в дополнение к более ранней «масонской» (или «христианской») её версии, сейчас очень многие интересующиеся данной темой получают знания о философии каббалы из трудов Жерара Энкосса, известного под псевдонимом Папюса, а также подобных ему популяризаторов, далеких от аутентичного представления о смысле и значении исторической каббалы. Увы, именно книги и лекции Папюса и его учителя и соотечественника – известного французского мистика и оккультиста Елифаса Леви, а также наиболее яркого и последовательного сторонника учения Папюса в России, Г.О. Мёбеса, сформировали тот образ каббалы, который получил признание у петербургской богемы в начале XX ст. и который доминирует в умах многих отечественных критиков и поныне. Более того, современная популярность каббалы формирует интерес к трудам русских исследователей начала XX в., ссылающихся на названных французских магов как на основных авторитетов и «крупнейших каббалистов» современности. Прежде всего это книги и лекции уже названного Г.О. Мёбеса⁴⁴, а также других русских мыслителей; в этом ряду можно назвать известного идеолога монархизма и самодержавия, отказавшегося от своего революционного прошлого, Л.А. Тихомирова, ставшего в свою очередь авторитетным знатоком каббалы для православных критиков⁴⁵. «Страждущие» находят множество таких репринтных изданий в Интернете, что еще более усиливает неадекватную интерпретацию каббалы. Современные исследователи предупреждают нас о том, что учение о каббале конца XIX – начала XX в., сформулированное главным образом Папюсом и Леви, – это «не более чем дешевая подделка, но эта подделка создала образ, без которого невозможно понимание литературы и культурной жизни начала прошлого столетия, которая для большинства умов оказалась столь привлекательной, что вытеснила оригинал»⁴⁶.

Тем не менее именно это «учение о каббале» очень часто становится не только предметом воспроизведения и копирования, но и изучения, в том числе весьма неоднозначно ангажированными авторами. К числу таковых мы относим, например, В. Острецова, автора книги «Масонство, культура и русская история»⁴⁷. Для него каббала тождественна магии, причем негативной – черной магии. Автор утверждает, что «своей отравой мертвого символизма и примитивной чувственности Каббала вошла в сердца юношей XVIII в. и повлияла на развитие всего дальнейшего устройства России»⁴⁸. Он весьма критически характеризует поиски магических тайн «ма-

сонских писателей» Хераскова и Лопухина, которые, по его мнению, обратились к черной магии «древних сионистов», называющих себя членами великой Белой Расы, цель которой – завоевание всего мира. Социально-политическая и собственно литературная активность таковых деятелей негативно сказалась на всей русской истории, и всё это в конце концов и привело Россию «к революции, развалу и масонскому правлению Ельцина и Чубайса»⁴⁹. Развивая свои идеи, Острецов весьма разнообразно цитирует «оригинальные», по его мнению, каббалистические тексты, которые прямо говорят о превосходстве Белой Расы над всеми другими. Однако автором цитируемого им текста является не кто иной, как мистик и оккультист начала XIX в., взявший псевдоним Елифас Леви.

«Учение о каббале», созданное всё теми же французскими оккультистами и их последователями, является темой широкого обсуждения на православных форумах в Интернете. Распространенная здесь характеристика каббалы также разнородна и неоднозначна, однако в целом мы можем свести её к фразе православного «эксперта» мистики, новых религиозных объединений, восточных религиозных учений и пр. В.Ю. Питанова: «Если кратко... то Каббала – это язычество в “библейской” упаковке. Оккультизм, который пытаются обосновать Библией. Подробнее смотрите мою статью»⁵⁰. Статья данного автора «Грани оккультизма: от герметизма до магии и экстрасенсорики», на которую он и ссылается, расположена вне форума на другом сайте: «Православная апологетика» – <http://apologet.narod.ru/>», где мы находим множество других работ подобного рода⁵¹.

На православных сайтах, безусловно, можно найти и очень интересные материалы, посвященные каббале, ее истории. К примерам таковых можно отнести работу протоиерея Анатолия Тригера «Каббалистическое учение (из курса лекций по библеистике)»⁵². Конечно, автор в силу своих убеждений выступает с критической позиции, и его работа не лишена весьма одиозных определений, однако краткое, но скрупулёзное и последовательное изложение истории и отдельных составляющих учения заслуживает внимания. Весьма необычными на фоне общего православного «воинственного неприятия» являются выводы автора, который считает, что сама традиция иудаизма, начиная со Средневековья, стала постепенно отказываться от «намудрёной мудрости» каббалы. В современных условиях это учение существует, но различные толкования Писания каббалистическим способом к руководству уже не применяются.

Следовательно, и «сама по себе каббала ничего особенного не представляет. В каждой религии есть нестандартные способы размышления»⁵³. Причем автор отмечает, что именно в литературе тайных обществ впервые появляются многие «каббалистические символы», которые к каббале не имеют никакого отношения и наполнены содержанием тех «тайных учений», которые ею воспользовались. Таким образом, масонство в интерпретации протоиерея Анатолия Тригера выглядит спекулятивным и опасным «продолжателем» отдельных идей каббалы, поэтому серьезный вред для общества исходит именно от тайных обществ, а не от каббалы как таковой. В качестве определенного «разоблачителя» выводов протоиерея Анатолия Тригера о «самоуничтожении» каббалы внутри еврейской традиции выступают в первую очередь многочисленные израильские, а также российские, украинские и др. русскоязычные сайты, которые предлагают нам обучение каббале, книги о каббале и пр., включая интервью с известными практиками-каббалистами.

Таково интервью М. Лайтмана журналисту Шарону Атия (18 июля 2005 г.)⁵⁴, в котором собеседники совершенно иначе предлагают посмотреть на наиболее часто критикуемую эзотеричность каббалистической мудрости. Беседуя о духовности каббалы, главная задача которой – через молитву и праведную жизнь вернуть душу мистика в ее небесную обитель, в цельность первозданного человеческого образа, то есть собрать в душе как можно больше потерянных осколков первочеловека, хранящих Божий свет первозданного сосуда, собеседники приходят к выводу о том, что поддержка каббалистов обществом в их занятиях приведет к исправлению и само общество. Здесь же они сравнивают занятия каббалой с наукой. Плоды науки являются результатом усилий ученых и изобретателей, представляющих незначительную часть населения мира, однако пользуются ими практически все живущие на Земле. То же самое собеседники находят и в «науке Каббале», определяя ее вершиной пирамиды общественной мысли. На вершине находится меньшинство, которое обязано заниматься исследованиями и некими «высокими вещами». «А все остальные изначально не желают этого, и им это не нужно», – утверждает М. Лайтман⁵⁵.

* * *

Подводя итоги рассуждениям о мистике и её современном параллельном бытии в виртуальном пространстве, нельзя обойти

вниманием обсуждаемые на сайтах и форумах Интернета причины всплеска интереса к данной теме. И здесь вполне отчетливо выкристаллизовываются риторические, но при этом весьма одиозные мнения. В первую очередь следует отметить весьма распространенное как в среде специалистов-религиоведов, так и в среде журналистов, исследующих тему мистики, мнение о «волнообразности» такого рода мистических настроений, свойственных человечеству в периоды глобальных потрясений. Неудивительно, что на такой благоприятной почве увеличивается, по их мнению, число людей, объявляющих себя колдунами, астрологами, предсказателями, ясновидящими, медиумами, спиритами. Одновременно расширяется круг людей, подверженных различного рода мистическим страхам и суевериям.

Кроме того, исследователями подчеркивается, что подверженность мистицизму характерна в дискомфортных личностных состояниях некоей неопределенности, например, в бизнесе или чувстве любви и привязанности. В таких ситуациях мистические настроения транслируются и самовоспроизводятся даже в стабильных в целом общественных системах.

Бессспорно, данное мнение вполне точно характеризует современный «рынок мистических услуг», весьма значительная часть которого располагается в Интернете. Однако такой подход серьезно сужает и нивелирует явление мистицизма, как бы выбрасывая за его рамки рассмотренные нами мистические традиции исихазма и суфизма.

В противовес такому «узкому» подходу мы находим другое не менее спорное, хотя и интересное мнение, сквозной нитью связующее в гиперпространстве исследователей-религиоведов и сайты исключительно религиозной тематики. Суть такой позиции весьма точно сформулировал в статье «Оккультный ренессанс: от безбожия к бес-божию» С. Дунаев: «Преодолев монотеистическую идею Бога, советский человек оказался вовсе не атеистом, а глубоко внутренне подготовленным оперативным оккультистом»⁵⁶. Тот самый «рынок мистических услуг», включая интерес к уфологии, парапсихологии и прочему, лишь дополнил или «нарастил» сформированную ранее «новую религиозность» советских граждан. В постперестроечный период такие религиозно-мистические настроения сливались с общими традиционными формами религиозности. Как оказалось, возрождение исторических внешних форм религии напрямую подразумевает возможность такой мимикрии, но

по сути неомистицизм не перестает быть языческим или оккультным.

Такое мнение столь же верно по отношению к некоей безликой общей массе, сколько рассыпается при личностном подходе и попытке рассмотреть интерес к конкретной мистической традиции конкретного человека при детальном знакомстве с сайтами и интернет-форумами исихастов, суфиев, каббалистов. И если вполне допустимо предположить в сегодняшней жизни существование некоего пользователя Интернета, который в разных модальностях рассуждает о типологическом сходстве (различии) традиции исихазма и трансновидений кастанедовского Дона Хуана, то совершенно невероятным кажется наделение такого пользователя одновременно неверием в Бога и желанием обладать ангелом-хранителем, непреходящим интересом к опытному воспроизведению диагностики кармы, к чтению «Отче наш» перед сном и «Харе Кришна» по утрам. Столь всеядный и в то же время весьма «любопытный» носитель «мистического сознания» представляется скорее надуманной мишенью для критики, нежели реальным человеком.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По состоянию на 1 января 2008 г. Google – это самая популярная поисковая система в мире // РБК-daily. 25.01.08. // Э/п.: <http://www.rbcdaily.ru/2008/01/25/media/315996>. Здесь и далее время обращения: январь–март 2008 г.

² Яндекс (Яндекс) – самый популярный отечественный ресурс поискового рынка Интернет, вошедший в рейтинг десяти крупнейших игроков глобального поискового рынка, заняв в нем предпоследнее место. По итогам декабря 2007 г. «Яндекс» обработал 566 млн. запросов // Там же.

³ HorrorWorld.ru // Э/п.: <http://www.horrorworld.ru>

⁴ Интервью с Богом // Э/п.: <http://god.myl.ru/god.html>

⁵ Э/п.: <http://tayana-oniya.com/>

⁶ Форум: Что для вас означает магия? // Э/п.: <http://www.mystique.com.ru/forum/topic820.html>

⁷ Google составит психологические портреты пользователей // Э/п.: <http://www.seonews.ru/news/.search-engine/1906/>

⁸ Эти данные нередко вносятся в анкету регистрации участников форума (чата), кроме того, общая информация о респонденте легко вычлняется из общего контекста его ответов, разбросанных по разным темам форума.

⁹ Э/п.: www.hesychasm.ru.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Э/п.: <http://www.hesychasm.ru/ikon/gallery.htm>

- ¹² См.: Э/р.: <http://www.hesychasm.ru/society.htm>
- ¹³ Э/р.: www.hesychasm.ru.
- ¹⁴ См.: *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М., 1995. С. 5–344 // Э/р.: http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html
- ¹⁵ См.: Э/р.: <http://www.hesychasm.ru/forum/index.php?topic=13.0>
- ¹⁶ См.: Там же.
- ¹⁷ См. Э/р.: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63
- ¹⁸ См., например: Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии Русской Православной Церкви. Электронная библиотека. *Хоружий С.С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека // Э/р.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/contents.html>.
- ¹⁹ Что такое Исихазм? http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=2360.0
- ²⁰ См., например: Целители и оккультизм. http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=428.0; Йога и христианство. http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=122.0; Христианство и каббала http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=74890.0; Реинкарнация и оккультизм http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=61580.0; Медитация и оккультизм http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&board=58.0; Открытое письмо последователю учения Кастанеды http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=113207.0.
- ²¹ См.: Э/р.: http://www.norbekov.com/forum_arhiv_old/viewtopic.php_t=947.htm.
- ²² См.: Э/р.: Режим доступа <http://vif2ne.ru/nvz/forum/0/print/239982.htm#0003A96E>.
- ²³ Время обращения к поисковым системам: январь 2008 г.
- ²⁴ Например, подборка предложений «Яндекса»: *Линн В.* «Суфизм и психология», *Джавад Нурбахи.* «Путь. Духовная практика суфизма», Шафии Мохаммад «Свобода от себя: Суфизм, медитация и психотерапия», *Фейдимен Д.* «Религиозные теории личности. Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления», Энциклопедия суфизма; дополнительно ещё 21 предложение.
- ²⁵ Например, отдельный портал выделен в ресурсах Интернет-энциклопедии «Википедия». См. Э/р.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%80%D1%82%D0%B0%D0%BB:%D0%A1%D1%83%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%BC>
- ²⁶ *Дибиров М-х.* Суфизм. Взгляд изнутри / Отдел этнографии ИИАЭ Дагестанского научного центра РАН // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/inside.htm>
- ²⁷ В русскоязычной версии Интернет-сайтов наиболее часто и подробно можно встретить информацию об орденах Ниматуллахи (см. например: <http://sufism.ru/orden/>); Накшбанди, адептом которого был имам Шамиль (см. например: <http://www.uztour.biz/sufism.htm>; <http://www.uksufi.co.uk/Russian/>); Бекташи, – орден янычар (см. например: <http://www.sufism.spb.ru/wiki/Sufizm/SufijskieBratstva/Bektashijja>).
- ²⁸ См., например: *Билалов М.И.* Гносеологические идеи в суфизме // Э/р.: <http://www.dgu.ru/~philosophy/stbil72.htm>
- ²⁹ См., например, следующие сайты: «Суфизм.Ру – сокровенные знания для постижения Истины» // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>; «Суфизм: духовность, мир добра и любви» // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru>; «Суфизм. Духовная традиция и современность» // Э/р.: <http://portal.sufism.ru/>
- ³⁰ О чудесах // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>
- ³¹ Чудо-карамат 2002 года // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/chudo.htm>

- ³² О чудесах // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>
- ³³ *Билалов М.И.* Гносеологические идеи в суфизме // Э/р.: Режим доступа: <http://www.dgu.ru/~philosophy/stbil72.htm>
- ³⁴ *Дибиров М-Х.* Суфизм. Взгляд изнутри / Отдел этнографии ИИАЭ Дагестанского научного центра РАН // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/inside.htm>
- ³⁵ См., например: Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/>; э/р.: <http://www.sufizm.ru/>
- ³⁶ См. Э/р.: <http://www.sufii.narod.ru/docus.html>
- ³⁷ См. Э/р.: <http://www.alislam.land.ru/audio1.htm>
- ³⁸ Суфизм.Ру – сокровенные знания для постижения Истины // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>
- ³⁹ См., например: Э/р.: <http://sufism.ru/orden/>
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Э/р.: <http://sufism.ru/orden/>
- ⁴² Э/р.: <http://www.sufizm.ru/science/komp/>
- ⁴³ Дата обращения к поисковым системам: январь 2008 г.
- ⁴⁴ См., например: *Мёбес Г.О.* Курс энциклопедии оккультизма // Э/р.: <http://arcanologia.ru/wiki>
- ⁴⁵ См., например: Главы из книги Л.А.Тихомирова (1852–1923) «Религиозно-философские основы истории». С. 199–244. // Э/р.: http://www.hrono.info/statii/2005/tikhomirov_relig.html
- ⁴⁶ *Аптекман М.* Фантастическая каббала и ее роль в истории русского оккультизма: великое тайное учение или успешное шарлатанство? // *Континент.* 2001. № 107 // Э/р.: http://psylib.org.ua/books/_aptek01.htm; также см. Э/р.: <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/kabbala.htm>
- ⁴⁷ См.: например: Э/р.: <http://bookz.ru/authors/ostrecov-viktor/ostrecvikt01/1-ostrecvikt01.html>.
- ⁴⁸ См.: Там же. Также см.: *Острецов В.* Массонство, культура и русская история. М., 1999. С. 201.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Форум на тему: Каббала: предание Божественное или человеческое? // Э/р: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=389.0
- ⁵¹ См., например: *Иерей Владимир Елисеев.* Православный путь ко спасению и восточные оккультные мистические учения; *Иеромонах Анатолий (Берестов).* Число Зверя. Современные методы порабощения личности; *протоиерей Анатолий Триггер.* Каббалистическое учение (из курса лекций по библистике) // См. Э/р: <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/okkultizm.htm>.
- ⁵² *Протоиерей Анатолий Триггер.* Каббалистическое учение (из курса лекций по библистике) // См.: Э/р.: <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/okkultizm.htm>
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ В духовном нет насилия. Перевод на русск. яз. *Высоцкой Л.* // Э/р:http://files.kabbalahmedia.info/files/rus_TRANS_InterviewToSKUPNewspaper_18-07-5.htm
- ⁵⁵ См.: Там же.
- ⁵⁶ *Дунаев С.* Оккультный ренессанс: от без-божия к бес-божию. Как пострелигиозное общество становится постатеистическим // Э/р: <http://kitezh.onego.ru>

СЛОВАРЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕРМИНОВ

Бэнти (кит.) – собственное тело человека.

Ваджраяна (санскр. – «алмазная колесница») – одно из главных направлений буддизма, в рамках которого создано огромное многообразие систем йогической практики, памятников литературы и искусства. К концу I тыс. н.э. Ваджраяна стала доминирующей формой индийского буддизма, имела распространение на Шри Ланке, в Индонезии, Китае, сохранилась в Японии, господствующее положение получила в Тибете, где она считается венцом учения Будды. Другое название этого направления – *тантра*. Сторонники Ваджраяны-тантры утверждают, что путь тайной *мантры* значительно могущественнее многоступенчатого пути сакрального совершенствования адепта и может привести к достижению состояния будды не после многократных перерождений, как в обычной *Махаяне*, а за одну жизнь, поэтому Ваджраяну-тантру называют еще и «результативной» колесницей тайной мантры. Особенность метода Ваджраяны заключается в так называемой йоге божественных форм, которая ускоряет обретение просветления.

Гун (кит.) – энергия совершенствования

Гуннэн (кит.) – особые, сверхъестественные способности.

Гунфа (кит.) – метод, практика.

Дакини – в ваджраяне – это гневные праджни (женские соответствия) будд, бодхисаттв и идамов.

Дафа (кит. «Великий Закон») – согласно учению Ли Хунчжи, это коренной закон Будды, от которого в современную космическую эпоху отклонилось все существующее во Вселенной.

Дэ (кит.) – материальная основа добродетели, вещество добродетели.

Идам (тибет., букв. «бог, связанный обетом») – в религиозной практике буддизма *ваджраяны* – главное божество *мандалы*, является объектом *медитации*. Считается, что созерцание идама и отождествление с ним способствует достижению просветления. Идам осмысливается в качестве персонального божества, покровителя конкретной буддийской школы и покровителя верующего, принявшего обет.

Кармапа (от санскр. «карман» – термин, обозначающий желостность и полноту всех деяний Будды). 1) Тибетская буддистская школа, восходящая к традициям *кагьюд-па*. Известны две ее подшколы, формально различающиеся цветом носимых их приверженцами шапок: красношапочные и черношапочные кармапа. В традиции черношапочных кармапа

в XIV в. сформировался институт *тулку*, вошедший в состав учительской традиции других школ Тибета. 2) Наивысший *тулку* и духовный глава школы *карма-кагью*. Его статус приравнивается к статусу *далай-ламы* в школе *гелуг-па*. Обоих считают воплощениями Авалокитешвары – бодхисаттвы сострадания.

Лама (Тибет., букв. «высший») – учитель-наставник в *ламаизме*. **Мандала** (санскр. «круг», «колесо», «диск» и др.) – концентрическая диаграмма, используемая в ритуалах индусских тантр и ваджраяны для сосредоточения сознания на космических и индивидуальных психических энергиях. Основная фигура мандалы – круг, в который вписан квадрат, ориентированный по сторонам света и раскрашенный, соответственно, в зеленый, белый, желтый и красный цвета. Центр – голубого цвета. Каждый цвет ассоциируется с одним из пяти будд ваджраяны, с одним из органов чувств, с одной из мудр и одной из мантр. Созерцая мандалу, адепт достигает высших уровней интеграции и постигает единство макро- и микрокосмоса. В результате слияния с божеством, изображенным в центре, адепт достигает высшей стадии созерцания – слияния с космическим абсолютом. В ритуалах ваджраяны используются «жертвенные» мандалы, которые строят на круглом блюде из пяти видов пищевых продуктов. Такие мандалы преподносятся божеству или гуру.

Мантра (санскр., букв. «стих», «заклинание», «волшебство») – магическая формула призывания и заклинания богов в индуизме и буддизме. Особую силу и значимость мантре приписывает ваджраяна в Тибете. Каждому божеству адресована своя, состоящая из особого набора звуков мантра. Вера в силу мантры основана на вере в магическую силу звуков «священного языка» санскрита.

Махамудра (санскр. «великая печать») – одно из главных учений ваджраяны, основанное Наропой и проповедуемое *кагьюд-па*. На философском уровне целью адепта *махамудры* является «постижение пустоты», лежащей в основе всего иллюзорного бытия. На уровне земной жизни – полное духовное освобождение от всяческой обусловленности.

Махасиддхи (санскр. «великие достигшие»), обладатели паранормальных способностей (сиддх) – в мифологии ваджраяны – легендарные учителя и основатели тантрических школ, достигшие просветления с помощью йоги, пранаямы [дыхательных упражнений] и медитации.

Медитация – внутреннее сосредоточение сознания на определенной идее, обычно подкрепляемое созерцанием соответствующего объекта (например, *идама*) и ведущее к успокоению, внутренней гармонии и предполагаемому прорыву на новый уровень понимания сущности бытия, т.е. к сакральному совершенствованию адепта веры.

Мудра (санскр. «печать», «знак», «символ») – 1) Определенная позиция пальцев руки или обеих рук, имеющая магический смысл. Используется во время ритуалов, в первую очередь тантрических. 2) Составленные из пальцев фигура, жест, имеющие символическое и эстетическое значение в классических школах индийского танца.

Синьсин (кит. – *синь* – сердце, *син* – дух) – духовность, духовно-нравственное начало в человеке, которым в совершенной форме обладают и будды.

Сюлянь (кит.) – практика сакрального самосовершенствования (*сю* – самосовершенствование, *лянь* – практика).

Татхагата (санскр.) – титул в индийских религиях, применимый наряду с термином будда («просветленный») к лицам, достигшим освобождения – нирваны, мокши.

Тело закона – *дхармакая* (санскр.), «космическое тело» Будды. В хинаяне понимается как сумма всех присущих Просветленному качеств. В махаяне понимается как универсум, персонификация истины, вечный закон, нирвана и подлинно реальный Будда, осознающий свою идентичность с Абсолютом и единство со всеми существами.

Тулку (тибет., букв. «тело воплощения») – термин, принадлежащий тибетской разновидности общей теории реинкарнации (перевоплощения) и обозначающий человека, который считается реинкарнацией того или иного духовного лидера. Институт тулку осуществляет передачу духовного авторитета по линии учительской преемственности.

Фалунь (кит., букв. «колесо закона») – предложенное Ли Хунчжи представление об одном из главных механизмов сакрально-энергетического самосовершенствования его приверженцев. Это своего рода непрерывно вращающийся «вентилятор» в форме свастики.

Фалуньгун (кит.) – предложенная Ли Хунчжи практика сакрального совершенствования, «представляющая собой Великий Закон цигуна системы Будды для самосовершенствования на высшем уровне». Данный термин указывает на то, что совершенствование адепта во многом осуществляется через накопление сакральной энергии (*гун*) благодаря непрерывной активности в его теле *фалуня* – особого сверхъестественного субъекта (духа).

Фалунь Дафа (кит. «Великий Закон Будды Фалунь») – вероучение, разработанное Ли Хунчжи, и название его главной книги.

Фалунь Сюлянь Дафа (кит. «Великий Закон Фалунь для совершенствования») – «самая оригинальная практика, по словам Ли Хунчжи, – резко отличающаяся от всех видов теперешнего цигун».

Цигун (кит.) – широко известная и распространенная в Китае древняя практика духовного и психосоматического совершенствования человека посредством регулирования в его организме энергии *ци*, имеющей космическую природу.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МИСТИКИ И МИСТИЦИЗМА	13
1. Ложные и неадекватные интерпретации специфики мистики ..	13
2. Типологические разновидности сакральной веры	18
3. Разнонаправленность мистических процессов	27
4. Мистика как деятельность, её структуры и системы	28
4.1. Деятельная природа мистики	28
4.2. Многообразная морфология мистики	30
1) Беспредметные мистические переживания	30
2) Определенность мистических переживаний	31
3) Персонализация мистических представлений	32
4) Репредметивание мистического опыта	33
5) Овеществление мистических образов	34
6) Рационализация мистицизма и мистики	34
7) Институализация мистики	35
8) Социализация мистики	35
9) Неоднозначность сакрального и мистического статусов ..	35
10) Различие значений мистики и мистицизма	36
5. Формы мистики	37
6. Три уровня функционирования мистицизма	54
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА	69
1. Особенности мистицизма тибетской Ваджраяны	69
1) Введение	69
2) Тантра: определение, основные значения данного термина ..	70
3) Ваджраяна: важнейшие характеристики и особенности ..	73
4) Эзотеризм Ваджраяны. Тантра как сакральный и психотехнический текст	77
5) Преобразование «страстей» в различные виды «мудрости» – уникальный метод Тантраяны	86
2. Особенности мистической практики тибетской Ваджраяны ..	89
1) Гуру, йидам и дакини – «Три Корня» тантрической практики	89
2) Особенности тантрического ритуала посвящения	93
3) Четыре главных посвящения в Ваджраяне	96
4) Йога божества – главная трансформационная практика в Ваджраяне	98
5) Два этапа тантрической трансформации	100
6) Духовная реализация в Ваджраяне: преображение в просвет- ленное божество и обретение Трех Тел Будды	104
3. Мистическая традиция школы Ньингма	107
1) Истоки и основатели тантрической традиции Ньингма. «Неканоничность» и неортодоксальность «старой» традиции (школы) тибетского буддизма	114
2) Две формы тантризма – «народный, или магический, тантризм»	126

и «тантризм посвященных» (тантризм йогов-созерцателей)	
3) <i>Формы организации религиозной жизни и духовной практики в «тантрической» традиции Ньингма</i>	129
4) «Школьная» (монастырская) традиция Ньингма	131
5) Шестеричная система тантрических учений, существующая в традиции Ньингма	141
а) Крия-тантра	144
б) Убхая-тантра	147
в) Йога-тантра	148
г) Маха-йога-тантра	152
д) Ану-йога-тантра	153
е) Ати-йога-тантра – «Тантра Абсолютного Единения»	156
4. Дзогчен – тибето-буддийское учение о Великом Совершенстве	161
1) <i>Определение, особенности мировоззренческой системы и духовной практики</i>	161
2) «Сакральная история» Дзогчена	169
3) <i>Виды и способы передачи учения</i>	171
4) <i>Значение и роль духовного наставника</i>	173
5) <i>Важнейшие характеристики и особенности Дзогчена</i>	178
МИСТИФИЦИРОВАННЫЙ «СОВРЕМЕННЫЙ БУДДИЗМ»	
ОЛЕ НИДАЛА	193
1. <i>Экспорт буддизма в западные страны</i>	194
2. <i>Как хиппи, контрабандист и наркоман стал ламой</i>	205
3. «Алмазный Путь» в системе буддизма	213
4. <i>Школа карма-кагью, ее наставники и ритуалы</i>	216
Мистическая обрядность почитания Кармапы	217
5. <i>Путь сакрального совершенствования</i>	221
6. <i>Гуру – медиатор, учитель и наставник</i>	228
7. <i>Основные концептуальные установки Оле Нидала</i>	232
1) <i>Мистическое мировоззрение</i>	232
2) <i>Отказ от «двойственности»</i>	236
3) <i>Противопоставление буддийской этики христианской</i>	239
4) <i>Опредмеченные сакральные энергии</i>	242
5) <i>Созерцательно-медитативное отношение к повседневности</i> Средства достижения мистического восприятия жизни	244 248
6) <i>Мистическое осмысление проблем страдания и счастья</i>	250
8. <i>Модернизм и узкий практицизм «светского буддизма» Нидала</i>	253
ФАЛУНЬГУН – ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ МИРООЩУЩЕНИЕ И МИСТИЧЕСКИЙ КУЛЬТ САКРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ	263
1. <i>История появления культа и его общая характеристика</i>	263
2. <i>Преследование в Китае, распространение по всему миру и в России</i>	266
3. <i>Нетрадиционное вероучение на основе переосмысления древней духовной практики</i>	267
1) <i>Критика традиционных религиозных учений и практик</i>	268
2) <i>Космогонический миф о нравственной деградации человечества</i>	269

3) Сакральное знание как альтернатива науки	273
4) Альтернатива техническому прогрессу – всемогущество сакрального начала	277
5) Практика сакрального самосовершенствования	280
4. Типологические особенности учения и практики	285
1) Фалуныгун: между язычеством и верой в потусторонний мир	285
2) Бесчисленное разнообразие феноменов сакральной активности Основные сакральные активы человека	290 294
3) Фалунь Дафа – комплекс различных видов элементарной сакральной деятельности	298
а) Мистическая составляющая	301
б) Эзотерическая составляющая	306
в) Религиозная составляющая	311
5. Институциональная система гуризма	318
6. Повседневная жизнь мистически настроенных адептов культа	323
1) Приоритетное значение практики сакрального совершенствования	323
2) Пассивно-созерцательное отношение к окружающему миру	324
3) Отстраненность от «обычных людей»	327
4) Мистификация расовых различий	328
ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ – ТЕОРЕТИК ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	335
СРЕДНЕВЕКОВАЯ НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА КАК ВОЗМОЖНЫЙ ОБЪЕКТ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ: К КРИТИКЕ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ	356
КОНЦЕПЦИЯ СУФИЙСКОГО ПОЗНАНИЯ: «ПУТЬ К БОГУ» (ТАРИК)	377
1. Основание суфийской теории и духовной практики	379
2. «Стоянки» (макамат) и «состояния» (ахвал)	382
3. Богопоминание (зикр), «постоянное сознание» (муракаба) и «вращение» (сама').	386
4. Конечная цель Пути к Богу (тарик) – «Самоуничтожение, исчезновение в Боге» (фана'), «пребывание в Боге» (бака') и «нахождение Бога» (ваджд)	388
5. «Созерцание» (мушахада)	394
6. От понимания истины как предмета поиска к ее «утвержденности»	397
МИСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ИНТЕРНЕТА	406
СЛОВАРЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕРМИНОВ	426

Аннотированный список книг издательства «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

АНАЛИТИКА МИСТИЦИЗМА

Под редакцией Е. Г. Балагушкина

Директор – *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск – *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка – *Липницкая Е. Е.*
Корректор – *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 18.03.2011.
Формат 60 × 90¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,0. Уч.-изд. л. 27,6. Тираж 1500 экз. Заказ 761.

Издательство «Канон⁺» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.

Наблюдаемое расширение и усиление влияния мистицизма придает его исследованию несомненную актуальность и значимость. Авторы работы раскрывают ряд сложных и неразработанных проблем теории мистицизма и анализируют малоизученные религиозно-мистические направления: тибетскую ваджраяну, китайский фалуньгун, необуддизм Оле Нидала, суфизм, а также восточно-христианскую мистическую традицию, средневековую немецкую мистику, изучают сегодняшние тенденции распространения мистицизма в Интернете.

Издание рассчитано как на специалистов-философов, культурологов и религиоведов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблематикой мистицизма, его проявлениями в религиозных традициях Востока и Запада.

