БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

Выпуск 4

2021

BUDDHIST STUDIES

ALMANAC

Vol. 4

2021

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Редакционный совет:

акад. РАН Б. В. Базаров (Улан-Удэ) – предс.
д.ист.н. М. Ф. Альбедиль (Санкт-Петербург)
д.филос. н., проф. В. Н. Бадмаев (Элиста)
д.филос.н., проф. Т. В. Бернюкевич (Москва)
доктор, профессор А. Знаменский (США)
доктор, профессор Каренина Кольмар-Пауленц (Швейцария)
д.филос.н., проф. В. Г. Лысенко (Москва)
д.филос.н., проф. Хун Сюпин (洪修平, Китай) доц. Ху Юнхуэй (胡永辉 · Китай)
д.филос.н., проф. М. Гантуяа (Монголия)

Редакционная коллегия:

д.филос.н., проф. Л. Е. Янгутов – отв. ред.
д.филос.н. С. П. Нестеркин – зам. отв. ред.
к.и.н. М. В. Орбодоева – отв. секр.
д.и.н., проф. Л. Л. Абаева
д.и.н. Д. Д. Амоголонова
к.филос.н. Д. В. Аюшеева
к.и.н. М. В. Аюшеева
д.филос.н. А. А. Базаров
д.и.н. И. Р. Гарри
д.филос.н. Э. Ч. Дарибазарон
к.и.н. Д. С. Жамсуева
д.филос.н., проф. С. Ю. Лепехов
к.и.н. А. В. Лощенков
д.филос.н. И. С. Урбанаева
д.филос.н. А. В. Чебунин
А. П. Лугавцова

ISBN 978-5-7925-0547-6
ISBN 978-5-7925-0612-1 (вып. 4)

© ИМБТ СО РАН, 2021
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2021

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences

Editorial board

Academician of the RAS B. V. Bazarov (Ulan-Ude) – chairman
D. Sc. in history M. F. Albedil (St. Petersburg)
D. Sc. in philosophy, Prof. V. N. Badmaev (Elista)
D. Sc. in philosophy, Prof. T. V. Bernyukevich (Moscow)
D. Sc. in philosophy, Prof. V. G. Lysenko (Moscow)
D., Prof. A. A. Znamensky (USA)
D., Prof. Karénina Kollmar-Paulenz (Switzerland)
D. Sc. in philosophy, Prof. Hong Xiuping (洪修平, China)
Docent Hu Yonghui (胡永辉, China)
D. Sc. in philosophy, Prof. M. Gantuya (Mongolia)

Editors

D. Sc. in philosophy, Prof. L. E. Yangutov – executive editor
D. Sc. in philosophy S. P. Nesterkin – deputy executive editor
Ph.D. M. V. Orbodoeva – scientific secretary
D. Sc. in history, Prof. L. L. Abaeva
D. Sc. in history D. D. Amogolonova
Ph.D. D. V. Ayusheeva
Ph.D. M. V. Ayusheeva
D. Sc. in philosophy A. A. Bazarov
D. Sc. in history I. R. Garry
D. Sc. in philosophy E. Ch. Daribazaron
Ph.D. D. S. Zhamsueva
D. Sc. in philosophy, Prof. S. Yu. Lepekhov
Ph.D. A. V. Loshchenkov
D. Sc. in philosophy I. S. Urbanaeva
D. Sc. in philosophy A. V. Chebunin
A. P. Lugavtsova

© IMBTS SB RAS, 2021
© Buryat Scientific Center of SB RAS Press, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Философия и сотериология
Гулгенова А. Ц.
Влияние индийской традиции на развитие Абхидхармы в Тибете……..……9
Магсаржав Гантуяа
Абхидхарма в Монголии в зеркале монгольской буддологии…….29
Янгутов Л. Е.
Абхидхарма в Китае…….43
Степанов А. В.
Проблема зла в библейской и греческой патристике и в философии буддизма Махаяны. Компаративный анализ……..56

История
Васильева И. Г., Виссарионова Т. Д.
Материалы к биографии и атрибуции прижизненного портрета Хамбо-ламы Д. Д. Заяева (1710/1711–1776/1777 гг.) ……..…….67
Лугавцова А. П.
Рё:нэн Гэнсо: – наиболее известная японская монахиня китайского учения О:баку……..…90

Публикации
Аюшеева Д. В.
Современные буддийские общины на Западе: проблемы классификации…97
Аюшеева Д. В.
Система тулку в западной традиции тибетского буддизма……...105
Ламажапов Э. Л.
Буддизм в Норвегии: сотрудничество между традиционными и нетрадиционными буддистами.....113

Источниковедение и переводы
Урбанаева И. С.
Духовная миссия Чже Цонкапы и значение его «Океана аргументов»……119
Донец А. М.
Герменевтика в центральноазиатском буддизме традиции Гелуг…….134
Нестеркин С. П.
Святая сутра Махаяны «Наставление Манджушри» (введение, перевод с тибетского, комментарий)…….141
Жамсуева Д. С.
Отдельные аспекты религиозно-культовой системы буддизма в архивных материалах К. М. Герасимовой……....146

Батомункуева С. Р.
Садханы Желтого, Красного и Зеленого Махакал в сочинении Таранатхи: «Драгоценный источник садхан океана идамов»……...151
Нанзатова Э. Л.-Д.
Анализ труда Гэнсин «Обряд 25 самадхи»: проблемы синкретизма и взаимовлияния буддийских школ дзё:до и тэндай на этапе проникновения в Японию…….158
Лощенков А. В.
Историография исследований учения об этапах пути в индо-тибетской традиции……...165

К юбилею института
Бадмаева Л. Д., Цыренова Т. Д.
Страницы жизни Дашинимы Дамдиновича Бадмаева (1904–1985)……..173
Янгутов Л. Е.
Ученый с широким диапазоном научных интересов (о научном творчестве профессора Н. В. Абаева)……...187

CONTENTS

Philosophy and Soteriology
Gulgenova A. Ts.
The influence of the Indian tradition on the development
of Abhidharma in Tibet……9
Magsarzhav Gantuyaa
Abhidharma in Mongolia in the mirror of Mongolian buddology……..……29
Yangutov L. E.
Abhidharma in China ……43
Stepanov A. V.
The problem of evil in Biblical and Greek patristics and in the philosophy
of Buddhism Mahayana. Comparative analysis…….56

History
Vasilyeva I. G., Vissarionova T. D.
Materials for the biography and attribution of the lifetime portrait of the Hambo-lama D. D. Zayaev (1710/1711–1776/1777)…….67
Lugavtsova A. P.
Ryōnen Gensō – the most prominent japanese nun of chinese Ōbaku sect……90

Publications
Ayusheeva D. V.
Modern buddhist communities in the West: problems of classification…….97
Ayusheeva D. V.
System of Tulku in the western tradition of Tibetan buddhism……..…….105
Lamazhapov E. L.
On history of Buddhism in Norway: cooperation between traditional
and non-traditional buddhists……...113

Source studies and translations
Urbanaeva I. S.
The spiritual mission of Je Tsongkhapa and the significance
of his «Ocean of reasoning»…….119
Donets A. M.
Hermeneutics in central Asian Gelug Buddhism……..…...…….134
Nesterkin S. P.
The Noble Great Vehicle Sūtra «Mañjuśrī's Teaching»
(introduction, translation from Tibetan, commentary)……141
Zhamsueva D. S.
Certain aspects of the religious and cult system of Buddhism in archive
materials of K. M. Gerasimova……..…..146

Batomunkueva S. R.
Sadhans of yellow, red and green Mahakala in the work of Taranatha: «The Precious Source of Sadhanas of the Ocean of Idams»……151
Nanzatova E .L.-D.
Analysis of Genshin's work «The rite of 25 samadhi»: problems of syncretism and mutual influence of buddhist schools of Jodo and Tendai at the stage of penetration into Japan…….158
Loschenkov A. V.
Historiography of research teachings about the Stages of the way in the indo-tibetan tradition…….165

For the anniversary of the Institute
Badmaeva L. D., Tsyrenova T. D.
Pages from the life of Dashinima Damdinovich Badmaev (1904–1985)…….173
Yangutov L. E.
A scientist with a wide range of scientific interests (about the scientific work of Professor N. D. Abaev)……...185

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-9-28

А. Ц. Гулгенова

ВЛИЯНИЕ ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ НА РАЗВИТИЕ АБХИДХАРМЫ В ТИБЕТЕ

В статье представлена индийская традиция абхидхармы, изложенная Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы», ставшая одним из основных источников буддийской религиозно-философской мысли Индии. Обоснованы важнейшие абхидхармистские концепции, которые обусловили развитие буддийской мысли в Тибете и Центральной Азии.

Ключевые слова: Абхидхарма, Васубандху, дхарма, вайбхашика, саутрантика, йогачара, Гелугпа, сиддханта, дубта.

A. Ts. Gulgenova

THE INFLUENCE OF THE INDIAN TRADITION ON THE DEVELOPMENT OF ABHIDHARMA IN TIBET

The article presents the Indian tradition of Abhidharma described by Vasubandhu in the «Encyclopedia of Abhidharma» which has become one of the main sources of Buddhist religious and philosophical thought in India. The article substantiates the most important Abhidharmist concepts that led to the development of Buddhist thought in Tibet and Central Asia.

Keywords: Abhidharma, Vasubandhu, dharma, vaibhashika, sautrantika, yogacara, vijnanavada, Gelugpa, siddhanta, dubta.

В современной буддологии буддизм Абхидхармы закономерным образом объединяет в себе понятия «хинаяна», «учение малой колесницы», «ранний буддизм», «учение Тхеравады» и т. д. В «Энциклопедии индийской философии» Карл Х. Поттер использует буддизм Абхидхармы в качестве объединяющего понятия, объясняя ранний период как собрание систематизированных, последовательно изложенных философских учений, которое отражает все вышеперечисленные понятия [Encyclopedia 1996: 647], поскольку Абхидхарма является концептуальным фундаментом всех школ раннего индийского буддизма.

Гулгенова Арюна Цыденжабовна – доктор философских наук, проректор по научно-инновационной деятельности Бурятского республиканского института образовательной политики (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: agulgenova@mail.ru.

Изначально вся абхидхармистская теория была изложена в собрании буддийских текстов – Абхидхарма-питаке, которую составили последователи Будды на первом всеобщем Соборе сразу же после ухода Будды Шакьямуни в V в. до н. э. Как отмечает Ньянатилока Тхера в своем сочинении «Слово Будды: обзор учения Будды словами Палийского канона» [Ньянатилока 2002: 108], три собрания текстов, составленные в «три корзины» (санскр. tri-piṭaka) на пальмовых листьях по индийской канцелярской технологии, соответствовали тематическому собранию, в т. ч. «Абхидхарма», которая была представлена в виде «схем сущего, инвентарных списков всего, что есть, данных с позиций определенного "энергийного" видения. Описание сгруппировано в абхидхармистских текстах, в согласии с некоторыми принципами, в перечни определенных родов и видов сущего» [Там же: 14–15; 62–75, 145–146].

Тексты Абхидхарма-питаки, в отличие от других «корзин», содержат сотериологическое значение, «осмысление которого становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации высшей цели Учения – установки на обретение нирваны» [Рудой 1998: 17].

На сегодня нет однозначного мнения по поводу даты и обстоятельств возникновения абхидхармистских текстов. Так, например, тибетский историк Будон Ринчендуб придерживается мнения, что Абхидхарма-питака была составлена в Раджагрихе на Первом Буддийском соборе со слов одного из ближайших учеников Будды – Махакашьяпы, который передал по памяти все, что Будда Шакьямуни говорил при жизни относительно Абхидхармы [Будон Ринчендуб 1999: 184].

Некоторые современные ученые предполагают, что это произошло во времена правления императора Ашоки в III в. до н. э., но еще до третьего Собора [Радхакришнан 1994: 299; Dasgupta 1950: 82]. Другие современные исследователи считают, что тексты Абхидхарма-питаки создавались в три периода времени: до эпохи третьего Собора, в эпоху третьего Собора и позднее [Философия буддизма 2011: 69–75, 178–181].

Э. Конзе, анализируя существенные отличия содержания абхидхармистских трактатов сарвастивадинов и тхеравадинов, считает, что абхидхармистская литература появилась после раскола общины стхавиравадинов на сарвастивадинов и вибхаджьявадинов, сохранивших за собой название стхавиравадинов (на пали тхервадинов), произошедшего после третьего Собора [Conze 2008: 23].

Традиционные источники Тхеравады безоговорочно объявляют Абхидхарму высшим учением Будды. Согласно их версии, сам Будда Шакьямуни является автором семи канонических абхидхармистских трактатов, а его ближайший ученик Шарипутра распространил Абхидхарму среди людей [Bhikkhu KL Dhammajoti 2007: 2]. Согласно Сарвастиваде, Будда Шакьямуни является первым абхидхармиком, преподавшим Учение Абхидхармы, однако канонические абхидхармистские трактаты составили его последователи – Катьяянипутра и другие, которые «собрали и упорядочили Его разрозненные высказывания из сутр по абхидхармистской проблематике» [Ibid.].

Дж.-Ю. Хартманн отмечает тот факт, что, как и в случае с Сутра-питакой, количество версий Абхидхарма-питаки, существовавших в различных школах Древней Индии, точно неизвестно, так же как неизвестно количество языков и диалектов, на которых они передавались [Encyclopedia of Buddhism 2004: 11]. До наших дней дошли только два полных собрания текстов по Абхидхарме – школ Тхеравада и Сарвастивада. Однако только Абхидхарма-питака Тхеравады сохранилась на языке оригинала, которая была изложена на среднеиндийском пракрите – на языке пали [Bhikkhu KL Dhammajoti 2007: 4]. Версия Абхидхарма-питаки Сарвастивады сохранилась лишь в китайском переводе, поскольку ее санскритский оригинал был утрачен. Также в китайском переводе есть несколько абхидхармистских текстов невыясненной школьной принадлежности: это Шарипутрабхидхармашастра (Šāriputrābhidharmašāstra), по мнению К. Кокс, принадлежащая школе Вибхаджьявада (Vibhajyavāda), и Самматияшастра (Saṁma-tīyašāstra) – школе Самматия (Saṁmatīya) [Encyclopedia of Buddhism 2004: 3].

Согласно В. И. Рудому, все абхидхармистские учения имеют одно происхождение и суть, несмотря на то, что в состав Абхидхарма-питаки в разных буддийских традициях входят разные тексты: «В ранний период истории канонической литературы термином “абхидхарма” обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией» [1998: 16].

Обе версии абхидхармистского канона – Тхеравады и Сарвастивады – включают в себя по 7 трактатов. Данные собрания текстов, несмотря на различая в наименовании трактатов, по содержанию имеют немало общего – схожие классификационные перечни, те же обсуждаемые проблемы, структуру их истолкования.

Согласно версии Тхеравады, в собрание текстов по Абхидхарме входят следующие палийские трактаты:

1. Дхаммасангани (Dhammasaṅganī) – «Собрание дхарм».
2. Вибханга (Vibhaṅga) – «Видовая классификация».
3. Дхатукатха (Dhātukathā) – «Обсуждение дхату (группировок дхарм)».
4. Пуггалапаннати (Puggalapaññatti) – «Описание и классификация того, что связано с концепцией личности».
5. Каттхаваттху (Katthāvatthu) – «Предметы спора».
6. Ямака (Yamaka) – «Книга пар».
7. Паттхана (Paṭṭhāna) – «Книга причин и условий».

Непосредственная цель данных трактатов гласит: «Каждый из этих семи текстов, изучаемый в должной последовательности... обладает особым, четким построением, предназначенным к тому, чтобы вести ученика к ясному пониманию подробных описаний причин страдания, формируя вспомогательные рамки для медитативной практики» [Perez-Chisti 1999: 32].

Семь трактатов сарвастивадинского собрания текстов по Абхидхарме в китайском переводе содержат ссылки на значительное количество санскритских терминов. При этом наименования санскритских абхидхармистских трактатов

Сарвастивады совершенно отличаются от палийских, представленных Тхеравадой. Семь трактатов Сарвастивады:

1. Джнянапрастхана (Jñānaprasthāna) – «Приход знания; Отправление в путь к знанию; Метод познания» составлен Арья-Катьяянипутрой (Ārya-Kātyāyanīputra).

2. Пракаранапада (Prakaraṇapāda) – «Корневой трактат; Обсуждение основ» составлен стхавирой Васумитрой (Vasumitra).

3. Виджнянакая (Vijñānakāya) – «О способности познания» составлен стхавирой Дэвашарманом (Devašarman).

4. Дхармаскандха (Dharmaskandha) – «Совокупность дхарм», «Собрание учений» составлен Арья-Шарипутрой (Ārya-Šāriputra).

5. Праджняптишастра (Prajñāptišāstra) – «Трактат наставлений» принадлежит Арья-Маудгальяяна (Ārya-Maudgalyāyana).

6. Дхатукая (Dhātukāya) – «Собрание первичных элементов», «Совокупность элементов [ума]» написал Пурна (Pūrṇa).

7. Сангитипарьяя (Saṇgītiparyāya) – «Повторение пения; повторное пение; то, что повторно (снова и снова) поется» под авторством Махакауштхилы (Mahākauṣṭhila). Текст посвящен истолкованию «Сангити-сутры».

Первый из списка текст – «Джнянапрастхана» считается основным из семи представленных и сравнивается с телом сарвастивадинской Абхидхармы, а остальные 6 трактатов – с ногами. К. Кокс подчеркивает значение для Сарвастивады трактата «Джнянапрастхана», который «... традиционно оценивается как наиболее значимый из семи ранних сарвастивадинских текстов, не потому, что он старейший, но скорее потому, что он представляет точку зрения сарвастивадинов Кашмира, которые общепризнанны в качестве ортодоксальной сарвастивадинской линии преемственности» [Cox 1995: 33].

В. И. Рудой, опираясь на китайскую традицию, зафиксированную Сюаньцзаном, а также санскритскую версию Яшомитры и тибетских версий Будона и Таранатхи, подтверждает авторство древних мыслителей нижеуказанных текстов:

«1. Сангити-парьяя (кит. Шарипутра; санскр.-тиб. Махакауштхила);

2. Дхармаскандха (кит. Маудгальяяна; санскр.-тиб. Шарипутра);

3. Праджняпти (кит. Катьяяна; санскр.-тиб. Маудгальяяна);

4. Виджнянакайя (все традиции – Дэвашарман);

5. Дхатукайя (кит. Васумитра; санскр. – тиб. Пурна);

6. Пракарана (все традиции – Васумитра);

7. Джнянапрастхана (все традиции – Катьяянипутра)» [1998: 51].

Современной науке неизвестно время окончательного оформления письменного канона школ раннего буддизма из-за довольно длительной устной передачи буддийского учения. К. Кокс отмечает отсутствие достоверных исторических свидетельств, подтверждающих точную дату или время создания сохранившихся абхидхармистских трактатов.

Завершающий период создания абхидхармистской литературы отмечен появлением комментариев на абхидхармистские труды предшествующих периодов

и появление справочников и учебных пособий по Абхидхарме. Возвращаясь к историческим событиям, отметим, что во времена царствования Канишки (около 100 г. н. э.) на четвертом последнем всеобщем Буддийском соборе под руководством Нагарджуны, Ашвагхоши и Васумитры произошел раскол между Хинаяной – южным буддизмом, и Махаяной – северным. Этот собор положил начало распространению обширной литературы на санскритском языке, явившейся основой санскритского канона Махаяны, в отличие от палийского канона хинаянистов, окончательно зафиксированного на Цейлоне в 80-е гг. до н. э.

По преданию, на этом соборе 500 архатов под председательством Васумитры составили комментарии к трем основополагающим трактатам палийского канона, которые были выгравированы на медных таблицах и положены в ступу, воздвигнутую для этой цели Канишкой в столице Кашмира. Такого рода работы в школе Тхеравада, на языке пали, были созданы несколькими комментаторами V в. н. э., среди которых наиболее известен труд Visuddhimagga (Путь очищения) Буддхагхоши (Buddhaghosa).

Сарвастивадины также, предположительно в первые века н. э., создали ряд важных истолковательных трудов – обширных доктринальных компендиумов, именуемых vibhāṣā (вибхаша – санскр. «выбор, альтернатива, свобода выбора»), представляющих собой изложение воззрений, принадлежащих разным противоборствующим буддийским школам, группам, отдельным мастерам, по проблемам абхидхармистского анализа [Бережной 2014].

Также из комментариев, подготовленных Собором, до нас дошла обширная «Абхидхарма-вибхаша», иначе называемая «Махавибхаша» (Mahāvibhāṣā, маха – большой, вибхаша – комментарий), в переводе с тибетского языка «Великий океан разъяснений аспектов Абхидхармы», или «Великая сокровищница разъяснений аспектов Абхидхармы» [Дункар Лобсан Тинлей 2002: 1490–1491]. Трактат «Махавибхаша» содержал 100 тысяч шлок (четверостиший) и, согласно традиции вайбхашиков, был признан 7-м разделом Абхидхармы. Однако в действительности это произведение является комментарием не на Абхидхарма-питаку, а на основной метафизический трактат школы сарвастивадинов – «Джняпарастхану» Катьяянипутры, который был главным сочинением Абидхарма-питаки этой школы. «Махавибхаша», написанная мыслителем Паршвой, в глазах некоторых сарвастивадинов пользовалась авторитетом священнописания, и поэтому школу вайбхашиков рассматривают как ее последователей.

Также в этот период сарвастивадинами был составлен ряд других комментаторско-полемических трудов, излагающих взгляды различных школ по широкому спектру проблем буддийского учения. Наиболее значительные из них – трактат крупнейшего абхидхармистского теоретика и систематизатора Васубандху «Абхидхармакоша», или «Энциклопедия Абхидхармы», созданный в IV–V вв. н. э. «Абхидхармакоша-карика» (Abhidharmakoša-kārikās, строфы о сокровищнице Абхидхармы) длиной в 613 карик, в т. ч. 9-й раздел, состоящий из 13 карик, который некоторые рассматривают как самостоятельное сочинение. Этот компен-

диум, включавший 600 карик, представлял собой полный конспект системы воззрений кашмирских вайбхашиков.

К этому стихотворному тексту Васубандху подготовил прозаический автокомментарий, в котором подверг критике ряд концепций вайбхашики с позиций саутрантики. «Абхидхармакоша-карика» в совокупности с автокомментарием «Абхидхармакоша-бхашья» (Abhidharmakoša-bhāṣya, толкование «Абхидхармакоши») образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в котором с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития вайбхашики и саутрантики.

«Энциклопедия Абхидхармы» состоит из восьми разделов:

1. Дхатунирдеша (Dhātunirdeša) – «Анализ по классам элементов» содержит сумму представлений о человеческой природе как потоке дхарм – элементарных моментальных состояний, рассматриваются три первые абхидхармистские классификации дхарм – по 5 скандхам, 12 аятанам и 18 дхату.

2. Индриянирдеша (Indriyanirdeša) – «Учение о факторах доминирования в психике» посвящено анализу психических способностей, а также причин и условий, благодаря которым возможно обретение Нирваны. В основе анализа лежит список 22 психических способностей (индрий) и классификация дхарм по 5 категориям: материальные дхармы, сознание, явления сознания, дхармы, не связанные с сознанием, но и нематериальные, абсолютные дхармы.

3. Локанирдеша (Lokanirdeša) – «Учение о мире» – представляет полное изложение буддийской космологии. Оно основано на идее соотнесенности сознания с космическими сферами его существования: чувственным миром, миром форм и миром не-форм.

4. Карманирдеша (Karmanirdeša) – «Учение о карме» разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассматривает осознанное действие, мотивированное аффектами, как причину нового рождения. Здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

5. Анушаянирдеша (Anušayanirdeša) – «Учение об аффектах» посвящено изложению учения об аффектах, являющегося теоретической основой буддийского подвижничества – суммы практик, приводящих к вступлению в Нирвану.

6. Маргапраханирдеша (Mārgaprahāṇanirdeša) – «Учение о пути Благородной личности» дает полное теоретическое описание буддийских практик, ведущих к вступлению в Нирвану, и типологию буддийских подвижников.

7. Джнянанирдеша (Jñānanirdeša) – «Учение о чистом знании». В нем рассматривается природа знания, свободного от притока аффектов.

8. Самапаттинирдеша (Samāpattinirdeša) – «Учение о йогическом созерцании».

Завершается «Энциклопедия Абхидхармы» приложением из 13 карик, имеющим вспомогательный характер, под названием «Пудгаланирдеша» (Pudgalanirdeša) – «Описание индивидуальной личности». Здесь содержится опровержение представлений о бытии самостоятельно существующей индивидуальной личности.

Трактат Васубандху представляет собой полное теоретическое обоснование буддийского религиозного опыта и составляет базу высшей философской образованности для просвещенных буддистов всех школ и направлений, так как знание этого трактата позволяет понять взаимосвязь трех уровней функционирования буддизма – религиозной доктрины, психотехники и собственно философии [Бережной 2014]. Два первых раздела трактата представляют собой основу теории дхарм Сарвастивады, остальные разделы презентуют теорию дхарм как онтолого-сотериологическую систему, состоящую из описаний важнейших сторон действительности, логически связанных между собой, и описания пути к освобождению [Там же].

Важнейшим текстом Абхидхармы в современном мире является трактат «Абхидхармакоша», который сохранился на санскрите, тибетском, китайском, уйгурсом и японском языках, а в XX в. переведен на основные европейские языки, включая русский [Рудой 1998: 103–108]. «Абхидхармакоша» является центральным учебным пособием для изучения Абхидхармы в Тибете и во всей Восточной Азии и обязательным предметом изучения в буддийских монастырях различных стран.

Абхидхармистская мыслительная традиция существовала на Южноазиатском субконтиненте в течение довольно длительного исторического периода – с начала V в. до н. э. до IX в. н. э., пройдя за это время три этапа. Первый этап развития абхидхармистской мысли совпадает с эпохой раннего буддизма и характеризуется зарождением так называемой абхидхармистской тенденции. Второй этап начался с середины III в. до н.э. и был ознаменован созданием фундаментальных трактатов, образовавшх Абхидхарма-питаку. Этот этап завершился в I в. н. э., предположительно ко времени письменной фиксации буддийского канонического комплекса.

Третий этап эволюции Абхидхармы пришелся на III–IX вв. н. э. Это период постканонического философствования, представленный в письменном наследии многочисленными комментаторскими сочинениями, а также философскими компендиумами, полноправно претендующими на полноту и систематичность изложения школьных воззрений. При этом IV–VII вв. н. э. – это время расцвета постканонической абхидхармистской мыслительной традиции, которое совпало с периодом острой полемики буддийских школ со школами ортодоксального брахманизма. В этом напряженном диспутальном противостоянии окончательно созревает логико-теоретический дискурс абхидхармистов, разрабатываются концепции, призванные разрушить философское обоснование брахманских учений о реальности субстанциональной души, божественном творении мироздания, первоматерии и т. д. Постканонический этап можно рассматривать в качестве «классического», подводящего итог всему предшествующему развитию философии этого направления.

Итак, философия в буддизме выступала в роли теоретического инструмента, с помощью которого религиозная доктрина, изложенная в форме проповедей,

могла приобрести вид стройной и логически строгой системы. Абхидхарма, возникшая как философское обоснование четырех благородных истин, тщательно разработала богатейший понятийный аппарат, принципы обоснования теории и видения мира.

Термином «Абхидхарма» в ранний период истории канонической литературы обозначался метод наставления, который сводился к изложению сутр, сопровождаемому строгой логико-теоретической интерпретацией их основных понятий. В период сложения трактатов Абхидхарма-питаки проблематика буддийского теоретического умозрения претерпела изменения и значительно усложнилась по сравнению с сутрами. Абхидхарма имеет огромное значение для понимания буддийского мировосприятия. Так же, как и в случае с термином «дхарма», практически ни одна буддийская школа не могла обойтись в своих доктринальных построениях без использования понятий Абхидхармы.

В «Абхидхармакоше» Васубандху встречается такое определение: «Абхидхарма – это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами]» [1990: 45]. В абсолютном смысле Абхидхарма определяется как пребывание в состоянии незагрязненной мудрости с пятью «чистыми группами», свободными от притока аффектов. По словам О. О. Розенберга, «“чистым знанием” называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму par excellence, т. е. на Нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [1991: 102]. Мудрость здесь обозначает состояние сознания, в относительном смысле определяется двояко: и как мудрость-состояние, и как шастра, способствующая обретению чистой мудрости. В первом случае Абхидхарма характеризует спонтанные содержания сознания эмпирического субъекта, способные возникать и на аффективно окрашенном фоне, обусловленные слушанием учения, размышлением над ним и йогическим сосредоточением. Васубандху отмечает, что такого рода относительная мудрость может быть врожденным свойством психики. Во втором случае Абхидхарма – словесное изложение чистой мудрости, способствующее обретению высших «незагрязненных», т. е. свободных от притока аффектов, состояний сознания. Иными словами, это и есть то обыденное понимание Абхидхармы, с которым чаще всего сталкиваются при изучении буддийской философии. Здесь Абхидхарма означает шастру – любую абхидхармистскую литературу.

Таким образом, термин «Абхидхарма» в буддийской литературе используется в следующих качествах: 1) дхарма, направленная на постижение Нирваны; 2) мудрость-состояние, возникающее в процессе духовной практики; 3) шастра или любая другая литература об Абхидхарме.

Определение Абхидхармы как высшей дхармы призвано показать специфическую цель данного трактата, выходящую за границы собственно философии, – достижение Нирваны.

Ключевой термин логико-дискурсивной системы – «дхарма» вводится Васубандху непосредственно в термин «Абхидхармы». Важно подчеркнуть, что Абхидхарма служила наставлению высокопродвинутых учеников, уже знакомых

с этим важнейшим термином буддийской философии. В «Трудах по буддизму» О. О. Розенберг пишет: «Введение термина “дхарма” как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психосоматических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и в целом индийской классической философской мысли» [1991: 10]. Вся абхидхармическая теория основывается на классификации дхарм, способствующей разложению окружающего бытия на элементарные частицы. В различных традициях Абхидхармы классификационные дхармовые списки возникали и совершенствовались в зависимости от доктринальных различий.

В «Энциклопедии Абхидхармы» подводится итог всей предшествующей буддийской религиозно-философской мысли. Представленные в трактате важнейшие абхидхармистские концепции способствовали дальнейшему развитию буддийской мысли в Тибете. Во многом это связано со складывающимися феодальными социально-экономическими отношениями и соответствующими им политическими формами государственного устройства, которые в VII–XIV вв. обусловили появление различных религиозных школ и философских направлений, в основном следовавших учению древнеиндийских буддийских школ. По этой причине многие тибетские ученые средневековья скрупулезно изучали древнеиндийские источники по истории буддийских школ и сект, стремясь разобраться в различиях их религиозно-философских доктрин.

Перевод канонических сочинений имел значение не только в распространении буддизма, но и в развитии научных дисциплин на территории Центральноазиатского региона в период средних веков. После формирования Ганчжура и Данчжура возникла необходимость в выработке принципиально новой методологии, методики и техники их систематического изучения. Таким образом, в Тибете появилось значительное количество работ по истории философии, особенно в поздний период развития тибетской религиозно-философской традиции, а именно в период формирования схоластической литературы. С. П. Нестеркин справедливо отмечает, что столь большая востребованность сравнительных исследований была вызвана разнообразием как философских доктрин, возникших на тибетской почве, так и интерпретаций индийского философского наследия в этих школах и направлениях тибетской мысли [2014: 11].

Уникальный жанр сиддханта – это особый жанр историко-философской литературы, посвященный истории возникновения и развития различных религиозно-философских учений, школ и сект, широко известный тибетским, монгольским и бурятским буддийским ученым под названием «дубта» (тиб. Grub-mtha'); среди европейских буддологов он более популярен под названием «Сиддханта» в санскритском варианте [Хадалов 1962: 40]. В настоящее время в науке существует несколько версий причин возникновения и генезиса жанра сиддханта. Одну из гипотез предложили Д. Козорт и Г. Престон, которые отождествили сиддханту с литературой типа «lta-ba» (тиб. тава) [Cozort 2004: 352]. Согласно их версии, сочинение «Man-ngag-lta-ba'i-phreng-ba» (Гирлянда воззрений «Наставление») Падмасамбхавы стало первым трактатом в этом стиле. Также, по их мнению, в

период с VIII по IX в. были написаны еще два сочинения о философских системах, заложившие основы появления сиддханты: «lTa-ba-rim-pa-bshad-pa» (Объяснение этапов воззрений) знаменитого тибетского переводчика, ученика Шантаракшиты и Падмасамбхавы Кавы Палцэга (тиб. sKa-ba-dpal-brtsegs), и «lTa-ba'i-khyad-par» (Различие воззрений) выдающегося тибетского переводчика, ученика Падмасамбхавы, участвовавшего в переводе более 200 текстов – Еше Дэ (тиб. Ye-shes-sde/sna-nam-Ye-shes-sde/zhang-gi-bhan-dhe-Ye-shes-sde). Самой ранней из известных и сохранившихся сиддхант считается «Grub-mtha'-so-so'i-bzhed-tshul-gzhung-gsal-bar-ston-pa-chos-'byung-grub-mtha'-chen-po-bstan-pa'i-sgron-me» (Ясное изложение соответствующих взглядов и положений философских систем: «Светоч учения, Великий трактат по философским системам [в контексте] истории Дхармы»), написанная нигмапинцем Шераб Одом (тиб. Shes-rab-'od, 1166–1244). Это дает право представить версию о том, что жанр сиддханта впервые возник в недрах нигмапинской традиции.

Согласно второй версии, изложенной учеником Кунчена Жамьяна Шадпы, знаменитым историком Сумба-хамбо Ешей Балджором в трактате «Пагсам-Чжонсан», первая сиддханта была написана в Тибете Атишей на рубеже X–XI вв. В ней Атиша изложил историю школ современной ему Индии, таких как вайбхашики, саутрантики, йогочары, сватантрики и прасангики. Отличительной чертой его сиддханты стало то, что в ней представлены школы в иной последовательности, нежели у его предшественников [Пубаев 1980: 43]. К сожалению, названия этой сиддханты и содержание ее неизвестны. Тем не менее японский буддолог Кацуми Мимаки убежден, что первые сиддханты стали разрабатываться в XII–XIV вв. в главных кадампинских центрах – Сангпу (тиб. gSang-pu) и Нартанг (тиб. sNar-thang) [Гулгенова 2016: 75]. Таким образом, в соответствии с этой гипотезой происхождение жанра сиддханта относится примерно к XI–XII вв. и принадлежит школе кадампа.

Третья гипотеза основывается на мнении А. И. Вострикова о том, что жанр историко-философской литературы возник в рамках обширного класса тибетской исторической литературы, называемой «chos-'byung» (чойнчжун, история религии или доктрины). Согласно его концепции, этот класс «объединяет и сочинения по истории религии, и общие исторические труды сводного характера, в которых изложение истории религии дается вместе с изложением светской истории страны» [1962: 89]. По своему содержанию чойнчжуны отличаются разнообразием, так как касаются либо истории распространения буддизма, либо светской и духовной истории Индии, Китая, Тибета и Монголии. В этот же класс входят сочинения, касающиеся исторического распространения буддизма в определенной области или местности, а также трактаты, отражающие историю конкретного буддийского течения или монастырской школы. В свою очередь, в науке остается вопрос о самом происхождении жанра чойнчжун. По мнению Леонардо Ван дер Кипа, самая ранняя работа, исполненная в этом жанре, принадлежит авторству нигмапинского мастера Ронзом Чойкьи Зангпо, жившего в XI в. Она цитируется в сочинении Дульзина Кьенраба Гьяцо «Sangs-rgyas-bstan-pa'i-chos-byung-

dris-lan-nor-bu'i-phreng-ba» (Ответы на вопросы по истории буддийского учения «Драгоценное ожерелье») [Cabezon 1996: 46]. Таким образом, можно предположить нигмапинское происхождение жанра чойнчжун.

Согласно мнению Е. А. Островской-младшей, которая убеждена в создании жанра чойнчжун сакьяпинцами, самый ранний чойнчжун написан сакьяпинцем Соднам Цзэмо (1142–1182) в 1168 г. Однако возможны и более ранние сочинения представителей этой школы. Д. Джексон в своей статье «Два трактата по grub-mtha' – одна утерянная и одна фальсифицированная» приводит название одной из сакьяпинских сиддхант – «Grub-mtha'-rnam-'byed/grub-mtha'i-dbye-ba» (Различие /Классификация философских систем) Сакья Пандиты (1182–1251). Тибетец ссылается на нее в своих трудах таких, как «Tshad-ma-rigs-pa'i-gter-gyi-rang-'grel» (Автокомментарий к «Сокровищу логики и эпистемологии»), «mKhas-rnams-'jug-pa'i-sgo» (Освещение мысли муни) и «Thub-pa'i-dgongs-gsal» (Врата мудрецов) [Гулгенова 2016: 75]. К сожалению, эта сиддханта была утеряна предположительно в середине XIII в.

Нами представлены гипотезы генезиса жанра сиддханта. Вышеизложенные версии связаны с герменевтической проблемой согласования буддийских учений, а также переводческой, комментаторской и миссионерской деятельностью. Интерпретация онтологической проблематики, содержащейся в работах Арьядевы, Буддхапалиты, Бхавьи, Чандракирти, Шантаракшиты и других древнеиндийских мыслителей, в тибетском буддизме велась в рамках литературы по Мадхьямаке, выработанной в рамках основных школ тибетского буддизма. Однако различия в интерпретации базовых текстов индийских авторов у основных представителей этих школ носили принципиальный характер [Там же: 75].

Поскольку в средневековом Тибете верховная власть, философия, наука, искусство и образование были сосредоточены в руках буддийского монашества, монопольное право на грамотность и образованность всецело принадлежало представителям духовенства, поэтому тибетские сочинения имеют ярко выраженный клерикальный характер. Такого же мнения придерживается и А. М. Донец, который в своей монографии «Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике» выделяет характерной особенностью тибетских источников то, что «их написания совпали с периодом расцвета схоластической философии и становлением системы монастырского образования» [2007: 4]. Таким образом, основная часть произведений, созданная в тот период, была написана в рамках учебной программы, поскольку именно монастыри являлись центрами феодальной духовной культуры.

Продолжительная борьба со взаимной критикой религиозно-философских взглядов между школами красно- и желтошапочников особенно явно отражалась в их сочинениях. В каждой буддийской школе создавались сиддханты, отличавшиеся своей разновидностью, систематизацией, структурированием и классификацией школ. Прежде всего, сиддханты были ориентированы на задачи изложения и сравнительного анализа небуддийских и буддийских религиозно-фило-

софских систем, сформировавшихся в Древней Индии и максимально приближенно перенесенных на тибетскую почву.

Стоит отметить, что структура текстов по сиддханте не следует хронологии развития философских систем в Индии. Изложение философских систем в сиддхантах разворачивается в зависимости от формирования основных философских идей и предметов философского исследования. Вполне естественно, что авторы разных эпох, поддерживавшие сходные взгляды, объединялись, развивая идеи того исторического и культурного контекста, в котором они находились.

С. П. Нестеркин отмечает, что одним из предметов, систематически исследуемых в трудах историко-философского жанра, является онтология, изложенная в основном в разделе о «двух истинах» (тиб. bden-gnyis): относительной и высшей – они понимаются в четырех философских системах индийского буддизма, обычно выделяемых гелугпинской традицией как аутентичное учение Будды [2013: 15]. По его мнению, суть этих систем излагается по принципу от низшего учения к высшему, а точнее – от наименее глубоких и полных к более глубоким и полным, соответственно от воззрений школ Вайбхашика и Саутрантика, относящихся к учению Хинаяны; к философским взглядам школ Читтаматра и Мадхьямака, представляющих Махаяну. Между тем представление о существовании только четырех философских школ базируется на комментарии Ваджрагарбхи (санскр. Vajragarbha) к Хеваджратантре «Hevajramacarthatika», в котором утверждается, что «существование четвертой колесницы или пятой религиозно-философской системы не было мыслью Победителя» [Гулгенова 2016: 77].

Согласно тибетскому автору Гончогу Чжигме Ванбо, для того чтобы быть признанным последователем какой-либо религиозно-философской системы, необходимо реализовать бессамостность в соответствии с философскими принципами именно этой системы. Однако С. П. Нестеркин отмечает: «То, что рассматривается в одной системе как установленное и истинное знание, в другой – может рассматриваться как знание неполное или даже как ошибочное суждение» [2013: 15]. В целом, согласно Геше Джампа Тинлею, все четыре системы ассоциируются со ступенями лестницы, каждая из которых, опираясь на предыдущую, дает более совершенное описание реальности [2013: 50–51]. На последней ступени, которая в традиции Гелуг представлена мадхьямикой-прасангикой, индивид получает окончательное понимание того, каким образом вещи существуют на самом деле. Принцип иерархизированной системы восприятия учения философских школ позволяет на предшествующей системе подготовиться к пониманию последующей более сложной, высокой системы. «В то же время каждый должен стремиться подняться на верхнюю ступеньку, дающую воззрение, позволяющее наиболее эффективно продвигаться к спасению, и никто не должен удовлетворяться взглядами низших философских систем, извиняя себя скромностью притязаний. Такова позиция Гелук» [Нестеркин 2013: 15].

И. С. Урбанаева пишет, что ядро сиддханты составляет доктрина взаимозависимого возникновения, которая имеет одну онтологическую суть с теорией пустоты [2012: 177]. В рамках сиддханты как буддийского типа философствова-

ния дается презентация Учения Будды, во время первого поворота дхармачакры, представленного в формате учения о четырех благородных истинах, во время второго – в формате учения о самопустоте, выраженного в сутрах Праджняпарамиты, во время третьего поворота – в формате учения о татхагатагарбхе и пустоте от другого. На уровне каждой из четырех философских школ Учение Будды систематизируется и излагается с точки зрения основы, пути и результата. Поэтому И. С. Урбанаева убеждена, что «буддийская философия – это не просто путь освобождения. Это, прежде всего, презентация основы: ее составляют две истины – относительная и абсолютная, для представления которой служит буддийская феноменология, охватывающая все виды объектов достоверного познания, а также логика и эпистемология – в том виде, в каком она была представлена Дигнагой и Дхармакирти» [2012: 177]. Презентация пути дается на религиозно-философской основе доктрины пратитьясамутпады (зависимого возникновения) – в аспекте метода и мудрости, с использованием рационально-логических средств и объяснением способов медитации. Презентация результата дается также на религиозно-философской основе доктрины зависимого возникновения, с применением логики в объяснении феномена Будды и медитации, ведущей к этому высшему состоянию бытия [Там же].

Практически все школы придерживаются стандартной схемы изложения учения: 1) об основе; 2) о пути, ведущем к освобождению; 3) о плоде, обретаемом в результате этого пути. Так, «на основе двух истин, с помощью пути – метода и мудрости – достигают двух результатов, двух чистых тел Будды – тела формы (Рупакая) и тела истины (Дхармакаи)» [Геше Джампа Тинлей 2013: 55]. Подобное подразделение выявляет сотериологическую направленность сиддхант.

Согласно С. П. Нестеркину, «сотериологический» аргумент нередко является основным для принятия или отбрасывания воззрения. Так, например, «недопустимо принятие взгляда об отсутствии чужой одушевленности, поскольку это противоречит сотериологической цели ахаяны – спасению всех живых существ…» [2013: 16]. Этот аргумент дает возможность проведения систематического сравнительно-сопоставительного анализа ключевых положений различных школ, что закладывает хорошую основу для буддийской компаративистики. Что касается структуры текстов, то она, как ни странно, не следует хронологии развития философских систем в Индии, а дается в последовательности развития основных философских идей и предметов философского исследования [Гулгенова 2016а: 78].

Тибетские авторы комментировали основополагающие трактаты по философии различных буддийских школ индийских мыслителей и сочинения, ставшие каноническими, тибетских учителей. Между тем они предлагали новые самостоятельные интерпретации отдельных общих и частных вопросов философии и логики в трактовке представителей разных направлений и школ. «Присущий историко-философским работам комментаторский характер, их вариативность, фрагментарность и нелинейность изложения, неполнота и отсутствие увязывания отдельных элементов друг с другом и иными концепциями крайне затрудняют

адекватное уяснение с приемлемой полнотой их содержания и выдвигают задачу эксплицирования и реконструирования» [Донец 2006: 15] религиозно-философских взглядов тибетских буддийских школ. Тем не менее изложение тибетскими авторами в средневековых историко-философских трудах воззрений различных школ и учений имеет особое значение для современной буддологии, поскольку позволяет установить определенные коррективы по возникающим вопросам, касающимся взглядов ранних буддийских и небуддийских школ Индии. Ведь их появление, как и «многоканоничность» буддийской литературы, напрямую связано со своеобразным изложением последователей различных школ и отсутствием единого «священного» языка буддийских сочинений. Огромную роль здесь сыграла и форма трансляции буддийской традиции – в течение пяти веков учение передавалось в устной форме на разных языках и диалектах. В результате многовековых дискуссий, вызванных соперничеством буддийских школ, в средневековую эпоху учение обрело свою окончательную формулировку в виде историко-философских текстов в жанре сиддханта.

Создание сиддхант отмечено во всех школах тибетского буддизма. Однако благодаря образовательной методике и логико-эпистемологическим принципам, привнесенным Кунченом Жамьяном Шадпой в этот жанр, сочинения гелугпинских авторов уверенно заняли главенствующие позиции среди сиддхант всех буддийских школ. В числе таких сочинений оказались:

«Grub-pa'i-mtha'i-rnam-par-bzhag-pa-gsal-bar-bshad-pa-thub-bstan-lhun-po'i-mdzes-rgyan» (Ясное разъяснение положений философских школ, называемое «Украшение чаши учения Будды») Чжанжи Ролби Дорже (1717–1786).

«Grub-pa'i-mtha'i-rnam-par-bzhag-pa-rin-po-che'i-phreng-ba» (Презентация философских систем: «Драгоценное ожерелье») Гончога Чжигме Ванбо (II Жамьян Шадпа, 1728–1791).

«Grub-mtha'-bzhi'i-lugs-kyi-kun-rdzob-dang-don-dam-pa'i-don-rnam-par-bshad-pa-legs-bshad-dpyid-kyi-dpal-mo'i-glud-byangs» (Объяснение конвенциональной и окончательной истин в четырех философских системах: «Песнь прекрасных объяснений весенней кукушки») Агвана Балдана (1797–1864).

«Grub-mtha'-thams-cad-kyi-knungs-dang-'dod-tshul-stan-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long» (Основа всех сиддхант – хороший трактат «Хрустальное зерцало», показывающий правила изложения/взглядов/) Тугана Лобсана Чойжи Нимы (1737–1802).

«Grub-mtha'-rtsa-ba'i-tshig-ti-ka-shel-dkar-me-long» (Подстрочный комментарий к «Коренному трактату по философским системам» [Жамьяна Шадпы]: «Хрустальное зерцало») Лобсана Кончога (1742–1822).

Данные сиддханты, написанные в традиции Гелугпа, признаны классическими источниками уникального тибетского историко-философского жанра. Они ярко отражают те категории, о которых писал Р. Е. Пубаев, разделяя сиддханты по характеру и содержанию. Так, в своем исследовании он указал две категории: 1) подробные сочинения по истории небуддийских и буддийских философских

школ в Древней Индии; 2) сочинения обобщающего характера по истории религиозно-философских систем во всех странах, где распространялся буддизм, – в Индии, Тибете, Китае, Монголии и мифической стране Шамбала [Пубаев 1980: 9].

Представленный обзор сведений о генезисе литературы сиддханта показывает, что тибетский жанр сиддханта возник в процессе синкретизации и систематизации индийского буддийского учения и формирования тибетской школьной буддийской системы [Там же: 75]. Наибольший вклад в развитие этого жанра внесли гелугпинские ученые-ламы под влиянием историко-философских трудов Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже (1648–1722).

Сиддханта Кунчена Жамьяна Шадпы под названием «Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» (Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ), более известная под кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» (Дубта ченпо), занимает особое место в его творческом наследии. Написанная в 1699 г. сиддханта содержит богатый исторический материал древнеиндийских источников. В ней подробно изложены важные сведения о школах, обстоятельствах возникновения каждой из них, время и причины разделения буддийских школ, их основные религиозно-философские воззрения и история идеологической борьбы между школами, в частности между буддийскими и индийскими. По сей день «Дубта ченпо» (сиддханта) Кунчена Жамьяна Шадпы считается одним из основных учебников по буддийской философии в монастырях Тибета, Монголии и Бурятии. Эта сиддханта известна во всем мире, представляя собой высокую ценность для исследования древнеиндийской религиозно-философской мысли и тибетской традиции буддизма в научных кругах в области востоковедения, буддологии, тибетологии, источниковедения, религиоведения и т. д.

«Дубта ченпо» состоит из трех глав. В первой главе – вводной части дается общее описание небуддийских и буддийских школ. Эта глава является общим конспектом содержания всего сочинения. Вторая посвящена учению по истории философии, в которой содержится трактовка небуддийских и буддийских систем. Описывая небуддийские школы, Жамьян Шадпа сделал акцент на основные идеи, уставы и труды, в которых представлены их мировоззренческие взгляды. Буддийская традиция в основной части сиддханты представлена двумя хинаянскими школами и их подшколами (I–II), а также махаянской системой йогачара (III):

I. «Bye-brag-smra-ba» (Вайбхашика) и ее 18 подшкол.

II. «Mdo-sde-pa» (Саутрантика):

1. «Lung-gi-rjes-'brangs-mdo-sde-pa» (Саутрантики, следующие священнописанию);

2. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs-mdo-sde-pa» (Саутрантики, следующие логической аргументации).

III. «Sems-tsam-pa» (Йогачара):

1. «Lung-gi-rjes-'brangs» (Йогачары, следующие священнописанию);
2. «Rigs-pa'i-rjes-'brangs» (Йогачары, следующие аргументации).

В «Дубта ченпо» (Grub-mtha' chen-mo) Жамьян Шадпа указал принципы, которые свойственны каждой из 18 школ, в соответствии с трактатом Васубандху «Абхидхармакоша». Кунчен Жамьян Шадпа раскрыл множество различных взглядов всех 18 школ, отражая диапазон перспектив и отклонения двусмысленностей, возникающих на основе кратких представлений. Разделение саутрантиков на две подшколы характерно только для традиции Гелугпа. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, это сделано для удобства анализа воззрений саутрантиков, поскольку гораздо сложней выделить общие признаки, достаточные для объединения их в одну школу [Гулгенова 2016в: 276].

В «Дубта ченпо» содержится подробное изложение доктринальных воззрений вайбхашиков, в рамках которых складывались основы традиционной теории сознания, которые впоследствии стали смысловым ядром буддийской философии в целом. Кунчен Жамьян Шадпа отчетливо отразил в своем труде, что вайбхашики концентрировали свое внимание на проблемах онтологии, гносеологии, логики и этики ничуть не меньше, чем на задачах унификации значений доктринальных понятий. В целом, излагая буддийское учение, автор постарался изначально заложить крепкий фундамент линии преемственности и развития философской мысли, ювелирно отражая специфику ее поэтапного становления, формирования и совершенствования. Он показал, что каждому повороту колеса учения соответствует очередной этап подготовки к более сложному. В этом случае религиозно-философское учение вайбхашиков является необходимой составляющей всей буддийской мысли, поскольку является базовым. На этом первоначальном этапе вся концентрация направлена на порождение в сознании людей необходимости отречения от тяжести сансарических страданий.

Что касается учения саутрантиков, то благодаря тому, что Кунченом Жамьяном Шадпой в «Дубта ченпо» использовались сведения древнеиндийских источников, по большей части утраченных, им были переданы уникальные знания об этой школе, повлиявшие на развитие раннебуддийской мысли и, как следствие, в дальнейшем развитые тибетскими средневековыми авторами. До его исследования учение саутрантиков по большей части рассматривалось тибетскими авторами в качестве дополнительного элемента в раскрытии абхидхармических взглядов вайбхашиков. Своим подходом Кунчен Жамьян Шадпа в корне изменил взгляд современников и последователей Гелугпы на значение, роль и место школы саутрантика в буддийской религиозно-философской мысли. Классификация саутрантиков, отраженная в «Дубта ченпо», заложила основы ее укрепления в трудах гелугпинских авторов, тем самым способствовав развитию новой систематизации учения этой школы.

В целом в своей сиддханте Кунчен Жамьян Шадпа наглядно показал, что абхидхармистское учение было одним из основных направлений буддийской религиозно-философской мысли, в рамках которого получили развитие проблемы

буддийской онтологии, эпистемологии, космологии, сотериологии и др. Подробным раскрытием темы природы прямого восприятия концептуального мышления саутрантиков Кунчен Жамьян Шадпа целенаправленно указал на преемственность данной темы, заимствованной практически без особых изменений мадхьямиками, которую в дальнейшем ученые Гелугпы приняли за основу своей интерпретации буддийской эпистемологии. Как следствие, учение саутрантиков было представлено автором в качестве метода, ведущего практика к постижению эпистемологических воззрений Мадхьямики. Таким образом, посредством описания путей саутрантиков и их отличий относительно реальности обосновывается постижение Мадхьямики [Гулгенова 2016в: 276].

Кунчен Жамьян Шадпа внес существенный вклад в изучение системы саутрантики, представив ее не просто как автономную, развивающуюся саму по себе систему, а как неделимое целое всей религиозно-философской раннебуддийской мысли, как неотъемлемую часть ее эволюции. Кунчен Жамьян Шадпа указал на необходимость учения вайбхашиков и саутрантиков как основополагающего уровня восприятия всей философской мысли. В этом ракурсе развитие абхидхармистской мысли, основанное на полемическом фундаменте вайбхашиков и саутрантиков, представляет собой важную составляющую истории буддийской философии. Ведь значение полемики между этими раннебуддийскими школами заключается не только в создании классической теории дхарм, но и в формулировке ряда фундаментальных философских концепций, оппонирование которым впоследствии породило основные течения философии буддизма Махаяны.

Изложение Кунченом Жамьяном Шадпой доктринальных положений махаянской школы йогачара среди хинаянских систем, на наш взгляд, также преследовало конкретную цель: во-первых, этим структурным подходом автор, вероятно, хотел подчеркнуть влияние абхидхармического учения не только на хинаянские системы, но и на махаянские. Так, воззрения ранней йогачары, основанной Асангой в IV–V вв. н. э., базируются на преобразованной махаянической теории Абхидхармы, главной особенностью которой было увеличение числа дхарм до 100 вместо прежних 75. Во-вторых, в данной сиддханте учение йогачаров, на наш взгляд, выступало в качестве связующего звена в буддийской религиозно-философской мысли, призванного создать необходимую доктринальную платформу для восприятия наиболее сложного и в то же время наивысшего буддийского учения – Праджняпарамиты. В этой связи учение системы Мадхьямика было выделено им в отдельную заключительную и одновременно объемную главу, в которой особое внимание уделено мадхьямике-прасангике, сыгравшей значительную роль в становлении и развитии праджняпарамитской мысли.

Подводя итог, подчеркнем, что в условиях адаптации буддизма к тибетской культурной и религиозной среде принципы Абхидхармы и Праджняпарамиты имели универсальную значимость для всех его компонентов.

Между тем значительная роль в данном адаптационном процессе принадлежит оригинальному тибетскому жанру сиддханта, в частности Кунчену Жамьяну Шадпе Дорже, который занимался развитием понятийного аппарата, принципами

буддийского перевода, разработкой категориально-терминологической и логико-дискуссивной систем на основе историко-философского подхода и сравнительного анализа индийской религиозно-философской мысли. Он был убежден, что логика и теория познания не являются самостоятельными дисциплинами, а в совокупности представляют метод, при помощи которого могут быть познаны разные философские истины. Такой позиции он придерживался при написании своей сиддханты. Поэтому его труд можно рассматривать как практическое пособие по буддийскому диспуту.

Поскольку в структуре, содержании, языке и тематическом анализе школ емко отражаются возможности буддийской диалектики, «Дубта ченпо» характеризуется влиянием буддийской теории аргументации и логико-эпистемологической традиции Индии.

Категориально-терминологическая система Абхидхармы и Праджняпарамиты, отраженная в «Дубта ченпо», послужила основанием для развития религиозно-философской традиции тибетского буддизма. В результате его исследовательской деятельности были выработаны приемы и методы, позволившие корректно передавать все аспекты философского содержания буддийского учения. В этом плане роль сиддхант заключается не просто в интерпретации религиозно-философских учений небуддийских и буддийских школ, но, прежде всего, в раскрытии процесса развития всей истории религиозно-философской мысли буддизма.

Образовательный аспект «Дубта ченпо» был применен не только в Гомандацане, Кунчен Жамьян Шадпа распространил его и в своем новом монастыре Лавране, основанном по возвращении в Амдо. Позже принципы, широко используемые Кунченом Жамьяном Шадпой, были переняты образовательной программой монастыря Джамбалинг, созданного его учеником Чжанжа Ролби Дорже. Впоследствии эти два монастыря стали центрами по созданию гелугпинской разновидности сиддханты в восточной части Тибета и Центральной Азии. Это объясняется тем, что во времена Жамьяна Шадпы провинция Амдо находилась под контролем джунгарских монголов, оказав значительное влияние на распространение жанра сиддханта в странах Центральной Азии и на его дальнейшее активное развитие на этой территории.

Тибетоязычные историко-философские произведения жанра сиддханта (дубта) являются образцами учебной литературы и, взаимодополняя друг друга, дают возможность современным исследователям не только узнать об истории формирования и развития буддийской религиозно-философской мысли вообще, но и составить наиболее полное представление об особенностях влияния индийской традиции на развитие буддийской философской мысли в Тибете. Они основываются на материалах индийских мыслителей, тем самым представляя огромную ценность для современной науки.

Литература

Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 508 с.

Бережной С. Б. Система дхарм трактата «Абхидхармакоша» / С. Б. Бережной. – Челябинск: Издательский центр Ю, 2014. – 359 с.

Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / Будон Ринчендуб; пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца. – СПб.: Евразия, 1999. – 356 с.

Васубандху. Абхидхармакоша Разд. I / В. И. Рудой, Е. П. Островская. – М.: Наука, 1990. – 318 с.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разд. I–II / пер. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – 669 с.

Востриков А. И. Тибетская историческая литература / А. И. Востриков. – М.: Восточная литература, 1962. – 428 с.

Гулгенова А. Ц. Возникновение и развитие историко-философского жанра сиддханта / А. Ц. Гулгенова // Наука в современном обществе: закономерности и тенденции развития: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. (28 сентября 2016 г., г. Уфа). В 2 ч., ч. 2. – Уфа: МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. – С. 126–128.

Гулгенова А. Ц. Генезис и развитие историко-философского жанра «сиддханта» в средневековом Тибете / А. Ц. Гулгенова // Вестник Томск. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 4(36).

Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма / А. Ц. Гулгенова; отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2016. – 276 с.

Гулгенова А. Ц. Основные предпосылки написания буддийских памятников жанра сиддханты / А. Ц. Гулгенова // Вестник Бурят. гос. ун-та. Педагогика, филология, философия. – 2013. – № 14. – С. 55–61.

Гулгенова А. Ц. Религиозно-философские воззрения вайбхашиков в творчестве Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) / А. Ц. Гулгенова; отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2015. – 166 с.

Гулгенова А. Ц. Тибетоязычные источники (сиддханты) по истории религиозно-философской школы вайбхашика: дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук: 07.00.09; Ин-т МБТ СО РАН. – Улан-Удэ, 2006. – 190 с.

Далай-лама XIV. Буддизм Тибета / Далай-лама XIV. – М.; Рига: Нартанг Угунс, 1991. – 102 с.

Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. – Улан-Удэ, 1998. – 160 с.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.

Донец А. М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 252 с.

Дункар Лобсан Тинлей (тиб. dung dkar blo bzang 'phrin las) Большой толковый словарь «Белая раковина» / Дункар Лобсан Тинлей. – Пекин, 2002. – 1491 с.

Ермакова Т. В. Классические буддийские практики / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – СПб.: Лань, 2001. – 292 с.

Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.

Нестеркин С. П. Историко-философская традиция тибетского буддизма / С. П. Нестеркин // Вестник Бурят. научного центра СО РАН. – 2014. – № 4(16). – С. 10–17.

Нестеркин С. П. Учение о бытии в тибетской религиозно-философской литературе / С. П. Нестеркин // Евразийство и мир. – 2013. – № 1. – С. 11–17.

Ньянатилока. Слово Будды / Ньянатилока. – СПб.: Нартанг, 2002. – 108 с.

Пубаев Р. Е. История буддийской сиддханты в освещении Сумба-Хамбо в сочинении «Пагсам-Чжонсан» / Р. Е. Пубаев // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 40–54.

Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т., т. 1/ С. Радхакришнан. – СПб.: Стикс, 1994. – 732 с.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. I–II. – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.

Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских филосфских школ / Геше Джампа Тинлей; под ред. А. Коноваловой; устный пер. с англ. М. Малыгина, Б. Дондоков, А. Морозов. – Новосибирск: Изд-во Дже Цонкапа, 2013. – 502 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://buddhism.org.ru/buddhism_06.html#.WB8emdKLTIU (дата обращения: 27.10.2016).

Урбанаева И. С. Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии / И. С. Урбанаева // Наука и буддизм: мат-лы научн. конф. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 170–182.

Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2011. – 1045 с.

Хадалов П. И. Описание сочинений Гучен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже / П. И. Хадалов, Л. Ж. Ямпилов, Б. Д. Дандарон. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН, 1962. – 126 с.

Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары / А. К. Чаттерджи. – М.: Шечен, 2004. – 269 с.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 426 с.

Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor / S. Anacker. – Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2005. – 464 p.

Bhikkhu KL Dhammajoti. Sarvāstivāda Abhidharma / KL Dhammajoti. – Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007. – 586 p.

Conze E. Buddhism. A Short History / E. Conze. – Oxford: Oneworld Publications, 2008. – 154 p.

Cox C. Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence (An Annotated Translation of the Section on the Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusāra) / C. Cox. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995. – 479 p.

Cozort D. Buddist philosophy: Losang Gonchok's short commentary to Jamyang Shayba's Root text on tenets / D. Cozort, G. Preston. – New York: Snow Lion, 2004. – 352 p.

Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1: A–L / ed. by Robert E. Buswell Jr. – New York: Thomson and Gale, 2004. – 477 p.

Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. / general ed. Karl H. Potter. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1996. – 647 p.

Perez-Chisti A. Causation, Correlation, and Liberation in Abhidhamma. An analysis of the Patthana-nyaya: doctoral dissertation / A. Perez-Chisti. – Department of Philosophy and Religion, California Institute of Integral Studies, 1999.

Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma» / Th. Stcherbatsky. – L., 1923. – 112 p.

Tibetan literature studies in genre / ed. by Jose Ignacio Cabezon, Roger R. Jackson. – Ithaca; New York: Snow Lion Publications, 1996. – 552 p.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-29-42

Магсаржав Гантуяа

АБХИДХАРМА В МОНГОЛИИ В ЗЕРКАЛЕ МОНГОЛЬСКОЙ БУДДОЛОГИИ

В статье представлен обзор изучения Абхидхармы в Монголии, включая исследования древнеиндийских первоисточников Абхидхармы в монгольском Данджуре и работы монгольских ученых по буддийской философии, таких как Ч. Жугдер, Г. Лубсанцерен, Т. Содномдаргиа, Г. Лхагвасурен, М. Гантуяа, С. Демберел, которые исследовали комментарии по Абхидхарме таких знаменитых монгольских буддийских философов, как Цорджи Агваанбалдан, Зая Бандита Лубсанперэнлей, Гавджи Лубсан-балдан, Цахар Геше Лубсанчултем, Их Хурэ Хамбо Агваанхайдуб и Бари-лама Дамцигдорджи. В конце статьи преподаватель МонГУ и исследователь С. Демберел представил анализ работы о комментариях в трех томах монгольского мыслителя начала XX в. Хамбо Лубсанцерена.

Ключевые слова: Дхарма, Васубандху, Асанга, Абхидхарма в Монголии, буддийская философия в Монголии, буддология в Монголии, монгольский буддизм, монгольские буддийские мыслители, буддийские термины на монгольском языке.

Dr. Magsarzhav Gantuyaa

ABHIDHARMA IN MONGOLIA IN THE MIRROR OF MONGOLIAN BUDDOLOGY

This article provides an overview of the studies of Abhidharma in Mongolia including studies of the ancient Indian primary sources of Abhidharma in Mongolian Danjur and the work of Mongolian scholars on Buddhist philosophy such as Ch. Zhugder, G. Lubsantseren, T. Sodnomdargia, G. Lhagvasuren, M. Gantuyaa, S. Demberl who studied the commentaries on the Abhidharma of such famous Mongolian Buddhist philosophers as Tsorji Aghvaanbaldan, Zaya Bandita Lubsanperenlei, Gavji Lubsanbaldan, Tsakhar Geshe Lubsanchultem, Ikh Khure Khambo Aghvaanhaidub and Bari Lama Damts. At the end, the Mongolian State University teacher and researcher S. Demberl writes a special article about the commentary in three volumes of the Mongolian thinker of the early 20th century Khambo Lubsantseren.

Keywords: Dharma, Vasubandhu, Asanga, Abhidharma in Mongolia, Buddhist philosophy in Mongolia, Buddhism in Mongolia, Mongolian Buddhism, Mongolian Buddhist thinkers, Buddhist terms in Mongolian.

Исследования буддийской философии в современной Монголии, включая учение Абхидхармы, проводились в основном отделом религиоведения Институ-

Магсаржав Гантуяа – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Монгольского государственного университета (г. Улан-Батор, Монголия). E-mail: gantuyam@yahoo.com.

та философии Академии наук Монголии. Монгольская академия наук была впервые создана 22 ноября 1921 г. указом Богдо-хана как «Институт рукописей сутр» (Сударбичгийн хүрээлэн). Работали: первым директором института – О. Жамъян гун, секретарем – Ж. Цэвээн и научным сотрудником – Ж. Дашням гун. Одним из первых сотрудников института был известный ученый, лексикограф и тибетолог Шагдж Сангаджав, который перевел небольшую книгу «Состояние Вселенной, проповедуемую в “Абхидхармакоше”», которую можно считать первым исследованием учения Абхидхармы с научной точки зрения.

В 1970-е гг. в Институте философии, социологии и права Академии наук Монголии началось коллективное исследование по буддийской и монгольской философии по инициативе и под руководством академика Ч. Жугдера, что стало началом развития комплексного исследования монгольской буддийской философии. Академик Ч. Жугдер написал книгу «Философская мысль З. Агваанбалдана» (З. Агваанбалдангийн гүн ухааны үзэл. Улан-Батор 1978), в которой была представлена система традиционного обучения буддийской философии в примонастырских философских школах-дацанах, где Абхидхарма считается неотъемлемой частью пяти необходимых и интегрированных предметов буддийской философии.

Академик Г. Лубсанцерен, доктор Т. Содномдаргиа и доктор Г. Лхагвасурен выступили соавторами книги «Буддийские философские течения» (Буддын философийн урсгалууд. Улан-Батор, 1985), в которой есть глава по Абхидхарме, написанная Г. Лхагвасурен и Чулуунбаатар. Она является первым современным научным исследованием по Абхидхарме в Монголии, которое также можно считать первым научным исследованием монголоязычных первоисточников по Абхидхарме из монгольского Данджура. С этого времени началось исследование пяти томов «Чойра» по отдельности, а с 1990-х гг. исследование было интегрировано с обучением буддийской философии в МонГУ. В частности, на кафедре религиоведения, основанной в 1999 г. в МонГУ, начали разрабатывать современные научные учебные программы по пяти томам Чойры, включая философию Абхидхармы как самостоятельный предмет обучения в попытке возродить традиционное буддийское дацанское обучение в современной научной обработке.

Сегодняшное буддийское философское обучение нуждается, во-первых, в сохранении традиционных черт Древнего Востока, во-вторых, в интеграции с современной западной философской интерпретацией, и это должно быть сделано посредством глубокого изучения буддийских философских источников на санскритском, тибетском языках и старомонгольской письменности с параллельным обучением западноевропейской философии. Академик Г. Лубсанцерен уделял большое внимание изучению студентами буддийских философских источников на современном монгольском языке и начал издавать серию источников по буддийской философии на современном монгольском языке, в которую входят труды таких древнеиндийских классических философов, как Васубандху и Асанга,

по Абхидхарме. Продолжению этой работы сегодня уделяет особое внимание отделение религиоведения Института философии Академии наук Монголии.

Названия семи первых сутр по Абхидхарме упоминаются в монголоязычных первоисточниках Абхидхармы, но их оригинальные версии и комментарии еще не известны в Монголии. Об этом упоминается в докторской диссертации «Сравнительный анализ первоисточников Абхидхармы и Праджняпарамиты» [Гантуяа 2021].

Самые главные для монгольских буддистов первоисточники по Абхидхарме – «Абхидхармакоша» Васубандху и его автокомментарий, а также «Абхидхармасамуччая» Асанги и десятки других комментариев древнеиндийских мыслителей сохранились в монгольском Данджуре. Для современных монгольских исследователей их переиздают на кирилло-монгольской письменности по инициативе академика Г. Лубсанцерен в специальных сериях «Monumenta Buddhica». В первой серии опубликованы все основные (rtsa ba) шастры пяти томов буддийской философии, среди которых есть и «Абхидхармакоша» Васубандху, переведенная со старомонгольского на кирилло-монгольскую письменность М. Гантуяа. В пятой серии опубликованы «Махасанграха» и «Абхидхармасамуччая» Асанги, которые переписал на современный монгольский доктор Г. Лхагвасурен. Шестая серия, которая посвящена Абхидхармакошакарике Васубандху, подготовлена к публикации на кирилло-монгольской письменности М. Гантуяа.

Современные монгольские ученые уделяют большое внимание переводу, публикации и изучению не только оригинальных древнеиндийских источников по Абхидхарме, а также знаменитых комментариев древнетибетских мудрецов. Например, доктор А. Батсуури, преподаватель Университета Ховд, перевел и опубликовал на монгольском языке комментарий Шонну Лодоя [Шонну Лодой 2003], известного под именем Рендава, учителя Богд Цонкапы, провел исследование комментария с точки зрения науки психологии и защитил докторскую диссертацию.

Еще в XVIII в. монгольские переводчики разработали тибетско-монгольский энциклопедический словарь по разделам Ганджура и Данджура, называемый «Страна прибытия мудрецов», в 11 главах по инициативе Джанджа Хутухты между 1741 и 1742 гг., с целью стандартизации перевода трудов в Ганджуре и Данджуре. В XI в. тибетские переводчики руководствовались санскритско-тибетским терминологическим словарем «Махавьютпатти», чтобы перевести эти источники с санскрита на тибетский. Тибетские и монгольские переводчики буддийских источников с древних времен руводствуются специальными методологиями перевода. Третья глава «Страны прибытия мудрецов» – это большая энциклопедия, посвященная концепциям доктрины Абхидхармы, которая называется по-монгольски «Авидарма аймак». В ней очень удачно и мудро систематизированы все основные понятия и концепции Абхидхармы, которую можно использовать не только в качестве тибетско-монгольского словаря и установленной терминологии буддийской философии на монгольском языке, но и в качестве

вводного курса учения Абхидхармы. Энциклопедический словарь «Страна прибытия мудрецов» играл и играет большую роль в распространении буддийской мысли среди монголов.

В «Авидарма аймаке» данной энциклопедии учение Абхидхармы подразделяется на абсолютные абхидхармы, где проповедуются необусловленные (zag med) дхармы, и номинальные абхидхармы, где рассматривается учение пути и остальное содержание учения в целом. Также здесь отмечаются имена главных мудрецов, распространявших Абхидхарму: Асанга, проповедовавший верхнюю Абхидхарму, и Васубандху, который написал нижнюю Абхидхарму, или Абхидхармакошу. Монголы назвали эти два текста верхней и нижней Абхидхармой и изучали их как основные тексты Абхидхармы. В тибетско-монгольском энциклопедическом словаре обобщены понятия или категории, концепции или вопросы исследования Абхидхармы, сосредоточенные на верхней Абхидхарме и прояснившие некоторые из сложных вопросов из низшей Абхидхармы. Например, поясняются количественные различия определений несовершенной самскары в верхней и нижней Абхидхарме. Затем подробно описываются различия между 12 аятанами, 18 дхату и 5 скандхами. В данной энциклопедии мудрецы обычно подразделяли категории и концепции Абхидхармы на четыре истины. В первой истине – дункхасатья сосредоточиваются на пяти скандхах и 12 аятанах, а вторая истина – смудаясатья рассматривает два основных понятия – карма и клеша, третья истина – ниродхасатья проповедует о разных концепциях Нирваны, четвертая истина – маргасатья рассматривает пять этапов пути арьиев [Гантуяа 2004а].

Необходимо сказать, что зарубежные и отечественные ученые считают, что понятие «дхарма» из теории Абхидхармы имеет более десяти значений, но наши исследователи, такие как Дж. Энхбаяр (научный сотрудник Института философии Академии наук Монголии), говорят, что это, с одной стороны, учение, а точнее – учение Будды в целом, с другой – больше всех предполагаются вещи и их сущность, обусловленные и необусловленные явления в целом. В одной из своих статей мы объяснили, что в контексте Абхидхармы дхарма означает «буддийские философские концепции и проблемы» [Там же].

Все ученые, изучающие Абхидхарму, согласны с тем, что дхарма, или все буддийские категории, обычно делится на две части: обусловленные и необусловленные. Однако обусловленные дхармы определяются как совокупность вещей и явлений, находящихся в сфере трех времен, а совокупность всех вещей и явлений, которые существуют в бесконечном пространстве и времени, являются необусловленными. Также вся дхарма делится на сансару и Нирвану. Сансара есть совокупность обусловленных дхарм, а Нирвана – совокупность необусловленных дхарм. Необусловленные дхармы делятся на понятия «пространство» и «два опровержения». Познание обусловленности посредством объектов познания является аналитическим опровержением, а познание необусловленных дхарм без объектов пазнания является безаналитическим опровержением [Монголын философийн түүх 2001: 250–252].

Монгольские буддийские мыслители изучали Абхидхарму в основном посредством текста Васубандху «Абхидхармакоша», а позже написали ряд комментариев к этому основному (rtsa ba) труду. Фактически эта основная шастра была одним из пяти томов Чойры или буддийской философии, которые очень популярны в тибетском и монгольском буддизме, и параллельно были основным источником для изучения философии Вайбхашики. В аймаке Абхидхармы монгольского Данджура содержится около10 томов Данджура.

С третьего периода истории буддизма в Монголии, или с XVII в., монголы начали изучать буддийское учение на тибетском языке, который стал интеллектуальным языком для монголов. Монгольские буддийские философы продолжали развивать традиционную буддийскую философию, переданную из Индии и Тибета, включая учение Абхидхармы на тибетском языке, и многие монгольские мыслители написали на тибетском языке ряд комментариев по Абхидхарме, о чем впервые предоставил информацию хамбо Гандантэгчинлэн монастыря С. Гомбожав на первой международной конференции монголоведов [Гомбожав 1961]. Среди них были:

1. Гончигжалцан – цорджи из Западного Хуре, XX в., 1 том произведения по Абхидхарме и Винае (рукопись).
2. Джамц – гебши из Их Хуре, XX в., 1 том произведения по Абхидхарме и Винае (рукопись).
3. Лубсан хамба – Торгууд провинция, XVII в., 1 том произведения по Абхидхарме и Винае (рукопись).
4. Лубсанцерен – гебши из Их Хуре, знаменит под именем Эрэн хамба. Родом из Тушет Кхан аймака, провинция Урджен (Булган аймак, Баян-Агт сомон). XX в., 2 тома произведений по Абхидхарме и Винае (рукопись).
5. Лувсанчимиддоржи – цорджи из Сайн-ноен Кхан аймак, Тушет ван провинция, XX в., 2 тома произведений по Абхидхарме и Винае (рукопись).

В своих комментариях они больше сосреточиваются на той или иной теме из Абхидхармы: учение о скандхах, материи, или рупа, души, или манас, формировании Вселенной в совокупности материальных и душевных начал и т. д.

В дополнение к вышеупомянутым комментариям монгольских авторов можно назвать и другие знаменитые комментарии по Абхидхарме. Это следующие тексты: Цорджи Агваанбалдана «Анализ Абхидхармы как интеллектуальное удовольствие молодежи»; Комментарий, называемый «Введение к обзорному проповедованию» в пяти частях, написанный Зая Бандита Лубсанперэнлеем; «Комментарий на пять скандх», написанный габджи Лубсанбалданом; комментарий, называемый «Махаболдхи и дхармы, порожденные из махаболдхи», написанный Цахаром Геше Лубсанчултемом; «Диалог между рупой, виджняной и несовершенной самскарой», написанный Их Хуре Хамбо Агванкхайдавом; «Комментарий, называемый «Сокровенная свеча», повествующий о состоянии материально-духовной Вселенной и возникновении религии, написанный Бари Лама Дамцагдоржием; «Комментарий к стихам о чувстве в конце главы “Дхьяны

и Рупадхату”», написанный Равжамба Агванхайдубом; «Комментарий к восьми объектам Абхидхармы», написанный гавджи Лубсанцереном и т. д.

Академик Ч. Жугдер впервые познакомил современных читателей с комментариями по Абхидхарме, написанными знаменитым монгольским буддийским мыслителем XVIII в. З. Агваанбалданом. Одним из них был комментарий к произведению тибетского ученого Джамьяншадавдоржи по Абхидхармакоше. Он называется «Анализ Абхидхармы как интеллектуальное удовольствие молодежи», содержание которого было исследовано преподавателем религиоведения МонГУ С. Демберелом и написавшим некоторые доклады и статьи по результатам исследования [2017: 59–72]. Он также представил исследование 3-томного комментария по Абхидхарме, написанного гавджи Лубсанцереном – монгольским буддийским мыслителем начала XX в. [Он же 2021].

По мнению академиков Ч. Жугдера и Г. Лубсанцерена, З. Агваанбалдан считает, что все познавательные объекты (вишай) делятся на вечное существо (rtag pa) и реальное (ngos bo). А реальное существо имеет форму-рупа, душу-манас и несовершенную самскару. Несовершенной самскарой является та дхарма, которая не есть ни форма, ни душа, но является их интеграцией, или та дхарма, которая означает такие абстрактные понятия, как время и пространство.

По словам З. Агваанбалдана, форма-рупа формируется в результате скопления атомов (мельчайшая пыль) как самый наименьший элемент. Мельчайшая пыль бывает крупной, мелкой и наиболее мелкой, из которых состоят все телесные существа. В результате скопления наиболее мелкой пыли (санскр. paramana; тиб. rdul phran) образуются мелкие и грубые пылинки, которые являются источником материального мира. Академик Ч. Жугдер назвал такое представление Абхидхармы атомарной доктриной, схожей с западной философией. По словам З. Агваанбалдана, мельчайшая пыль, какой бы мелкой или крупной она ни была, сохраняет четыре элемента-махаободхи, содержащие основные свойства земли, огня, воды и атмосферы. Другими словами, корень всей мельчайшей пыли называется махаободхи. Агваанбалдан полагает, что одна мельчайшая пыль возникает из семи наиболее мелких пылей, а 49 мельчайших пылей образуют наиболее тонкое тело в качестве первопричины грубой материи [Агваанбалдан: 28б]. Он также считает, что поскольку пыль, создающая материю, имеет четыре корня-махаободхи, восприятие форм, звуков, вкусов, запахов и чувств, является реальным качеством самих махаободхи, поэтому нет качеств, существующих отдельно от махаободхи и не зависящих от тела. Он отвергает другие философские взгляды, которые считают нереальными цвет, запах и вкус, утверждая, что пыль земли содержит запах, вкус, чувство, форму и звук; пыль воды содержит вкус, чувство, форму и звук; пыль огня содержит чувство, форму и звук; пыль атмосферы содержит звук и чувство (движение); и, наконец, пыль космоса содержит только звук.

В нашем исследовании махаободхи только форма из пяти скандх представляет материальную сторону мира, а четыре других – ментальную. Другими словами, согласно учению Абхидхармы, когда мир проявляется через сознание, он имеет

два аспекта: материальный и духовный. Материальная сторона здесь обусловлена махаботхи. Причем существуют четыре основных элемента-махаботхи: земля, вода, огонь и атмосфера – это четыре основных свойства всех телесных существ: протяженность, влажность, температура и движение, а когда они соприкасаются, то действуют друг на друга в виде сгущения либо увлажнения, сжигания и движущей силы. По причине этих четырех махаботхи формируются пять органов: глаза, уши, нос, язык и тело, а также пять объектов познания: форма, звук, запах, вкус и осязание, и наконец – их постоянное взаимодействие друг на друга. Таким образом, пять органов, образованных четырьмя элементами, пять свойств внешнего мира, которые воспринимаются органами чувств, и их взаимодействие – это и есть материальный мир, или рупа-скандха [Гантуяа 2004г].

Знаменитый монгольский буддийский философ XVII в. Цахар Геше Лубсанчултем указал на общие черты четырех элементов-махаботхи: «Их коренная характеристика – все они реально существуют. Если смешиваются и не отделяются камень и дерево, будет ясно то, что водяная махаботхи содержится в земляной махаботхи. Если два камня соприкасаются друг с другом, возникает огонь, следовательно, существует махаботхи огня» [Лувсанчүлтэм]. Это означает, что в глубинах воспринимаемой материи содержатся четыре атрибута, называемые махаботхи, и сосуществуют их четыре действия: конструирование, сбор, обработка и размножение. На основе этого положения Ж. Энхбаяр, научный сотрудник Института философии, делает вывод, что Цахар Геше демонстрирует простое распознавание этих четырех элементов на эмпирическом уровне наблюдения. Согласно Цахару Геше Лубсанчултему, изначальной основой внешнего объекта познания являются неделимые пылинки, которые содержат в себе четыре элемента-махаботхи и которые затем накладываются друг на друга, образуя все вещи и явления. Если спрашивать, где находятся эти мелкие пылинки, то примером является следующее: «Мелкая пыль глаз находится внутри белка глаз подобно раскрытым лепесткам розы. Мелкая пыль языка находится в центре рта шириной в один волос, как полуловушка во всем органе языка. Мелкая пыль тела разносится по всему телу через кожу» [Ibil.: 6Б]. Исследователь Ж. Энхбаяр, считая этот пример неполным, дописал его на основе комментария Васубандху.

З. Агваанбалдан кроме вышеупомянутых четырех элементов добавил пятый – пространство – в качестве небесного элемента. Пространство Вселенной считается одним из первых элементов целой Вселенной и является общим для остальных четырех элементов. Академик Ч. Жугдер заявляет в своей исследовательской работе [Жүгдэр 1978: 52], что под этим элементом понимается пространство или небесная материя (тиб. rzas), и он возник, когда старый мир разрушался и опустошался или когда создавался новый мир. Академик Ч. Жугдер объяснил точку зрения цорджи Агваанбалдана так: махаботхи содержат в себе способность дружить или враждовать друг с другом. Когда силы уравновешены, они сосуществуют, а когда силы неравны, противостоят друг другу и меняются. Эта борьба и единство махаботхи есть основа их действий.

З. Агваанбалдан, рассматривая мельчайшую пыль, отметил, что она очень мелкая и невидимая. Мельчайшая пыль имеет сферическую форму и состоит из шести компонентов (тиб. cha): правого, левого, переднего, заднего, верхнего и нижнего. Он полагал, что не меньше 6–8 мельчайших пылинок, одна из которых останавливается в центре их объединения, а остальные кружатся вокруг, не соприкасаясь с ней [Агваанбалдан. Grub mtha'], образуют вещи. Пространство отделено от вещей и считается огромным контейнером.

Знаменитый монгольский буддийский философ XIX в. Бари-лама Дамцигдорджи написал комментарий к третьей главе «Абхидхармакоши» Васубандху, озаглавленной «Драгоценная свеча», в которой описывается четыре взаимозаменяющих периода формирования Вселенной: возникновение, существование, крушение и опустошение. Он объяснил такие грандиозные космологические циклы времени простыми выражениями для понимания. Текст был переведен с тибетского на монгольский доктором Д. Бурнеэ и Д. Энхтуром [Брагри ёнзин 2004]. Издана статья на основе этого же комментария [Гантуяа 2013]. Бари-лама описывает процесс формирования Вселенной так: сначала было пустое пространство, затем формировались небесные миры снизу вверх, а в самом низу находилась абсолютно крошечная и мягкая атмосфера, постепенно схлопывая все больше и больше, стала основой 3000 материальных миров. А та основная атмосфера была сине-голубого цвета, 1600000 футов в толщину, 3000 миль в ширину и имела жесткое качество.

Согласно приведенному объяснению, как в произведении Васубандху, так и в комментарии Бари-ламы, материальная Вселенная, во-первых, образована из пустого пространства, во-вторых, согласно обоим объяснениям, образована кармой живых существ из предыдущих циклов развития Вселенной. Она является своего рода контейнером для живых существ.

Другое дело, что комментарий Бари-ламы раскрывает взгляды древних монголов, объяснявших происхождение мира. Например, монгольские исторические источники XVII в., такие как «Эрдэнин тобчи», «Алтан тобчи» и «Шар туджи», объясняют происхождение, развитие и структуру Вселенной так же, как и в древнеиндийской буддийской шастре Абидхарма. Бесконечная Вселенная, звезды, Земля, животные и люди – все, что представлялось монголами как одна целостность, чему они поклонялись, в учении Будды проповедовалось в одинаковом смысле, т. е. так, что все миры во Вселенной и все существа существуют в тесной взаимозависимости. Поэтому можно сказать, что не случайно монголы приняли учение Будды: в нем они нашли теоретическую обработку своего традиционного мировоззрения, возникшего в результате кочевого образа жизни.

Возникновение Вселенной в «Эрдэнин тобчи» рассматривается в следующем цикле: кальпа Образования, кальпа Существования, Промежуточная кальпа, кальпа Разрушения, Пустая кальпа, Великая кальпа. Из этих шести кальп в первой кальпе – Образования сначала образуется мантия атмосферы и продолжается до тех пор, как возродятся адские существа. А кальпа Существования, начиная с бесчисленного возраста людей на Джамбудвипе, завершается десятилетним воз-

растом. В третьей, Промежуточной кальпе после смерти десятилетних людей возраст увеличивается с 20 лет до 80 тысяч лет. Кальпа Разрушения начинается с уничтожением оружием и до разрушения водой. Пятая, Пустая кальпа продолжается с конца водяного разрушения до формирования атмосферы [Саган сэцэн 2010].

Таким образом, в «Эрдэнин тобчи» объясняется возникновение как внешнего, материального мира, так и внутреннего, органического мира Вселенной согласно учению Абхидхармы. Можно сказать, что внешний, материальный мир является геосферой Вселенной, а внутренний, органический мир Вселенной – ее биосферой. Здесь речь идет о том, что материальный мир – это не пустой контейнер, а живой мир, о чем сказано в Абхидхарме в виде специфического учения Будды о возникновении и существовании Вселенной. Объясняя формирование материального, или внешнего мира, в «Эрдэнин тобчи» написано, что из трех мандал мандала атмосферы есть первопричина, над которой возникают мандала с колеблющейся водой и мандала земли – так в начале Вселенной образуются три мандалы. В самом начале образуется сильный ветер – атмосфера, из которой образуется вода и, наконец, твердые частицы или пыль. Объясняя возникновение атмосферы, в «Эрдэнин тобчи» рассказывается, что, во-первых, огромная атмосфера двигалась в десяти направлениях в пустом мире, а ее сектора противостоят друг другу. В реультате образуется мандала атмосферы. Таким образом, монголы внедрили абхидхармистское учение о Вселенной в свою интеллектуальную почву уже в XVI в.

В настоящее время большое значение имеют исследования монгольской буддийской философии – II, III и IV тома «Истории монгольской философии», в которых содержатся современные исследования тибетоязычных философских трудов монгольских мудрецов. Например, «Махаботддхи и дхармы, порожденные из махаботдхи» ('byung ba dang 'byung gyur sogs kyi ngos 'dzin bzhugs so, 20 f.), написанная Цахаром Геше Лубсанчултем, была исследована Ж. Энхбаяр, который считает, что в этом комментарии особое внимание уделяется вопросам о пяти скандхах, 12 аятанах и 18 дхату, а также структуры Вселенной.

Согласно Цахару Геше Лубсанчултем, шестой орган познания – это познание-манас. Как пишет Цахар Геше, «посуда и столбы видимы глазами, но эти посуда и столбы сами по себе не являются объектами глаз, а только лишь образы посуды и столбов являются объектами глаз и основой (санскр. аятана; тиб. skyed mched) познания образа. Следовательно, посуда, столбы и т. д. являются объектом и формой, но не являются основой (аятаной) формы. Если кто-то видит образ человека и лошади, это не значит, что он видит человека и лошадь как таковых, он видит всего лишь их форму и цвет» [Лувсанчүлтэм: 3А–3Б]. Исследователь Ж. Энхбаяр разъясняет, что видеть изображение – это дело глаз, слышать звук – это дело уха, чувствовать вкус – это дело языка, а установить, что это образ или нет, различение звука как мелодичного или нет, вкуса соленого или горького – дело познания-манаса или виджняны. Он также подчеркивает, что существует

понятие числа в распознавании изображения: во-первых, «на самом деле для того, чтобы собрать ясное число, необходимы будут многообразные числа, такие как нужное число, основное число и т. д., но все же в познании различаются вечное и реальное число, а каждое из них разделяется на утверждение и отвержение, нейтральное и безнейтральное». Во-вторых, «если разделить на Rupaskandha, Vedanāskandha, Samjcāskandha, Samskāraskandha и Vijnacāskandha, они являются нужными числами, и чтобы проверить, брать или не брать, нужно проверить каждого в отдельности» [Лувсанчүлтэм: 13Б]. В-третьих, «если разделить на четыре основных цвета, это представляет основное число, и когда образуется Вселенная, атмосфера будет в форме голубого полумесяца, водная мандала будет иметь форму круга, и земля будет желтым квадратом. Из их противоположных взаимодействий возникает мандала огня в форме треугольника» [Монголын философийн түүх IV: 121–124].

В IV томе «Истории монгольской философии» научный сотрудник Института философии Академии наук Монголии О. Няммягмар представил свое исследование на 159-страничный комментарий гавджи Лубсанбалдана, называемый «Комментарий на пять скандх» [Там же: 214–224]. Согласно О. Няммягмар, этот комментарий начинается с поклонения великим мудрецам, которое предлагается сделать трижды, чтобы повернуть колесо Учения Будды, а потом описывает значение шастры Абхидхармы так: «Учитель Шакьямуни Будда сначала проявил ум бодхичитты, потом накапливал собрание добродетелей, и наконец, трижды повернул колесо Учения, в котором в первую очередь проповедуется Абхидхармакоша, чтобы слышали, выучили для достижения наивысшей Нирваны, отвергнув ограничения клеш и, вместо этого, с почтением распознавали различия дхарм или пяти скандх». Исходя из этой задачи, Оргиочи-лама отмечает необходимость специализироваться в учении о пяти скандхах: если человек осознает, что его собственный злой ум плохой, и это мешает ему достичь своей внутренней сущности, то он может достичь совершенного просветления, которое возможно только в том случае, если он признает свои клеши, как загрязняющие человеческий разум, и в результате познания этот человек достигает совершенного просветления.

В данном комментарии дается обзор биографии Васубандху и основного комментария «Абхидхармакоша», объясняются различия буддийских философских школ согласно Абхидхарме. В завершении своего комментария Лубсанбалдан пишет: «... данная проповедь нашего учителя Чавдагдорджи-ринпоче наследована из уст благословленного и почтенного ламы Дамцигдорджи, чтобы дать свою долю для распространения Учения Будды по всем краям земли, и является учебным пособием для новых студентов» [Лувсанбалдан: 158]. Это показывает, что монголы изучали Абхидхарму на основе трудов не только индийских и тибетских мудрецов, они также опирались на труды своих ученых или учителей в качестве основных учебников, или игча (тиб. yig cha).

По мнению исследователя О. Няммягмар, комментарий Гавджа Лубсанбалдана к Абхидхарме углубляет различия между пятью скандхами и их сущностью

с точки зрения вайбхашики, виджнянавады и мадхьямаки, особенно с точки зрения прасангики, что показывает глубокое самостоятельное исследование мыслителя. По словам исследователя О. Няммягмар, Лубсанбалдан Габджи, рассматривая обусловленные и необусловленные дхармы, определяет, что бесконечное пространство как абсолютная причина всего сущего, татхагата и шуньята являются вечными необусловленными дхармами, а вишая, виджняна и несовершенная самскара – невечными, или обусловленными, дхармами. Необусловленная дхарма относится к миру восприятия познавательного субъекта, а его репрезентативная личность (санскр. пудгала; тиб. gang zag) не является ни телом, ни душой живого существа, а лишь имя совокупностей тела и души, вроде их хозяина. Пудгала имеет две противоположные сущности: счастье и страдание. Сущность страдания принадлежит к обусловленным дхармам, а сущность счастья – к необусловленным. Чтобы направлять души к необусловленным дхармам, необходимо будет познание необусловленных [Лувсанбалдан: 117А].

Взгляды на учение Абхидхармы Агваанхайдава (1779–1838) – одного из величайших представителей монгольской буддийской философии были исследованы доктором Т. Содномдаргиа [Монголын философийн түүх IV: 270–280]. По его словам, произведения Агваанхайдава прежде мало исследовались, хотя часто встречаются его философские сочинения, разъясняющие смысл буддийской философии в жанре поэзии. Больше всего из его философских трудов привлекают внимание ученых такие тексты: «Диалог между рупа, виджняна и несовершенной самскарой»; «Жертвоприношение Хурмасты»; «Диалог между овцой, козой и коровой»; «Опровержение слов пандиты Волосатого Церенпила»; «Колесо молнии, сокрушающее невежество, направляющее в ад»; «Молитва раскрытия ядов клеш»; «Письмо к победившим бодхисаттвам десяти направлений Вселенной как великое сокровище религии Будды» и т. д.

Агваанхайдав хамбо доказал собственными взглядами и методами, что вишай – это тело, манас – это душа, несовершенная самскара – это личность, причем понятие «вишай» определяется как реальное живое существо с его способностью ощущений посредством органов чувств. А этот вишай (тиб. lus) состоит из сущностей и атомов. Вишай равнозначно форме. То, что является формой, есть и сущность формы. Таким образом, Агваанхайдав своеобразно рассматривает вишая и форму в значении всеобщей реальности. В частности, у него уравниваются два понятия вишая и формы, а вишай как тело делится на внешнее и внутреннее. Внутренний вишай включает в себя пять органов чувств: глаз, ухо, нос, язык и тело. Он считает, что даже камень является вишай, что показывает его концепцию об объективной реальности.

Доктор Т. Содномдаргия охарактеризовал философские взгляды Агваанхайдава как «антропологический материализм» [Монголын философийн түүх IV: 270–280]. Это ясно объясняется в разделах, в которых анализируются душа и органы. Агваанхайдав объясняет, что такое тело: «Несмотря на то что человек выглядит как одно целое в невежественном уме, если вы присмотритесь глубже, он станет питательным веществом для птиц и собак, и есть не что иное, как пыль»

[Агваанхайдав. Винайн…]. Далее Агваанхайдав анализирует все части тела и объясняет, что они нечисты. «На скелет страшно смотреть, нет смысла смеяться, нет смысла смотреть на него, и его не нужно исследовать, чтобы убедиться, что он жилище для всех живых органов. Глаза считаются красивыми, но на самом деле это есть яма с водой, покрытой кожей. Следовательно, тело – это всего лишь пыль, и нет непыльной нужды». В заключение он говорит, что тело является невечным и смертным существом. Агваанхайдав рассмотрел вопрос о том, что такое душа, и поднял его как вопрос познания, вопрос об отношении объекта познания (внешнего мира) и сознания. Он отождествляет манас с человеческой душой, потому что «душа – это знание без формы. Душа блуждает по миру и является старейшей в мире. Она делает то, что хочет, и перерождается то ли в короля, то ли в монаха, то ли в простых людей» [Агваанхайдав. Өлөг…]. Далее Агваанхайдав описывает различные состояния души, например:

– Душа с желанием защитить от других и владеть своей землей.

– Душа, заботящаяся о своем муже, родственниках и имуществе.

– Душа гнева для уничтожения врага.

– Душа, вращающаяся у прибыли.

– Душа ревности, которая опускает вышестоящих людей.

– Душа, темным способом заботящаяся о себе.

– Душа жадности к имуществу других [Там же].

Доктор Т. Содномдаргиа заключает, что если различные эмоциональные выражения, упомянутые выше, изучаются психологической наукой, то Агваанхайдав хамбо подошел к ним в контексте жизненной практики и обычного сознания [Монголын философийн түүх IV: 270–280].

Таким образом, текущее исследование буддийской Абхидхармы в Монголии основано на следующих основных направлениях.

1. Перевод литературы Абхидхармы на монгольском языке в основном находится в монгольском Данджуре на старомонгольской письменности, причем большинство текстов являются комментариями по Абхидхарме, написанными древнеиндийскими мудрецами. Мы начали переиздавать их на современном кириллическом монгольском шрифте, чтобы использовать для обучения и исследования Абхидхармы современными монгольскими исследователями, уделяем внимание выявлению и переводу тибетоязычных комментариев монгольских авторов.

2. Монгольские переводчики уделяли особое внимание переводу понятий и концепций Абхидхармы на монгольский язык, что было систематизировано в тибетско-монгольском энциклопедическом словаре «Страна прибытия мудрецов». Он является важной опорой для формирования единого категориального аппарата философии Абхидхармы на монгольском языке.

3. При исследовании Абхидхармы в современной Монголии основное внимание уделяется выявлению структурных и смысловых особенностей комментариев Абхидхармы, написанных монгольскими мудрецами, причем основопола-

гающими источниками, само собой, являются древнеиндийские комментарии, находящиеся в монгольском Данджуре.

4. Монгольские ученые-ламы прекрасно усвоили теорию Абхидхармы, проанализировали труды многих индийских и тибетских мудрецов, обобщили их своеобразием мышления кочевой монгольской культуры, а также разработали свои собственные учебники-игча.

5. Из древнемонгольских исторических источников становится ясно, что идея Абхидхармы уже с древних времен укоренилась в интеллектульной культуре монголов.

Источники и литература

Агваанбалдан. Choi mngon pa'i mdzod kyi dogs dpyod blo gsar rol rtsed. – 28Б.

Агваанбалдан. Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel.

Агваанхайдав. Винайн үе гишүүний сургаалыг засан үйлдэхийн тийн асуудал. УННС. Төвд фонд.

Агваанхайдав. Өлөг, мэдэл, төгөлдөр бус хуран үйлдэгч гурвын яриа.

Асанга. Абхидхарма бүхнээс түүсэн ба Их хөлгөний хураангуй / Кирилл үсэгт буулгасан Г. Лхагвасүрэн // Буддын философийн эх сурвалж. Боть V. Эрхэлсэн Г. Лувсанцэрэн. – Улаанбаатар, 2005.

Брагри ёнзин Дамцагдорж. Сав шим ертөнцийн байдал шашны гарсан ес сэлтийг товч төдий өгүүлсэн оюуны харанхуйг арилгагч эрдэнийн зул хэмээгдэх оршивой // Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Монголын бурханы шашины түүхэн сурвалж. – Улаанбаатар, 2004.

Васубандху. Абхидхармакоша / Кирилл үсэгт буулгасан М. Гантуяа // Буддын онолын шастирууд. Эрхэлсэн Г. Лувсанцэрэн. Боть I. – Улаанбаатар, 1998, 2018.

Васубандху. Абхидхармакошагийн тайлбар / Кирилл үсэгт буулгасан М. Гантуяа // Буддын философийн эх сурвалж. Боть VI / Эрхэлсэн Г. Лувсанцэрэн. – Улаанбаатар, 2010.

Гантуяа М. Абхидхарма философийн асуудалд / М. Гантуяа // Буддын философи судлалын зарим асуудалд. Гуравдугаар бүлэг. – Улаанбаатар, 2004а.

Гантуяа М. Буддын Абхидхарма ба Билиг барамидын сурвалжийн харьцуулсан шинжилгээ. Шинжлэх ухааны докторын диссертаци. – Улаанбаатар, 2021.

Гантуяа М. Буддын дхармын онол ба билиг барамид / М. Гантуяа // Буддын философи судлалын зарим асуудалд. – Улаанбаатар, 2004б. – P. 152–158.

Гантуяа М. Буддын философи судлалын зарим асуудалд. Гуравдугаар бүлэг / М. Гантуяа – Улаанбаатар, 2004в.

Гантуяа М. Буддын философи дахь таван цогц хэмээх ойлголтын тухай / М. Гантуяа // Буддын философи судлалын зарим асуудалд. Гуравдугаар бүлэг. – Улаанбаатар, 2004г. – P. 159.

Гантуяа М. Васубанду ба Бари лам Дамцагдоржийн сав ертөнцийн тухай Авидармын тайлбарын хэсэгчилсэн харьцуулалт / М. Гантуяа // Отани ИС-ийн Шин Буддист хүрээлэнгийн эрдэм шинжилгээний бичиг, 2013.

Гомбожав С. Монголчуудын төвд хэлээр зохиосон зохиолын зүйл / С. Гомбожав; Олон улсын Монгол хэл бичгийн эрдэмтний анхдугаар их хурал. 1 дэвтэр // Studio Mongolica. – 1961. – Tom. II, Fsciculi 1-16

Дэмбэрэл С. З. Агваанбалдан цоржийн «Илт номын сангийн утгын эргэлзээг таслагч багачуудын оюуны цэнгэл» зохиолын тухай / С. З. Дэмбэрэл // Чойрын таван ботиор

мэргэшсэн их ухаантан (Монголын буддын гүн ухаантан З.Агваанбалдангийн мэндэлсний 220 жилийн ойд зориулсан эмхэтгэл). – Улаанбаатар, 2017. – P. 59–72.

Дэмбэрэл С. Лувсанцэрэн хамбын Абхидхармын тайлбар зохиол. Ph. D. Диссертацийн гар бичмэл эх. – Улаанбаатар, 2021.

Жүгдэр Ч. З. Агваанбалдангийн гүн ухааны үзэл / Ч. З. Жүгдэр. – Улаанбаатар, 1978.

Лувсанбалдан. Таван цогцын тийн тайлбар. Мөн тэнд.

Лувсанцэрэн Г. Буддын философийн урсгалууд / Г. Лувсанцэрэн, Т. Содномдаргиа, Г. Лхагвасүрэн. – Улаанбаатар, 1985.

Лувсанчүлтэм. 'Byung ba dang 'byung gyur sogs kyi ngos 'dzin.

Монголын философийн түүх. III, IV дэвтэр. Монголын философийн түүх. III дэвтэр / Ж. Энхбаяр. – Улаанбаатар 2001. – P. 250–252.

Мэргэд гарахын орон. Төвд-монгол тайлбар толь. Абхидхармын аймаг.

Саган сэцэн. Хаадын үндэсний Эрдэнийн товч. – Улаанбаатар, 2010.

Чойрын таван ботиор мэргэшсэн их ухаантан (Монголын буддын гүн ухаантан З. Агваанбалдангийн мэндэлсний 220 жилийн ойд зориулсан эмхэтгэл). – Улаанбаатар, 2017.

Шонну Лодой. Дээд Абхидхармын хотлоос түүсний аугаа их тайлбар Сайтар номлолын далай / Шонну Лодой; Орчуулсан А. Батсуурь. – Улаанбаатар, 2003.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-43-55

Л. Е. Янгутов

АБХИДХАРМА В КИТАЕ

В статье рассматривается учение Абхидхармы, получившее распространение в Китае. Показана история перевода абхидхармических текстов на китайский, специфические особенности перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Представлена экспозиция школ, сформированных в Китае на базе абхидхармических текстов: цзюйшэ, чэнши, фасян, представляющих собой хинаянский вариант абхидхармического учения, переходный от Хинаяны к Махаяне, и, наконец, махаянский вариант.

Ключевые слова: Абхидхарма, дхарма, виджняна, сознание, реальность, Махаяна, Хинаяна.

L. E. Yangutov

ABHIDHARMA IN CHINA

The article examines the teachings of the Abhidharma, which became widespread in China. The history of the translation of abhidharmic texts into Chinese, the specific features of the translation of Buddhist texts from Sanskrit into Chinese are shown. An exposition of schools formed in China on the basis of abhidharma texts is presented. These are the Juishe, Chengshi, Fasyan schools, which are the Hinayana version of the Abhidharma teaching, transitional from Hinayana to Mahayana, and, finally, the Mahayana version.

Keywords: Abhidharma, dharma, vijnana, consciousness, reality, Mahayana, Hinayana.

Философия Абхидхармы – одна из ранних форм теоретического обоснования буддийских истин. Своими истоками она восходит к четырем благородным истинам (四谛, сы ди) и тесно связана с понятием «дхарма» (法, фа). Важнейшим положением четырех благородных истин является отрицание самости «Я» как реально сущего. Такое отрицание требовало, в первую очередь, отрицания «Я» как субстанционального начала, что требовало объяснения самой природы отсутствия этой субстанциональности. Для обоснования природы отсутствия субстанциональности необходимо было понятие, изначально в своей семантике не допускающее идею субстрата. Поэтому как средство описания иллюзорного «Я»

Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН», руководитель отдела ОФКР (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

был введен термин дхармы как носителя признака. Это понятие подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики дхармы позволили ей стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное «Я», но и наличие души как субстанционального начала, лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи дхармы объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни (“сантана”), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т. е. по группам (“скандхам”), по базам (“аятана”) и по элементам (“дхату”)» [Розенберг 1991: 106].

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат, центральным понятием которого была дхарма. По словам О. О. Розенберга, «термин “абхидхарма” может быть объяснен только в связи с термином “дхарма”. Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, “Чистое знание и сопровождающие его дхармы”. “Чистым знанием” называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму раг excellence, т. е. на нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [Там же: 102–103].

Абхидхарма стала центральной в школах Хинаяны, продолжавших разработку концепции природы дхармы как носителя признака. В них не было единого мнения относительно этой природы. Их споры главным образом сводились к вопросу о степени реальности самих дхарм.

Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии. Сотериология Хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане – концепцией об иллюзорности самости «Я» как сочетания дхарм, составляющих поток сознания [Там же].

Тексты Абхидхармы начали проникать в Китай в начале нашей эры. При этом они были первыми, которые подверглись переводу с санскрита на китайский язык. Чуть позже в Китае начали переводиться сутры Праджняпарамиты, представляющие собой теоретическое обоснование широкого пути спасения, провозглашенного Махаяной.

Начало переводу буддийской литературы положили Аньшигао (安世高) и Локаракша (支樓 迦讖). Они стали родоначальниками формирования двух великих философских традиций буддизма в Китае: Аньшигао – абхидхармической, Локаракша – праджняпарамитской. Литература этих двух направлений дала возможность китайцам познакомиться с мировоззренческими основами буддизма Хинаяны и Махаяны.

Аньшигао, стоявший у истоков перевода абхидхармической литературы, прибыл из Парфии в Китай чуть раньше, чем Локаракша. Согласно буддийским

источникам, на втором году правления ханьского императора Хуань-ди (147–167 гг. н. э.), т. е. в 148 г.[1] Среди переводов Аньшигао, принадлежащих Абхидхарме, известны такие сутры, как «Апитань у фа син цзин» (阿毗昙五法行经, Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы), «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (阿毗昙九十八结经, «Сутра о девяносто восьми узах Абхидхармы»). По свидетельству Хуй Цзяо, автора библиографического сочинения «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание высокочтимых монахов), переводы Аньшигао отличались ясностью и простотой [Zurcher 1959: 54]. Переводческая деятельность буддистов в Китае началась, таким образом, с перевода хинаянской абхидхармической литературы. Между тем литература Хинаяны, положив начало шествию буддизма в Китае, не смогла привлечь к себе должного внимания местных жителей. Поэтому переведенные Аньшигао сутры Абхидхармы оставались невостребованными, как и идеи, заложенные в этих переводах.

Дело в том, что предложенные буддизмом религиозные ценности в Китае были настолько разными по сравнению с их традиционными ценностями, что он столкнулся не только с непониманием, но и с откровенной враждебностью, особенно со стороны конфуцианства. Конфуциански взращенный менталитет китайцев не мог воспринять идеи буддизма о том, что их конечная религиозная цель может быть достигнута не в этой жизни, а в последующих циклах долгой череды перерождений. Религиозная же практика китайцев была направлена на достижение цели именно в данной жизни, так же как их менталитет был направлен на решение насущных задач в настоящей жизни. Они слишком сильно были привязаны к ценностям этой жизни, которые культивировались как конфуцианством, так и даосизмом.

Достижение конечной цели предполагало вступление в монашескую общину, которое предписывало уход из мирской жизни и семьи. Для китайцев, воспитанных на принципах «сыновней почтительности» (孝, сяо), это было неприемлемо. Согласно этому учению, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти» [Меньшиков 1972: 76–77]. Кроме того, этот принцип предписывал прославлять родителей на службе государю; заботиться о продолжении своего рода [Там же: 72–87]. Вступление же в монашество нарушало все предписания сыновней почтительности. Популярность принципа сыновней почтительности в Китае была настолько велика, что наряду с такими классическими памятниками пятикнижия, как «Ши цзин» (诗经), «Шу цзин», (书经), «Ли цзи» (记), «И цзин» (易经), «Чунь цю» (春秋), был создан письменный текст «Сяо цзин» (孝经) – Книга сыновней почтительности. «Книга сыновней почтительности» предписывала также заботу о себе, полагая, что нанесенный себе вред в первую очередь наносит вред родителям. В ней говорится: «Тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать» [Моу-цзы 1936]. Вступление

[1] О биографии Аньшигао *см.*: [Хуэй Цзяо 1991].

же в монашескую общину требовало стрижки волос. Отрицательное отношение к религиозной практике Хинаяны сказалось и на прохладном отношении к ее теоретическому обоснованию – Абхидхарме. Китайскому менталитету более всего соответствовала махаянская концепция широкого пути спасения, а теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Эти положения были изложены в сутрах Праджняпарамиты. Поэтому последующие за Аньшигао переводы Локаракши праджняпарамитской литературы оттеснили на задний план литературу Абхидхармы. Однако это не означало полного отказа китайцев от Абхидхармы, поскольку учения Абхидхармы и Праджняпарамиты[1] не были принципиально противоположными, более того, они взаимно дополняли друг друга, а абхидхармическая литература использовалась как дополнительное средство постижения Праджни. Поэтому она продолжала обращать на себя внимание буддийских переводчиков. Особенно ярко это проявилось в деятельности знаменитого деятеля китайского буддизма Дао Аня (道安).

С деятельностью Дао Аня связана исключительно важная страница в переводческой практике китайских буддистов. Он стал признанным лидером китайских буддистов эпохи Восточная Цзинь (317–420). С его именем связан качественно новый этап в истории становления буддизма в Китае [Чжунго фоцзяо 1982: 23].

Дао Ань требовал от своих учеников тщательного подхода к анализу каждого понятия, всестороннего изучения контекста его использования и сочетания различных приемов и методов перевода. Очевидно, этот факт, а также необходимость более глубокого постижения буддийского категориального аппарата заставили Дао Аня – приверженца принципов Махаяны стать инициатором нового, после Ань Шигао, подъема переводов абхидхармической литературы, тем более что понятия Абхидхармы неизменно присутствовали в текстах Праджняпарамиты. Поэтому он обращал пристальное внимание на переводы хинаянской литературы, принимая при этом в них личное участие.

Следующий подъем внимания к текстам Абхидхармы связан с именем Сюань Цзана (玄奘). Сюань Цзан (600/602–664) – знаменитый буддийский монах эпохи Тан, оставивший яркий и глубокий след в истории буддизма. Его имя приобрело широкую известность как путешественника, отправившегося в Индию за священными книгами. В Индии Сюань Цзан добрался до знаменитого монастыря Наланда, находившегося на севере страны, изучал санскрит и буддийскую литературу под руководством Силабадры. Силабадра был учеником Дхармапалы – наиболее авторитетного после Асанги и Васубандху учителя йогачары. Дхармапала, в свою очередь, был учеником Дигнаги – последователя учения Васубандху и одного из основателей буддийской логики [Kenneth 1964: 320–321]. Из Наланды Сюань Цзан совершил путешествие на юг Индии, в Непал и Ассам. По пути

[1] О традиции Праджняпарамиты в Китае *см.:* [Янгутов 2007].

своего странствия Сюань Цзан посещал знаменитых в то время буддийских авторитетов, участвовал в философских и религиозных диспутах.

Вернувшись в 645 г. в Китай, Сюань Цзан развернул бурную деятельность по переводу буддийской литературы. С его именем связан третий, высший период переводческой деятельности в Китае. Сюань Цзан не только переводил буддийские сочинения, но и, как его предшественники Дао Ань и Кумараджива, прилагал большие усилия по совершенствованию техники перевода. Китайская историография считает переводы, осуществленные до Сюань Цзана (602–664), старыми (旧译, цзю и), а после него – новыми (新译, синь и). Сюань Цзан ввел новые принципы использования транскрипции санскритских слов. Согласно санскритско-китайскому глоссарию «Фань и мин и цзи», составленному Фа-юнем, «танский учитель Дхармы [Сюань] Цзан, установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, “дхарани” (陀囉尼, толони). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] “Бхагаван” (簿伽梵, боцефань), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, “дерево Джамбу” (閻淨(浮)樹, яньцзин (фу) шу), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] “ану(тара-самъяк-сам) бодхи” (阿耨[多羅三藐三]菩提, э(а) ноу (доло-саньмяо-сань)пути) ни в коем случае нельзя переводить, [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги, употреблялось санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] “праджня” (般若, божо) внушает почтение, а [перевод] “мудрость” (智慧, чжихуэй) (рождает иллюзию) простоты (понимания)» [Ленков 2006: 73].

Сюань Цзан переводил сутры и шастры как Махаяны, так и Хинаяны, как Абхидхармы, так и Праджняпарамиты. Однако основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху. Так, трактат Васубандху «Вэйши саньши лунь» (唯识三十论), переведенный Сюань Цзаном, лег в основу канонического текста основанной Сюань Цзаном и его учеником Куй Цзи школы фасян. Текст имел название «Чэн вэйши лунь» (成唯识论). Школа фасян представляет собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров, но ее не следует полностью отождествлять с йогачарой. Учение последней было гораздо шире, чем фасян, к тому же оно не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху – родоначальники школы. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась она по-разному.

В школе фасян преобладала версия Дхармапалы – одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей

фасян вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует главный текст школы «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论，Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании).

В числе переведенных Сюань Цзаном текстов была «Сандхи-нимокана-сутра» (кит. Цзе шэнь ми цзин, Сутра, раскрывающая глубокие тайны). Эта сутра сыграла большую роль в создании Сюань Цзаном школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием эта школа обязана одной из глав этой сутры [Хуан Чаньхуа 1973: 33а].

Фасян (法相), дословно «вид дхармы» – это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает, по крайней мере, еще четыре названия: чжун дао цзун (中道宗，школа срединного пути); пу вэй ите чэнцзяо цзун (школа всех колесниц); ин ли юань ши цзяо (школа соответствия истинному и совершенному принципу); вэй ши цзун (школа только разума (сознания). Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы.

К содержанию учения школы фасян мы вернемся позже, здесь же отметим, что формированию этой школы в Китае предшествовали две школы хинаянского направления, базировавшиеся на представлениях о дхармической организации бытия – школы цзюйшэ и чэнши.

Школа цзюйшэ была сформирована на базе текста Васубандху «Абхидхармакоша». В этой школе представлен анализ теории дхарм в контексте изначальных постулатов буддизма – о четырех благородных истинах (四谛, сыди), об учении о зависимом происхождении – пратитьясамутпаде (原起, юаньци), об отсутствии самости «Я» (无我, у во). В школе насчитывали 75 дхарм, куда включали дхармы рупы (色, сэ) и сознания – читты (心, синь). Все дхармы делились на подверженные бытию – санскрита-дхармы (为法, вэй фа) и не подверженные бытию – асанскрита дхармы (无为法, у вэй фа). Подверженные бытию дхармы характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а не подверженные бытию – такими, как пустота, отсутствие рождения и отсутствие исчезновения [Розенберг 1918: 105]. Первые дхармы считались как дхармы, не способствующие спасению или неблагоприятные для спасения, вторые – как способствующие спасению.

Первых, подверженных бытию, насчитывалось 72 дхармы. Это – 11 дхарм рупы, 1 дхарма сознания, 46 дхарм содержания сознания – акушала махабхумика дхармы (心所法, синь со фа), 14 дхарм действия, не соответствующих сознанию – читта випраюктасанскара дхармы (心不相应行法, синь бусян ин син фа). Остальные 3 дхармы относились к не подверженным бытию. Все перечисленные дхармы рассматривались как существующие реально. Все сущее, по представлениям адептов цзюйшэ, представляет собой комбинацию дхарм, осуществляющуюся в зависимости от причинно-следственных связей. В философском плане первые рассматривались как отражение иллюзорного эмпирического бытия, как причина ложного «Я», а вторые – как признаки абсолютной реальности. Однако,

по мнению О. О. Розенберга, этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ. Адепты цзюйшэ также полагали, что прошлое и будущее реальны. Настоящее имеет свои корни в прошлом, так как возникает как результат прошлого и имеет свое продолжение в будущем. Эти времена соединяются между собой причинной связью. Все они существуют отдельно и ограничены во времени. Дхармы могут быть реальными только в своем периоде времени.

Итак, цзюйшэ рассматривало все три времени самостоятельными, отдельными. Иначе говоря, прошлое, настоящее, будущее реальны каждый в отдельности. Это, однако, не означает, что они есть нечто постоянно существующее и не означает, что время – субстанция реальная. Это означает, что все вещи дхармы реальны в прошлом и будущем так же, как и в настоящем – но без перехода из одного периода в другой [Янгутов, Хабдаева 2010].

Другой школой, сформированной в русле абхидхармической теории стала школа чэнши цзун (成实宗), которая считается переходной от Хинаяны к Махаяне. Она была основана на базе шастры Харивармана «Сатьясиддхи-шастра» (成实论, Чэншилунь), которая может быть переведена как «Шастра о постижении истинного» или как «Шастра становления истинного». Харивармaн, индийский мыслитель, жил между 250–350 гг. н. э. Его шастра сохранилась только в переводе на китайский язык, выполненном Кумарадживой. Между тем она имеет огромную значимость для понимания развития буддийской философской мысли, ее переходного периода от абхидхармических принципов к праджняпарамитским. По словам родоначальника отечественной буддологии В. П. Васильева, «мы имеем на китайском Чэн-ши-лунь, знаменитое сочинение Харивармана; здесь является Хинаяна уже с примесью Махаяны» [1869: 10]. Школа чэнши имела определенную популярность в Китае. Китайский исследователь Юй Ся отмечает: «Со времен перевода Кумарадживы и на протяжении более чем 200 лет вплоть до династии Тан эта шастра (“Сатьясиддхи-шастра”) имела в Китае очень большое влияние и очень большое число последователей. Особенно популярным изучение шастры было в эпохи Ци и Лян. Ее часто соотносили с Абхидхармой сарвастивадинов. В эпоху Лян шастру стали рассматривать как махаянистическую, тогда-то и появилось название “мастера махаяны “Чэнлунь”» [Юй Ся 1996: 375].

Своеобразие школы, ее переходность от принципов Хинаяны к принципам Махаяны заключается в том, что в абхидхармическую теорию Харивармaн вводит праджняпарамитское понятие пустоты. Ко времени жизнедеятельности Харивармана и написания им «Сатьясиддхи-шастры» праджняпарамитское учение уже получило достаточную известность. Поэтому содержание шастры можно рассматривать как попытку синтезировать абхидхармическое учение с праджняпарамитским. В отличие от школы цзюйшэ, которая насчитывает 75 дхарм, и школы фасян, насчитывающей 100 дхарм, чэнши насчитывала 84 дхармы, из которых одни дхармы объявлялись реально сущими, другие – пустотными. Под реально сущими дхармами подразумевались рупа дхармы (色法，сэ фа), которые обуславливают чувство восприятия осязания (身，шэнь), вкуса (舌, шэ), обоня-

ния (鼻, би), слуха (耳, эр), зрения (眼, янь). Под пустотными дхармами или пустотой понимались все те дхармы, которые в абхидхармической теории обозначаются понятием «нама» (名, мин).

В трактате Харивармана дается подробное пояснение четырех благородных истин. Он состоит из вводной части (发聚, фа цзюй), а также четырех глав, соответствующих четырем истинам:

1. Истина страдания (苦谛聚, ку ди цзюй).
2. Истина причины страдания (集谛聚, цзи ди цзюй).
3. Истина избавления от страдания (灭谛品, ме ди цзюй).
4. Истина пути избавлении от страданий (道谛聚, дао ди цзюй).

Здесь следует обратить особое внимание на главу об истине страдания. В ней представлена классификация дхарм. Она состоит из следующих разделов, соответствующих пяти скандхам (五阴, у инь):

1. Суждения о рупе (色论, сэ лунь) – 24 раздела.
2. Суждения о виджняне (识论, шилунь) – 17 разделов.
3. Суждения о самджне (想论, сянлунь) – 1 раздел.
4. Суждения о ведане» (受论, шоулунь) – 6 разделов.
5. Суждения о самскаре (行论, синлунь) – 11 разделов.

Рупа-скандхи (色阴，сэ инь) – дхармы, обеспечивающие чувственное восприятие, включают в себя: четыре махабхуты (四大, сы да) – земля (地, ди), вода (水, шуй), огонь (火, хо) и ветер (风, фэн); четыре вишая – объекта восприятия (四尘, сы чэнь). Это видимое (色, сэ), обоняемое (香, сян), вкушаемое (味,вэй), осязаемое (触, чу); пять индрий – способностей восприятия (五根，у гэнь). Это – видящее (眼根, яньгэнь)，слух (耳根，эргэнь), обоняние (鼻根，бигэнь), вкус (舍根)，осязание (身根). В отличие от учения школы цзюйшэ, полагающей реальность существования четырех махабхут, чэнши считала их условными именами (假名).

Виджняна-скандха (识阴, ши инь) – это сознание без содержания, имеющее 6 видов (лю ши). Санджня-скандха (相阴, сянъинь) – это способность сознания различать свойства вещей – длину, твердость, мягкость и т. д. Ведана-скандха (受阴, шоуинь) – способность восприятия соприкосновения с внешними объектами, которые вызывают чувства приятного, неприятного и нейтрального. Санскара-скандха (行阴, синъинь) – это волевые устремления[1].

Если школа цзюйшэ представляла собой хинаянский вариант, то школа фасян, как было сказано, – махаянский вариант абхидхармической теории. Как и в цзюйшэ, в фасян сохранилось деление дхарм на группы. Их также насчитывалось 5. Первые четыре соответствовали подверженным бытию дхармам (为法, вэй фа), а пятая группа – это не подверженные бытию дхармы (无为法, увэй фа), которые

[1] Подробно о школе цзюйшэ *см.:* [Янгутов, Хабдаева 2010].

не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами подверженных бытию дхарм составляли пятую группу. На первый план в своей классификации адепты фасян выдвигали дхармы сознания. В отличие от школы цзюйшэ, фасян не исчерпывает эту группу дхарм лишь одной дхармой, а увеличивает ее до восьми. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхармы, составляющие содержание сознания – синь со фа (心所法), увеличив их число до 51. Далее они расположили чувственные дхармы – сы фа (色法). Их количество не изменилось – в фасян их также 11. Дхармы, не соответствующие сознанию – синь бу сян ин син фа (心不相应行法), были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24. Дхармы, не соответствующие сознанию, известны также как санскары – син фа (行法).

И, наконец, пятая группа не подверженных бытию – у вэй фа (无为法) составляла 6 дхарм. Это дхармы, характеризующие просветленный аспект сознания, в то время как предыдущие четыре группы характеризовали его феноменальный аспект.

Дхармы сознания в этой классификации являются центральными и составляют первую группу. Вторая, третья и четвертая группы – это дхармы, характеризующие свойство сознания, они указывают на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа сознания.

В трактате понятие сознания, как и в санскритских оригиналах, рассматривается с точки зрения его триединства, объединяющего читту, виджняну и манас. Соответственно в китайском тексте оно обозначалось терминами «синь» (心), «ши» (识), «и» (意). По словам О. О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента» [1918: 186]. Китайским эквивалентом понятия «виджняна» было понятие «ши» (识), буквально означающее «знание, знать, понимать, быть осведомленным». Очевидно, этот аспект сознания стал решающим в выборе этого термина в качестве обозначения единственной реальности. По словам С. Радхакришнана, «чтобы мы ни говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существование. Знание существует. Его наличие очевидно» [1993: 537].

Читта обозначалась понятием «синь» (心), манас – понятием «и» (意). В трактате «Чэн вэй ши лунь» внешний мир и ложное «Я» рассматривались как проекция сознания – ши (识). При этом проекция объявлялась пустотой, а источник проекции – сознание ши – рассматривался как существующее на самом деле. Это положение стало базисным в трактате «Чэн вэй ши лунь».

Сознание, объединяющее восемь дхарм, обозначалось понятием «синь» (心). Восемь дхарм, составляющих группу сознания – синь, рассматривались как со-

знания – ши. Таким образом, сознание – синь представляло собой сознание, рассмотренное с точки зрения его «единой формы», а сознание – ши – как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания. В контексте учения школы фасян о сознании – ши можно сказать как о сознании, рассмотренном с точки зрения его структуры и содержания. Первые пять сознаний – ши непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой «чувственные сознания»: зрения (眼识), слуха (耳识), обоняния (鼻识), вкуса (舌识), осязания (身识). Пять «чувственных сознаний» не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу, а также присущую только ему внешнюю информацию. Их связь опосредована шестым сознанием (意识，и ши; мановиджняна), которое рассматривается как своего рода координатор чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная извне чувственными сознаниями информация, пройдя обработку мановиджняна, воспроизводится в самом сознании как целостный образ внешнего мира. Однако на этом уровне объекты внешнего мира еще не осознаются как внешние по отношению к самому сознанию, поскольку еще не осознается собственное «Я» сознания. Ощущение собственного «Я», или «самости», характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (末那， мо на). Манас фактически является сознанием в его собственном смысле слова, т. е. его содержание соответствует нашим представлениям о сознании как таковом. Здесь происходит осознание собственного «Я», собственных чувств, а также чувственно воспринимаемых внешних объектов, формируется оппозиция субъекта и объекта. Таким образом, пять чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание – мановиджняна формирует из них целостный образ, седьмое сознание – манас осознает этот образ как внешний по отношению к самому сознанию через осознание себя как «Я». Но на самом деле нет реального «Я», как нет и реального образа внешнего мира. Оппозиция внешнего мира и «Я» – это не что иное, как оппозиция внутри самого сознания. Внешнего мира и «Я» как таковых не существует, но нельзя отрицать наличия знания о них. Это знание порождено сознанием, что в конечном счете означает, что предметы внешнего мира и ощущение собственного «Я» суть продукты сознания [Янгутов 1995: 68–69].

И, наконец, восьмое сознание – алая-виджняна (阿赖耶识, алайеши). Алая переводится как «хранилище» (藏, цзан). Алая-виджняна – это сознание-хранилище. В сочинении «Чэн вэй ши лунь» говорится: «Первоначальное проецирующее сознание в большой и малой колеснице называется Алаей, потому что имеет значение того, что может хранить то, что хранится, и того, что имеет привязанность к хранящемуся, умение хранить хранящееся и привязанности к хранящемуся], так как [Алая] взаимообусловлена со смешанными и загрязненными [дхармами] и так как существующие чувства имеют привязанность к собственному внутреннему Я» [Чэн вэй ши лунь 1709 кн. 2: 17a]. Алая-виджняна здесь трактуется как хранилище, в котором содержатся все впечатления предыдущих семи сознаний. Эти впечатления хранятся в виде семян (种 子， чжун цзы), из

которых впоследствии «прорастают» внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. При этом алая-виджняна как восьмое сознание зависит от семи предыдущих сознаний, которые являются поставщиками впечатлений, или семян, поэтому она не мыслится как внешнее по отношению к хранящимся в ней сознаниям и потому сама является тем, что хранится. И, наконец, алая-виджняна причастна к тому, что манас (末那), или седьмое сознание, создает иллюзию бытия собственного «Я». И если манас – это сознание, которое может порождать привязанность к собственному «Я», то алая – это сознание, которое само привязано к собственному «Я». Однако алая-виджняна не сводилась и к эмпирическому «Я». Ее содержание как сознания-хранилища хорошо раскрывается в учении о семенах (种子, чжун цзы). Семена – это содержащиеся в алае потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также ощущения и восприятия этих предметов. Однако, если строго следовать тексту «Чэнь вэй ши лунь», то «семена – это то, что поддерживает дхармы, которые, в свою очередь, обусловливают внешние объекты, а также восприятие их и отношение к ним» [Там же: 176]. Дхармы, таким образом, зависимы от семян. Понятие «семена» (种子, чжун цзы) вводится не случайно: им подчеркивается каузальный характер дхарм. «Подобно тому, как семена тех или иных растений обусловливают рождение именно того растения, семенами которого они являются, семена в Алае-виджняне порождают только определенный, заранее заданный образ, а не любой, произвольно выбранный сознанием» [Там же: 18a–21a]. Сознание, таким образом, не свободно от закона причинно-следственных связей, оно подчиняется ему. В данном случае семена как бы отражают действие этого закона. Признание факта зависимости сознания от причинно-следственных связей снимало вопрос, почему сознание воспроизводит именно этот образ, а не какой случится. Его действие строго подчинено действию причинно-следственных связей, отражением которых явилось понятие «семена». Семена – это постоянные атрибуты алая-виджняны. Они содержатся в алае изначально. В «Чэнь вэй ши лунь» говорится, что «семена имеют изначальную природу существования, они не возникли от аромата прошлых впечатлений». Другими словами, существование семян в алае не берет начало из впечатлений прошлого опыта семи предыдущих сознаний или же, как сказано в тексте, из «аромата прошлых впечатлений». Здесь вводится специальное понятие «аромат» (熏， сюнь) для отражения процесса воздействия прошлых впечатлений семи сознаний на семена, который сравнивается с процессом передачи аромата. Образно говоря, прошлые опыты сознания передают аромат (или запах) своих впечатлений семенам, содержащимся в алае. Семена, впитав аромат этих впечатлений, постепенно начинают сами благоухать, и по мере усиления благоухания выходят на поверхность сознания, благоухая тем ароматом, который впитали в себя. Благоухание их, в свою очередь, передается и другим семенам, содержащимся в алае. Иначе говоря, семена под влиянием прошлого опыта семи сознаний сами вырастают в объекты внешнего мира и в восприятия этих объектов.

Восприятие объектов порождает впечатления, которые, в свою очередь, порождают новые семена. В этом смысле семена суть продукты прошлых впечатлений сознания. В «Чэн вэй ши лунь» говорится, что все семена возникли от полученного «аромата прошлых впечатлений» [1709 кн. 2: 19б–20а]. При этом в тексте говорится: «Все семена возникли из аромата внешних впечатлений. Но то, что ароматизируется, и то, что источает аромат, существуют изначально, поэтому все семена существуют изначально. Семена – это другое название [привязанности] к привычным [восприятиям] внешних объектов. Эти привязанности могут существовать только вследствие [постоянного] влияния со стороны [внешних объектов]. Это подобно тому, как запах кунжута обусловлен запахом его цветов» [Там же: 21а–21б].

В «Чэн вэй ши лунь» семена делятся на универсальные и индивидуальные, а также на имеющие омраченность и не имеющие омраченности. Деление семян на универсальные и индивидуальные объясняло тот факт, что все индивиды воспроизводят одинаковые внешние объекты, но при этом каждый имеет собственное субъективное ощущение. Универсальные семена – это такие семена, которые содержатся одновременно в алая-виджняне всех индивидов. Они обеспечивают одинаковое восприятие внешних объектов [Там же: 41а]. В трактате говорится, что «хотя каждый [индивид] имеет собственные органы чувств и посредством этих чувств воспроизводит окружающее пространство, тем не менее внешний вид этого пространства воспринимается всеми индивидами одинаково, подобно тому, как пламя множества факелов сливается в единый свет. Это происходит потому, что здесь проявляются универсальные семена [Там же: 41а–41б]. Индивидуальные семена, наоборот, определяют субъективность восприятий, они создают впечатление, что человек обладает органами чувств и ощущает в себе их как собственные чувства, осознает принадлежность восприятий внешнего мира собственным чувствам. В трактате говорится, что наличие тела и органов чувств происходит за счет усилий индивидуальных семян [Там же: 43б–44б].

Таким образом, характеристики алая-виджняны и семи предыдущих сознаний – ши, дополненные характеристиками второй, третьей, четвертой групп дхарм, составляют содержание сознания – синь, рассмотренного с точки зрения его способностей проецировать внешние объекты и ощущать свою «самость», наделенную чувствами и желаниями. Пять первых сознаний – ши доставляют информацию извне, шестое сознание перерабатывает ее и создает внутренний образ внешнего мира, седьмое сознание осознает этот образ как внешний по отношению к нему и формирует в себе представления о собственном «Я», создает оппозицию субъекта и объекта. Внутри сознания происходит деление на внутреннее и внешнее. Впечатления собственного «Я», его ощущения внешних объектов откладываются в восьмом сознании (识, ши) – алая-виджняне в виде семян, которые при определенных условиях вновь выходят на поверхность сознания и благодаря универсальным семенам воспринимаются одинаково всеми индивидами, а благодаря индивидуальным семенам предстают как субъективное восприятие. Затем информация о внешних объектах и субъективных ощущениях вновь

поступает пяти сознаниям (识, ши) и передается шестому сознанию – (识, ши) и т. д. Вновь и вновь повторяется этот процесс в виде круговорота, подобный потоку, который обеспечивает кажущееся постоянство внешних объектов и индивидуального «Я» [Янгутов 1995: 69–75].

Таковы вкратце характеристики абхидхармического учения в Китае.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература / В. П. Васильев. – СПб., 1869. – С. 10.

Ленков П. Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши) / П. Д. Ленков. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 260 с.

Меньшиков Л. Н. Бяньвэнь о воздании за милости. Ч. 1 / Л. Н. Меньшиков. – М., 1972. – С. 72–87.

Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. – Шанхай, 1936.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / пер. с англ. – М.: МИФ, 1993. – 328с.

Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенбер. – М.: Наука, 1991. – 296 с.

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун. – Тайбэй, 1973.

Хуэй Цзяо. Гао сэн чжуань («Жизнеописание высокочтимых монахов» Т. 1, разд. 1 // пер. исслед. и коммент. М. Е. Ермакова. – М.: Наука; ГРВЛ, 1991. – 251 с.

Чжунго фоцзяо Т. 2. – Пекин, 1982. – С. 23.

Чэн вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Кн. 2. – [Б. м.], 1709. – Хань 378.

Юй Ся. Чэнши цзун // Китайский буддизм. Т. 3. – Шанхай, 1996.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. – М.: Наука, 1995. – 224 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – 272 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Абхидхармы в Китае / Л. Е. Янгутов, А. К. Хабдаева. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

Kenneth K. S. Ch'en: Buddhism in China: a historical survey (Princeton Studies in the History of Religions, 1). XII. – N. Y.: Princeton University Press, 1964. – P. 320–321.

Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China / E. Zurcher. – Leiden, 1959. – P. 54.

УДК 291.16+216
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-56-66

А. В. Степанов

ПРОБЛЕМА ЗЛА В БИБЛЕЙСКОЙ И ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ И В ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ. КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Статья является логическим продолжением темы, поднятой в предыдущей публикации (см.: [Буддологические исследования… 2020]), и посвящена сравнительному анализу учения о происхождении и сущности зла в библейской традиции и греческой патристике и в философии буддизма, начиная с эпохи Дхаммапады и до формирования Цонкапой гелугпинской традиции, а также в школах мадхьямаки и йогачары буддизма Махаяны. Автор рассматривает богословие зла в Ветхозаветной и Новозаветной традиции, а также решение этой проблемы в греческой патристике, легшее в основу понерологии православной церкви. Далее автор уделяет внимание изучению развития доктрины зла в раннем буддизме на примере Дхаммапады и философских школах буддизма Махаяны – мадхьямаке и йогачаре. Автор приходит к выводу, что в обеих религиозных традициях зло рассматривается как онтологическая и моральная категория, противоположность блага.

Ключевые слова: благо, бог, буддизм, буддийская философия, дукха, Дхаммапада, зло, Махаяна, греческая патристика, православная понерология.

A. V. Stepanov

THE PROBLEM OF EVIL IN BIBLICAL AND GREEK PATRISTICS AND IN THE PHILOSOPHY OF BUDDHISM MAHAYANA. COMPARATIVE ANALYSIS

The article is a kind of continuation of the topic raised in the previous publication and is devoted to a comparative analysis of the doctrine of the origin and essence of evil in the biblical tradition and Greek patristics and in the philosophy of Buddhism, from the Dhammapada era to the formation of Tsongkhapa Gelugpa tradition, as well as in the schools of Madhyamaka and yogacaras of Mahayana Buddhism. The author examines the theology of evil in the Old Testament and New Testament traditions, as well as the solution to this problem in Greek patristics, which formed the basis of the ponerology of the Orthodox Church. The author also pays attention to the study of the development of the doctrine of evil in early Buddhism, using the example of the Dhammapada, and the philosophical schools of Mahayana Buddhism – Madhyamaka and Yogachara. It turns out that in both religious traditions evil is considered as an ontological and moral category, the opposite of good.

Keywords: Fortunately, God, Buddhism, Buddhist philosophy, dukkha, Dhammapada, evil, Mahayana, Greek patristics, Orthodox ponerology.

Степанов Андрей Васильевич – протоиерей, старший преподаватель кафедры религиоведения и теологии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Иркутский государственный университет» (г. Иркутск, Россия). E-mail: stepanovandrey14@mail.ru.

Обращение к теме происхождения и сущности зла будет актуальным во все времена, поскольку эта тема вечная и до тех пор, пока будет развиваться цивилизация, каждое новое поколение будет задаваться этим вопросом, привнося свое видение и понимание этой проблемы.

Сравнительный анализ доктринальных положений православного христианства и тибетского буддизма для региона Восточной Сибири сегодня особенно актуален, поскольку обе эти традиции активно развиваются. Наличие такого знания будет действенным инструментом для гармонизации межнациональных отношений, так как обе эти традиции имеют яркий этнический характер, служат для развития и укрепления межрелигиозного диалога и, в конечном итоге, для профилактики религиозного экстремизма и предотвращения этнорелигиозных конфликтов. В этом заключается важнейшая задача современного религиоведения. Тем более что характер самих исследований перестает быть обличением и критикой иной религиозности, все больше приобретая конструктивное направление.

Статью можно рассматривать как ответ оппонентам в лице г. н. с. ИМБТ доктора философских наук И. С. Урбанаевой, носительнице аутентичной буддийской традиции Тибета, которой автор выражает свою признательность за ценные замечания, в дискуссии, начавшейся после предыдущих публикаций.

Объектом нашего исследования является сравнительный анализ буддизма и христианства. В качестве предмета изучения мы выбрали понерологию (учение о происхождении и сущности зла) восточного христианства и тибетского буддизма. В ходе исследования мы рассматриваем библейскую традицию и богословие отцов Восточной церкви I–VIII вв. в изучаемом предмете, а также буддийскую традицию, начиная с раннего периода в свете Дхаммапады до формирования тибетской школы Гелугпа Чже Цонкапой. Такое сравнение нам представляется корректным.

Проблема зла в библейской и греческой патристике

Христианское учение о сущности и происхождении зла опирается на библейское предание. Именно Священное писание в 3-й главе книги Бытия и в послании апостола Павла к Тимофею, Соборном послании апостола Иуды и книге Откровения позволяет составить удовлетворительное (для теистического миросозерцания) понятие о сущности зла и источнике его возникновения. Единодушное мнение отцов церкви на проблему зла формулирует Д. Лушников: «Проблема зла – это проблема, по существу своему, христианская» [2019: 291].

В Ветхом Завете все то, что так или иначе противопоставлено благому, полезному и оценено негативно, характеризуется как «плохое, дурное, вредное, опасное», т. е. как неупорядоченное и способное принести вред.

Также зло понимается как нравственная характеристика людей и их поступков и переживаемые человеком страдание, беда, несчастье. Во всей этой терминологии используются слова, производные от корня *r*: глаголы «*ra, yero, hera*», имена существительные и прилагательные «*ra, roa, ra`a, mera*». При этом особо подчеркиваются именно их вредоносные свойства. Таким же образом описыва-

ются испорченные и непригодные для применения предметы. Подобная лексика применяется и для указания на что-либо неприятное, неудобное, неподходящее и неподобающее по мнению кого-либо. Этими же словами дается негативная эстетическая оценка – нечто неприятное, отталкивающее на вид, некрасивое. По отношению к человеку такие слова служат для оценки уже достигнутых или возможных результатов чьих-либо поступков и действий, для описания внутреннего состояния, имеется в виду готовность и стремление совершить зло, а также для констатации состояния угнетенности и страдания.

Таким же образом выражено суждение одного человека о действиях другого: «Теперь наделает нам зла Савей, сын Бихри, больше, нежели Авессалом» в словах Давида, или, чаще, оценка поступков и настроений людей в очах Божьих: «И увидел Господь [Бог], что велико развращение человеков на земле и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» [Православная энциклопедия 2009: 205–206].

Основой отношения древнего Израиля к окружающим его явлениям действительности было представление о мире как о творении единого благого Бога: Бог создал мир, и все, что в нем, – «хорошо весьма», есть «дело рук искусного художника» [Там же: 207].

Эта библейская фраза есть по своей сути «вневременная характеристика всего творения, творение вышло из рук Божиих, и потому оно – благо» [Давыденков 2006: 192]. «Весь тварный мир запечатлен божественной благостью, любовью и совершенством, – пишет В. Леонов, – космос онтологически не имеет в себе ничего злого, ибо Тот, Кто его создал, безмерно благ, а других источников бытия, кроме Бога, не существует» [2016: 162].

Вопрос о том, как возможно зло в тварном мире и какое место оно занимает в нем, непосредственно связан с проблемой отношения зла к Богу: являются ли переносимые человеком беды и несчастья частью замысла Божия о мире или их появление стало следствием неких сил, от Творца независимых и Ему неподвластных?

В Ветхом Завете все беды и несчастья, выпавшие на долю человека, понимаются как следствие преступления заповедей. Такая картина мира порождает две проблемы: во-первых, появляется убежденность в наличии причинно-следственной связи между совершенным и переживаемым, что позволяет устранить всякую возможность для рассуждений о причастности Бога к злу; во-вторых, возникает трудность совмещения этого взгляда на природу зла с явлениями действительности, порождающая сомнения в том, что Творец принимает участие в делах мира.

Проблема зла приобретает еще большую остроту, когда речь заходит о страданиях праведников и представление о закономерных последствиях содеянного утрачивает силу. Когда же страдающий от зла осознает свою праведность, он объясняет происходящее действием врагов и просит Бога ускорить их наказание и восстановить справедливость. Праведник не может считать постигшее его зло

ни закономерным следствием своих собственных поступков, ни наказанием Божиим [Православная энциклопедия 2009: 209].

В Новом Завете понятие «зло» передается греческими словами «*какос*» и «*понирос*», означающими «дурное», «гнилое», «бесполезное» и «не приносящее пользы». Также «зло» – это несчастье, беда, повседневные трудности, ущерб или вред. В Новом Завете, как и в Ветхом, понятие «зло» относится не только к тому, что не отвечает этическим или религиозным нормам, но также и вообще ко всем вредным и опасным или просто тягостным и неприятным явлениям. Употребляемое в «Книге Екклесиаста» слово «томление духа», на наш взгляд, раскрывает именно ветхозаветное понимание термина «зло» [Степанов 2020: 72].

Согласно евангельской логике, наиболее очевидно зло проявляется в поступках человека, и поэтому для богословия проблема зла имеет прежде всего этическое значение. Зло выражается в антропологических терминах, и в качестве его источника в человеке указываются различные стороны его природы: причиной злодеяний является сердце, худое око.

Неистребимым источником зла в человеке является его язык: «язык укротить никто из людей не может: это неудержимое зло; он исполнен смертоносного яда» [Библия 2016: 1550]. Действительность зла в этом мире очевидна: «весь мир лежит во зле» [Там же: 1572]. Власть зла ограничена, человек может быть добрым и правдивым и хранить себя так, чтобы зло к нему не прикасалось, при этом подчеркивается необходимость постоянно противостоять злу.

Таким образом, библейская традиция скорее свидетельствует о наличии зла в мире, и постановка проблемы зла в ранней христианской письменности была вызвана полемикой с дуалистическими и детерменистскими концепциями гностицизма, следовавшего дуалистической традиции греческой философии. В этой полемике греческая патристика рассматривала зло как характеристику падшего мира, ответственность за которую лежит на разумных существах, одаренных свободой воли и потому способных уклоняться от добра и впадать во зло.

Проблему зла богословы рассматривают в трех аспектах: 1) природа зла; 2) происхождение зла; 3) роль зла в жизни мира и человека.

Святые отцы и учители церкви единогласно утверждали, что зло не имеет самостоятельной сущности и бытия, и поэтому отрицательно относились к попыткам возвести возникновение зла к Богу или сотворенной Им природе. Некоторые авторы отмечали положительную роль тех проявлений зла, которые не находятся во власти человека и служат для явления силы и власти Бога над миром. Надо отметить, что и в богословии Нового Завета проблема зла не является основанием для сомнений в праведности Бога.

Ориген рассматривал проблему зла с богословской, космологической и психологической точек зрения. По его мнению, «зло прежде всего возникает в человеческом сознании – в природе ума есть способность к созерцанию доброго и злого, та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и злое, а также избираем доброе, избегая злого» [Православная энциклопедия 2009: 212]. Ориген считал возникновение зла следствием недолжного использования свободы, воз-

лагая ответственность за зло в мире на свободную волю разумных существ: «Отступить от добра означает не что иное, как сделать зло: ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум, пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно со своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло» [Православная энциклопедия 2009: 212].

Весьма интересны рассуждения Оригена в свете нашего исследования, на евангельские слова: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» [Библия 2016: 1474]. На вопрос, включает ли в себя понятие «все» также и зло, грех и пороки, в своих суждениях Ориген предлагает следующий ответ: «Среди сотворенных Словом Божиим созданий нет ничего нелепого и неуместного, поэтому зло не имеет самостоятельного бытия, то есть не существует в собственном смысле; его не было изначально и не будет всегда. В этом смысле зло есть “ничто”, – этим словом обозначается все то, что получило мнимое существование, притом не от Бога и не от Слова Божия» [Там же].

Ориген является автором учения о конечном всеобщем восстановлении творения в Боге и благе (*апокатастасис*), согласно которому действие зла и страданий конечно во времени и ограничивается Божиим Судом. Это учение, как неправославное и еретическое, было осуждено Соборным разумом Вселенской православной церкви.

Значительное внимание проблеме зла уделялось в сочинениях представителей каппадокийской школы. Так, святой Василий Великий различал два вида зла: первый вид – зло мнимое, то, что лишь представляется злом нашему восприятию (сюда относятся телесная болезнь, физические раны, недостаток необходимого, бесчестие, утрата имущества, смерть и природные катаклизмы); второй – зло действительное (человеческие несовершенства и грехи). Различаются они тем, что первое не зависит от свободы человеческой воли, а второе зависит. Первый вид зла играет положительную роль в жизни мира, святитель уподобляет его врачебному вмешательству в течение болезни. В понимании природы зла он отрицает его субстанциональный характер. В полемике с еретиками он отмечал, что зло не происходит от Бога, поскольку ничто не происходит от своей противоположности. По его мнению, злом, в собственном смысле, является грех: «зло не есть какая-то живая и одушевленная сущность, но определенное состояние души, противоположное добродетели» [Там же: 213].

Своеобразный итог рассмотрению зла в греческой патристике подвел преподобный Иоанн Дамаскин. Противопоставляя благо и зло, он утверждал, что «благо есть бытие и источник бытия, а зло – отсутствие блага или бытия. Зло есть не что иное, как удаление от блага, подобно тому, как тьма есть отсутствие света. Зло не есть какая-либо сущность, не обозначение сущности, но лишь привходящий признак или, иными словами, добровольная перемена того, что соответствует природе, на то, что противно природе» [Православная энциклопедия 2009: 214].

Итак, подведя итог сказанному, мы делаем следующие выводы.

1. Бог не является творцом зла. Весь сотворенный им мир был весьма хорош. Это означает, что зло не существует как самостоятельная природа, но есть определенное состояние разумной природы, точнее, извращенное состояние воли разумных существ. «Зло не есть, или, вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают» [Алипий, Исайя 1994: 232].

2. В Ветхом Завете все то, что так или иначе противопоставлено благому, полезному и оценивается негативно, характеризуется как «плохое, дурное, вредное, опасное», т. е. как неупорядоченное и способное принести вред. Также зло понимается как нравственная характеристика людей и их поступков и переживаемые человеком страдание, беда, несчастье.

3. В Новом Завете понятие «зло» передается греческими словами *какос* и *понирос*, означающими «дурное, гнилое, бесполезное» и «не приносящее пользы». Также «зло» – это несчастье, беда, повседневные трудности, ущерб или вред. В Новом Завете, как и в Ветхом, понятие «зло» относится не только к тому, что не отвечает этическим или религиозным нормам, но также и вообще ко всем вредным и опасным или просто тягостным и неприятным явлениям.

4. Постановка проблемы зла в ранней христианской письменности была вызвана полемикой с дуалистическими и детерменистскими концепциями гностицизма, следовавшего дуалистической традиции греческой философии.

5. В этой полемике греческая патристика определение «зло» рассматривала как характеристику падшего мира, ответственность за которую лежит на разумных существах, одаренных свободой воли и потому способных уклоняться от добра и впадать во зло.

Проблема зла в философии буддизма Махаяны

В раннем буддизме и в традиции Тхеравады (Стхавиравады) проблема зла решалась очень просто. Зло воспринималось как «страдание» (*дуккха*), которое, в свою очередь, рассматривалось как фундаментальное качество бытия как такового (наряду с *анитья* – «невечностью», «непостоянством», «непребыванием» и *анатма* – «бессущностью», «бессамостностью», «лишенностью сущности “эго”»).

Говоря кратко, ранний буддизм констатировал факт наличия зла как существенного атрибута любого сущего. Он также анализировал причину страдания и вовлеченности живых существ в циклическое существование мира рождений-смертей (*сансара*), и причиной этого вовлечения считались невежественная аффективность и желания, или омрачения (*клеши*) [Торчинов 2001].

Причиной зла-страдания является троичная жажда:

1) чувственная жажда, желание наслаждения пятью органами чувств, ведь, всецело движимые чувственной жаждой, одурманенные ей, короли враждуют с королями, принцы с принцами, мать ссорится с сыном, друг ссорится с другом; так, предавшись разногласиям, спорам и вражде, они кидаются друг на друга с кулаками, палками и оружием, и, таким образом, они страдают от смерти и смертельной боли;

2) жажда существования, желание продолжительной или вечной жизни;

3) жажда самоуничтожения, вера в обманчивое материалистическое представление о более или менее реальном «Я».

«И, далее, люди выбирают путь зла в действиях (*karma*), путь зла в словах и мыслях, при разложении тела, после смерти, они попадают в более низкое состояние существования и в несчастливую судьбу, в бездны адских миров. Но это есть беды чувственной жажды, накопление страдания в будущей жизни, из-за чувственной жажды, обусловленные чувственной жаждой, побуждаемые чувственной жаждой, всецело зависящие от чувственной жажды.

Все существа являются обладателями своих действий, наследниками своих действий; их действия являются лоном, из которого они рождаются, со своими действиями они связаны, их действия являются их укрытием. Какие действия они совершают, добрые или злые, таких они и будут наследниками» [Слово Будды 2002: 33–37].

Всеобщий и обусловленный характер зла-страдания подчеркивается и в самом известном литературном памятнике раннего буддизма – «Дхаммападе»: «Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в нее проникнуть, не найдется такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий злых дел» [Ольденбург 2017: 163].

Зло рассматривается в раннем буддизме как этическая категория, противоположная благу: «Пусть он спешит совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто не спешит делать добро, находит удовольствие в зле. Если даже человек сделал зло, пусть он не делает его снова и снова, пусть не строит на нем свои намерения. Накопление зла горестно. Если человек сделал добро, пусть он делает его снова и снова, пусть строит на нем свои намерения. Накопление добра – радостно» [Там же: 163].

Таким образом, ранняя буддийская традиция, как и библейское предание, констатирует наличие зла в мире и рассматривает его как этическую категорию, противоположную благу. Причиной зла буддизм, как и новозаветная традиция, считает человеческую волю (жажду), с той существенной разницей, что в Новом Завете воля обусловлена свободой нравственного самоопределения, а в буддизме – законом кармы и действиями в предыдущих жизнях.

«Но вопрос о возникновении самих омраченных неведением волнений и аффектов не поднимался ранним буддизмом вообще, – пишет Е. Торчинов, – более того, он рассматривался как некорректный из-за безначального характера циклического существования сансары. Эта позиция была тесно связана с эмпирическим подходом к проблеме сознания: ранний буддизм интересовался лишь анализом наличного содержания психики без попыток анализа корня, или источника сознания (*виджняна*) и его содержаний» [2001].

В Махаяне ситуация радикально изменилась. Махаянские школы буддизма (прежде всего йогачара) старались обнаружить корень и источник эмпирических форм сознания, равно как и всего сансарического существования. В мадхьямаке Нагарджуна в своих суждениях приходит к следующим выводам: существуют

две истины или два уровня познания. Первый уровень познания – это уровень эмпирической реальности или повседневного, обыденного опыта. На этом уровне относительной истины существуют сансара и страдающие существа, то есть наличествует зло, хотя все эти существа с самого начала наделены природой Будды. Второй уровень познания – абсолютный, достигаемый силой йогической интуиции. На уровне абсолютной истины нет сансары и страдающих существ; нирвана и сансара тождественны, ни та, ни другая не обладают своебытием, а следовательно, их общая *татхата*, подлинная природа, есть *шуньята*, пустота [Торчинов 2001].

Йогачарины ввели понятие *алая-виджняны* (сознания-вместилища), которое и рассматривалось ими в качестве источника всего сансарического опыта. В сознании-сокровищнице покоятся «семена», которые в определенный момент под воздействием кармы начинают прорастать в «силу или энергии привычки» [Там же].

Основатель школы Гелугпа Чже Цонкапа в Ламрим-ченмо выделяет три аспекта страдания: 1) страдание изменчивости; 2) страдание мучения; 3) страдание обусловленности. Для нашего исследования больший интерес представляет именно третий вид страдания, поскольку он является иллюстрацией к вышесказанному тезису о семенах. «Поскольку оно (страдание обусловленности) обусловлено прошлой кармой и омрачениями и сопряжено с “семенами”, из которых будут произрастать будущие страдания и омрачения, – оно всецело охвачено потенциями скверны. Поэтому, пока существует это страдание обусловленности, хотя иногда и не бывает мучительных ощущений, – как только находятся подходящие условия, разными путями создается множество страданий. Значит, это страдание обусловленности виновно во всех страданиях и является корнем двух других аспектов страдания» [Цонкапа 2013: 376].

Это утверждение Цонкапы коррелирует, на наш взгляд, с утверждением святого Василия Великого о двух видах зла. Первые два аспекта можно соотнести с тем, что названо у него «мнимым страданием», а третий аспект – с действительным злом. Подобно тому, как грех и несовершенство являются причиной всяких бед, несчастий, даже смерти, так и страдание обусловленности является причиной других страданий. Можно даже предположить, что первые два аспекта страданий соответствуют уровню относительной истины Нагарджуны, а третий – уровню абсолютной истины, полностью соответствуя при этом им же выдвинутому принципу причинно-зависимого происхождения (*пратитья самутпада*). Согласно логике Нагарджуны, нет Бога творца, создавшего мир совершенным, но нет и зла, поскольку суть всех вещей – *шунья*, пустота. «Алая-виджняна – абсолютная всеобщность, все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством, которые являются формами существования конкретной эмпирической индивидуальности» [Радхакришнан 2008: 402].

Если в философии мадхьямаки место Бога занимает принцип пратитьи самутпады, то в йогачаре эту нишу занимает алая-виджняна. Важно отметить, что в классической йогачаре это базовое сознание никогда не понималось как субстан-

ция или как субстрат эмпирического мира. Йогачарины часто использовали образ водного потока для описания алая-виджняны: это чистая длительность непостоянной или даже мгновенной природы. Тибетское слово для «алая-виджняна» – «*семс кюн гжи*/*сем кюн жи*», т. е. «сознание – корень всего».

Понятие алая-виджняны было очень удобно для объяснения природы сансары, но оно почти ничего не давало для объяснения природы окончательного освобождения, нирваны и просветления или, точнее, Пробуждения (*бодхи*) и обретения возвышенного состояния Будды. Этот недостаток был во многом скорректирован доктриной Татхагатагарбхи, рассмотрение которой имеет преимущественную важность для настоящего исследования: «…в связи с загрязненной таковостью все существа обладают природой Татхагаты, поскольку совершенно тело [Дхармы-Долпопая] Пробужденного лучится [эманациями], поскольку таковость совершенно нераздельна, и поскольку присутствует готра, все существа всегда обладают “сердцем” Будды. Сказано, что все существа обладают “сердцем” Будды, поскольку Знание Пробужденного таится в них, поскольку эта чистая природа недвойственна и поскольку пробужденное состояние было плодом готры» [Майтрея 2017: 155].

Итак, Бхагаван говорит, что все существа всегда обладают «сердцем» Татхагаты в трояком смысле: проявление во всех существах дхармакаи Татхагаты, нераздельность таковости Татхагаты и присутствие готры Татхагаты. Проблема Просветления/Пробуждения оказалась решена: это всего лишь реализация нашей собственной исконной природы, которая и есть Природа Будды. Но теперь вопрос о происхождении сансары с ее непрерывной цепью страданий и неудовлетворенности обрел новую актуальность. Если подлинная природа всякого существования абсолютно совершенна, лучезарна и просветленна, каким же образом возможно существование сансары, пусть даже обусловленное и относительное? Каков источник и онтологическое основание сансарического существования и всех его зол? Иначе говоря, махаянские буддийские мыслители также попали в капкан проблемы теодицеи [Торчинов 2001].

Причины возникновения зла-страдания рассматриваются в фундаментальном труде китайской буддийской традиции «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», которая исходит из теории Татхагатагарбхи. По мнению Е. Торчинова, в ней можно выделить несколько основных черт.

1. В соответствии с учением «Пробуждение веры» причина зла и сансарического циклического существования со всеми его страданиями лежит в непробужденном аспекте Абсолюта (Таковости как Единого Ума), который по своей природе вторичен и акцидентален, но тем не менее именно он ответственен за все омрачения и привязанности эмпирического сознания живых существ.

2. В «Пробуждении веры» первым пунктом появления сансары является неведение, восходящее к непробужденному аспекту Абсолюта. Неведение проявляет себя в различающем сознании, которое ошибочно рассматривает себя как отличное и независимое от субстанции истинной реальности. Развитие этого про-

цесса имеет своим результатом ментальное конструирование, возникновение оппозиции субъект – объект и различные формы привязанностей.

3. Процесс творения – не только процесс экспликации зла, но и в это же самое время – средство освобождения Абсолюта от потенциальных корней зла и может пониматься как своего рода катарсис Абсолюта. В «Пробуждении веры» сансарические существа благодаря воздействиям их субстанциальной исконной природы Будды (*фо син*) достигают Пробуждения, которое ведет к полному исчезновению непробужденной черной точки в глубинах Абсолюта и его полному Просветлению. Текст не говорит открыто о катарсическом характере возникновения и эмпирического существования сансары, но таковой вполне может быть предположен благодаря самой структуре процесса движения от Изначального Пробуждения через несубстанциальное омрачение (непробужденность) к эмпирическому («имеющему начало») Пробуждению как полному уничтожению тени неведения.

4. В «Пробуждении веры» освобождение есть состояние уничтожения самой оппозиции субъект – объект и исчезновение мира множественности как такового: ум возвращается к своей собственной исконной природе, и волны (мир), вызванные ветром неведения, прекращают проявляться в феноменах, обнаруживая истинную спокойную природу Ума, подобную гладкой поверхности океана, океана Единого Ума, или Абсолюта. Таким образом, эта установка относительно развертывания множественного мира, производимого из бездн Абсолюта является онтологически пессимистической.

5. Движущей силой развертывания Единого Ума/Таковости в виде мира иллюзорных явлений является неведение, заблуждение, и только оно одно (результат влияния непробужденного аспекта Таковости) и универсум (три мира сансары) есть не что иное, как следствие этого трансцендентального неведения, исчезающего благодаря полному Пробуждению [Торчинов 2001].

Таким образом:

1) согласно теории Татхагатагарбхи, причина зала лежит в непробуждении Абсолюта с точки зрения учения;

2) по мнению Нагарджуны, зла нет, поскольку суть всех вещей – пустота;

3) Чже Цонкапа рассматривает страдания как проявления зла: а) страдание изменчивости; б) страдание мучения; в) страдание обусловленности;

4) ранний буддизм считал, что причиной зла-страдания является троичная жажда: а) чувственная жажда, б) жажда существования, в) жажда самоуничтожения;

5) зло воспринималось как «страдание» (*дуккха*), которое, в свою очередь, рассматривалось как фундаментальное качество бытия как такового;

6) всеобщий и обусловленный характер зла-страдания, подчеркивается и в самом известном литературном памятнике раннего буддизма «Дхаммападе»;

7) зло рассматривается в буддизме как этическая категория, противоположная благу.

В итоге можно сделать вывод, что проблема добра (блага) и противопоставленного ему зла была основополагающей и в библейской и греческой патристике,

и в философии буддизма Махаяны. Зло в обеих философских системах рассматривается как онтологическая и моральная категория, противоположность блага. Примечательно, что и библейская, и греческая патристика, и философия буддизма Махаяны отказывают злу в самости существования: зло есть недостаток, пустота, небытие. В человеческой жизни зло несет страдания: абсолютные страдания – в буддизме и страдания мнимые и истинные – в христианстве. В обеих традициях зло является отрицательным понятием, и в обеих традициях ответственность за распространение зла лежит и на людях, а не только на онтологической данности.

Литература

Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исайя (Белов). Догматическое богословие. Курс лекций / архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исайя (Белов). – Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 1994. – 288 с.

Библия. – Киев: Феникс, 2016. – 1845 с.

Давыденков О., иерей. Догматическое богословие: учеб. пос. Изд. 2-е, испр. и доп. / иерей О. Давыденков.– М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 435 с.

Леонов В., прот. Основы православной антропологии / протоиерей В. Леонов. – М.: Изд-во Московской патриархии, 2016. – 456 с.

Лушников Д. Ю., свящ. Основное богословие: учеб. пос. 2-е изд., перераб. и доп. / священник Д. Ю. Лушников; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра богословия. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. – 320 с.

Майтрея. «Уттарантра» с комментариями Арья Асанги / пер. с тиб. А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2017. – 336 с.

Ольденбург С. Ф. Будда. Жизнь, деяния и мысли великого учителя / С. Ф. Ольденбург. – М.: Центрполиграф, 2017. – 224 с.

Православная энциклопедия. Т. XX. Зверин монастырь – Иверия / под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Православная энциклопедия, 2009. – 752 с.

Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2008. – 1007 с. – (Концепции).

Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона. – СПб.: Нартанг, 2002. – 108 с.

Степанов А. В. Феномен «страдания» в буддизме и христианстве: Дхаммапада и Екклесиаст, компаративный анализ / А. В. Степанов // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2020. – Вып. 3. – С. 70–82.

Торчинов Е. А. Доктрина происхождения зла в буддийском «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» / Е. А. Торчинов // Miscellanea humanitaria philosophiae: очерки по философии и культуре. – Сер. Мыслители, вып. 5. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 284–296 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/doktrina-proishozhdeniya-zla-v-buddiyskom-traktate-o-probuzhdenii-very-v-mahayanu (дата обращения: 26.08.2021).

Торчинов Е. А. Введение в буддизм / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018. – 352 с.

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. В 2 т. Т. 1. 4-е изд., испр. / Чже Цонкапа; пер. с тиб.;. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2013. – 896 с.

УДК 294.3+908
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-67-89

И. Г. Васильева, Т. Д. Виссарионова

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ И АТРИБУЦИИ ПРИЖИЗНЕННОГО ПОРТРЕТА ХАМБО-ЛАМЫ Д. Д. ЗАЯЕВА (1710/1711–1776/1777 гг.)

Статья предлагает систематизированные в хронологическом порядке материалы к биографии Хамбо-ламы Заяева. Предпринята попытка наложения данных автобиографии, повествующей о времени нахождения ламы в Тибете, на события жизни Далай-ламы и Панчена-Богдо на основании научных работ и архивных документов. Представлены исторические данные о пребывании Дамба-Дарчжай Заяева в Петербурге и его роли в официальном признании буддизма в качестве одной из религий Российской империи. Проведен искусствоведческий анализ предлагаемого вниманию предположительно прижизненного портрета Хамбо-ламы Заяева.

Ключевые слова: хамбо-лама, далай-лама, панчен-лама, Тибет, Монголия, дацан, духовенство, губернатор, атрибуция, искусствоведческий анализ.

I. G. Vasilyeva, T. D. Vissarionova

MATERIALS FOR THE BIOGRAPHY AND ATTRIBUTION OF THE LIFETIME PORTRAIT OF THE HAMBO LAMA D. D. ZAYAEV (1710/1711–1776/1777)

The article offers chronologically systematized materials for the biography of Khambo-Lama Zayaev. An attempt is made to superimpose the data of the autobiography, which tells about the time of the Lama's stay in Tibet, on the events of Dalai Lama’s and Panchen-Bogdo’s lives on the basis of scientific works and archival documents. The article presents historical data on the stay of Damba-Darja Zayaev in St. Petersburg and his role in the official recognition of Buddhism as one of the religions of the Russian Empire. An art history analysis of the supposedly lifetime portrait of Khambo-Lama Zayaev is carried out.

Васильева Ирина Геннадиевна – независимый исследователь (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: potai1@yandex.ru.

Виссарионова Татьяна Дмитриевна – культуролог-искусствовед, Гуманитарный институт Сибирского федерального университета, г. Красноярск. E-mail: tanya.vissarionova @yandex.ru.

Статья представляет фрагмент книги, публикуемой издательством «Нартанг», г. Санкт-Петербург.

Keywords: Hambo-Lama, Dalai Lama, Panchen Lama, Tibet, Mongolia, datsan, clergy, governor, attribution, art history analysis.

Утрата архивов дацанов в исторически обозримом времени – резиденции в Гусиноозерском дацане и, что особенно печально в данном случае, – архива Цонгольского (Хилгантуйского дацана), явилась серьезным препятствием при реконструкции биографии одного из выдающихся буддийских иерархов – Хамбо-ламы Д.-Д. Заяева[1]. Переводы, введенные в научный оборот бурятскими исследователями, бесценны для историков и широкого круга читателей, интересующихся периодом развития и становления буддизма в Забайкалье. Собранные материалы о жизненном пути первого Хамбо-ламы Д.-Д. Заяева представляются актуальными.

Относительно года его рождения источники пестрят разночтениями. 1702-й год рождения указан в «Держателях Драгоценного Учения Будды» [2014: 10; 250 лет институту… 2014: 20]. Годы жизни по «Земле Ваджрапани» – 1711–1777 [2008: 236]; «Буддизм: персоналии…» – 1711–1777 [2011: 5]. «Краткое житие Великого Бодхисаттвы», опираясь на его автобиографию, сообщает: «родился в пятый год 12 рабчжуна в женский год железа-зайца» [Ванчикова 2006: 45]. Другой источник: «родился в год водяной Лошади двенадцатого рабджуна» [250 лет институту… 2014: 20]. В «Предании о хождении хамбо Заяева за учением» читаем: «В 1770 году на 75-м году жизни погрузился в нирвану» (получается, что родился в 1695 г. – *Прим. авт*.) [Там же: 40]. В «О Зая-хамбо»: «В 1776-м году в возрасте 66 лет скончался» [Там же: 45]. Согласно «Путевым заметкам», Д.-Д. Заяев скончался в 1776 г. [Ванчикова 2006: 110 (прим.)]; согласно сочинению дорамбы Гэлэг-Жамцо, – «в 1777-м, на шестьдесят седьмом году жизни» [Там же (прим.)]. Заяев писал: «Я … родился в год железа-самки зайца 12-го рабджуна» [Земля… 2008: 240], что соответствует 1711 г. [Гой-лоцава Шоннупэл 2001: 762] и принято нами как наиболее достоверное свидетельство.

В семье будущего хамбо-ламы родилось 10 детей – 9 мальчиков и девочка. Двое младших сыновей, как сообщает Б. Нацагдорж, умерли в детстве. Мальчик, названный родителями Тодо, появился на свет в России, если принять во внимание, что «сын Сахулака Зая и сын Онболая Заяхан вдвоем в 1694 году тайком ушли [из Монголии], чтобы принять подданство русского царя» [Вампилай, Буянтын 1995: 144]. Этой группой переселенцев управлял дед Дамба-Дарчжая – зайсан цонголов кости абаганат из сомона Гул-Чахарского сейма Внутренней Монголии. Родовичи поставили юрты в нижнем течении Чикоя. Родители, Зая и Дэжит, поселились у подножья «Оцон-хана в Большом Чулуне, поблизости от Чикоя, в местности, обладающей десятью благими признаками» [Ванчикова 2006: 45].

[1] Существует несколько вариантов написания имени (Дамба-Даржа, Дамба-Дорже, Дамба-Даржай, Дамба-Дарчжай) и фамилии Хамбо-ламы Заяева (Цзаяев, Заягин, Дзаяев Зая-Хамбо). В данной статье – Дамба-Дарчжай Заяев (*Прим. авт.*).

По другим сведениям, Зая, Заяхан и Заб были сыновьями Сахулака (Г.-Д. Нацов писал, что тот переселился в 1616 г. [Нацагдорж 2012: 84–112]), и все они рассредоточились вблизи пограничных караулов. Это было красивое место, богатое водой, лесом и травами. Оток получил от администрации угодья в долинах Ехэ-Нуга и двух Харлунах.

Родственные отношения связывали семью с другой группой покинувших Монголию цонголов. Эмигрировал подданный Вачирай Бату-Тушету-хана зайсан Ухин Хонтогоров. В «Бичихан записка» сказано, что он ушел, «подговорив около 150 недовольных людей» [Бурятские летописи 2011: 115]. В ней же летописец называет имена сыновей Ухина: Шара Далай, Шижихай Эрхэ, Цаган и Унаши. Б. Нацагдорж считает Цагана восьмым ребенком. Дочь Зая Сахулакова вошла в семью Ухина позже. По достижении девушкой брачного возраста ее сосватал монгол из Гоби. Вряд ли супружество было счастливым, если женщина, под предлогом повидать родных, сбежала. Вторично выйдя замуж в России, она родила мальчика, о котором известно, что он стал цонгольским тайшой, как и его предок Ухин (Окин)-тайша. Буни Цаганов управлял родом в 1754–1772 гг. [Там же]. В «Бичихан записка» говорится: «Сын Цагана – тайша Буни» (цит. по: [Вампилай, Буянтын 1995: 147]). Это свидетельство в пользу того, что сестра Заяева была замужем за восьмым сыном Хонтогорова.

В главе о цонголах «Бишыхан записка» летописец называет Дамба-Дарчжая старшим сыном. Далее говорится, что «второго сына звали Хэтэрхэй: его старший сын – депутат, бандида-лама Содномпил, второй сын – зайсан Дэлэг. Старший сын Дэлэга – сейчас ширетуй-лама, второй – зайсан Гунжид, третий – цоржи-лама Гунчин» [Там же: 144]. Новые исследования, надеемся, прояснят разночтения и устранят неизбежные ошибки.

Третий из сыновей Зая – Заса, по-видимому, много времени посвящал торговым делам. Был ли он ламой, неизвестно, хотя те не чурались торговли. Общие дела связывали Засу с императорским зятем Санчжай-Дорже, который вел бизнес в обход таможенных барьеров. Старший сын Засы, Агван Содбо, по мере взросления вникал в дела большого семейства. Статус ламы не мешал ему заниматься коммерцией, и позже племянник будет выполнять доверительные поручения дяди. «После того как Заяева утвердили бандидо-хамбо-ламой в 1764 году, прежнее звание Заяева – “нойон-цоржи” перешло к племяннику, до этого служившего нирбой в дацане. Он умер в 1770 году» [Нацагдорж 2012: 84–112], т. е. за 6–7 лет до кончины хамбо.

Д.-Д. Заяев родился пятым ребенком в семье. В Житии сказано, что малыш был прекрасен, а благородный и щедрый отец религиозен. Очевидно, благодаря личным качествам отца и матери дети росли целеустремленными, способными к самореализации как в коммерции, так и на духовном поприще. Достоверных указаний, что родители Заяева были буддистами, не встречено, однако Б. Дугарцыренов пишет: «Нойон Заяа Сахулага был последователем учителей, следовавшим Трем Драгоценностям» [250 лет институту… 2014: 20]. Заяев упомянул в авто-

биографии о том, что стал хувараком в «Кратком житии Великого Бодхисаттвы» написано: «В одиннадцатилетнем возрасте в Халха-монгольском Хурээ, поднеся “волосы” досточтимому Учителю по имени Лобсан-Тубдэн-Жигмед-Балсанпо, он стал полностью бездомным и принял шафрановое одеяние. Начал постигать буддийские науки, книги и порядок служб, а в пятнадцать лет, в 1725 году, ушел оттуда» (цит. по: [Ванчикова 2006: 45–47]). В «Молитве спонтанного исполнения помыслов» есть строки: «в пятнадцать лет придя в центральный и южный Тибет», т. е. в 1725–1726 гг. [Там же: 50], поскольку продолжить обучение в Их Хурэ у Тодо не получилось. Событие, воспрепятствовавшее этому, в летописях толкуется неоднозначно. Может быть, в нем признали потомка знатного перебежчика, может быть, воплощение грозного божества, а может, так сошлись звезды. В «Преданиио хождении Заяева за Учением» сказано, что в то время, когда он был хувараком Западного монастыря (Гандантэгченлинг), случилась эпидемия. Богдо-гэгэн увидел внутренним взором, что «у такого-то ламы учится малой хуварак из Халхи». Он хотел прогнать его, но мальчишку оставили ночевать. Наутро выпроводили, но вдруг разразилась гроза, и в стелу несколько раз ударила молния, расколовшая камень. Когда гэгэна спросили, почему он требовал избавиться от хуварака, тот объяснил, что он – воплощение Чойжила, и что смертоносную эпидемию можно остановить изгнанием недоросля. Говорят, что «Заяев проявлял великие магические способности в одиннадцатилетнем возрасте, но позже был усмирен изучением буддийских наук» [Предание… 2011: 198].

О предназначении Заяева бытует другая легенда. Забегая вперед, перескажем предание, где повествуется, что он подолгу «пребывал у Далай-ламы», к которому однажды пожаловали гости, искавшие встречи с его учеником. Далай-лама отказал под предлогом, что «маленький хуварак может испугаться», и потом объяснил Заяеву: мол, приходили три сабдака с просьбой быстрее обучить его, так как он сможет вовлечь «их в буддийскую веру». Иерарх пояснил, что это были духи Бурин-хан и Номун-хан – хозяева двух особо почитаемых горных вершин и третий – «человек в одежде русского покроя», отличавшийся от величавых спутников любопытством и многоглаголением [Будаев 2011: 200, 203]. Об отношениях Заяева с могучими духами горных вершин упомянул Хамбо-лама Д. Аюшеев: «Заяев наказал… пяти Ханам… защищать и охранять Учение Будды… Места их обитания находятся в горах Хугтэ Хаана, Шагтэ Хаана, Хумун Хаана, Бурин Хаана и Бар Хаана» [2012: 2].

Встреча Заяева с Далай-ламой произошла, скорее всего, когда ему было уже около 24 лет, а Галсану Чжамцо – 27 или чуть больше.

Возвращаясь к сказанному, подчеркнем: в биографии Заяев недвусмысленно пишет, что отправился в Лхасу один [Земля… 2008: 240]. Но состоятельные родители просто не могли оставить сына без пригляда опытных сородичей. Первоначально было решено учить мальчика в Их Хуре, и поехал он туда не один: «В 1725-м году вместе с шанзодбой Баторовым и Дахулай-рабчжампой отправился в Халху, в Их-Хуре учиться» [Бурятские летописи 2011: 176]. Поскольку остаться им не позволили, Батор-шанзодба отправился изучать астрологию в дацан Сэцэн-

хановского хошуна, Дахулай-рабжампа – в Амдо, а Заяев – в Лхасу [Бурятские летописи 2011: 176]. Или: «в 1727 г. отправился в Тибет из пограничного города Кяхта... В течение месяца добрался до Пекина, откуда около трех месяцев шел по Китаю, пока не достиг провинции Амдо» [Вампилай, Буянтын 1995: 145]. «Предание» свидетельствует, что Батор учился астрологии в Тибете, а тот, кого летописцы называют Дахулай-рабчжампой, хуварак Болху(?), изучавший тантру в Амдо, стал рабчжампой. Другой источник говорит, что они получили образование в Тибете: «Все трое, пройдя обучение разным наукам, получили посвящения в гелоны... Батор (хуварак) – на факультете астрологии, хуварак Болху, изучив все тантрийские книги, получил степень рабчжампы» [Ванчикова 2006: 38]. Сказано также, что когда Дамба-Дарчжай, Батор и Болху возвращались домой, в трудные моменты прибегали к магическим силам Болху [Бурятские летописи 2011: 201–204].

Есть упоминания, что Заяев и Баторов вместе пасли скот и что Баторову было 13–15 лет (он был постарше); шанзодбой стал годы спустя (и здесь имеют место разночтения, не позволяющие, как отмечено выше, однозначно датировать события). Разумно предположить, что подростков взяли с собой земляки-паломники или опытные путешественники. В силу сложившейся ситуации Батор (Лубсан-Чжалцан-Батор) остался в монастыре Сэцэн-хана, Дахулай принял решение подготовиться к странствию в Амдо. Может быть, они с Тодо до Амдо шли вместе, а уже потом Заяев двинулся в Лхасу один, где при Гоман-дацане была община халхасцев. Вряд ли он был без помощника: для такой дороги необходимы вьючные животные, запас продовольствия (сушеные мясо, творог), деньги или иные ценности, которые к тому же нужно уберечь от грабителей.

Решимость достичь священной Лхасы и учиться там – волеизъявление незаурядной личности. Хотя указания на возраст Заяева в разных источниках незначительно, но колеблются, ему было около (или чуть больше) 15 лет. Для человека, родившегося и выросшего в степи, путешествие по горам, несколькими тысячами метров выше уровня моря – испытание, требующее выносливости, здоровья и мощного устремления. Сотни людей и несчетное количество животных полегли костьми на обочинах троп. Паломники знали, что могут погибнуть, пересекая Гоби или пески Алашани, грязи цайдамов; на перевалах и переправах через горные реки их подстерегали разреженный воздух, перепады температур, разбойники; насекомые, причиняющие массу страданий людям и животным, тряска на верблюжьих горбах…

А. М. Позднеев точно подметил, что буддист-паломник преодолевает громадные пространства как бы с закрытыми глазами и не дает о них никаких сведений. В «Путевых заметках» нет ни одного упоминания, проливающего свет на трудности [Бурятские летописи 2011: 205–208]. Заяев перечисляет места пролегания маршрута: от Кяхты до Пекина месяц *ехал*; от Пекина до Амдо три месяца *ехал*; на запад от Амдо три месяца *ехал*; от Нагчу до Лхасы двенадцать дней *шел* (курсив наш. – *Прим. авт.*). Итого семь месяцев и двенадцать дней. И не назвал имени ни одного спутника.

Путь, который прошел юношей Заяев, позже скрупулезно описал Гомбожап Цыбиков. Задачи этих героев были разными, но путь – один. Читая дневниковые записи ученого, можно узнать с точностью до дней, как шел путник; строго выверенный маршрут не менялся столетиями. Караван обычно отправлялся в середине весны. День определяли гаданием. Время выхода назначал глава. Это всегда опытный, бывалый ходок, распоряжения которого неукоснительно выполнялись. Сроки прохождения маршрута из года в год совпадали. Поправки могла вносить непогода или нападение разбойников.

Говоря о жизненном пути Д.-Д. Заяева, сыгравшего основополагающую роль в становлении и развитии буддизма в России, уместно провести параллель между его жизнью и жизнью его величественного тибетского ровесника – Далай-ламы VII. Он был чуть старше Заяева, родился в 1708 г., и факт его рождения утаивали. Мать звали Лобсан Чецо, а отца – Троса Гьепа Сенам Даргье [Дюджом Ринпоче 2001: 49]. Отец – политик, влиятельный настолько, что, вызванный официальным Пекином для объяснений, «был вынужден дать обещание никогда не вмешиваться в политику» [Мартынов 1978: 215], после чего опальный родитель мог посещать столицу раз в год и остаток жизни провел в деревне.

Юный Далай-лама был признан маньчжурами в 1715 г. Весь следующий год, 1716-й, он жил и учился в Гумбуме (где оставался еще несколько лет). Далай-ламу наставлял и опекал Панчен-лама. После 1727 г. Далай-лама уехал на родину и только в 1735 г. вернулся в Лхасу. До этого времени под предлогом защиты от джунгаров или иных врагов его перевозили из одного места в другое. Панчен-лама Лобсанг Палден Еше оставил свою резиденцию в Таши-Лхунпо и тоже вернулся в Лхасу. Он умер в 1737 г., дожив до 74 лет. Представляются наиболее вероятными аудиенции Заяева с ними в промежутке с 1735 по 1737 г. Время и места пребывания Панчена-богдо и Далай-ламы косвенно могут способствовать более точной датировке событий в тибетский период жизни Заяева.

Д.-Д. Заяев писал в «Сказании» [Бурятские летописи 2011: 186], что обеты гецула и буддийское имя он получил от Панчен-ламы, а когда подошло время, Галсан Чжамцо (Лубсан Кельсан Гьямцо) принял у него обеты гелона. Также упоминал, что полными монашескими обетами он был облечен в 20-летнем возрасте, т. е. около 1731 г. В это время Далай-ламы в Лхасе не было, как свидетельствует Дюджом Ринпоче. Мог ли Заяев видеться с ним и Панчен-богдо в ином месте, еще предстоит узнать.

Хроники вторят, что гецулом Заяев стал по благословению Панчена, а в гелоны (в 20 лет) его посвятил Далай-лама [Чимитдоржин 2002: 49]. Вступив в халхаскую общину, Заяев начал учиться в Гоман-дацане. По времени – это 1727–1728 гг. Далай-лама же в 1728 г. уезжает на год в Литан – домой. Затем оттуда на 5 лет перебирается в Гартар. Что касается Заяева, то «семь с лишним лет, проведенные в Джу», упомянутые в делах второго Хамбо-ламы Хэторхеева [Земля… 2008: 241], укладываются во временной промежуток вплоть до 1735 г., когда Далай-лама смог, наконец, вернуться в Поталу. Чтобы достовернее определить время жизни и учебы Заяева в Тибете, произведем расчеты, опираясь на его соб-

ственные записи: «Я… в пятнадцатилетнем возрасте…покинул дом (т. е. около 1726 г. – *Прим. авт.*) … В 1731-м году, в год водяной мыши [1732], прибыв в свою родину…» [Земля… 2008: 240]. Этих 5–6 лет (включая около полугода – на дорогу туда и обратно) для углубленной учебы было недостаточно. Заяев пишет «прошел курс обучения цаннита, прослушав и продолжив его изучение на летнем и зимнем семестрах» [Там же]. Речь, судя по его словам, идет об одном курсе программы цаннит и двух семестрах – летнем и зимнем. Что касается полных обетов, то получены они были в «20-летнем возрасте», т. е. в 1731 г., накануне возвращения домой.

Заяев писал: «Пройдя обряд дамжа, удостоился степени габчжу» [Там же]. В толковании современного автора «степень габжа приравнивается к рангу доктора философских наук, присваивается после 9 лет обучения в цаннит-дацане» [250 лет институту…2014: 143].

Заяев учился по программе, рассчитанной на 13 лет: заучивание наизусть Ганчжура и Данчжура и далее по установленной программе. Всему этому должно сопутствовать углубленное изучение тибетского языка; скорее всего, он начал осваивать его еще дома у кого-то из пришлых лам, живших самостоятельно и по найму на территории России. Ф. Кудрявцев, ссылаясь на Георги, писал: «Некоторые богатые люди приглашают лам из Монголии и отправляют ламаистские идолослужения рядом с шаманскими» [1940: 139]. Монгольские хувараки и ламы не всегда владея родным письмом, записывали монгольские слова тибетским алфавитом.

Монголы и позже буряты особо чтили Брайбун, предпочитая получать образование именно там. Особенность монастыря, где учился и Заяев, в том, что его настоятелями были далай-ламы. В «Кратком житии Великого Бодхисаттвы…» сказано: «Поступил в Гоман-дацан в Балдан-Брайбуне и год проучился. Потом учился в монастыре Радэн (изучал парамиту и праману). Затем в Санпу получил степень габчжу... Взял учебники гоманского дацана монастыря Балдан-Даши, из Сэра учебники по мадхъямаке и другие. В возрасте 24-х лет (т. е. в 1734 г. – *Прим. авт.*) вернулся домой» [Ванчикова 2006: 47].

Около 1735 года (?) Дамба-Дарчжай сдал экзамены, «отлично продиспутировал, получил звание “гэбшэ-габжу” и титул Номун-хана» [Чимитдоржин 2002: 49]. Перед присвоением степени претендент обязательно принимал участие в диспуте (степень можно было и купить). Выпускник, следуя установлению монастыря, где учился, делал денежный или натуральный взнос дацану. Перед защитой по традиции ему следовало закупить провизию для угощения всех монахов факультета, которых бывало до двух тысяч. Расходы немалые, но как «аппетитно» об этом в труде «Буддист-паломник у святынь Тибета» написал Г. Цыбиков! «С вечера, пишет он, в огромном котле ставили варить белоснежный рис. Весь массив праздничного блюда перемешивали специальными лопатами, когда двое водружают лопату до самого дна, а двое тащат за веревку, привязанную к лопате» [Цыбиков 1991: 174]. Клали мясо. Добавляли сахар, изюм. В конце варки щедро сдабривали маслом. К утренней трапезе блюдо доходило до полной го-

товности. «Каждый угощающий прилагает все усилия пригласить преданных себе наблюдателей» [Цыбиков 1991: 174]. Закончены утренние молитвы, наступает время угощения! Сытые сокурсники, экзаменаторы и глава дацана, получивший денежный взнос, снисходят к середнячку и радуются за отличника. Получить искомую степень, приняв участие в диспуте, далеко не всем удается быстро, поскольку по установленным правилам диспуты проходят дважды в год и в одном диспуте участвуют только два претендента.

Дипломов обыкновенно не выдавали, но можно было самому составить текст, указать звание, начертав все на желтом шелке. Такие «дипломы» с печатью Цзонхавы выдавали в Гандане. Буряты и монголы прикреплялись в Гомане к цаннит-дацану, а именно к камцану Хамдон [Доржиев 2011: 183]. Качество и глубина познаний зависели, в первую очередь, от усердия, даровитости и здоровья ученика. Если на других факультетах студенты могли позволить себе вольности, то тантрийский был исключением, там учителя и ученики не допускали послаблений.

Дамба-Дарчжай не называет имен своих наставников, только упоминает в биографии о получении документа, подтверждающего степень габчжу. Он пишет: «Когда ... изъявил желание вернуться на родину, святые Далай-лама и Панчен-богдо разрешили, о чем свидетельствуют сохранившиеся указы» [Земля… 2008: 240]. «В намтаре Галсан-Чжамцо говорится, что бурятский царь учения перед отъездом был удостоен благословения, возможно, здесь говорится о Заяхамбо. В 1741-м году он вернулся домой и начал обращать свой народ в учение» [Доржиев 2011: 156]. Письменные свидетельства о посещениях Лхасы большой редкостью не были. Их получали и калмыцкие паломники и хранили как сокровища, наделенные святостью. Известно, например, что калмыцкий хан Дондок-Даши, встречавшийся с Далай-ламой в 1756 г., привез домой грамоту с его подписью. В биографии Далай-ламы факт встречи указан. Нельзя исключать, что сведения о Заяеве, проливающие свет на подробности его пребывания в Стране снегов, могут быть обнаружены в тибетских архивах.

Знания, книги, добрые напутствия учителей Тибета и вдохновение – вот драгоценный багаж, который молодой монах вез домой. Жизнь Панчена Лобсан Ешея подходила к концу. Далай-лама к 30 годам прошел серьезную практику в политической сфере. Этот высокообразованный и остро мыслящий человек оставил 7 томов сочинений, вобравших его интеллектуальный и йогический опыт.

Наставники Заяева, узнавшие о возвращении его на родину, сочли, что в стране, где коренное население почитает духов и шаманов, полученных им знаний достаточно для проповеди Учения. Панчен-лама пожаловал головной убор, отмеченный личной печатью. Далай-лама, согласно преданию, сказал: «“Хорошо будет, если построишь храм по подобию монастыря Самье, с пятью главами – символом горы Сумбэр и четырех континентов” – и дал чертеж дацана. Панчен напутствовал молодого монаха: “Для содействия к зарождению уважения со стороны российского императора... к Драгоценному Учению Победоносного следует быть искусным в двух традициях (религии и политики), кроме знания религии

необходимо понимать и законы страны. Чтобы сделать царя и (его) министров союзниками в распространении Учения, следует усердствовать в этом, используя множество методов”» [Цыремпилов 2013: 204]. Пройденный Д.-Д. Заяевым жизненный путь со всей очевидностью свидетельствует, что наставлениям этим он неуклонно следовал.

17 октября 1740 г. (по ст. ст.) в 46 лет умерла от почечнокаменной болезни императрица Анна Иоанновна. Не имея наследников, она передала власть двухмесячному Иоанну (сыну сестры Анны и Ульриха (Антона), принца Брауншвейгского), а регентом назначила графа Э. Бирона.

12 декабря 1740 г. (по ст. ст.), в сложное для престола время, вышел Указ Императора Иоанна Антоновича, узаконивший и регламентировавший деятельность буддийских монастырей – «О приведении присяге на верноподданничество России, освобождение от ясака и др. повинностей и получение разрешения проповедовать между кочующими свое учение» [Жалсараев 2011: 75–76]. А. Д. Жалсараев ссылается на «Календарь памятных дат и событий отечественной военной истории» издания Российского государственного военного историко-культурного центра при Правительстве РФ.

Близкий по времени указ касался помилования малолетнего Петра, сына страшно казненного за измену Артемия Волынского. Мальчика доставили в Селенгинск, куда в том же 1740 г. прибыл на долгую и верную службу Варфоломей Якоби. Документ о помиловании мальчика столичные курьеры повезли в Сибирь в феврале 1741 г., а разрешение возводить Хилгантуйский дацан ламы получили 5 марта. Близость этих дат – приметный факт: географически Селенгинск и дацан отстояли недалеко друг от друга, а на карте – и вовсе почти в одной точке. В этой связи невольно задумаешься, что у благих дел – будь то сохранение чьей-то жизни или возведение храма – есть некое объединяющее начало.

По записям В. Юмсунова, Заяев жил в Тибете до 1734 г. [1995: 96]. Ухтомский пишет: «Доехав в 1734 году домой, бурятский лама показался родной толпе удивительным существом» [1904: 9]. Упоминаются 1731 и 1732 гг.: «В 1731 г. в год водяной мыши [1732], прибыв на свою родину, встретился с родителями и родственниками» [Бурятские летописи 2011: 205]. А. Доржиев говорит, что лама вернулся в 1741 г. [2011: 156], другие источники называют 1740-й [Краткая история… 2011: 176] и даже 1744-й (непроверенный источник. – *Прим. авт.*). В 1740–1741 гг. Заяев возвращается на родину с солидным багажом буддийских книг и предметов. Тематика большинства привезенной им литературы соответствовала программе цаннит монастыря Сэра [Там же: 180]. Пограничники арестовали все его имущество до разрешения вышестоящих инстанций. Молодой человек, вероятно, не принял во внимание ужесточений на границе, хотя такие сведения быстро становятся известными. Или был уверен, что с нетерпением ждут уж точно не одинокого беглеца, как может показаться из «автобиографии». Никаких сомнений в благополучном разрешении дела быть не должно, поскольку исстари известна взаимовыручка и щедрость бурят в делах, касающихся защиты священных реликвий.

Через некоторое время Нгаванг Пунцог пригласил Заяева на регулярно проходившие в кошмовом храме службы. Там же состоялся диспут нойона-ламы с молодым монахом. Сказывают, что тибетец признал превосходство Заяева и почтил его полагающимися знаками уважения – хадаком, мандалой и именем «Владыка Учения». Мудрый иностранец, верится, был рад достижениям первого российского габчжу, хотя встречалось глухое упоминание, что якобы Пунцог не во всех отраслях знания был силен, потому и проиграл диспут [Краткая история… 2011: 176; Бурятские летописи 2011: 176].

Здесь, на новой родине, бывшие иностранцы-монахи, соединив усилия и средства, «построили занхан – малый дуган к востоку от старого дацана» [Там же]. Буддизм укоренялся, множилось число лам. Это беспокоило российскую администрацию еще и потому, что ламы, поступая на штатную службу, освобождались от налогов. После переписи населения 1748 г. последовали распоряжения о сокращении числа духовенства. Указ Иркутской провинциальной канцелярии 28 апреля 1752 г. вызвал у лам и родовой знати настолько глубокое беспокойство, что Заяев с проверенными людьми (в их числе цонгольский тайша, племянник Агван Содбо, старший брат и другие родственники) начали вынашивать план исхода, а Китай заинтересованно следил за развитием событий. Российско-цинские отношения переживали трудные времена: торговлю в Кяхте прекратили из-за перебежчиков. К 1758 г. обстановка на русско-китайской границе обострилась до того, что начальник Сибирской линии обороны К. Л. фон Фрауендорф (первый иркутский губернатор с 1765 г.) подал представление в военную коллегию о настоятельной необходимости строить укрепления по линии сибирских границ. Китайцы подтянули войска и начали активно скупать лошадей.

В 1768 г., ощущая настоятельную потребность торговать, стороны наметили встречу в Кяхте. С трудом достигнув согласия, договорились «старые дела предать молчанию и старых перебежчиков уже не требовать» [Силин 1947: 84–86]. Как прежде, буряты, преимущественно ламы, имевшие торговые связи с Монголией и Китаем, занимались «тайным отпуском» товаров за границу. Привлечение контрабандистов к судебной ответственности оказалось мерой недостаточно эффективной. Дела по доставке чая и пересылке русских товаров по большей части вели именно ламы: они писали контракты, как упоминалось, на монгольском языке тибетским алфавитом.

Документы, регулирующие отношения буддийской сангхи и российской администрации, исходили в прежние годы из нескольких ведомств: канцелярии Правления пограничных дел, Удинской провинциальной канцелярии, Иркутской губернской канцелярии, Иркутского наместнического правления и Верхнеудинского земского суда. Пограничными делами управлял селенгинский комендант В. В. Якоби. Через него шли переговоры в 1756 г., когда группа знатных монголов просилась на житье в Россию. Якоби имел агентурную сеть как среди местных жителей, так и в сопредельной стране. За 28 лет службы Якоби досконально постиг тонкости и ходы непростых пограничных дел. Ко всему имел немалую семью и хозяйство: только у сына Ивана было 8 дочерей. Бурятская знать, лам-

ство, с одной стороны, и многоопытный чиновник со своей командой, а с другой – научились разрешать неудобные ситуации с учетом интересов обеих сторон, без лишней аффектации, дипломатично. Выработанное и проверенное временем негласное правило – не переходить явно границы дозволенного – работало и обеспечивало относительную стабильность в приграничной зоне.

Переговоры, которые Заяев приватно вел с китайцами и монголами через верных людей, были небезопасны, но сохранение свобод и привилегий духовенства лама ставил выше. Известно его высказывание: «Раньше мы определяли детей в ламы по своему усмотрению. С нынешних годов русские запретили. Когда прежние ламы состарятся, религия сойдет на нет» [Цыремпилов 2013: 71, со ссылкой на неопубликованную рукопись Б. Нацагдоржа]. При внешней лояльности властям буряты через нирбу Цонгольского дацана Агвана Содбо договаривались о встречах. То, что в переговорах участвовал давний друг и товарищ по учебе в Тибете монгольский лама Шагдар, подстегивало Заяева. Влиятельный ургинец был родственником императорского зятя Санжей-Дорже и старшим братом номун-хана Жамбал-Дорже. Санжей-Дорже, в свою очередь, был партнером Засы, старшего брата Заяева, и именно он вел переговоры с «бурятским ламой цоржи ширетуем Дамба-Даржа о принятии около 2000 бурят в Цинское подданство». В одну из поездок в Кяхту Санжай-Дорже специально пригласил Шагдара. Зная об этом, Заяев приехал туда и встретился с однокашником [Нацагдорж 2012: 102].

Шагдар проинформировал высокого родственника-контрабандиста о содержании беседы, пояснив: «Мы с российским бурятским ламой Дамба-Даржа раньше учились в одной школе в Западном Цзане и были друзьями». Шагдар спросил, почему друг живет в небуддийской стране. Тот ответил: «У меня есть, конечно, мысль перейти в землю великой религии и правил. Только ныне оба государства состоят в мире... Боюсь, что меня выдадут обратно в силу закона» [Там же: 84–112]. Заяев-администратор не позволял себе необдуманных решений, которые осложнили бы положение лам и препятствовали распространению Учения. Он искал и находил такие решения, которые позволяли сохраняться и расширяться буддизму, в том числе ценой борьбы с древней верой предков – шаманизмом.

Через некоторое время положение монгола ухудшилось. Шагдар называл Дамба-Дарчжая цоржи-ширетуем. Сам он, как сообщает Б. Нацагдорж, получил фундаментальное образование, и Далай-лама, наделив его званием пандиты, назначил Хамбо-ламой монастыря Майтрейи. Второе лицо после Джебзун-Дамба-хутухты, Шагдар повел себя неосмотрительно, впал в немилость и был выдворен в Амар-Баясхалант-хид. После смерти хутухты вернулся в Ургу и вскоре отправился в Тибет. По возвращении был делегирован в Пекин для изъявления верноподданнических чувств от имени духовенства Халхи. Вторая ссылка случилась осенью 1765 г. Уличенного в тайной коммерции, его отправили еще дальше – в монастырь Ширету-Джу в местности Гурбан-субурган в Харачинском

хошуне Чжошотуского сейма рядовым ламой [Нацагдорж 2012: 90]. Будущий российский хамбо-лама был осведомлен о превратностях судьбы Шагдара в «земле великой религии».

Дацаны тем временем развивались: строились новые сумэ, зримым воплощением проповеднических усилий ламы раскинулся в степи пятиглавый Балдан Брайбунлинг. Административная переписка с Иркутском и вышестоящими инстанциями завершилась быстро – в полгода. Спонсорами выступили Окинтайша, знаменитый астролог Лубсан-Жалсан Баторов, родственники Дамбы-Дарчжая, служившие при дацане, и конечно народ. Со слов П. С. Палласа, который «3-го дня апреля отправился вверх по Чикою для смотрения там за 12 лет построенного Монгольского капища… прибыли на Пещаную площадь при Чикое, на которой знаменитое сие Русским правительством находящихся монголов капище построено» [1788: 146]. Гость Хамбо-ламы указал: «Здесь кроме главного храма и шести других – меньших размеров был построен хороший дом, в котором проживал Хамбо-лама, и еще два дома: в одном жил его секретарь, а в другом – бурят-монгол, принадлежавший к казачьему войску» [Там же]. После визита в апреле 1772 г. записал еще: «Вблизи храмов был ряд отгороженных забором мест, на которых ламы, приезжавшие из улусов в дацан для совершения торжественных богослужений, устанавливали свои войлочные юрты. Храмы и дома были построены из дерева русскими плотниками по планам Хамбо-ламы» [Там же: 147]. Дотошный немец выяснил, что «при дацанах были построены дома не только для высшего ламайского духовенства, но и для родоначальников, в которых они проживали, приезжая в дацан на хуралы» [Там же].

Все необходимые ритуалы были выполнены, пожелания именитых соплеменников учтены. В 1766 г. на церемонию освящения собралось больше 200 лам и тысячи прихожан. Заяев наставил жителей на рождение в буддийских землях; благословил животных, отдавших жизни и силы – трудившихся наравне с человеком. Воззвал ко всем людям почитать ламу и Три Драгоценности.

Хамбо-лама придавал огромное значение образованию. Дацанские и личные библиотеки пополнялись. Ценнит преподавали сведущие ламы из тибетцев; обучали местных лам – специалистов разных отраслей буддийских наук. Хамбо-лама занимался с хувараками. Большинство книг, привезенных Заяевым, соответствовали программам монастыря Сэра. В одну из встреч с ширетуем Атаганского дацана он предложил тому преподавать ценнит по установлениям Гомандацана. Заяев надеялся, когда познания хувараков возрастут, проводить диспуты, «соединив пространство между этими дацанами, своими учениками» [Бурятские летописи 2011: 180]. Дамба-Дарчжай передал ламе Тунгалаку Биликто Садуеву одну из чудесных реликвий – золотой цветок, подаренный ему, по преданию, Далай-ламой. Факт может служить подтверждением стремления Заяева взращивать интеллектуальную элиту среди соотечественников.

Уже из Монголии вернулся благословленный своими учителями Лубсан-Жимба Ахалдаев. В Урге у него было, сказывают, около 90 учеников. Ахалдаев как наставник сформировался в традициях монгольских монастырей. Он был го-

тов проявить себя на родине, но настроения близкого окружения, обусловленные в том числе родоплеменными отношениями, мешали ему. Ахалдаев жаждал вести родовичей в русле установлений своей *alma mater*. Для преодоления трудностей личного характера (прибегая к авторитету Заяева) служил в Цонгольском дацане.

Переговоры Заяева с китайцами при участии пандиты хамбо-ламы Шагдара к тому времени прекратились. Летом 1764 г. Заяев получил вожделенный, формально уравнивающий его с Шагдаром титул Хамбо-ламы. В работе А. Намсараевой, ссылающейся на 821-й фонд ЦГИА СССР [РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 422. Л. 64], процитировано: «Лама Заягиев как знающего смысл из книг 108 томов Ганчжура, утвержден по указу Пограничной канцелярией от 22 июня 1764 г. за № 610 Пандито Хамбо Ламой» [Намсараева 2019: 70]. Не исключено, что автор книги при цитировании документа допустила описки, в том числе и при написании титула Заяева, если принять во внимание приведенную ниже запись П. С. Палласа.

П. С. Паллас, навещавший Хамбо-ламу в дацане, писал: «… первейшему здешнего духовенства священнику, коему титул Бандиди Хамбо Лама приписывается» [1788: 147]. Перевод с немецкого выполнен учеником и спутником маститого немца Василием Зуевым.

В те годы Екатерина Великая обдумала и начала работу над новым Уложением, которое регулировало бы отношения с подданными разных вероисповеданий. Она объявила, что будет проводить в России реформы в духе французского просветителя, заметив как-то, что «изрядно обобрала г-на президента Монтескье для блага своих подданных» [Монтескье 1956: 21]. В планах государыни было сгладить последствия притеснений Петром Первым мусульман. Ислам обрел правовое положение; учредили Оренбургское магометанское духовное собрание. В Уфе открыли муфтият. Что касается буддизма, то, как известно, Положение 1853 г. в свод законов внесено не было. При кодификации свода 1857 г. в томе XI (часть 1, книга VI) оно было зафиксировано в особом отделе под заглавием «Об управлении духовных дел бурят» [Исторический портрет… 2012: 8]. Реформа ясачной системы 1766 г. позволяла пользоваться привилегиями тайшам, зайсанам и шуленгам. За исправное внесение в казну налогов они получали кортики и медали; хотя в своего рода табеле о рангах вероисповеданий буддисты стояли выше только «терпимых» старообрядцев и шаманов.

Заяеву предстояло совершить еще одно странствие и подняться на уже иные вершины, проявившись в блеске ореола искушенного политика и успешного законотворца. Благодаря предстоящим ему делам российские буддисты получат немалые свободы и привилегии. Ему еще предстоит сыграть неоценимую роль в официальном закреплении статуса буддийской религии в Российской империи, утверждении титула главы церкви – Бандидо Хамбо-ламы – и существовании его в течение нескольких веков, вплоть до наших дней.

Второе путешествие Дамба-Дарчжая Заяева – поездка в столицу – началось из Иркутска, с 19 февраля 1764 г. ставшего административным и территориаль-

ным центром Иркутской губернии. «Русский вестник» информировал: «В 1768 году Заяев был привлечен к разработке нового проекта Уложения. Вместе с ним в Москву прибыли иркутский купец Иван Фридрихс и хоринский тайша Еренцей Аюшин. Бандидо Хамбо-лама значился в «“Имянном списке господам депутатам, выбранным в комиссию о сочинении проекта нового Уложения” представителем от граждан Иркутской губернии под номером 302».

До столицы Заяев со спутниками добирались через полгода после начала работы комиссии. В поздних записях цонгольского ламы Очирова время отъезда и возвращения указано до дней: «В 1767-м (женский год огненной свиньи) вместе с переводчиком Намжил-Доржи выехали через Иркутск и одиннадцатого числа первого месяца 1768 года (земляной мыши) прибыли в Петербург... Семнадцатого числа среднего зимнего месяца выехали из престольного града, миновав Тобольск, прибыли на свою землю, в монастырь Балдан Брайбун двадцатого числа среднего весеннего месяца 1769 года, года земляной коровы» [Путевые заметки 2011: 206].

Комиссий было девятнадцать. Заяев числился в секции, ответственной за законотворчество в области религии. Через полтора года бурная вначале деятельность затихла, но за время работы у Заяева сложилась команда. Н. Л. Жуковская пишет: «… это были гецул Сонпил, зайсан Ч. Боноев и переводчик Н. Доржинаев» [2013: 245]. Гецул Сонпил – это племянник Заяева Содномпил Хэторхеев; Н. Доржинаев – переводчик Намжил-Дорже от селенгинцев. Летописи называют третьего спутника Заяева – Банзаракшу Сондолуна (внука Шодо Болтирокова, ходившего к царю Петру), который по поручениям Хамбо-ламы трижды бывал в столице. Заяев представлял селенгинские роды, а Сондолун – хоринские.

Известно, что на аудиенции Заяев рассказывал о жизни и учебе в Тибете, а потом записал и преподнес труд августейшей особе. Н. Цыремпилов со ссылкой на Вагиндру пишет: «Заяев подал императрице прошение о религиозной и светской сторонах жизни бурят из 22-х пунктов. Большая часть этого прошения была удовлетворена» [2013: 77]. Государыня утвердила Дамба-Дарчжая в том звании, которое он заблаговременно означил письменно. Говорят, царица поставила печать на шапку Заяева (подарок Панчена-богдо с его собственной печатью). Заяев с гениальной простотой воплотил наставления Панчена-эрдэни, учившего его искусным методам общения с властями. Он почтил государыню как воплощение Белой Тары (Цаган-Дара-эхэ), решив, что белолицая царица вполне может быть уподоблена Таре, исполненной мудрости и сострадания. Возможно, у него было с собой изображение Белой Тары.

В знак монаршего благоволения он получил «золотой портрет Государыни, депутатскую золотую медаль на голубой Андреевской ленте для ношения на шее и 50 рублей пожизненной пенсии» [Ухтомский 1904: 11]. Н. Л. Жуковская воспроизводит в статье рисунок и описание [2013: 250–251] нагрудного должностного знака, выданного депутатам, хотя для восточного человека носить дорогой предмет привычнее на шее.

Заяев манипулировал памятным знаком (как царской наградой) в целях продвижения буддизма в «окраинные земли», где много шаманов, мало церквей, тощий штат православных миссионеров, где взимали налог «за небытие у исповеди» с не знающих по-русски насильно окрещенных эвенков и тунгусов и поражающий воображение налог на скверноядение – употребление в пищу населением, живущим охотой и звероловством, дичи. Кампания по борьбе с шаманами приняла такой размах, что посыпались жалобы и начались волнения.

При Елизавете Петровне сибирское духовенство было в фаворе, который Екатерина пресекла так жестко, что ростовский митрополит Арсений Мациевич предал царицу негласной анафеме, за что единоверец государыни мытарствовал в каземате, по преданию, с кляпом во рту.

До 1768 г. в Сибири епархия была одна и именовалась «Сибирскою и Тобольскою. Область ее обнимала... пространство от Уральского хребта до Берингова пролива и от Ледовитого океана до северных границ Китая и степей... Вдоль она простиралась на 10 тысяч верст, а поперек – более чем на три с половиной тысячи. Пути сообщения... тогда были “непроездными дорогами” в настоящем, а не фигуральном смысле... В селениях церкви были так редки, что приходы, к ним приписанные, тянулись от 200 до 500 верст» [Абрамова 1854: 40].

Русский писатель Н. С. Лесков, разбирая старые архивы, отмечал: «…церкви в сибирских селениях того времени были все деревянные, холодные, нередко без утвари, а иногда и без богослужебных книг; а также в них не было ни ладану, ни красного вина, ни муки для просфор. Без этих вещей православной обедни служить нельзя и причащать людей нечем. Бывало, что священника в церкви не появлялось десятилетиями. В Чардатской волости, например, священника не было с 1725 по 1784 годы, т. е. в продолжение шестидесяти лет» [1989: 137–186].

Ехать домой Заяеву со спутниками довелось вместе с тобольским губернатором Денисом Ивановичем Чичериным. Узнав, что императрица приняла загадочного ламу заинтересованно, Чичерин решил поддержать знакомство. Заяев был гостем правителя сибирской столицы, где этот «пылкий грешник, пользовавшийся неограниченной властью», ретиво взялся за усмирение распущенного духовенства. Он потряс воображение сибиряков: богатейшая карета, штат из военных и гражданских, полторы сотни прислуги. Ежедневно приглашал к столу «не менее, как по тридцати сторонних особ… при громе музыки, орудий и неумолкаемой оружейной стрельбе» [Там же: 154]. Вот на таких застольях пришлось сиживать буддийскому монаху [Кузнецов 1891: 13]. У Чичерина Заяев гостил вместе с депутатом Сондолуном и переводчиком. Необычная наружность, манеры и диковинный наряд азиатского гостя вызвали ажиотаж среди местного бомонда. Придворный живописец писал с гостя портрет. Губернатор «задержал его у себя на несколько дней, угощая. Одев ламу в тибетские монашеские одежды и головной убор, [подаренный] Панчен-богдо, нарисовал его портрет» [Бурятские летописи 2011: 178]. О том, что у Чичерина был художник, свидетельствует и упоминание В. Зуева, который писал Палласу в 1768 г.: «Зимою привезли в Тобольск моло-

дую из Обдорска белугу… Г. Губернатор Чичерин приказал ее срисовать и рисунок по всему вышеописанному описанию соответствовал» [Паллас 1788: 113]. Чичерин правил в Тобольске крепко и долго, и знакомство могло пригодиться, случись у буддийского монаха такая нужда.

Э. Ухтомский считал тобольского губернатора выдающимся администратором екатерининского времени. Чичерину было даровано право чеканить на месте особую, сибирскую монету. В его распоряжение передали 100 тысяч рублей, оставшихся после перечеканки медной монеты на Екатерининских заводах для строительства хлебных магазинов и завоза провианта для войск Сибирского корпуса. Губернатор сделал запас на много лет вперед без необходимости и это привело к масштабной ревизии, поставив под удар его репутацию [Дмитриев 2016: 62–67].

Митрополит Павел Конюскевич, служивший при Чичерине, тоже пытался навести в своей епархии порядок делом и словом – в т. ч. Указом 1764 г., по которому священников неподобающего поведения пороли. Нажил врагов, ими и был оклеветан. Сам митрополит объяснял, что «убоялся вести свой корабль с пьяными матросами». В 1768 г. уехал на богомолье в Киево-Печерскую лавру, где и скончался [Лесков 1989: 154–155].

На обратном пути, любезно облегченном губернатором, произошло тягостное событие: весной 1769 г. в Иркутске умер сподвижник Хамбо-ламы Банзаракша Сондолун. «Заяев привез останки домой, в Саган Хунди, и провел все поминальные обряды» [Кижингинский дацан… 2011: 5]. По возвращении подробно рассказывал землякам о путешествии. Давал наставления. Совершал затворничество. В 1775 г. Хамбо-лама ввел в Балдан Брайбуне внутренние правила поведения монахов, добиваясь не формального, а реального следования установлениям Винаи.

Встречаются упоминания, что Заяев был опытным эмчи. В книге «Тибетская медицина у бурят» написано: «Заяев пользовался большим авторитетом среди священнослужителей и верующих благодаря своим знаниям и организаторской деятельности. Участвовал в обучении молодых лам и славился как искусный лекарь» [Асеева 2008: 35]. Л. В. Аюшеева, ссылаясь на П. А. Бадмаева, также пишет, что «первые бурятские ламы Дамба-Даржа Заяев и Жимба Ахалдаев, вернувшиеся домой, прославились как искусные лекари» [2007: 42]. Летописи не упоминают об учениках эмчи Заяева, а об учениках Ахалдаева известно. Вероятно, лама Заяев не ставил цели быть эмчи. Он, как цельная, целеустремленная личность, не мог раздваиваться. Тибетская же медицина требует полного погружения в тему и десятилетий практики.

Подводя черту жизни, старый монах Д.-Д. Заяев передал депутатские полномочия племяннику Содномпилу, которого готовил в преемники (это право узаконено Указом Иркутского губернского правления № 850 от 24 марта 1774 г.). Учитель и администратор в одном лице, он направлял весь свой незаурядный опыт на постижение соплеменниками Учения Будды, возвышение и благополучие дацанов как очагов культуры и ремесел. На 66-м году жизни, «в 1775 год, год

огненной обезьяны, его физическое тело, успокоившись, подошло к прекращению существования» [Бурятские летописи 2011: 206; Земля… 2008: 240]. Ниже приведены указания на время ухода ламы. Поскольку нет единодушно принятой ученым сообществом даты смерти (равно как и рождения), авторы сочли целесообразным перечислить известные:

«В 1770 г., на 75-м году жизни, погрузился в нирвану» [Ванчикова 2006: 49].

В 1777 г. «ушел в нирвану, пребывая в сидячей медитационной позе» [Там же: 110].

В 1776 г. «в возрасте 66 лет, Зая Хамбо (по восточной традиции плюсуется год с учетом внутриутробного положения. – *Прим. авт.*), пребывая в медитативной позе, ушел в нирвану» [Чимитдоржин 2004: 37]. В том же источнике указан и 1777 г. [Там же: 137]. «Буддизм: персоналии», называет 1711–1777 гг. [2011: 5].

Жалсараев указывает на 1777 г.: «В местности Талын-Харгана (Селенгинский район) I Пандито Хамбо Лама Д. Д. Заяев совершил уход в нирвану (скончался)» [2011: 90].

Наиболее точной нам представляется датировка: «… в возрасте 66 лет, в год огня-обезьяны 13 рабчжуна (1776), во второй месяц монгольского, или одиннадцатый тибетского календаря, в полнолуние, покинул тело» [Ванчикова 2006: 49]. Таким образом, по европейскому летоисчислению время смерти наступило на 66-м году.

При жизни соплеменники чтили ламу как бодхисаттву, способного словом добиться ошеломляющих результатов, обусловленных благой деятельностью на протяжении многих предыдущих жизней. Мощи Хамбо-ламы были одной из святынь Цонгольского-Хилгантуйского дацана, пока храм не разрушили в начале XX в. Тем более ценным подарком беспощадного времени представляется рисунок, запечатлевший его живые черты.

Об атрибуции прижизненного портрета Хамбо-ламы Дамба-Дарчжай Заяева

Проблема правильной атрибуции рукописных изображений Хамбо-лам, дошедших до нас, в рамках исследовательского поля на сегодня не решена. Поиск ее решения осложняется историко-социальными, политическими и религиозными условиями, которые ставят под сомнение сохранность, подлинность и соответствие реальным историческим персоналиям дошедших до нас архивных документов, позволяющих составить более подробное представление о конкретном хамбо-ламе.

Попытаемся осветить процесс атрибуции с его сложностями, используя при анализе изображение Хамбо-ламы, найденное в Кяхтинском архиве, искусствоведческие методы и историографические источники. Правильная атрибуция живописных произведений, в данном случае эскиза, начинается с очерчивания исторических рамок его появления. Для нас представляет интерес XVIII век. Чтобы сузить рамки эвристического поиска, необходимо предметно рассмотреть известные исторические данные и соотнести их с изображением.

При визуальном анализе очевидна анатомическая особенность изображенного человека. Перед нами очень крупный, полновесный мужчина. Лама изображен смотрящим «сквозь» пространство, мы также считываем манеру художественного письма; эскиз выглядит законченным и детальным в своей ритмике, нанесении линий, штриховке, в передаче объемов. Главной подсказкой в нашем случае являются особенности телосложения ламы. Под описанные выше портреты подходят представители линии преемственности титула хамбо-ламы начиная с Д.-Д. Заяева (1710/1711–1776), далее трое Хамбо-лам Ешижамсуевых и Г.-Ч. Ванчиков (1816–1873). Обращаясь к историческим описаниям, мы находим подтверждение: эти ламы действительно были очень крупными людьми и заметно выделялись на фоне не только членов монашеской общины, но и представителей местных родов в целом. Прижизненных изображений первого Хамбо-ламы Дамба-Дарчжай Заяева не было найдено и описано, однако, сопоставляя историко-социальные факты, мы можем предположить, что копия исследуемого изображения, дошедшая до нас из Кяхтинского архива, а также опубликованное изображение сотрудником Иркутского краеведческого музея А. И. Шинковым [2014: 58–66] является первым рукописным изображением этого высокого ламы. Согласно данным исследователя Н. А. Каталовой (по материалам ВСОРГО), был найден ряд рисунков, которые относят к авторству Самуила Мартыновича Дудина, – 6 листов рисунков карандашом, сделанных с могильников в окрестностях Селенгинска (предметы домашнего обихода). Все они подписаны рукой Дудина, как и анализируемое изображение «Портрет бывшего гусиноозерского хамбо-ламы Заяева», найденное там же. Русский этнограф и художник С. М. Дудин внес большой вклад в изучение культуры и народов Забайкальского края. Благодаря его усилиям создан большой этнографический фонд рукописных работ.

Однако Д. Заяев (1710–1776) и С. М. Дудин (1863–1929) являются представителями разных времен и не могли встречаться, а значит, портрет Хамбо-ламы не был написан Дудиным как прижизненный. Возникает много вопросов и противоречий. Действительно ли его автором является С. М. Дудин? Или же это портрет другого ламы?

В контексте постановки вопроса об атрибуции прижизненного портрета Хамбо-ламы предположение о том, что эта работа была выполнена Дудиным, опровергается просто сопоставлением дат, поэтому логично сформулировать гипотезу по-другому.

Интерес для нас представляет встреча тобольского губернатора Дениса Ивановича Чичерина (1720–1785) с Заяевым. В труде Э. Э. Ухтомского «Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет» от 1904 г. мы встречаем упоминание о депутатской поездке Заяева как представителя селенгинских бурят в Москву, где он сидел на *«101 стуле»* среди других членов собрания, куда входил и Д. И. Чичерин (с 1762 г. губернатор Сибири). Возвращение домой в одно время, вероятнее всего, случайным не было. Общение губернатора и знатного монаха могло оказаться полезным обоим. Чичерин знал о благосклонности императрицы к Хамбо-ламе, и это его заинтересовало; Заяев же понимал, что дружеские отно-

шения с сибирским губернатором помогут в разрешении непростых, например, вопросов, связанных с отношениями лам и шаманов. Заяев был осведомлен о трениях между губернатором и православным духовенством. Несколько дней по приглашению тобольского губернатора Хамбо-лама гостил в сибирской столице. Стоит напомнить, что Д. И. Чичерин вошел в историю как человек прогрессивный в своей политической деятельности, но и склонный к пиршествам и пышности свиты. Это отражается в описании быта губернатора и напрямую влияет на объяснение второй гипотезы.

Согласно рапорту ревизора обер-штер-кригс-комиссара Г. М. Осипова, в штат обслуги Чичерина входило более 150 человек, в числе которых служанки, гайдуки, повара, гувернантки для детей. Среди такого количества обслуживающего персонала не мог не оказаться и художник. Интересно, что именно в XVIII в. среди светской элиты широкую популярность начинают приобретать придворные мастера-художники (преимущественно иностранцы), которых в большом количестве выписывают себе представители знати.

Сама живопись в то время воспринималась как ремесло, а портретный жанр набирал популярность. Каждая богатая семья стремилась оставить след и запечатлеть себя на холсте. Художник часто сопровождал своего господина на значимых событиях и семейных выездах, работая на пленэре. Логично предположить, что семья губернатора не была исключением и Хамбо-лама вполне мог стать одним из гостей чиновника, эскиз к портрету которого сделал художник.

Что говорит нам само изображение? Рассмотрим подробнее: контуры фигуры в нижней части эскиза изображены быстрыми жирными штрихами, по мере перехода к верхней части тела утончается работа графита; особое внимание художник уделяет прорисовке лица ламы – тонко прописаны черты и выражение глаз, направление взгляда читается достаточно явно. Хамбо-ламы изображен в пол-оборота, монашеские одежды традиционно обрамляют массивное тело ламы, сидящего в медитативной позе. Расположение тела в пространстве создает треугольную фигуру, повторяя форму его головного убора, традиционного для представителей гелугпинской школы. В его руках бусины мани (эрхи), или четки; художник запечатлел момент созерцания, начитывания мантры. Одежды закручивают взор смотрящего в некую спираль, придавая импульс и движение самому изображению.

Несмотря на простоту портрета, он наполнен психологизмом. Хамбо-лама демонстрирует открытое, спокойное настроение по отношению к пишущему художнику; взор устремлен вдаль, сквозь пространство; на его лице мы видим тонкие линии морщин, что говорит о пройденном жизненном пути и опыте человека.

На шее Хамбо-ламы изображена круглая медаль. Эта деталь отсылает нас к конкретному историческому событию, засвидетельствованному документально. Императорский двор во главе с императрицей благосклонно отнеслись к деятельности Дамба-Дарчжай Заяева, и в 1764 г. ему был дарован титул хамбо-ламы. Тогда же им была получена депутатская золотая медаль на голубой Андреевской ленте – «золотой портрет государыни». Также в работе Н. Л. Жуковской «О буд-

дизме и буддистах. Статьи разных лет 1969–2011 гг.» сделано описание должностного депутатского знака, которым обладал и Заяев: овальной золотой медали для ношения на груди [Жуковская 2013: 250–251]. Этот факт является важным в интерпретации представленного изображения.

В контексте поиска первого прижизненного портрета Заяева авторство придворного художника губернатора Чичерина выглядит более логичным, так как соотносится по временным рамкам жизни первого Хамбо-ламы и губернатора. Немаловажно то, что для знати считалось нормой иметь обширную прислугу, включая портретистов, о чем говорилось выше.

При этом невозможно думать, что Дудин написал прижизненный портрет Заяева: они не были современниками. На изображении также есть инициалы мастера, вероятно, поставленные по окончании рисунка. Проведенный нами анализ данной подписи говорит о ее несоответствии с инициалами С. М. Дудина. Богатый список его фоторабот, живописных полотен ясно демонстрирует характерный почерк. Нельзя утверждать, что подпись Дудина была абсолютно одинаковой на всех его работах, но каллиграфические особенности в написании инициалов, оставленных Самуилом Мартыновичем, отличаются от инициалов на рисунке. Поэтому мы можем с большей уверенностью полагать, что автор рисунка не Дудин. Это является еще одним аргументом в пользу второй гипотезы.

В рамках постановки вопроса стоит отметить, что ранее не существовало описаний прижизненных портретов Хамбо-ламы Заяева, поэтому попытка анализа имеющегося изображения представляет интерес в культурно-историческом разрезе.

В пользу того, что перед нами изображение Хамбо-ламы Заяева, есть ряд аргументов: приведенное выше описание анатомических особенностей указывает на это; наградной знак монах мог надеть в том только случае, если он был вручен официально. Знак депутатского отличия округлой формы с припаянным ушком по традиции монголоязычных народов носить четки и обереги на шее, вполне мог быть надет ламой именно так. Исторические факты указывают на вероятность того, что портрет является прижизненным, так как встреча Д. И. Чичерина с Хамбо-ламой соответствует времени жизни Заяева. Особенности изобразительного искусства XVIII в. и отношение художников к своим произведениям как к ремеслу объясняет отсутствие подробных материалов и высокую степень анонимности их работ, поэтому предположение, что в штате у Д. И. Чичерина был художник, обоснованно. В тобольском краеведческом музее есть портрет самого Д. И. Чичерина работы изографа Ф. И. Черепанова («Портрет Дениса Ивановича Чичерина, тобольского губернатора». Х., м. 64,5х52,3, поступление из Тюменского краеведческого музея в 1959 г., ранее находился в Тобольском Знаменском монастыре), которому губернатор покровительствовал. Парсуна исполнена, вероятно, с гравюры. О портрете и художнике упоминал И. П. Фальк в своей книге «Записки и путешествия академика Фалька» (издана в 1824 г. на средства Имп. академии наук).

Изложенные материалы, представляется авторам, могут быть интересны как попытка еще раз обратиться к истории поиска пассионарной личностью смысла существования, к плодам ее деятельности на благо людей, и внимательнее вглядеться в облик человека, с которым нас разделяют столетия.

Литература

250 лет институту пандито хамбо-лам / авт.-сост. А. В. Махачкеев. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2014. – 200 с.

Абрамова Н. Материалы для истории христианского просвещения Сибири со времени покорения в 1581 году до начала XIX столетия / Н. Абрамова // Журнал Министерства народного просвещения. – 1854. – Отдел 5. – С. 39–56.

Асеева Т. А. Тибетская медицина у бурят / Т. А. Асеева, Д. Б. Дашиев, А. Д. Дашиев [и др.]. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008. – 324 с.

Аюшеев Д. Приветственное слово по случаю наступления Сагаалха / Д. Аюшеев // Легшед. – 2012. – № 2. – С. 2.

Аюшеева Л. В. Тибетская медицина в России / Л. В. Аюшеева. – Улан-Удэ: Ринпоче Багша, 2007. – 164 с.

Будаев Б. Биография Хамбо-ламы Итигелова / Б. Будаев // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип. 2011. – С. 208–211.

Буддизм: персоналии / сост. Лобсан Долгор; под общ. ред. В. Л. Чимитдоржиева. – Чита: Экспресс-издательство, 2011. – 296 с.

Бурятские летописи / изд. 2-е, доп.; сост. Ц. П. Ванчикова, Ш. Б. Чимитдоржиев, М. В. Аюшеева. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип., 2011. – 224 с.

Вампилай Н. Бишыхан записке / Ниндак Вампилай, Юмдаша Буянтын и др. (пер. Б. Доржиева) // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Курумканская тип., 1995. – С. 133–162.

Ванчикова Ц. П. История бурятского буддизма: письменные источники / Ц. П. Ванчикова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 147 с.

Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха, с англ. О. В. Альбедиля и Е. Ю. Харьковой. – СПб.: Евразия, 2001. – 768 с.

Держатели Драгоценного Учения Будды. Каталог выставки к 250-летию с момента основания Института глав буддистов Восточной Сибири и Забайкалья – пандито хамбо лам России / авт.-сост. С. Бардалеева. – Улан-Удэ: ГАУК РБ «Нац. музей Республики Бурятия», 2014. – 40 с.

Дмитриев А. В. Конец карьеры сибирского губернатора Д. И. Чичерина: дело о заготовлении провианта для войск Сибирского корпуса / А. В. Дмитриев // Гуманитарные науки в Сибири. – 2016. – Т. 23, № 2. – С. 62–67.

Доржиев А. Краткая история о том, откуда произошел бурят-монгольский народ, где, когда и под властью каких ханов находился / А. Доржиев // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип., 2011. – С. 154–162.

Дюджом Ринпоче. 14 Далай-лам Тибета / пер. с тиб. Я. Комаровского. – СПб.: Уддияна, 2001. – 120 с.

Жалсараев А. Д. Время. События. Люди. Хронологический перечень дат и фактов из истории этнической Бурятии (эпоха палеолита – 2010 год) / А. Д. Жалсараев. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип., 2011. – 408 с.

Жуковская Н. Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011 гг. / Н. Л. Жуковская. – М.: Ориенталия, 2013. – 480 с.

Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье / под ред. Ц. П. Ванчиковой. – М.: ДИК, 2008. – 600 с.

Исторический портрет Шулутского (Ацагатского) дацана в контексте религиозной политики России XIX – начала XXI в. / И. А. Арзуманов, Э. Д. Дагбаев, С. Г. Жамбалова [и др.]. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – 165 с.

Кижингинский дацан «Даши Лхунбо». Вчера, сегодня, завтра / Буддийская традиционная сангха России. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2011. – 46 с.

Краткая история о том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле, и о биографиях некоторых лам, предержателей учения. Сочинение Буян-Далай дорамбы / пер. Ц. П. Ванчиковой // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип., 2011. – С. 176–186.

Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа (от XII в. до 60-х годов XIX в.): очерки / Ф. А. Кудрявцев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 242 с.

Кузнецов Е. И. О распорядках Чичерина в Тобольске: сорок архивных документов / с предисл. сост. д. чл. Тобол. губ. стат. ком. Е. И. Кузнецова / Е. И. Кузнецов. – Тобольск: Губ. тип., 1891. – 25 с.

Лесков Н. С. Полное собрание сочинений. Сибирские картинки XVIII в. Т. 12 / Н. С. Лесков. – М.: Правда, 1989. – С. 137–186.

Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII, XVIII веках / А. С. Мартынов. – М.: Наука, 1978. – 287 с.

Монтескье Ш. Л. Персидские письма / Л. Ш. Монтескье. – М.: Гослитиздат, 1956. – 398 с.

Намсараева А. Д. Хамбо-лама Этигелов. Жизнь как вызов / А. Д. Намсараева. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2019. – 160 с.

Нацагдорж Б. Буддийский фактор в общемонгольской идентичности российских бурят в XVIII веке / Б. Нацагдорж // Пограничье культур – культуры пограничья. – Варшава: Artes Liberales, 2012. – С. 84–112.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III, половина первая. 1772 и 1773 г. / пер. В. Зуев. – СПб.: Импер. Академия наук, 1788. – 624 с.

Предание о хождении хамбо Заяева за учением / пер. Ц. П. Ванчиковой // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип., 2011. – С. 198–205.

Путевые заметки / пер. Ц. П. Ванчиковой // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Изд-во Респ. тип., 2011. – С. 205–208.

Силин Е. П. Кяхта в XVIII веке / Е. П. Силин. – Иркутск: Иркут. обл. изд-во, 1947. – 204 с.

Ухтомский Э. Э. Из области ламаизма: К походу англичан на Тибет / Э. Э. Ухтомский. – СПб.: Паровая скоропечатня «Восток», 1904. – 129 с.

Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. В 2 т., т. 1 Буддист-паломник у святынь Тибета / Г. Ц. Цыбиков. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 240 с.

Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.) / Н. В. Цыремпилов. – Улан-Удэ, 2013. – 338 с.

Чимитдоржин Г. Г. Институт пандито хамбо лам. 1764–2004 / Г. Г. Чимитдоржин; Буддийская традиционная сангха России, Буддийский ин-т «Даши Чойнхорлин». Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ: Даши Чойнхорлин, 2004. – 186 с.

Чимитдоржин Г. Г. Первый хамбо-лама Дамба Даржа Заяев / Г. Г. Чимитдоржин // Легшед. – 2002. – № 6. – С. 49–52.

Шинковой А. И. Документы из Государственного архива Иркутской области / А. И. Шинковой // Россия и Монголия в начале XX века: дипломатия, экономика, наука. Кн. 3, ч. 2: История отношений России и Монголии в документах: сб. архив. док-в. – Иркутск; Улан-Батор: Изд-во БГУЭП, 2014. – С. 58–66.

Юмсунов В. История происхождения одиннадцати хоринских родов / В. Юмсунов // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Курумкан. тип., 1995. – С. 36–102.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-90-96

А. П. Лугавцова

РЁ:НЭН ГЭНСО: – НАИБОЛЕЕ ИЗВЕСТНАЯ ЯПОНСКАЯ МОНАХИНЯ КИТАЙСКОГО УЧЕНИЯ О:БАКУ

Школа О:баку, третье крупное направление японского дзэн-буддизма, представляющая собой сочетание подходов и практик дзэн-буддизма и амидаизма, появилась на Японских островах в период Эдо, благодаря прибытию китайских монахов-эмигрантов, и оказала существенное влияние на буддийское сообщество Японии. В статье рассматривается жизнеописание выдающейся японской монахини учения О:баку – Рё:нэн Гэнсо: (1646–1711), изучение которого дает возможность более полно представить ранний этап истории формирования этого учения, в особенности историю его раннего успеха в Японии. Автор делает вывод, что активная религиозная и общественная деятельность японских монахов и монахинь О:баку, в число которых входит и Рё:нэн Гэнсо:, внесла значительный вклад во всплеск популярности школы О:баку в Японии периода Эдо и во многом помогла новому учению в короткие сроки закрепиться на новой земле.

Ключевые слова: Япония, период Эдо, О:баку, дзэн, монахи О:баку, буддизм, Ингэн Рю:ки, Рё:нэн Гэнсо:.

A. P. Lugavtsova

RYŌNEN GENSŌ – THE MOST PROMINENT JAPANESE NUN OF CHINESE ŌBAKU SECT

The Ōbaku sect is the third school of Japanese Zen Buddhism, which combines elements of Zen and Pure Land Buddhism. It was established in Japan during the Edo period (1603-1868) by a small faction of Chinese monks and had a significant impact on the Buddhist community in Japan. This article analyses the biography of the most prominent Japanese Ōbaku nun, Ryōnen Gensō (1646–1711), since the study of her life story makes it possible to provide the more complete representation of the early history of the Ōbaku sect, in particular, the phenomenon of its success in Japan. The article concludes that Japanese Ōbaku monks and nuns', including Ryōnen Gensō's, religious and social activities aimed at strengthening the material resources of the sect and attracting new followers had contributed significantly to the rise in popularity of the Ōbaku Zen and in many ways helped it to take root swiftly in new country.

Keywords: Japan, the Edo period, Ōbaku, Zen, Ōbaku monks, Buddhism, Ingen Ryūki, Ryōnen Gensō.

Лугавцова Алена Петровна – лаборант-исследователь отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: alena.karnap@mail.ru.

Школа О:баку (яп.黄檗), третье направление японского дзэн-буддизма, появилась на Японских островах в период Эдо благодаря прибытию китайских эмигрантов, среди которых был и буддийский монах Иньюань Лунци (隱元隆琦, яп. Ингэн Рю:ки, 1592–1673), который вместе со своими двумя учениками Муанем Синтао (木庵性瑶, яп. Мокуан Сё:то:, 1611–1684) и Цзифэем Жуи (即非如一, яп. Сокухи Неицу, 1616–1671) сыграл ключевую роль в основании нового учения [Japanese Buddhism; Baroni 2000: 55–56]. Формирование школы О:баку, проникшей в Японию из Китая в период, когда Япония придерживалась политики изоляции от внешнего мира, имеет для эпохи Эдо особую значимость, поскольку, во-первых, именно с распространением учения О:баку связан существенный всплеск интереса к буддизму в японском религиозном сообществе, а во-вторых, школа О:баку прервала своеобразную замкнутость духовной сферы страны и открыла новые перспективы японской культуры, привнеся в традиционные виды искусства (живопись, каллиграфию, скульптуру) наследие культуры минского Китая [Japanese…].

Основание нового учения приезжими китайскими монахами в закрытой от мира стране не могло не привлечь всеобщего внимания, однако отношение к ней в буддийском мире Японии из-за совмещения подходов дзэн-буддизма и амидаизма было неоднозначным [Буддизм в Японии 1993: 285]. Отдельные японские монахи обвиняли О:баку в «загрязнении» Дзэн, однако среди них были и желавшие приобщиться к мудрости наставников, прибывших из Китая, поскольку японский буддизм, по их мнению, давно пришел в упадок [Baskind 2008: 19]. Среди местных последователей О:баку выделяется много заметных религиозных деятелей, но отдельные японские монахи и монахини за свой труд на благо учения заслуживают особого внимания. В данной статье рассматривается жизнеописание выдающейся японской монахини О:баку – Рё:нэн Гэнсо: (1646–1711). Научная значимость данного исследования обусловлена тем, что анализ биографии этой монахини способствует более полному пониманию особенностей формирования школы О:баку в Японии. Вклад ее в историю успеха О:баку заслуживает подробного рассмотрения, жизненный путь монахини представляет особый интерес, а ее активная творческая, религиозно-проповедческая и общественная деятельность помогла существенно упрочить позиции О:баку в Японии на раннем этапе развития учения.

Рё:нэн Гэнсо: (яп. 了然元総, 1646–1711) родилась в 1646 г. в богатом особняке сразу за вратами Сэн’ю:-дзи, императорского храма в Киото, в благородной семье, чью генеалогию можно было проследить на тысячу лет назад, и получила имя Фуса [Addiss 1986: 180–187]. Ее отец Кацураяма Тамэхиса (1600–1673) был верующим мирянином, последователем школы Риндзай, среди его предков был сам Такэда Сингэн (1521–1573), знаменитый военачальник. Он заслужил известность как знаток искусства каллиграфии и чайной церемонии, а также живописи древности. Мать Рё:нэн, умершая в 1685 г., происходила из знатного придворного рода Коноэ и прислуживала наложнице императора То:фукумон’ин (1603–

1674), а ее бабушка по линии матери была кормилицей императора Гомидзуно-о [Addiss 1989: 94].

Уже с детства Рё:нэн отличалась невиданной красотой и умом и по примеру матери прислуживала при дворе. С 7 до 12 лет была подругой по играм внука и внучки императора и То:фукумон'ин. Обучалась различным наукам и изящным искусствам, включая каллиграфию и японскую поэзию вака. Пока Рё:нэн служила при дворе, оба ее младших брата ушли в монахи. Умпо: Гэнтю: (1647–1712) в 7 лет отдали в школу О:баку, а Дайдзуй Гэнки (1652–1717) отправился в храм Нандзэн-дзи школы Риндзай, где были похоронены их родители, и в 1690 г. получил передачу Дхармы от монаха Ко:сэна той же школы О:баку. Интересно, что и Рё:нэн, и оба ее брата ушли из жизни в одном и том же возрасте – 66 лет [Там же]. Будучи при дворе, с 6 до 16 лет Рё:нэн была погружена в дзэнскую культуру императорской семьи. И То:фукумон'ин, и император Гомидзуно-о были верующими буддистами. Помимо возможности слушать поучения многих выдающихся мастеров Дзэн своего времени, юная Фуса также имела возможность наблюдать поддержку, которую в императорской семье оказывали женщинам, решившим уйти в монахини. Из 13 дочерей Гомидзуно-о 8 приняли постриг. Император не только уделял внимание своему развитию, он от всего сердца поддерживал духовное самосовершенствование как мужчин, так и женщин. Рё:нэн однозначно извлекла пользу из его мудрой позиции и в целом из интереса императорской семьи к дзэн-буддизму [Schireson 2009: 142–143].

Вернувшись домой после придворной службы, Рё:нэн продолжила усиленно изучать поэзию. Знатность Рё:нэн предполагала, что после службы при дворе она выйдет замуж за благородного человека из подходящей семьи, и в 16 лет ее выдали замуж, причем сватом был Коноэ Мотохиро, тот самый внук То:фукумон'ин, с которым она провела часть своего детства. Мужем Рё:нэн стал ученый-конфуцианец, медик Мацуда Бансуй (1630–1703), и у них было несколько детей. Однако после 10 лет замужества она постриглась в монахини и взяла имя Рё:нэн Гэнсо:, возможно, перед этим договорившись с супругом. Она, по всей видимости, нашла мужу любовницу, которая заботилась бы о нем и детях, а сама отправилась в храм школы Риндзай Хо:кё:-дзи в Киото, которым управляла дочь императора Гомидзуно-о, принцесса Дзэнни [Addiss 1989: 95]. По преданию, на ее решение уйти из мира сильно повлияла смерть подруги детства, Ёси-но Кими, и, став полноправным членом общины монастыря Хо:кё:-дзи, она провела там в общей сложности 6 лет. Такие монастыри, как Хо:кё:-дзи, по сути были единственным вариантом для женщин императорского рода и других девушек из благородных семей. Они предоставляли возможность заниматься буддийской практикой вдали от мира, но не придерживались строгой дзэнской дисциплины и не позволяли практиковаться у выдающихся наставников. Спустя 6 лет в Хо:кё:-дзи Рё:нэн разочаровалась в той практике, которую предлагал ей женский монастырь, и покинула его безопасные стены, желая далее изучать Дзэн в Эдо у подлинно одаренного наставника. Возможно, она сопоставила то, чем занималась, с

письмами своих братьев, также ставших дзэнскими монахами, и поняла, что практика в Хо:кё:-дзи не сможет дать ей того, что она жаждала познать. Покинув монастырь, она отправилась в неизвестность, и Грейс Шайрсон отмечает, что в этом отношении Рё:нэн стала одной из немногих женщин, чей жизненный путь был схож с путем Будды – она оставила дом, семью, детей ради возможности постичь Просветление [Schireson 2009: 143].

До этой поры Рё:нэн все еще следовала правилам, негласно предписанным для женщин – да, она оставила мир, но постриг в Хо:кё:-дзи ничем не отличал ее от других монахинь из благородных родов, которые приняли его раньше. Однако, когда она решилась отправиться за его пределы и найти подлинно просветленного наставника в мужском монастыре, она добровольно отреклась от единственно доступного для женщин способа постигать Учение Будды. Теперь у Рё:нэн не было вообще никакой уверенности, что ее примут в хотя бы каком-нибудь мужском монастыре – во времена Рё:нэн не было известно ни одного подобного прецедента, о чем она наверняка знала. Практика Дзэн действительно предписывала обретение свободы для всех живых существ, но женщины в эпоху Токугава не допускались в мужские монастыри. Однако во время своей жизни в Хо:кё:-дзи Рё:нэн ознакомилась с жизнеописанием Мугай Нёдай (яп. 無外如大, 1223–1298), знаменитой монахини, которая первой получила признание как наставник Дзэн и основала сеть из пяти женских монастырей, куда входил и Хо:кё:-дзи. В миру звавшаяся Тиёно, Мугай Нёдай, скорее всего, родилась в семье самурайского клана Адати, была замужем за одним из представителей клана Ходзё и приняла постриг после смерти мужа. Начав с исполнения трудовых обязанностей в монастыре, она пожелала заниматься настоящей практикой Дзэн и попросила знаменитого наставника и основателя То:фуку-дзи, Энни Бэн'эна, принять ее в ученицы. Наставник согласился, однако когда монахи взбунтовались, он отозвал свое согласие. Мугай Нёдай, наследница богатой семьи, даже предложила выстроить еще один храм в стенах То:фуку-дзи на свои собственные средства в качестве компенсации, но монахи не унимались. Согласно преданиям Хо:кё:-дзи, когда Энни окончательно отказал ей в просьбе стать ее учителем, Мугай Нёдай, вероятно, чувствуя, что негласная причина отказа – ее внешность, которая неизбежно мешала бы монахам практиковаться и сбивала их с пути просветления, обезобразила себя раскаленным железом. Продемонстрировав свою решимость и искреннее желание приобщиться к учению, поставив его выше всего – выше уродства, выше боли, она заслужила от Энни разрешение присоединиться к практике в То:фуку-дзи [Morrell 2012: 45; Schireson 2009: 144–145]. Возможно, именно успех Мугай Нёдай поддерживало Рё:нэн, когда она приняла судьбоносное для себя решение покинуть Хо:кё:-дзи.

В своих неустанных поисках истинного пути Просветления Рё:нэн хотела выбрать наставника именно из школы О:баку, и на то было много причин: учение набрало невиданную популярность, сам император Гомидзуно-о был последователем этой школы, вдобавок оба ее брата практиковались под началом мона-

хов О:баку. Сперва она посетила Ко:фуку-дзи и встретилась с наставником О:баку Тэцугю: До:ки, однако он отказал ей, сказав, что для послушницы она слишком красива – монахи из-за нее попросту забросят практику. Тогда Рё:нэн отправилась в дзэнский павильон Дайкю:ан, где встретила Хакуо: До:тая (ум. 1682), который, как и Тэцугю:, был наставником О:баку. Хакуо: также отказал ей, и тогда Рё:нэн решилась на поступок, впоследствии прославивший ее имя в веках.

В одной из каллиграфических работ сама Рё:нэн рассказывает свою историю, сопровождая ее стихами на китайский и японский лад: «…когда я была молода, я служила Ёси-но Ками, внучке То:фукумон'ин, впоследствии ставшей послушницей храма Хо:кё:-дзи. Недавно она скончалась, и хотя я знала, что таковы законы жизни, быстротечность бытия настолько поразила меня, что я постриглась в монахини. Я обрезала волосы, выкрасила одежду в черный цвет и отправилась в паломничество в столицу. Там я встретилась с монахом Хакуо: из школы О:баку-дзэн. Я рассказала ему, что еще с детства мечтала уйти от мира, но он ответил, что, хотя мои намерения чисты, я не смогу ничего сделать со своим обликом женщины. И тогда я раскалила докрасна в кузне кусок железа, прижала его к своему ненавистному лицу… а потом вывела строки, повинуясь движениям кисти:

Раньше, чтобы развлечься, я возжигала благовония из орхидей –
Теперь, чтоб посвятить себя Дзэн, я выжгла свое же лицо.
Времена года сменяют одно за другим, как ни в чем не бывало,
Но среди перемен мне теперь не понять, кто же я… [Addiss 1989: 95].

Грейс Шайрсон, описывая поступок Рё:нэн, пишет с восхищением: «…Хакуо: честно сказал ей, что она не сможет избавиться от того, что является женщиной, но она решила, что, уже отрезав свои роскошные волосы, отрекшись от богатых одеяний и обернувшись в черный балахон, избавится от того единственного, что все еще внешне безоговорочно делало ее женщиной, – своего прекрасного лица. Изуродовав его каленым железом, она доказала, что не слабая, нерешительная соблазнительница, безмолвно, но громогласно объявив, что для нее остался только один путь – путь Дзэн. Она окончательно отбросила для себя любую возможность вернуться к прежней жизни благородной дамы…» [Schireson 2009: 147]. Когда Рё:нэн снова предстала перед Хакуо:, тот, в немом шоке глядя на ее изувеченное лицо, позволил ей войти в мужской монастырь Дайкю:-ан. Очень скоро она стала одной из его лучших учениц и в 1682 г. получила от наставника передачу Дхармы незадолго до его смерти.

Рё:нэн хотела выстроить храм в честь своего учителя, но в то время это было практически невозможно, поскольку сегунат запрещал возведение новых храмов без согласования с властями, да и для реставрации старых необходимо было получить позволение правительства. Прошло несколько лет, прежде чем бакуфу удовлетворило ее прошение, Хакуо: в это время умер, но это только придало Рё:нэн больше решимости. Ей выделили участок земли в Отиай, неподалеку от

столицы, и Рё:нэн руководила восстановлением заброшенного храма Рэндзё:ин, где возвели новый Зал бодхисаттвы Каннон. Хакуо: был посмертно наречен основателем восстановленного храма, а Рё:нэн стала второй настоятельницей. В 1701 г. храм обзавелся дополнительными постройками и превратился в полноценный монастырь – Тайун-дзи. В качестве настоятельницы монастыря Рё:нэн прославилась добрыми делами, в том числе постройкой моста через канал неподалеку.

Помимо ведения активной общественной деятельности Рё:нэн была известна своей ученостью – Тайун-дзи стал центром обучения монахов О:баку, а дети из близлежащих деревень учились при храме. Однако ярче всего была ее творческая деятельность – каллиграфические работы, стихи и картины Рё:нэн завоевали широкую популярность [Addiss 1989: 97–98]. Большая часть творческого наследия Рё:нэн, к сожалению, не сохранилась до настоящего времени. Она была необычайно одарена, писала стихи как в китайской манере, так и в традиционно японской, и почитатели Рё:нэн утверждали, что она была самой талантливой женщиной своего времени [Schireson 2009: 152]. В 1703 г. умер бывший муж Рё:нэн, и она воздвигла в его честь памятный камень в Тайун-дзи. В 1711 г. она установила камень в честь Хакуо:, показав, что ее уважение и почитание учителя с годами ничуть не угасли. Поздней осенью того же года, чувствуя приближение смерти, Рё:нэн сложила последнее стихотворение:

> Шестьдесят шестая осень – как долго я прожила!
> Яркий свет луны озаряет мое лицо.
> Больше нет нужды спорить о толковании ко:анов,
> Стоит просто прислушаться к шуму ветра в соснах и кедрах… [Addiss 1989: 98].

Жизненный путь Рё:нэн одновременно поражает и волнует. Рожденная в благородной семье, предназначенная для безбедного существования в золотой клетке, она предпочла отречься от всех привилегий, дарованных ей, от своей семьи, даже от своего облика ради того, чтобы постичь путь, ведущий к Просветлению. Она нашла дорогу к нему в то время, когда для женщины все пути были закрыты, и мужество и решительность в достижении заветной цели прославили имя Рё:нэн Гэнсо: на века, по праву включив ее имя в историю школы О:баку как одной из немногих женщин-монахинь, восхваляемых как за свои духовные качества, так и за творческую деятельность.

Резюмируя, можно сказать, что примеры жизнеописания таких выдающихся наставников, как Рё:нэн Гэнсо:, служат наглядной демонстрацией роли личности в успехе учения О:баку на новой земле. Активное участие местных талантливых монахов и монахинь в судьбе пришлой школы было бесценным, поскольку постепенно учение подверглось процессу неизбежной «японизации», что выразилось в постепенном преобладании японских последователей над китайскими, поскольку основатели учения и те китайские ученики, что прибыли с ними в 1654 г., уходили из жизни, а обеспечить приток новых монахов из Китая для поддержа-

ния неизменной культурной идентичности в условиях самоизоляции Японии не представлялось возможным. Японские монахи и монахини, в число которых вошла и Рё:нэн Гэнсо:, обеспечили О:баку прилив новых последователей, так как их разносторонняя религиозная, общественная и творческая деятельность во многом помогала сформировать положительный облик школы в глазах местного населения, что внесло весомый вклад во всплеск популярности О:баку в Японии в период Эдо и способствовало ее успешному закреплению на новой земле.

Литература

Буддизм в Японии / отв. ред. Т. П. Григорьева. – М.: Наука; Восточная литература, 1993. – 701 с.

Addiss S. The Art of Zen: Paintings and Calligraphy by Japanese Monks, 1600–1925 / S. Addiss. – New York: H. N. Abrams, 1989. – 223 p.

Addiss S. The Zen Nun Ryonen Genso / S. Addiss // Spring Wind, 1986. – P. 180–87.

Baroni H. J. Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa / H. J. Baroni. – Japan: University of Hawaii Press, 2000. – 280 p.

Baskind J. M. The Nianfo in Obaku Zen: A Look at the Teachings of the Three Founding Masters / J. M. Baskind // Japanese Religions. – 2008. – Vol. 33(1-2). – P. 19–34.

Japanese Architecture and Art Net Users System [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.aisf.or.jp/~jaanus/ (дата обращения: 07.10.2021).

Japanese Buddhism. Part I. A brief history of Buddhism in Japan: 7. The Edo period [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.buddhanet.net/nippon/nippon_partI.html (дата обращения: 15.10.2021).

Morrell S. K. Zen Sanctuary of Purple Robes: Japan's Tokeiji Convent Since 1285 / S. K. Morrell, R. E. Morrell. – SUNY Press, 2012. – 266 p.

Schireson G. Zen Women: Beyond Tea Ladies, Iron Maidens, and Macho Masters / G. Schireson. – Somerville: Wisdom Publications, 2009. – 320 p.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-97-104

Д. В. Аюшеева

СОВРЕМЕННЫЕ БУДДИЙСКИЕ ОБЩИНЫ НА ЗАПАДЕ: ПРОБЛЕМЫ КЛАССИФИКАЦИИ

Статья посвящена системе «двух буддизмов», которая выделяет две ключевые категории в классификации буддийских общин на Западе: «этнические буддисты», представители азиатских буддистских культур, и «новообращенные буддисты», адепты европейского происхождения. Однако это концептуальное разделение в своей нынешней форме требует пересмотра и обновления. Вместе с тем полный отказ от данного подхода в изучении современного буддизма в западных странах ошибочен, поскольку реальная картина буддизма на Западе и в своей современности демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода к реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечет за собой утрату достаточно качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария.

Ключевые слова: буддийские общества, этнические и «новообращенные буддисты», концепция «двух буддизмов», модернистские и традиционалистские формы буддизма.

D. V. Ayusheeva

MODERN BUDDHIST COMMUNITIES IN THE WEST: PROBLEMS OF CLASSIFICATION

The article is devoted to the system of «two buddhisms», which distinguishes two key categories in the classification of Buddhist groups in the West: «ethnic Buddhists», the representatives of Asian Buddhist cultures, and «convert Buddhists», adherents of European origin. However, this conceptual division in its current form is outdated and requires revision and updating. At the same time, the complete rejection of this approach in the study of modern Buddhism in Western countries is erroneous, since the modern real picture of Buddhism in the West shows two different approaches in realization of Buddhist teachings. This attitude will lead to the loss of sufficiently high-quality scientific tools in the theoretical and methodological aspects.

Keywords: Buddhist societies, ethnic and convert Buddhists, the concept of «Two Buddhisms», modernist and traditionalist forms of Buddhism.

[1] Аюшеева Дулма Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: dulmaayush@yandex.ru.

Современные исследователи буддизма на Западе большое внимание уделяли и продолжают уделять классификации буддийских общин и буддистов в западных странах. Основной причиной является их неоднородность. Около 50 лет назад в академической науке о буддизме на Западе, особенно в Северной Америке, было положено начало типологии, которая долгое время была единственной, а потому стала базовой. В ней буддийские группы разделяются по культурному, этническому и национальному происхождению их членов. Данная типология предлагает две ключевые категории: «этнических», представленных иммигрантами из азиатских буддистских стран и их потомками, и «новообращенных», или адептов западного происхождения. Такое разделение на азиатских и неазиатских буддистов часто описывается как одна из главных особенностей буддизма на Западе. В 1970-е гг. возникло понятие «два буддизма», которое первоначально использовалось американскими исследователями для описания результатов изучения американских буддистских центров. В 1990-е гг. это понятие актуализировалось в научных дискуссиях, приобретя статус типологии, в которой явно прослеживался значительный разрыв межу этническими и неэтническими буддийскими группами. Объективно этот разрыв стал отражением дискриминационного отношения к азиатским иммигрантам, исторически встроенного в социальные и правовые структуры американского общества [Takaki 1998].

До 1990-х гг. описания двух разных ветвей в буддизме на Западе носили единичный характер. Некоторые исследователи подчеркивали различия в религиозных целях «восточных» (этнических) буддистов и буддистов-неазиатов. Так, по убеждению Дж. Китагавы, последние прибегали к буддизму, поскольку являлись нонконформистами или не вписывались по другим причинам в собственные сообщества и религиозные традиции [Kitagawa 1967: 55]. Подобной точки придерживается и Р. Эллвуд, который резюмировал, что североамериканский буддизм долгое время имел две ветви, этническую и «западную», которые следовали различным институциональным траекториям, несмотря на случайные обмены [Ellwood 1983: 17–22]. Работы Э. Аллена Ричардсона посвящены буддистам-иммигрантам [Richardson 1985]; К. Ямамото – европейским, или «новым» буддистам [Yamamoto 1967]. В большинстве своем упоминания о буддийских сообществах носили описательный характер, являлись результатом полевого наблюдения, в том числе и исследования Ч. Пребиша, в трудах которого впервые появился термин «два буддизма» [Prebish 2019].

В начале 1990-х гг. научная рефлексия буддизма в Америке получила новый импульс: в указанный период развернулась острая дискуссия по поводу движущих сил в процессе становления буддизма на Западе. Споры возникли вокруг признания преобладающей (если не исключительной) роли в этом деле неазиатских буддистов и умаления – азиатских. Подобная точка зрения последними была воспринята достаточно болезненно; буддизм в то время укрепился не только как религиозная повседневная практика, но и вошел в научные и образовательные программы университетов, многие подразделения в которых возглавлялись именно выходцами из азиатских стран, т. е. «этническими буддистами». Очевид-

но, что такой взгляд на историю буддизма в Америке не только некорректен в научном плане, но и чреват социальными, в том числе расовыми, конфликтами. Буддизм как масштабное явление в западной культуре развился, в первую очередь, благодаря стойкой приверженности своим религиозным традициям иммигрантов из Азии, появившихся на Западе задолго до первых неофитов из числа американцев или европейцев. Иммигрантские общины, возможно, в силу своей многочисленности, не только сохранили, но и развили свои религиозные традиции в строительстве храмов, проповеди учения, проведении религиозных обрядов, праздников и т. п. Эта модель организации жизни, в основе которой находилась отличная от западной система ценностей, не только привлекла внимание по причине устойчивости, но и стала в некоторой степени прообразом буддийских сообществ, создаваемых уже буддистами-неазиатами.

Развернувшаяся полемика «вдохнула» новую жизнь в концепцию «двух буддизмов»: с одной стороны, появились модификации данной классификации, с другой – публикации, которые содержат критику «двух буддизмов», но не предлагают новых и полных типологий, которые бы лучше описали современное состояние буддизма на Западе. Все наработки в этом методологическом поле сводятся к вариациям «двух буддизмов»: первую группу исследователи называют этническими буддистами *(Ethnic Buddhists)*, буддистами «багажа» *(Baggage Buddhists)*, буддистами по происхождению *(Cradle Buddhists)*, традиционными буддистами *(Culture or Heritage Buddhists)*, в то время как вторую группу – белыми буддистами *(White Buddhists)*, новообращенными буддистами *(Convert Buddhists)*, новыми буддистами *(New Buddhists)*, «элитными буддистами» *(Elite Buddhists)* и «импортными» *(Import Buddhists)* [Spencer 2014: 35–36].

Среди попыток отойти от сложившейся дихотомии классификация немецкого исследователя М. Бауманна, предлагающего иной классификационный признак. Речь идет, говорит он, не о способе привнесения буддизма на Запад (вместе с иммигрантами, или собственно буддийскими миссионерами, или американцами и европейцами, которые, приобщившись к буддизму в Азии, вернулись с ним на Запад), а о предпочтительных в каждом сообществе религиозных концепциях и практиках. Характерное для неазиатских стран разнообразие буддийских интерпретаций и практик можно свести, по мнению М. Бауманна, к двум формам – традиционалистской и модернистской. Глубокое различие между ними проистекает из различий в космологических взглядах и религиозных целях приверженцев каждой из форм. Традиционалистский буддизм с его акцентом на преданность, ритуал и конкретные космологические концепции контрастирует с модернистским буддизмом с его акцентом на медитацию, чтение текстов и рациональное понимание. В то время как буддисты-традиционалисты стремятся приобрести «заслуги» и к хорошим условиям в этой и следующей жизни, большинство западных буддистов-модернистов, напротив, отказались от идеи возрождения. Они не разделяют такие понятия, как накопление «заслуг», а скорее стремятся достичь «просветления» или «пробуждения» в течение одной жизни [Baumann 2001: 25–30].

Несмотря на то что М. Бауманн призывает отказаться от способа привнесения буддизма на Запад как классификационного критерия, в итоге он сам приходит к заключению, что модернистские формы были распространены западными учениками, которые, в свою очередь, привлекли большое количество новообращенных. Традиционалистский же буддизм по-прежнему можно встретить во многих «этнических» храмах, а его носителями являются азиатские мигранты, переселенцы и их потомки [Baumann 2001: 25–30]. Вместе с тем он подчеркивает, что, в отличие от азиатских условий, где традиционалистский и модернистский буддизм, как правило, находятся в состоянии напряженности, на Западе эти две формы институционально сочетаются, что дает возможность говорить о модернизации, или вестернизации, традиционалистского буддизма. Особенно видны эти проявления среди молодых представителей «этнического» буддизма, потомков (детей и внуков) первой волны иммигрантов, родившихся и выросших на Западе. Рациональный тип мировоззрения, доминирующий в западной культуре, не мог не оставить отпечатка в их восприятии и оценке религиозного опыта их родителей, который они находят излишне «суеверным» [Numrich 1996: 77]. Взаимодействие буддизма с наукой, возможность работы с собственным сознанием через аналитическое и медитативное созерцание все больше приближают молодых традиционалистов к модернистскому буддизму.

Однако, хотя модернистские настроения среди этнических буддистов имеют некоторое сходство с модернистским буддизмом, все же между ними, как отмечают исследователи, существуют принципиальные отличия. Переходя к модернистской интерпретации буддизма, традиционные буддисты делают это в контексте своей этнической и культурной идентичности, по-прежнему рассматривая буддизм одним из важнейших ее факторов. Буддизм являлся и является для выходцев из Азии не только культурным наследием, повседневной религиозной практикой, но и мощным интегратором, обеспечивая преемственность поколений, оказывая социальную поддержку. Как отмечает Дж. Наттиер, первые иммигранты из Азии «прибыли не по религиозным причинам (как миссионеры), а в поисках работы, новых возможностей, лучшего будущего. В новом, часто враждебном, окружении этнические религиозные центры не только распространяли определенные религиозные идеи и практики, но также помогали иммигрантам в сохранении религиозно-культурной и национальной идентичности» [Nattier 1997: 76]. В большинстве своем этнические общины остаются консервативными, а их члены описываются как слишком религиозные и иерархические, чрезмерно сосредоточенные на общественной, социальной и культурной деятельности [Hickey 2010: 8–9]. Поэтому большое значение для этнических буддистов имеет интеграция вокруг буддийских храмов; участие в религиозных обрядах и ритуалах обеспечивает не только духовные, но и культурные и общественные их потребности. Это актуально не только для первых поколений иммигрантов, но и их потомков.

Для новообращенных же буддистов фактор групповой этнической или культурной идентичности не был столь актуальным, они были движимы задачами прежде всего индивидуального спасения. Отсюда их заинтересованность в изу-

чении философско-теоретических и психологических аспектов буддийского учения, достижении понимания буддийского учения как рациональной системы. У большинства из них отмечается потребность в учении, выработавшем специальные методы овладения сознанием в целях изменения его природы и достижения определенного идеального состояния [Лысенко 1994: 40–41].

Критика концепции «двух буддизмов» сводится к тезису о ее чрезмерной упрощенности. Соглашаясь в целом, что разделение на азиатов и неазиатов представляется одной из основных характеристик буддизма в Америке, американский социолог В. Кэдж говорит о том, что современная картина американского буддизма значительно сложнее ее трактовки в категориях «двух буддизмов» [Cadge 2001]. Очевидно, что группы «азиатов» и «неазиатов» сами по себе являются гетерогенными по своему внутреннему составу образованиями, что добавляет сложности в их идентификации. И дело здесь даже не в различиях в географии исхода, а в том, что представители разных азиатских стран практиковали у себя и продолжают практиковать вне родины не принципиально, но все же отличающиеся друг от друга направления буддизма (дзэн-, чань-буддизм, тибетский буддизм и т. д.). Причисление их к общему роду «азиатских буддистов» стирает, на наш взгляд, эти немаловажные особенности. Кроме того, многие выходцы из Азии прибегают к буддизму уже в Америке (как, например, жители преимущественно мусульманских Малайзии и Индонезии или Южной Кореи, где сильны пресвитерианские традиции). По своему статусу «новообращенных» они, скорее, ближе к неазиатским, нежели к азиатским буддистам, хотя причисляются к ним только по расовому (или этническому) признаку. За пределами «евроазиатской» классификации остаются буддисты, которые не являются ни азиатами, ни европейцами: афро-, латиноамериканцы и др. Трудно не согласиться с Дж. Наттиер, которая считает, что типология «двух буддизмов» «не учитывает весь спектр расового и этнического разнообразия в буддизме в Америке» [Nattier 1998: 188–189].

Необходимо принять во внимание и тот факт, что дети, рожденные во втором и последующих поколениях иммигрантов, в том числе от межнациональных браков, воспитывались в условиях доминирующей культуры и нуждаются в подтверждении своей религиозной идентичности не меньше неофитов-американцев.

Таким образом, мы наблюдаем множество специфичных групп буддистов (*specific Buddhist groups*), азиатских и неазиатских, углубленное исследование которых, по мнению В. Кэджа, может выявить больше сходства между практикующими в них буддистами, чем это очевидно в нынешних представлениях о буддизме в Америке [Cadge 2001].

Среди критиков разделения буддистов на этнических и новообращенных присутствуют достаточно разумные доводы о том, что данная классификация, даже если признать ее базовой, не является статичной, как рассматривают ее некоторые ученые. Она постоянно меняется относительно времени и социальных условий [Hickey 2010]. Учитывая, что буддизм на Западе – относительно недавнее явление, вполне ожидаемо, что как этнические, так и новообращенные груп-

пы будут и далее преобразовываться в стремлении стать более устойчивыми. На наш взгляд, наблюдаемые уже сейчас преобразования разворачиваются, по крайней мере, в двух направлениях: внутренней перестройки внутри каждого из сообществ и их сближения в результате взаимного влияния.

Первое особенно характерно для иммигрантских сообществ, изначально без государственной поддержки «конкурирующих на религиозном рынке Запада». В этой ситуации они вынуждены адаптироваться к потребностям существующих членов и набирать новых. Потребности первого поколения буддистов на территории западных стран, особенно в Северной Америке, отличаются от нужд и целей последующих поколений, все больше привыкающих к доминирующей культуре. Этнические группы меняют свои традиции и программы, чтобы удовлетворить желания молодых поколений, говорящих на английском языке и вовлеченных в американскую культуру, а также привлекать новых адептов за пределами своей этнической общины [Spencer 2014: 36]. Если этого не происходит, группы постепенно вымирают. Сегодня мы наблюдаем значительные изменения, на которые идут традиционные буддийские сообщества для того, чтобы вписаться в структуру западного общества.

Буддистские организации евроамериканцев также меняются: если ранее мотивом для исполнения буддийских практик была работа с собственным сознанием, то в последнее время все больше наблюдается расширение социальной активности в данных сообществах. Принцип сострадательности реализуется в практической помощи нуждающимся в ней (людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, больным и т. п.), а также в социальных проектах и программах в сфере образования, воспитания подрастающего поколения. Одним из факторов, приводящих к такой трансформации, часто является желание передать буддизм своим детям или представителям других поколений [Nattier 1997].

Сближение буддийских общин находит воплощение в совместных практиках и так называемых «параллельных конгрегациях» (*parallel congregations*). Параллельные конгрегации представляют собой собрания азиатских и неазиатских буддистов в одном и том же месте под руководством одних и тех же монахов, но в разное время и для совершения разных ритуалов. В. Кэдж говорит о том, что такие собрания – не редкость, и приводит пример буддийского храма Тхеравады *Wat Thai* в Вашингтоне, округ Колумбия, в котором три раза в неделю проводились уроки медитации на английском языке [Cadge 2001]. В настоящее время в этом центре по-прежнему организуются медитации и обсуждения Дхармы на английском и тайском языках.

Одновременно разворачивается и обратный процесс, когда многие азиаты приходят в буддийские центры, которые созданы и посещаются в основном буддистами неазиатского происхождения. Центр медитации Випашьяна (*Vipassana Meditation Center*) в Массачусетсе, удовлетворяя потребности людей, не говорящих по-английски, организовывает ретриты на кхмерском, хинди и китайском языках.

По некоторым прогнозам, разница между категориями этнических и неэтнических буддистов будет нивелироваться и со временем неизбежно исчезнет, в результате чего сформируется «американская форма Дхармы» [Seager 2002: 118].

По мнению большинства исследователей, описанные изменения бросают вызов существующей системе «двух буддизмов», которая в своей нынешней форме устарела и требует пересмотра и обновления. Полагаем, что сама критика данной концепции должна избежать упрощенного к ней подхода. Признание «устаревшим» такого подхода в изучении буддизма в Америке сродни признанию «устаревшей» реальной картины американского буддизма, которая и в своей современности демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода в реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечет за собой и утрату достаточно качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария. По утверждению Ч. Пребиша, которого называют автором теории «двух буддизмов», данный термин не рассматривался им в качестве классификационного признака, а служил для наблюдения и описания функционирующих в конце 70-х гг. буддийских общин в Америке, различия между которыми были и остаются объективными, существенными и принципиальными. Другой вопрос, что наряду с описанными особенностями становления буддизма на Западе, в Америке в частности, развиваются и набирают силу иные процессы, называемые тем же Ч. Пребишем «гибридностью, регионализмом и деноминализмом», которые нуждаются в эмпирическом изучении и теоретическом осмыслении [Prebish 2019]. Таким образом, научная дискуссия о классификационных признаках западного буддизма, а также существующих буддийских общин и адептов остается открытой; перспективным направлением ее развития может и должна стать разработка на основе глубоких эмпирических исследований системы классификационных признаков, которая позволит описать реальную картину современного буддизма на Западе.

Работа выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. – М.: Восточная литература РАН, 1994. – 383 с.

Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective / M. Baumann // Journal of Global Buddhism. – 2001. – № 2. – P. 1–43 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (дата обращения: 12.05.2021).

Cadge W. Tensions in American Buddhism / W. Cadge. – PBS, 2001 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html (дата обращения: 13.05.2020).

Ellwood R. Asian Religions in North America / R. Ellwood // Concilium: Religion in the Eighties, 1983. – P. 17–22.

Hickey W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism / W. Hickey // Journal of Global Buddhism. – 2010. – № 11. – P. 1–25 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.asiastudies.com/2buddhism.html (дата обращения: 16.04.2021).

Kitagawa J. M. Buddhism in America, with Special Reference to Zen / J. M. Kitagawa // Japanese Religions. – 1967. – № 5. – P. 32–57.

Nattier J. Buddhism Comes to Main Street / J. Nattier // Wilson Quarterly. – 1997. – № 21(2) spring. – P. 72–80.

Nattier J. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America / J. Nattier; ed. by Ch. S. Prebish, K. K. Tanaka // The Faces of Buddhism in America. – Berkeley, CA: University of California Press, 1998. – P. 183–195.

Numrich P. D. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples / P. D. Numrich. – Knoxville; TN: University of Tennessee Press, 1996. – 181 p.

Prebish Ch. S. Bat out of Hell / Ch. S. Prebish. – H-Net: Humanities and Social Sciences Online, 2019 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s (дата обращения: 21.06.2021).

Richardson E. A. East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America / E. A. Richardson. – New York: Pilgrim Press, 1985. – 212 p.

Seager R. H. American Buddhism in the Making / R. H. Seager; ed. by Ch. S. Prebish, M. Baumann. – West ward Dharma: Buddhism Beyond Asia. – Berkeley, CA: University of California Press, 2002. – P. 106–119.

Spencer A. C. Diversification in the Buddhist Churches of America: Demographic Trends and Their Implications for the Future Study of U.S. Buddhist Groups / C. A. Spencer // Journal of Global Buddhism. – 2014. – № 15. – P. 35–61.

Takaki R. Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans / R. Takaki. – Boston, MA: Little, Brown and Company, 1998. – 640 p.

Yamamoto K. Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist / K. Yamamoto. – Tokyo: The Karinbunko, 1967. – 81 p.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-105-112

Д. В. Аюшеева

СИСТЕМА ТУЛКУ В ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

На современном этапе развития тибетского буддизма на Западе стал укореняться институт тулку. Сложность внедрения данной модели в практику буддизма на Западе заключается в том, что западному адепту предстоит согласиться с тем, что его учитель, авторитетный тибетский лама, в своем следующем рождении может быть опознан в личности западного человека и в связи с этим возникнут проблемы взаимоотношений учеников с перерожденцем их духовного наставника. Выстраивание таких отношений представляется все более важным элементом в создании и поддержании целостности, требуемой для выживания и дальнейшего успешного развития тибетского буддизма на Западе.

Ключевые слова: тибетский буддизм, институт тулку, реинкарнация, западная культура.

D. V. Ayusheeva

SYSTEM OF TULKU IN THE WESTERN TRADITION OF TIBETAN BUDDHISM

At the present stage of the development of Tibetan Buddhism in the West the tulku institution began to take roots. The difficulty of introducing this model into the practice of Buddhism in the West is that the Western adept should agree that his teacher the authoritative Tibetan lama in his next birth can be identified in the person of a Western man and in this regard, there will be problems of the relationship of students with the reincarnation of their spiritual teacher. The building of such relations is an increasingly important element in creating and maintaining the integrity required for the survival and further successful development of Tibetan Buddhism in the West.

Keywords: Tibetan Buddhism, Tulku Institute, reincarnation, Western culture.

На современном этапе развития тибетского буддизма на Западе институт тулку, обеспечивающий непрерывность и целостность линии преемственности, укрепляется в западных странах. Речь идет об особом статусе духовных лиц, называемых тулку (перерожденцами), присутствие которых в тибетской традиции является ее основной характеристикой. Тщательно разработанная система,

Аюшеева Дулма Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: dulmaayush@yandex.ru.

включающая в себя предсказания как предшествующих лам, так и тех, кто выбран для поисков их новой реинкарнации, легитимирует статус тулку.

Признание тулку в Тибете, Индии, Непале – обычное явление, но в последние 10 лет институт тулку начал укореняться и на Западе: тибетские ламы стали признавать реинкарнации представителей линии преемственности не только среди тибетцев, но и западных людей. Так, американка Катарина Бугс [Amy Lavine 1998: 105] известна под именем Акон Лхамо и официально признана перерождением йогини XVII в., а испанец Осел Хита Торрес, признанный Далай-ламой XIV – реинкарнацией ламы Еше Тубтена (1935–1984), известного на Западе тибетского монаха, основателя непальского монастыря Копан и международного Фонда поддержания традиции Махаяны.

Система реинкарнации – сложная модель для восприятия ее западными людьми, отрицающими эту концепцию в силу своей традиционной религиозной культуры и приверженности к современной материалистической науке.

Христиане отвергают доктрину перерождения, так как не находят в Библии ее подтверждения, поэтому перевоплощение обычно ограничивается раем или адом. Однако в раннем христианстве и позже, в период Средневековья, вера в повторные рождения сохранялась в разных видах. Ориген, один из наиболее влиятельных отцов церкви, веря в «предсуществование души», писал в III в.: «Некоторые души, склонные творить зло, попадают в человеческие тела, но затем, прожив отмеренный человеку срок, перемещаются в тела животных, а потом опускаются до растительного существования. Следуя обратным путем, они возвышаются и вновь обретают Царствие Небесное» [Origen 1966: 75]. Со временем христианство отвергло веру в реинкарнацию, хотя в эпоху Возрождения интерес христианского сообщества к идее переселения душ резко возрос. Большую роль в этом сыграл известный итальянский ученый и поэт Джордано Бруно. Из-за своих учений, в том числе и о реинкарнации, он был осужден судом инквизиции и сожжен на костре. В заключительном ответе на предъявленные ему обвинения Бруно заявил, что душа – «это не тело» и что «она может находиться как в одном, так и в другом теле и переходить из одного тела в другое» [Википедия].

Выдающиеся современные священнослужители и ученые, принадлежащие к различным направлениям христианства, признают возможность того, что ранние христиане склонялись скорее к теории перерождения, нежели к идее воскрешения и водворения в рай или ад. Лесли Уайтхед, современный священник методистской церкви и писатель, считает, что в христианских писаниях трудно найти прямые доказательства учения о переселении душ, но, несмотря на это, идея о перевоплощении души вполне совместима с учением Христа [Whitehead 1965: 296–297]. Как показывают данные социологических исследований, в настоящее время с каждым годом усиливается рост веры в реинкарнацию, исследователи-аналитики видят три его причины: 1) увеличивающийся интерес и уважение к восточной философии; 2) растущая озабоченность западной культуры явлением смерти; 3) признание значения новых методов терапии, основанных на опыте прошлых жизней [Geisler, Amano 1986: 26].

Научные исследования феномена реинкарнации начались в 1960-е гг. и с каждым десятилетием становятся все активнее. Главными методами исследований являются изучение воспоминаний детей о прошлых жизнях и использование регрессивного гипноза с целью добраться до глубинных слоев памяти, в которых, согласно теории, и содержатся воспоминания о прошлых воплощениях.

Масштабные исследования воспоминаний детей провел американский биохимик и профессор психиатрии Виргинского университета Ян Стивенсон, которым за 40 лет было изучено более 3000 случаев предполагаемой реинкарнации. По утверждениям автора, расследовались только случаи, когда воспоминания могли быть документально подтверждены, и во многих случаях ему удавалось найти доказательства, касающиеся прошлых жизней участников исследований: подтвердить имена родственников, описание места жительства и другие проверяемые подробности [Реинкарнация…].

Стивенсон выделил следующие доводы в пользу реальности перерождения: наличие большого числа случаев, когда люди, в основном дети младшего возраста, рассказывают о событиях, произошедших в прошлом с другими людьми; наличие у многих следов и отметин на теле, которые можно интерпретировать как своего рода «фантомные боли» от прошлых жизней; и комплекс таких факторов – маловероятность сговора между участниками воспоминаний, неизвестность сообщаемой информации для общественности, сочетание воспоминаний, отметин на теле и особых типов психоэмоционального состояния.

На феномен реинкарнации пролили некоторый свет исследования гипнотической памяти и другие работы в области психологии и психиатрии, проведенные в последние годы. Данный метод использовался как средство излечения таких нарушений деятельности организма, как фобии, судороги, избыточный вес, истерия и необъяснимые приступы боли. Иногда на сеансах гипноза выяснялось, что причина расстройства уходит корнями в более отдаленные времена, нежели детские годы пациента. По всей вероятности, источник симптомов исходил из прошлых жизней больного. Для излечения болезни нужно было с помощью гипноза вернуть пациента в его предыдущее воплощение, поскольку привычные методы лечения не давали осязаемых результатов. По мере того как психологи, занятые этими исследованиями, накапливали опыт общения с сотнями пациентов и информацию об их прошлых жизнях, они стали осознавать огромную важность явления, с которым столкнулись. В начале 1990-х гг. широкой публике были предложены десятки авторитетных книг на эту тему.

Приблизительно в то же время появилась информация о феномене околосмертного состояния. Речь идет о субъективных переживаниях людей, переживших клиническую смерть и открывших в себе существование некоей отдельной личности или души, которая может жить, находясь вне тела и сохранять воспоминания о его прошлой жизни. Впечатления тех, кто побывал в «пограничном состоянии», нередко совпадают с открытиями гипнотерапевтов, возвращавших своих пациентов в момент их смерти в прошлую жизнь, а затем к промежутку между смертью и новым рождением [Роузен 2002: 71].

Несмотря на все эти исследования, современная наука утверждает, что не существует ни одного достоверного научного подтверждения существования фе-

номена реинкарнации, и считает, что вера в существование перерождения является одним из наиболее распространенных среди современных западных людей псевдонаучных заблуждений. Его Святейшество Далай-лама XIV сделал заявление: «Если ученые смогут доказать, что перерождения не существует, тогда буддистам придется отказаться от веры в его истинность, но если ученые не могут доказать, что эта теория ложна, тогда, поскольку они следуют логике и научному методу для понимания новых теорий и законов, они должны исследовать существование перерождения. Чтобы доказать, что перерождения не существует, они должны обнаружить его несуществование. Просто говорить: “Перерождения не существует, потому что я не вижу его своими глазами”, – не означает обнаружения несуществования перерождения. Есть много явлений, которые невозможно увидеть своими глазами, например магнетизм или силу тяжести. Научный метод состоит в том, чтобы сформулировать теорию, основанную на определенных данных, а затем проверить, можно ли считать эту теорию достоверной» [Берзин].

Буддийские ученые предпочитают термин «повторное рождение», а не «реинкарнация», поскольку они считают, что последний термин намекает на наличие «души», которая воплощается, и потому не подходит для буддизма. Большинство людей, говоря о «реинкарнации», понимают это так, будто есть «что-то», что вновь рождается и переходит из одной жизни в другую. Но в буддизме нет независимой и неизменной сущности, вроде души, которая переживала бы смерть тела. Буддисты считают, что непрерывность жизней обеспечивает не какая-то сущность, а наиболее тонкий уровень сознания.

В буддийских учениях приведено множество различных логических обоснований, доказывающих существование прошлых и будущих жизней. Вкратце все они сводятся к четырем логическим доводам: 1) каждому объекту и явлению предшествует объект и явление того же типа; 2) каждому объекту и явлению предшествует субстанциональная причина; 3) в прошлом ум уже обладал знанием об объектах и явлениях; 4) в прошлом у ума уже был опыт [взаимодействия] с объектами и явлениями. В конечном итоге все эти доводы опираются на мысль о том, что поскольку природа ума – это ясность и осознавание, то и субстанциональной причиной для ума должны быть ясность и осознавание. Посредством логического анализа устанавливается, что новый поток ясности и осознавания не может возникнуть без причин или из несоответствующих причин. Установив, что ум невозможно создать в лаборатории, делается вывод, что ничто не может положить конец тонкому [потоку] ясности и осознавания [Заявление…].

Существует два способа перерождения после смерти: перерождение в силу кармы и перерождение в силу сострадания и молитвы. В первом случае по причине неведения создается отрицательная и положительная карма, оставляющая отпечатки на сознании, что и приводит непроизвольно существо к новому рождению. Другими словами, перерождение обычных людей всецело определяется кармой и процессом созревания ее плодов, которое, в свою очередь, создает новую карму – и так до бесконечности. Как считают буддисты, «реинкарнация –

это просто почтительный термин, применяемый для обозначения кармы» [Кхандро Ринпоче 2008: 145–146].

Существа, достигшие высокой ступени духовного развития (бодхисаттвы), перерождаются сознательно в силу сильного сострадания (бодхичитты) и молитвы. Бодхичитта – это мотивация, при которой ум, сердце и энергия полностью направлены на достижение состояния будды для помощи всем живым существам. Молитва здесь означает направление энергии человека определенным образом на то, чтобы в следующей жизни переродиться в такой форме, в такой ситуации, в такой семье и так далее, где будут все возможности для помощи другим. Эта система управления своими перерождениями очень сильно связана с буддийской практикой, в частности с практикой тантры, когда в процессе умирания обычно практикуется особый вид медитации.

В Тибете людей, которые имеют способность перерождаться осознанно, называют тулку. Этот термин, означающий «нирманакая, тело эманации, или явленное тело будды», употребляется в отношении распознанных воплощений ушедших лам и стал использоваться в качестве почетного звания. Нирманакая может быть трех видов: 1) высшее тело-нирманакая, его примером может быть Будда Шакьямуни, исторический будда; 2) творческое тело-нирманакая, с помощью которого будды служат другим, проявляясь как гении – люди, обладающие талантами или способностями, отличающиеся от обычных людей. К ним относятся выдающиеся художники, музыканты и т. д.; 3) воплощенное тело-нирманакая, с помощью которого будды проявляются в различных формах, например в образе людей, божеств, рек, мостов, целебных трав и деревьев, чтобы помогать другим существам. Воплощения духовных наставников, которые в Тибете распознаются и именуются «тулку», относятся к третьей из перечисленных категорий нирманакаи. Среди таких тулку, возможно, есть немало тех, кто полностью соответствует характеристикам воплощенного тела-нирманакаи будд, но это относится не ко всем. Среди тибетских тулку, возможно, есть и воплощения высших бодхисаттв на пути накопления и подготовки, а также наставников, которым по очевидным причинам еще только предстоит вступить на путь бодхисаттв. Таким образом, титул «тулку» присваивается воплощенным ламам либо на том основании, что они подобны просветленным существам, либо в силу их связи с определенными качествами просветленных существ [Заявление…].

Тибетцы называют тулку также ринпоче (драгоценность). В тибетской традиции это авторитетный духовный лидер тибетского буддизма, согласно традиционным воззрениям постоянно перерождающийся с целью продолжения своей духовной работы. Тибетская концепция перевоплощения сводится на данный момент к тому, что лама-учитель, умирая, в силу своей реализации и великого сострадания, перерождается вновь, чтобы вести своих учеников к Просветлению. Таким образом, среди распознанных в Тибете тулку есть монахи и практикующие тантру миряне, мужчины и женщины. Сегодня признанные тулку есть во всех основных традициях тибетского буддизма: в сакье, гелуг, кагью и ньингме.

Система официального распознавания новых воплощений учителей возникла в начале XIII столетия, после получили развитие и распространение различные процедуры, связанные с ее практическим осуществлением. Наиболее важные из них предполагают рассмотрение пророческого письма предшественника и других оставленных им инструкций и указаний, где сообщались возможное место перерождения, а иногда и информация о будущих родителях. По истечении 49 дней после смерти духовного лидера в Тибете начинались поиски его перерождения, которые могли продолжаться от нескольких дней до нескольких лет. Поиски производились группой в составе лам-перерожденцев. В ходе поисков осуществлялся сбор информации о мальчиках, родившихся после смерти духовного лица, производились гадания, произносились молитвы, изучались пророчества и сны авторитетных лам, осмысливалась мистическая символика позы усопшего, проводилось наблюдение за водной гладью священных озер. На основании собранной информации определялось время и место рождения тулку. Поисковая группа выявляла одного или нескольких кандидатов. Мальчики подвергались испытанию: считалось, что перерожденцы могут вспомнить эпизоды или некоторые предметы из своей прошлой жизни, поэтому им давали множество предметов, среди которых помещалась невзрачная вещь, некогда принадлежавшая умершему. Выбор вещи ребенком служил весомым аргументом в пользу обнаружения тулку.

Институт тулку на протяжении многих столетий играл важную роль не только в собственно религиозной, но и в социально-политической жизни средневекового Тибета. В политическом аспекте он является альтернативой институту кровнородственного наследования и выборам при выдвижении политических и религиозных лидеров. Статус тулку давал его носителю авторитет и влияние, чем стремились воспользоваться самые разные силы: представители светской знати, мечтавшие, чтобы среди их детей был обнаружен перерожденец; цинский двор, пытавшийся решать политические вопросы посредством регулирования и контроля над поиском тулку, и мн. др. Другими словами, институт тулку был неразрывно связан с политическими интересами светских правителей и религиозных деятелей. В средневековом тибетском обществе эта система обеспечивала стабильность, снижение напряженности в борьбе за власть и непрерывность наращивания знаний в рамках буддийской традиции без прямой зависимости от родовых связей и краткосрочной политической ситуации.

Институт тулку не имеет аналогов в других культурах и сохранил свою актуальность вплоть до наших дней, несмотря на драматические события XX в. Одним из высших и наиболее популярных тулку сегодня является Далай-лама XIV, изначально считающийся воплощением Великого Бодхисаттвы Авалокитешвары (бодхисаттвы сострадания). Именно его деятельность после 1959 г. способствовала значительному росту интереса к тибетскому буддизму и интернационализации тибетского вопроса на Западе. Одна из функций Далай-ламы – признание и утверждение других тулку. Однако Далай-лама XIV неоднократно высказывался о будущем института тулку: «Образовательные реформы неизбежно приведут к

реформированию многих средневековых религиозных институтов Тибета. Хорошо образованное население уже не будет верить в предсказания и тогда естественным образом снизится влияние тулку. Повсеместно распространенная буддийская система избрания глав монастырей посредством голосования, в конечном счете, вытеснит уникальную тибетскую систему избрания лидеров с помощью средневековых шаманских практик» [Сабиров]. О своем будущем перевоплощении он сказал, что когда ему исполнится 90 лет, он проконсультируется с высокими ламами тибетских буддийских традиций, тибетским народом и другими заинтересованными людьми из числа последователей тибетского буддизма, чтобы заново оценить, должен ли сохраниться институт далай-лам или нет. Если будет принято решение, что следует и далее искать реинкарнации далай-ламы, и есть необходимость в признании Далай-ламы XV, то ответственность за это преимущественно ляжет на определенных лиц доверительного фонда Далай-ламы «Гаден Пходранг». Они должны будут проконсультироваться с главами тибетских буддийских традиций и выполнить процедуры поиска и распознавания в соответствии с традицией прошлого. Им будут оставлены четкие инструкции в письменной форме. При этом он подчеркивает, что кроме признанной посредством таких легитимных методов кандидатуры, не может быть распознана и признана никакая другая, избранная по политическим соображениям кем бы то ни было [Там же].

Таким образом, сложность внедрения данной модели в практику буддизма на Западе заключается не в том, что метафизическая идея перевоплощения учителя в другом физическом теле находит когнитивное или эмоциональное неприятие. Западному адепту предстоит согласиться с тем, что авторитетный тибетский лама, его учитель, в своем следующем рождении может быть опознан в личности не только тибетца, но и западного человека. Не менее сложной для него станет необходимость выстраивать отношения ученика и учителя с маленьким ребенком, в котором признается перерождение его наставника. Безусловно, можно подвергнуть испытанию право и способность взрослого человека обучать Дхарме и на основе результатов испытания прийти к выводам о его соответствии духовным потребностям. Довольно трудно такого рода эксперименты применить к ребенку. Эта ситуация – относительно новое явление в процессе становления тибетского буддизма на Западе, потому что многие тибетские учителя, которые первыми принесли Дхарму на Запад, ушли из жизни за последние несколько лет и их перерождения только начинают опознавать. Выстраивание личных взаимоотношений западных учеников с этими маленькими ламами представляется все более важным элементом в создании и поддержании целостности, требуемой для выживания и дальнейшего успешного развития тибетского буддизма на Западе.

В большинстве случаев дети-перерожденцы не посещают западный континент в силу своего малого возраста или потому, что их религиозное обучение настолько интенсивно, что исключает возможность столь длительного путешествия. Многие из них живут в тибетских монастырях в Индии и Непале, где подчинены строгому режиму и инструкциям, неукоснительное исполнение которых составляет краеугольный камень инициации тулку и контролируется регентом

или наставником, предварительно назначаемым покойным ламой, чье рождение признано в мальчике. В недалекой перспективе эти маленькие сейчас ламы вырастут в лидеров своих обществ, расположенных в западных странах. Изменения, которые станут возможными как следствие прихода тулку в организации, созданные предшественниками их рождений, представляют, наверное, самый волнующий для тибетского буддизма на Западе вопрос. Пока монашеские институты в Индии и Непале поддерживают свои обязательства по обучению и воспитанию новых тулку, можно ожидать, что правильность передачи доктрины и практики тибетского буддизма на Западе будет сохраняться и в дальнейшем.

Работа выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Берзин А. Часто задаваемые вопросы о карме и перерождении [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://filosoff.org/buddhism/tvorchestvo/chasto-zadavaemye-voprosy-o-karme-i-pererozhdenii-berzin-aleksandr/ (дата обращения: 22.11.2021).

Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/ (дата обращения: 20.11.2021).

Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV, Тёнзина Гьяцо, касательно его нового воплощения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dalailama.ru/news/843-zayavlenie-ego-svyatejshestva-dalaj-lamy-xiv-tenzina-gyaco-kasatelno-ego-novogo-voplosh-heniya.html (дата обращения: 18.11.2021).

Кхандро Ринпоче. Эта драгоценная жизнь. Учения тибетского буддизма о Пути к Просветлению / Кхандро Ринпоче. – М.: Открытый Мир, 2008. – 224 с.

Реинкарнация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/72123 (дата обращения: 22.11.2021).

Роузен С. Реинкарнация в мировых религиях / С. Роузен. – М.: Философская книга, 2002. – 152 с.

Сабиров Р. О будущем института тулку в тибетском буддизме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://mongoloved.org/2014/12/19/tulku_future/ (дата обращения: 15.10.2021).

Geisler N. L. The Reincarnation Sensation / N. L. Geisler, J. Y. Amano. – Weaton, 111: Tyndale House Publishers, 1986. – 186 p.

Lavine A. Tibatan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana / A. Lavine // The Faces of Buddhism in America. – London: University of California Press, 1998. – P. 100–115.

Mackenzie V. Reincarnation: The Boy Lama / V. Mackenzie. – Bloomsbury; London, 1988. – 177 p.

Origen. On First Principles. Book 1, Chapter VIII / trans. W. W. Butterworth. – N. Y.: Harper & Row, 1966.

Whitehead L. D. The Christian Agnostic / L. D. Whitehead. – Nashville: Abingdon Press, 1965. – 304 p.

УДК 294.38
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-113-118

Э. Л. Ламажапов

БУДДИЗМ В НОРВЕГИИ: СОТРУДНИЧЕСТВО МЕЖДУ ТРАДИЦИОННЫМИ И НЕТРАДИЦИОННЫМИ БУДДИСТАМИ

В статье рассматриваются некоторые исторические аспекты развития буддийских общин в Норвегии, история и перспективы развития норвежских общин, анализируется влияние конфликтов между буддийскими течениями за рубежом на сотрудничество между буддийскими общинами и дается краткий анализ уникальной системы межсектарного сотрудничества в Норвегии.

Ключевые слова: буддизм, Норвегия, прозелитизм, иммигранты, традиционный буддизм.

E. L. Lamazhapov

ON HISTORY OF BUDDHISM IN NORWAY: COOPERATION BETWEEN TRADITIONAL AND NON-TRADITIONAL BUDDHISTS

The article examines some of the historical aspects of the development of Buddhist communities in Norway, the history and prospects for the development of Norwegian communities, analyzes the impact of conflicts between Buddhist movements abroad on cooperation between Buddhist communities, and provides a brief analysis of the unique system of interconfessional cooperation in Norway.

Keywords: Buddhism, Norway, proselytism, immigrants, traditional Buddhism.

В 1959 г. в ходе археологических раскопок на острове Хельго в Швеции была найдена небольшая бронзовая статуя Будды, предположительно изготовленная в Гандхаре в V в. н. э. Этот артефакт был захоронен вместе с христианскими культовыми атрибутами – епископским посохом из Ирландии и коптской лжицой – и, скорее всего, был завезен викингами в Скандинавию через восточное Средиземноморье [Aannestad 2018: 1–19]. В самом деле буддизм не был широко известен в Норвегии вплоть до XIX в., когда он начал привлекать интерес ученых и исследователей из образованных слоев населения.

Традиция викингского «собирательства» не связанных между собой предметов культа нашла свое неожиданное продолжение в коллекции финансиста Мартина Скейена, который с 1955 г. собирает рукописи, свитки, клинописные до-

Ламажапов Эрдэм Леонидович – бакалавр политических наук и международных отношений, магистр философии, научный сотрудник Института Фритьофа Нансена (г. Осло, Норвегия). E-mail: erdem-l@yandex.ru.

щечки и иные письменные памятники, охватывающие период с XXX в. до н. э. по XVI в. н. э. В этой коллекции нашли свое пристанище и буддийские манускрипты – главным образом, спасенные из руин буддийских монастырей в Афганистане [Schøyen Collection]. Сегодня каталогизация и описание этих манускриптов является важной задачей для научного исследования буддизма в Норвегии.

Чтобы провести исторический анализ норвежского интереса к буддизму, автором были изучены материалы по названной теме в архиве одной из старейших норвежских газет – «Афтенпостен». Архив хранит выпуски газеты с 1960 по 2021 г.

В течение первой половины XX в. различные духовные движения, вдохновленные Востоком, вызвали интерес к буддизму среди ряда норвежцев. Увлечение норвежцев буддизмом началось с деятельности Северной восточноазиатской миссии, где работал миссионер Карл Людвиг Райхельт. Райхельт заинтересовался системой ценностей буддизма, и его миссионерская организация использовала религиозные обряды и стиль изложения текстов, которые были естественны для буддизма и даосизма, в результате чего его организация, поддерживающая религиозный синкретизм, была вынуждена отделиться от миссионерского общества. Работы Райхельта, а также переводы книг других писателей, таких как Александра Давид-Неель, отражают рост интереса к буддизму в норвежском обществе 40-х гг. XX в.

Ikke religion Ikke filosofi

Men en måde at leve på, som griber kunstnere og intellektuelle i alle lande

Alan W Watts

ZEN-BUDDHISMEN

Illustr. kr. 24.50

En skildring af Zens oprindelse, udvikling og praksis.

BORGENS FORLAG

Дзен-буддизм: не религия и не философия, а способ жить, который захватывает художников и интеллектуалов во всех странах. Газета «Афтенпостен» от 25 мая 1962 г.

Интерес к Тибету существовал в Норвегии уже с середины XIX в. Ранние контакты норвежцев с тибетским буддизмом связаны, в первую очередь, с историческими событиями середины XX в. В 50-е гг. «Афтенпостен» с озабоченностью освещала китайское «вторжение в Тибет» и отъезд Его Святейшества Далай-ламы из Тибета в Индию.

Одним из главных лиц в организации помощи тибетским беженцам в Скандинавии был датский и греческий принц Петр, тибетолог по образованию. Он организовал приезд тибетских детей-беженцев в Данию и Норвегию. В 1964 г. около 40 тибетских детей прибыли в Норвегию из Индии и были поселены в лагере в Йевике (Норвегия). Планировалось, что тибетцы получат образование в Норвегии в течение 4 лет, а затем вернутся в Индию, где будут помогать своим

соотечественникам в изгнании. В 1968 г. 34 мальчика вернулись в Индию, а остальные остались в Норвегии, чтобы получить дополнительное образование.

В 60-е гг. буддизм в Норвегии был представлен, главным образом, этническими норвежцами. Интерес к буддийской традиции как к религии зародился среди норвежцев в эти годы благодаря переводу на норвежский и другие скандинавские языки трудов по тибетскому и японскому буддизму. Однако первые шаги в организации буддийских групп и ассоциаций были предприняты только в начале 70-х гг. в связи с принятым в Норвегии в 1969 г. «Законом о духовных общинах», позволившим религиозным общинам официально регистрировать своих членов и наравне с государственной Норвежской церковью получать государственные дотации на основе принципа равной поддержки на душу населения.

В декабре 1975 г. Его Святейшество Гьялва Кармапа XVI посетил Осло и провел ритуал благословения Черной короны. В том же году была основана буддийская община Карма Таши Линг, которая в настоящее время является старейшей и крупнейшей тибетской буддийской общиной в Норвегии. Первым ламой-резидентом общины с 1977 г. до своей смерти в 1994 г. был лама Тало, которого заменил лама Чанчуб.

Незадолго до этого, в 1972 г., был основан дзэн-буддийский центр школы Риндзай, связанный с миссионерской деятельностью японского дзэн-монаха Дзесу Сасаки Роси, проживавшего в США. Появление последователей школ дзэн в Норвегии было связано, главным образом, с интересом, вызванным трудами учителей дзэн на Западе, таких как японский ученый Д. Т. Судзуки. Что касается тибетского буддизма, очень важную роль в развитии тибетского буддизма в этой стране сыграли визиты в Норвегию тибетских лам, особенно визиты Гьялва Кармапы XVI в 1975 г. и Его Святейшества Далай-ламы XIV в 1989 г.

В 1979 г. эти две вышеназванные общины основали Федерацию буддистов Норвегии в качестве органа сотрудничества между малочисленными общинами буддистов. В 1981 г. членом этой Федерации стала и Федерация вьетнамских буддистов, созданная беженцами из Вьетнама, массовый исход которых начался после прихода к власти в этой азиатской стране коммунистов. Всего за период с 1975 до 1990 г. Норвегия приняла около десяти тысяч таких беженцев, большинство из которых были буддистами. В настоящее время вьетнамская община насчитывает 5963 члена и является крупнейшей в Федерации буддистов Норвегии (далее – ФБН).

Начиная с 80-х гг. в Норвегии увеличилось также число тайских иммигрантов, что было в основном связано с ростом количества смешанных браков между норвежцами и тайскими женщинами. Вместе с тем, хотя большинство тайцев, прибывших в Норвегию, являлись буддистами, Ассоциация тайских буддистов была создана в рамках Федерации лишь в 1991 г., так как они, в отличие от вьетнамцев, расселились по всей стране. Первый монах прибыл в общину из Таиланда в 1993 г., первый храм тайские буддисты построили в 2007 г. В настоящее время тайская буддийская община, насчитывающая 4522 члена, является второй по численности в Федерации. Подобным же образом были основаны буддийские

общины шри-ланкийцев, кхмеров и бирманцев. Эти общины также состоят в значительной степени из постоянных иммигрантов, поселившихся в Норвегии, и были основаны в 1993, 1998 и 2005 гг. соответственно.

Помимо буддийских общин, входящих в ФБН, существует также несколько независимых общин. Необходимо отметить, что все они ориентированы не на традиционных буддистов, а на норвежских прозелитов, что во многом предопределяет их нежелание сотрудничать с крупными установившимися общинами. В дополнение к этому можно сказать, что такое нежелание обусловлено и многолетними конфликтами между этими общинами и общинами-членами ФБН как внутри Норвегии, так и вне ее. Сюда относятся конфликты, связанные с храмом Сото-дзэн в Кристиансанне, а также с общиной последователей Оле Нидала, находящейся по другую сторону раскола Кагью от общины Карма Таши Линг, и общиной последователей раскольников-гелукпинцев новой Кадампы.

Хотя для иммигрантских сообществ принадлежность к своим собственным общинам зачастую играет более важную роль, чем принадлежность к Федерации буддистов Норвегии, Федерация продолжает являться важным форумом сотрудничества между разными традициями буддистов Норвегии [Jacobsen 2001: 10–28]. Именно ФБН распределяет дотации из государственного бюджета, составляющие более 15 млн норвежских крон в год. ФБН также осуществляет аудит, подает заявления на возмещение НДС и принимает пожертвования для своих организаций-членов.

Отдельно необходимо отметить тесное сотрудничество между организациями-членами Федерации. Община Карма Таши Линг регулярно организует медитации в центре Риндзай. Помещение центра Риндзай в Осло также используется некоторыми малыми общинами, например, Дхарма-группой последователей вдохновителя социально вовлеченного буддизма Тхить Нят Ханя.

В общественной жизни норвежцев большую роль, несомненно, играют протестантские обряды перехода: крещение, конфирмация, венчание и похороны. ФБН создала рабочую группу по созданию буддийских альтернатив для норвежских протестантских обрядов перехода. Например, главной проблемой в процессе отправления похорон является то, что большинство норвежских кладбищ принадлежит Норвежской церкви, а колумбарии запрещены законом.

Среди ритуалов перехода одним из важнейших является обряд конфирмации, традиционно отмечавший гражданское совершеннолетие у подростков. В связи с процессом секуляризации норвежского общества уже с 1951 г. обряд конфирмации проводится, в том числе, и в нерелигиозном контексте, в связи с чем он постепенно утрачивает свое значение как собственно лютеранский обряд и все более и более приобретает черты личного праздника для подростков [Elstad, Aas, Thomassen, Løøv 2021]. Поэтому конфирмация начала проводиться и в буддийских общинах, правда, совсем недавно, с 2016 г. в независимом храме Сото-дзэн. ФБН также организует собственный ритуал конфирмации, где подростки из разных общин проходят совместный курс об Учении Будды, одобренный монахами всех направлений буддизма, входящих в ФБН.

Помимо рабочей группы по обрядам перехода важной задачей для Федерации буддистов Норвегии на современном этапе является разработка норвежского интерконфессионального буддийского словаря. Другим важным аспектом сотрудничества между различными общинами является совместное празднование важных буддийских праздников, главным образом Нового года по восточным календарям, Весака, Асалха-пуджи (Чёкор-дючен), праздника голодных духов и т. д.

Общее число этнических норвежцев, принадлежащих к буддийским общинам, в 2019 г. составляло около 2,5 тыс. В то же время примерно 19 тыс. членов буддийских общин имели иммигрантское происхождение. В добавление к этому, по оценкам ФБН, около 20 тыс. иммигрантов-буддистов официально не зарегистрированы как члены буддийских общин (табл.).

Таблица

Количество последователей различных религий в Норвегии,
без Норвежской церкви (по данным Центрального бюро статистики)

Конфессия	На 01.01.2021 г.		Изменения, %	
	количество	%	2020–2021	2017–2021
Бахаизм	1085	0,2	-0,5	-5,3
Буддизм	21567	3,2	0,1	24,3
Индуизм	11970	1,8	-1,5	33,5
Ислам	169605	24,9	-7,2	10,8
Иудаизм	761	0,1	-4,2	-1,0
Христианство	370997	54,5	-0,4	9,3
Сикхизм	4208	0,6	3,1	15,2
Секулярно-философские общины	97260	14,3	-2,2	4,7
Другие религии и философские общины	2758	0,4	4,5	48,4
Всего	680211	100	-2,4	9,8

Сост. по.: Центральное бюро статистики Норвегии…

Опираясь на данные приведенной таблицы и учитывая, что число членов Норвежской церкви на ту же дату составляет 3655556, можно сказать, что буддизм занимает достаточно скромное место в норвежском обществе, хотя рост последователей этой религии в последние годы все же наблюдается.

Таким образом, буддизм в Норвегии в основном представлен традиционными умеренными буддистами, что предопределяет уникальную атмосферу сотрудничества между весьма различными течениями буддизма. Во многом именно история постепенного отделения Норвежской церкви от государства предопределила развитие буддийских общин в Норвегии. В условиях нехватки ресурсов, как материальных, так и человеческих, малые и крупные общины сотрудничают в целях снижения административных издержек. В то же время маргинальные, прозелитские и фундаменталистские течения, которые не в силах преодолеть сектарные различия, остаются за рамками этого сотрудничества.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00074, https://rscf.ru/project/21-18-00074/, «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Источники и литература

Центральное бюро статистики Норвегии // Религиозные и секулярно-философские общины, за исключением Норвежской церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/trus-og-livssynssamfunn-utan-for- den-norske-kyrkja (дата обращения: 27.09.2021).

Aannestad H. L. The Allure of the Foreign. The Social and Cultural Dimension of Imports in Scandinavia in the Viking Age / H. L. Aannestad // Viking and Medieval Scandinavia. – 2018. – № 14. – P. 1–19.

Elstad H. Konfirmasjon / H. Elstad, P. A. Aas, M. Thomassen, M. Løøv // Store norske leksikon [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://snl.no/konfirmasjon (дата обращения: 14.11.2021).

Jacobsen K. A. En flerreligiøs verden og religionsmangfoldet i Norge / K. A. Jacobsen // Verdensreligioner i Norge. – Oslo: Universitetsforlaget, 2001. – P.10–28.

Schøyen Collection [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www. schoyencollection.com/about-schoyen-collection (дата обращения: 14.10.2021).

Источниковедение и переводы

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-119-133

И. С. Урбанаева

ДУХОВНАЯ МИССИЯ ЧЖЕ ЦОНКАПЫ И ЗНАЧЕНИЕ ЕГО «ОКЕАНА АРГУМЕНТОВ»

В статье содержится анализ личности и трактата тибетского философа, йогина и буддийского реформатора Чже Цонкапы, который называется «Океан аргументов». Это подробный комментарий к «Муламадхьямакакарике» Нагарджуны. Автор статьи утверждает, что Цонкапа был личностью, конгениальной великому Нагарджуне. Благодаря своим сверхобычным интеллектуальным и духовным качествам он смог выполнить миссию восстановления в Тибете аутентичной Дхармы и развития Махаяны на основе философии Нагарджуны и его понимания природы реальности, сансары и нирваны, абсолютной и относительной истины, сущности Дхармы и ее практики. Автор представил также некоторые результаты своего исследования текста Цонкапы, которые помогают понять, что сочинение Нагарджуны является грандиозным трансцендентальным исследованием, в котором уникальная онтология сочетается с логико-эпистемологическим подходом, этикой бодхисаттв и служит реализации сотериологического проекта Махаяны. Трактат Цонкапы содержит также оригинальные направления его собственных онтологических исследований, которые имеют огромное значение для понимания четырех благородных истин, соотношения пустоты и зависимого возникновения, сансары и нирваны, абсолютной и относительной истины. Труд Цонкапы актуален и сегодня в контексте различения корректных и ошибочных интерпретаций буддийской философии, особенно мадхьямаки.

Ключевые слова: Нагарджуна, Цонкапа, сутраяна и ваджраяна, Дхарма, мадхьямака, прасангика, пустота, таковость, зависимое возникновение.

I. S. Urbanaeva

THE SPIRITUAL MISSION OF JE TSONGKHAPA AND THE SIGNIFICANCE OF HIS «OCEAN OF REASONING»

The article contains an analysis of the personality and treatise of the Tibetan philosopher, yogi and Buddhist reformer Je Tsongkhapa, which is called «The Ocean of Arguments». This is a detailed commentary on Nāgārjuna's «Mūlamadhyamakakārikā». The author of the article

Урбанаева Ирина Сафроновна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: urbanaeva@imbt.ru.

writes that Tsongkhapa was a personality congenial to the great Nāgārjuna. Thanks to his extraordinary intellectual and spiritual qualities, he was able to fulfill the mission of restoring the authentic Dharma in Tibet and developing the Mahāyāna based on the philosophy of Nāgārjuna and his understanding of the nature of reality, samsara and nirvana, absolute and relative truths, the essence of Dharma and its practice. The author also presented some of the results of his study of Tsongkhapa's text, which help to understand that the «Mūlamadhyamakakārikā» of Nagarjuna is a grandiose transcendental study in which a unique ontology is combined with a epistemological approach, the ethics of bodhisattvas and serves to realization of the soteriological project of the Mahāyāna Buddhism. Tsongkhapa's treatise also contains the original directions of his own ontological research, which are of great importance for understanding the four noble truths, the relationship between emptiness and dependent arising. Tsongkhapa's work is still relevant today in the context of distinguishing between correct and erroneous interpretations of Buddhist philosophy, especially Madhyamaka.

Keywords: Nāgārjuna, Tsongkhapa, sutrayana and vajrayana, Dharma, Madhyamaka, Prasangika, emptiness, suchness, dependent origination.

Оригинальный тибетский трактат начала XV в. под названием «dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so» (Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «*Коренные строфы о срединности", называемому "Мудрость"*) принадлежит перу великого буддийского ученого и религиозного деятеля Тибета, известного как Чже Цонкапа (1357–1419), или просто Чже Ринпоче. Он известен как философ, йогин, автор многочисленных трудов по Ламриму, буддийской герменевтике, мадхьямаке, ваджраяне и т. д., а также как великий реформатор буддизма в Тибете, основатель школы Гелуг и знаменитых монастырей Ганден и Сера. Его монашеское имя, полученное при первом монашеском посвящении, когда ему было 7 лет, – Лосанг Драгпа (bLo bZang Grags pa). Предание гласит, что это имя (*Сумати-кирти*) было названо в пророчестве Будды Шакьямуни, где было сказано, что мальчик, поднесший ему хрустальные четки и получивший в качестве ответного дара раковину, станет в будущем тем, кто возродит в Тибете его Учение. Имя Цонкапа (тиб. tsong-kha-pa; мон. *Зонхов*; калм. *Зунква*; бур. *Зонхобо, Зонхаба*) означает «человек из местности Цонгка» или «человек из Луковой долины»: он родился в местности Цонгка в провинции Амдо. Тиб. rJe – это уважительный титул, имеющий значение «король/лорд/мастер/суверен/владыка». Тиб. rin-po-che имеет значение «драгоценность». Титул Цонкапы – *Чже Ринпоче* выражает высшую степень уважения тибетцев к Цонкапе. В устной тибетской традиции его называют также Лама Цонкапа (Учитель Цонкапа).

Хотя именно Чже Цонкапа положил начало тибетской школе Гелуг, традиция которой стала господствующей не только в Тибете, но также в Монголии и буддийских регионах России, тем не менее его влияние в истории буддизма и значение для сохранения Дхармы теоретической и реализованной перекрывает границы одной этой школы. Он заслуженно почитается всеми буддистами тибетской линии Махаяны как подлинный *царь Дхармы.* Как пишет сам Цонкапа в колофоне «Океана аргументов», он долго и много учился, «припадая головой к

стопам многих благородных наставников» [Tsong Khapa 2012: 469], являвшихся держателями стяга Дхармы. Из его биографии ['Jam-mgon 1967; Jinpa 2019; Thurman 2009] известно, что еще живя на малой родине, в Амдо, начиная с самого рождения, Чже Цонкапа проявлял сверхобычные интеллектуальные, нравственные и духовные качества. В трехлетнем возрасте получив полный обет благочестивого мирянина – *упасаки* – от III Кармапы Ролпэ Дордже, он стал учеником великого реализованного мастера тантры Ямантаки Дондуб Ринчена (Don-grub Rin-chen). Приняв тантрические обеты, он хранил их как зеницу ока, а также получил посвящения в мандалы Ямантаки, Чакрасамвары, Хеваджры, Ваджрапани и т. д. Усердно выполняя практику тантр, уже в детстве Чже Ринпоче имел тантрические реализации [Цонкапа 2012: XXXVIII]. В возрасте 16 лет первый духовный наставник отправил его продолжать образование в монастырях Центрального Тибета, посоветовав определить своих главных идамов и защитников, с тем чтобы на протяжении всей жизни поддерживать с ними неразрывную связь – почитая их, делая им подношения и т. д. Чже Цонкапа сделал такой выбор идамов: Ямантака – для непрерывной практики, Ваджрапани – для обеспечения свободы от прерывания практики, Манджушри – для увеличения мудрости и различающей осознанности, Амитаюс – для долгой жизни и трех защитников Дхармы: Вайшравану, шестирукого Махакалу и Дхармараджу – для защиты и обеспечения всего, что потребуется в процессе практики [Thurman 2009: 18].

В Центральном Тибете Цонкапа получал устные наставления от мастеров и лидеров всех буддийских школ того времени, включая *сакья*, *джонанг*, *кагью* и кадам, попутно успевая освоить такие светские дисциплины, как медицина и др. Так, в монастыре школы *дрикунг кагью*, куда он пришел из Амдо, наряду с изучением Дхармы также прекрасно освоил медицину «и к семнадцати годам уже стал известным врачом» [Цонкапа 2012: XXXIX]. Но его главный интерес заключался в Дхарме, обучение которой он продолжал всю свою жизнь. Освоив благодаря одному из своих наставников искусство рационального чтения объемистых текстов и обладая феноменальной памятью, Чже Цонкапа изучил и запомнил наизусть все классические тексты Дхармы и успешно участвовал в философских диспутах. При этом он стремился также к получению устной трансмиссии всех существующих линий преемственности общего Учения и всех отдельных дисциплин Дхармы, как сутраяны, так и ваджраяны. Среди многочисленных его наставников, коих было более сотни (по другим данным – более 40), 14 из них он считал проявившими к нему наибольшую доброту, а четырех считал несравненными учителями [Цонкапа 2012: L]. Его главными ламами были сакьяпинские мастера Рендава (Red-mda'-ba) и Ринчен Дордже (Rin-chen-rdo-rje), кагьюпинский мастер Ченга Ринпоче (sPyan-snga Rin-po-che), мастера-джонангпа Бодон Чаклен Намгьял (Bo-dong Phyags-las rNam-rgyal), Кюнпо Лхепа (Khyung-po Lhas-pa), Чокьи Пэлпа (Chos-kyi dPal-pa) [Tsong Khapa 2006: X]. Помимо получения устной трансмиссии теоретической Дхармы во всей ее полноте он одновременно занимался интенсивной практикой всех полученных учений и переда-

чей этих учений многочисленным ученикам, вместе с которыми провел множество медитативных ретритов в различных местах. Наиболее продолжительным был ретрит в период с 1390 по 1398 г. в местности Вёлка Чолунг, где рядом с ним были только 8 ближайших учеников – четверо из Центрального Тибета и четверо из двух восточных провинций. Будучи уже известным ученым, мастером тантр и духовным наставником, он выполнил в этом ретрите с целью очищения от ментальных загрязнений 3,5 миллиона простираний с произнесением имен тридцати пяти Будд покаяния, 1,8 миллиона подношений мандалы и бессчетное количество начитываний мантры Ваджрасаттвы. После этого ретрита было проведено еще множество ретритов и обретено много тантрических реализаций и видений идамов. Цонкапа жил и медитировал в очень простых условиях, без какого-либо комфорта. Внешне строгий, он обладал большим сердцем. Как говорится в биографии, люди «чувствовали себя в его присутствии очень счастливыми и умиротворенными», они стали понимать, что Чже Ринпоче – «исключительная личность, родившаяся по своей свободной воле[1] ради того, чтобы помогать живым существам, а его чистая нравственность вызывала у всех благоговейное уважение» [Thurman 2009: 24]. Когда в возрасте 21 года, получив полное монашеское посвящение, Цонкапа «вернулся к великому ламе [Ченга Ринпоче] в монастырь школы дрикунг кагью и имел с ним обстоятельную беседу, тот прослезился оттого, что Цонкапа в столь юном возрасте выполняет такую интенсивную практику; позже этот наставник сказал своим ученикам, что он и они просто получили более высокое перерождение, тогда как Цонкапа получил поток реализаций уже в юности» [Ibid.: 25].

Цонкапа имел особую кармическую связь с бодхисаттвой Манджушри, о чем он упоминает в колофоне «*Океана аргументов*», где пишет, что обширным и интенсивным изучением Дхармы он занимался «при постоянной опоре / на особое божество [Манджушри]» [Tsong Khapa 2012: 468]. Как говорится в биографии ['Jam-mgon 1967], он имел прямое видение ряда идамов, чьи *садханы* он реализовал, но Манджушри был тем, кто непосредственно *вел* его как *гуру*, кому он задавал вопросы и получал ответы по тонким аспектам Дхармы. Вначале контакт с Манджушри состоялся при посредничестве мистика и отшельника по имени Умапа Паво Дордже, имевшего постоянное видение черного Манджушри и служившего медиумом, а впоследствии Цонкапа сам обрел прямое видение Манджушри [Jinpa 2013: 77, 87, 103–107; Thurman 2009: 29].

Так же интенсивно, как Цонкапа учился сам, он преподавал Дхарму своим ученикам, собирая их в условиях ретрита. Так, например, в течение трех месяцев ежедневно, разделив время от рассвета до заката на 15 сессий, он передал учения по линии Марпы и Миларепы вместе с комментариями к ним – 17 текстов, включая «*Праманаварттику*» Дхармакирти, «*Абхисамаяланкару*» Майтреи, «*Абхидхармакошу*» Васубандху, «*Сутрасамуччаю*» Асанги, «*Виная-сутру*» Гунапрабхи,

[1] Это означает, что Цонкапа, в отличие от обычных существ, рождающихся под контролем кармы и клеш, родился, уже будучи до этого свободным от сансары.

5 ключевых текстов Нагарджуны, «*Мадхьямакаватару*» Чандракирти, «*Четырехсотенную*» Арьядевы и «*Бодхичарьяватару*» Шантидевы. Причем все передаваемые тексты он знал наизусть и объяснял их во всей логической глубине и тонкостях. Все это он совмещал с собственной ежедневной практикой и с самопосвящениями в мандалы идамов [Thurman 2009: 26]. Учения для своих учеников он сочетал с продолжением собственного обучения у мастеров тантр.

По просьбе учеников после достижения 30-летнего возраста им были написаны сотни работ, собрание которых составляет 18 томов. Когда в возрасте 32 лет он приступил к написанию комментария к сутрам Праджняпарамиты, он сделал это «на основе синтеза всех индийских комментариев – а их насчитывалось двадцать один – к трактату Майтреи "*Абхисамаяланкара*", который сам является комментарием к праджняпарамитским сутрам» [Thurman 2009: 25]. Этот его труд называется «*Золотые четки благих разъяснений*» (legs-bshad-gser-phreng) (1388–1389). Прочитав этот текст, лоцава Такцанг, который прежде выступал его оппонентом по ряду вопросов, пришел в восхищение и осыпал трактат и автора хвалебными словами и написал такие слова: «Когда восходит солнце Вашей мудрости, цветок моей гордыни растворяется» [Ibid.]. Ранее в таких сочинениях, как «*Понимание всех философских систем*» (grub-mtha'- kun-shes) и «*Восемнадцать великих противоречий*» ('gal-ba'i-khur-chen-bco-brgyad), он с юношеским высокомерием критиковал позицию Цонкапы о том, что логико-эпистемоло-гическая традиция Дигнаги и Дхармакирти совместима с мадхьямакой, в особенности отрицая такую возможность для прасангики Чандракирти. Такцанг утверждал тогда, что логика (*прамана*; tshad-ma), так же как и медицина, грамматика и искусства, не относится к *внутренним*, буддийским, наукам и что она несовместима с доктриной пустоты как конечной природы реальности. Эта критика со стороны Такцанга вызывала споры на протяжении веков и породила ответные отклики со стороны философов-гелугпинцев: четвертого Панчен-ламы Лосанга Чокьи Гьялцена (Pan-chen-blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan, 1570–1662), Джамьянга Шепа Дордже ('Jam-byangs-bzhad-pa'i-rdo-rje, 1648–1721), Джамьянга Кхьенце Вангпо ('Jam-byangs-mkhyen-brtse'i-dbang po, 1820–1892). Судя по тому, как об этом писал амдоский ученый Тукан Лосанг Чокьи Ньима (Thu'u-bkwan-blo-bzang-chos-kyi-nyi-ma, 1737–1802) в своей историко-философской работе «*Хрустальное зерцало философских систем*», Такцанг-лоцава оказал определенное влияние на тибетских буддистов в эпоху после ухода Чже Цонкапы, поскольку появилась литература, выражавшая взгляды, противоположные позиции Чже Ринпоче. Но ученики и последователи Чже Ринпоче, по словам Тукана, «превратили их в пепел с помощью священного и логического потока алмазного огня», к тому же и сам Такцанг после того, как более внимательно изучил тексты Цонкапы, «потерял свою гору гордости, обрел веру последователя Дхармы в отношении Цонкапы и искренне хвалил его» [Taktsang-Lotsawa]. Такцанг признал, что ошибался в отношении Цонкапы, потому что был еще незрелым юношей и имел закрытый ум. Интерпретируя подход мадхьямики-прасангики в духе негативной диалекти-

ки, он не понимал до знакомства с «Золотыми четками», почему в своей презентации прасангики Чже Цонкапа считает возможным совместить ее с позитивной логикой Дигнаги-Дхармакирти и, тем более, почему он придает такое большое значение эпистемологии. Пример Такцанга является очень показательным: оппоненты Чже Цонкапы имелись в Тибете и после Такцанга, но их критика, как правило, была вызвана недопониманием того, что было сделано Чже Цонкапой для развития индо-тибетской школы мадхьямика и для реформирования буддизма в Тибете.

Биография Чже Ринпоче свидетельствует о том, что свои инициативы по реформе тибетской Махаяны он базировал на долгом и всестороннем изучении и практике Дхармы, сосредоточив в своих руках все линии ее чистой трансмиссии – сакьяпинские, ньингмапинские, кадампинские.

В тот период, когда Цонкапа находился в реципрокных отношениях учитель – ученик с ньингмапинским ламой-махасиддхом Кхенчен Намкха Гьялценом по его приглашению в монастыре Лходрак, у него появилось намерение отправиться в Индию к Майтрипе с целью развеять с его помощью свои сомнения в мадхьямаке. Но Намкха Гьялцен, посоветовавшись со своим идамом Ваджрапани, сказал, что он принесет больше пользы живым существам и своим ученикам, оставаясь в Тибете, а свои сомнения он может рассеять, задавая вопросы непосредственно идаму [Цонкапа 2012: XLVI]. Как сказал когда-то Кьябдже Триджанг Ринпоче, младший наставник Его Святейшества Далай-ламы XIV, «мы обязаны созданием «*Ламрим-ченмо*» и других трудов этому ньингмапинскому ламе, потому что если бы Цонкапа ушел в Тибет, он был бы для нас потерян» [Thurman 2009: 33]. Прислушавшись к совету Намкха Гьялцена, Чже Цонкапа остался в Тибете.

В монастыре Раденг, который был основан Дромтонпой, откуда происходит традиция групповых ретритов и где жили великие геше, он, пребывая в ретрите, написал в 1402 г. в возрасе 46 лет по просьбе учеников и ради помощи многим живым существам свой знаменитый труд «*Ламрим-ченмо*», а также множество комментариев к практикам сутр и тантр.

В написанных Чже Цонкапой трех текстах «*Ламрим*», большом, среднем и малом, объясняется полная система поэтапной практики Пути, основанная на преданности Гуру как корне всех реализаций. Учитывая, что в Тибете в то время наблюдался упадок нравственной дисциплины практикующих, Лама Цонкапа написал комментарий к главе о *винае* «*Уровней бодхисаттв*» Асанги. Для того чтобы подчеркнуть, что для тантрической практики преданность Гуру имеет еще большее значение, чем для общего Пути, он написал комментарий к «*Пятидесяти строфам почитания Учителя*» Ашвагхоши. В Тибете до Чже Цонкапы трудам Дигнаги и Дхармакирти не придавалось должного значения в контексте Пути. С целью подвигнуть учеников к пониманию значения буддийской логики и эпистемологии на пути просветления он преподал ряд соответствующих курсов во время коллективных ретритов.

И все это время он не прекращал передавать учения тантр и проводить тантрические ретриты. Так, в его биографии говорится, что в монастыре Вёлка Джампа Линг он дал учение о стадиях высших тантр, совмещая это с объяснением «*Ламрим ченмо*» [Thurman 2009: 39]. Здесь указан принципиальный момент: практики *Ламрима – постепенной* системы реализации *общего Пути* – являются фундаментом *постепенной* реализации *быстрого Пути* тантр. Именно к Чже Цонкапе восходит система совмещенной практики сутраяны и ваджраяны, позже получившая название «линия Венсапы» по имени Гьялва Венсапы Лобсанг Дондруба (1504–1566) – главного держателя *традиции устных учений*, которые были напрямую получены Чже Цонкапой от Манджушри, как говорится об этом в биографии Цонкапы. Намтар (агиография) шести первых махасиддхов устной традиции школы Гелуг [Willis 1995], в которой содержится биография Гьялва Венсапы, является свидетельством того, что благодаря разработанной Чже Цонкапой уникальной системе тантрической медитации его последователи достигали высших реализаций, образуя непрерывную линию *махассиддхов* школы Гелуг. Устные учения (gsung-chos), *сущностные наставления (*gdams-ngag) и *тайные инструкции* (man-ngag) этой линии трансмиссии Дхармы, восходящей к Чже Ринпоче, служат «ключом» к пониманию буддийского философского наследия Индии и методологической основой системной практики Пути (трех этапов, пяти путей) в единстве сутраяны и ваджраяны.

Что касается ваджраяны, то Ламой Цонкапой был написан ряд комментариев к тантрам Ваджрабхайравы, Чакрасамвары, Калачакры, Гухьясамаджи – таких как «*Ясное описание пяти стадий Гухьясамаджи*» (gSang-'dus-rim-lnga-gsal-sgron); комментарий к «*Ритуалу мандалы Гухьясамаджи из двадцати строф*» – тексту ученика Нагарджуны Нагабодхи и др. Грандиозным обобщением учений и практик тантр явился его трактат «*Большое руководство по этапам тантры*» (sngags-rim-chen-mo).

Примечательной чертой Ламы Цонкапы как философа и ученого являлось то, что, как правило, он создавал свои трактаты в ритодных условиях и при непосредственной поддержке идамов, практики которых он выполнял. Опора на сверхобычную связь с идамами – то, что с точки зрения современного академического рационализма выглядит как мифологизация его личности и творчества, в контексте буддийской учености квалифицируется как проявление высшего рационализма, основанного на единстве философии и медитации. Это явление не столько «нормальное», сколько вполне возможное и рационально объяснимое в махаянской традиции мировосприятия и в мадхьямиковской концепции реальности. Оно связано также с активизацией сверхобычных ментальных ресурсов, превышающих возможности обычного интеллекта. Поэтому тексты Цонкапы являются не просто философским дискурсом, а результатом его медитативных инсайтов и духовного опыта. Все главные труды – тексты «*Ламрим*», важнейшие тантрические тексты, включая «*Нгаграм-ченмо*», и основные философские трактаты – имеющий огромное герменевтическое значение текст «*Легше-ньингпо*» (Legs-bshad-snying-po), «*Океан аргументов*» (*Rigs-pa'i-rgya-mtsho)* – коммента-

рий к «*Муламадхьямакакарике*» Нагарджуны, «*Разъяснение замысла*» (dGongs-pa-rab-gsal) – комментарий к «*Мадхьямакаватаре*» Чандракирти – Чже Ринпоче написал в зрелый период, в последние два десятилетия его жизни. Из философских сочинений Чже Ринпоче два названных комментария имеют фундаментальное значение для понимания смысла *срединного пути – мадхьямаки* – систему, которую обосновал Арья Нагарджуна.

К написанию комментария к «*Муламадхьямакакарике*» Нагарджуны Чже Ринпоче приступил в 1407 г. в возрасте около 50 лет, на пике своей духовной зрелости, имея полную базу первоисточников – сутр и шастр, которые он исследовал на протяжении всей жизни и над которыми в медитации провел множество затворничеств. Еще в то время, когда он проводил 4-летний ретрит в Вёлка Чолунге, один год он посвятил медитации на мадхьямаку. В этот период у него было видение Нагарджуны с его пятью главными учениками. Один из них был Буддапалита, он возложил текст своего комментария к «*Муламадхьямакакарике*», который известен как лучший (наряду с двумя трактатами Чандракирти) комментарий этого сочинения Нагарджуны и сокращенно называется просто «*Буддапалитой*», на голову Чже Ринпоче, тем самым даровав ему вдохновение и благословение. На следующее утро, когда Цонкапа просматривал 18-ю главу этого комментария, он обрел совершенное прямое постижение пустоты [Цонкапа 2012: XLVII; Thurman 2009: 35]. Тогда он сочинил текст «*Хвала зависимому возникновению*», который отражает самую суть открывшейся в том инсайте связи между пустотой и зависимым возникновением. И только спустя продолжительное время после этого, по просьбе тибетского царя, а также высоких духовных персон – таких как держатель Дхармы Кончог Цултим (dKon-mchog-tshul-khrim) и другие – он решил написать свой комментарий к «*Муламадхьямакакарике*». Главной причиной появления этого текста стала ситуация деградации той традиции аутентичного понимания смысла мадхьямаки, которая была представлена индийскими прасангиками Буддапалитой и Чандракирти. В колофоне «*Океана аргументов*» Чже Ринпоче пишет:

> Эти два детальных комментария сравнимы с солнцем и луной.
> Их смысл – тонкий и трудный для постижения,
> Поэтому их понимание со временем сильно деградировало.
> Увидев такое положение вещей, при постоянной опоре
> На особое божество, [Манджушри,]
> Благородную Сокровищницу Знания,
> Я долгое время изучал все коренные тексты общей традиции
> И особенно первоисточники мадхьямаки.
> Благодаря этому, глубинный смысл я хорошо понял –
> В точности так, как его объясняют двое ученых.
> Результатом этого явился сей труд [Tsong Khapa 2012: 468].

Когда, призвав Манджушри, он приступил к написанию этого комментария, в пространстве перед ним, как говорится в намтаре, «семенные слоги двадцати

[видов] пустоты проявились в пространстве вокруг него» [Thurman 2009: 39]. Это говорит о том, что данный комментарий, который в традиции буддийской учености квалифицируется как тип *подробного комментария* (rnam-bshad), который разъясняет смысл каждой строфы и каждой строки коренного текста, является не просто традиционным комментарием, но феноменом духовного опыта самого Чже Ринпоче, результатом его медитативных инсайтов в абсолютную природу вещей.

Что касается вопроса о том, почему этот комментарий Чже Цонкапы оказался столь актуальным для той эпохи и оказал огромное влияние на дальнейшее развитие махаянского буддизма в Тибете и монгольском мире, следует учесть принципиальное значение трудов Нагарджуны и особенно его «*Муламадхьямакакарики*» для философии и практики Махаяны. Мы можем утверждать, что именно в Тибете герменевтическая методология прасангиков и логико-философский подход Нагарджуны, использованные им при обосновании единства пустоты и зависимого возникновения, – его подход, называемый *мадхьямакой – срединным воззрением*, сыграл решающую роль в утверждении мадхьямаки как наиболее глубокой философской базы медитативной практики в буддизме Махаяны.

Свидетельством того, что духовное наследие Арья Нагарджуны имело решающее значение для становления в Тибете аутентичной махаянской традиции, ставшей духовным фундаментом буддийской цивилизации Тибета, является указ короля Трисонга Децена (годы правления – 755–797), одного из трех главных – наряду с Гуру Падмасамбхавой и бодхисаттвой Шантаракшитой – деятелей ранней волны распространения буддизма в Стране Снегов. Указ, изданный после победы в знаменитых дебатах в Самье индийским пандитой Камалашилой, представителем мадхьямики, над китайским проповедником «мгновенного» пути Хэшаном, гласил, что «каждому вменяется в обязанность следовать учению Нагарджуны и усердно заниматься практикой нравственности и *парамит*» [Williams 1989: 194]. Это говорит о том, что не только для интеллектуальной элиты Тибета, увлеченной философской глубиной и теоретической стороной Учения Будды, но и для всего тибетского сообщества тот тип буддийской духовности, который олицетворял Нагарджуна, стал мировоззренческим идеалом и ценностным приоритетом. В тибетской традиции Нагарджуна почитается как «второй Будда». Однако на протяжении столетий, прошедших со времени «ранней волны», и особенно после печально известного периода правления Ландармы, буддизм в Тибете стал приобретать порой весьма причудливые формы: Махаяна противопоставлялась Хинаяне, ваджраяна – сутраяне, медитативная практика – изучению философии. Наблюдались деградация нравственной дисциплины и пренебрежение монашескими обетами, увлечение медитацией и тантрической практикой без необходимой для этого основы. К тому же та герменевтическая традиция, которую представляли индийские прасангики Буддапалита и Чандракирти и которая являлась наиболее корректной интерпретацией мадхьямаки,

пришла в упадок. Все это побудило Чже Цонкапу взяться за реформы с целью восстановления фундамента буддизма – института монашества и подлинной сущности Дхармы. При этом сама его личность как монаха, в чистоте соблюдающего нравственную дисциплину и совмещающую соблюдение монашеского кодекса с интенсивной практикой тантр, служила буддистам Тибета образцом высших реализаций, достигнутых на пути единой системы парамитаяны и ваджраяны. В своих трактатах по мадхьямаке Чже Ринпоче объяснил, что понимание аутентичного смысла глубинного Учения Будды, которое было изложено Нагарджуной и затем разъяснено индийскими мадхьямиками и наиболее точно – Буддапалитой и Чандракирти, имеет принципиальное значение для практики Махаяны и достижения ее цели – состояния Будды. При этом, как он подчеркивает в «*Океане аргументов*», сутраяна и ваджраяна не имеют различий в *воззрении*: мадхьямака в обеих колесницах Махаяны является той философской системой, благодаря которой достигается освобождение и просветление. Именно *срединный путь*, презентацию которого осуществил Нагарджуна в «*Муламадхьямакакарике*», дает возможность реализовать трансцендентальную мудрость – *Праджняпарамиту*, ради которой, как объясняет Чже Цонкапа в предварительном разделе «*Океана аргументов*» [Tsong khapa 2012: 2–3], Будда преподал все учения, являющиеся *искусными уловками* для культивирования высшей мудрости. То есть мудрости, постигающей абсолютную природу всех вещей – *таковость зависимого возникновения*, или *пустоту*.

Трактат «*Океан аргументов*» имел огромное значение для восстановления в Тибете герменевтического подхода индийских мадхьямиков, особенно Буддапалиты и Чандракирти, к корректной интерпретации *срединного пути* как аутентичной версии Махаяны и для устранения искаженных представлений о сущности Дхармы и ошибочных, односторонних подходов к ее практике. Не меньшее значение этот трактат имеет и сегодня, когда вместе с широким распространением в мире тибетской Махаяны также транслируются разнообразные искаженные интерпретации буддийской философии и практики. В особенности уязвимой для ошибочных интерпретаций является «*Муламадхьямакакарика*» в силу беспрецедентной сложности ее предмета и трудности для понимания даже со стороны буддистов, не говоря уже о людях с иными мировоззренческими традициями. Трудности добавляет и то, что этот текст Нагарджуны является философской поэмой в 449 шлок, и хотя она содержит абсолютный анализ (конечного способа существования вещей) с применением множества логических аргументов и негативной диалектики – метода *прасанги*, за лаконичной поэтической формой трудно уловить саму логику анализа и установить точный онтологический смысл используемых понятий. Поэтому не случайно на протяжении истории буддизма этот текст становился камнем преткновения для многих философов – как небуддистов, так и буддистов, и сегодня он остается для большинства интерпретаторов таковым, не будучи понятым в его подлинной сути. Сегодня существуют самые разные интерпретации «*Муламадхьямакакарики*» в очень широком спектре – как

нигилизма, монизма, иррационализма, агностицизма, скептицизма, критицизма, диалектики, мистицизма, акосмизма, абсолютизма, релятивизма, номинализма и лингвистического анализа, имеющего терапевтический эффект [Westerhoff 2019: 89].

Часто этот фундаментальный текст мадхьямаки воспринимается лишь как логико-эпистемологический текст и руководство для ведения полемики, как некая негативная диалектика, предназначенная лишь для опровержения тезисов оппонентов, но не как имеющий позитивное онтологическое содержание. Даже если текст получает онтологическую интерпретацию, то это чаще всего нигилистические интерпретации, приписывающие Нагарджуне и прасангикам уничтожение онтологии вообще. Во времена Цонкапы, например, эти позиции были представлены Горампой и другими оппонентами Цонкапы. Но и сегодня есть те, кто развивает точку зрения о «радикальном нигилизме» Нагарджуны [Лифинцева 2015]. В более мягкой версии учение Нагарджуны рассматривается в духе деконструктивизма Витгенштейна, Дерриды и т. д. Другой превалирующей тенденцией является абсолютистская интерпретация, сближающая учение Нагарджуны с трансцендентализмом Канта, как это имело место в неокантианской интерпретации (Ф. И. Щербатской). Или, в иных случаях, это его интерпретации в духе «истинно сущего» – будь то идеи элеатов о едином и неизменном Бытии или истолкования *пустоты* как некоей «великой пустоты Дао» [Родичева 2019: 115–116, 122, 125].

Значение комментаторских трудов Чже Цонкапы по мадхьямаке и в особенности «*Океана аргументов*» трудно переоценить с точки зрения понимания смысла и специфики онтологического содержания мадхьямаки и значения этой онтологии для развития махаянского буддизма. Значение «*Океана аргументов*» все более возрастает, тем более что сегодня, как и в середине прошлого века, когда «*Муламадхьямакакарика*» только начала превращаться в предмет постоянного осмысления со стороны философов и буддологов, «онтология мадхьямики остается доминантной проблемой европейских дискуссий: либо это система, признающая абсолют; либо это монизм, релятивизм, нигилизм, скептицизм, абсолютизм; либо это “онтология вообще” или это система, ограничивающаяся эпистемологией» [Robinson 1967: 4]».

В предварительном разделе «*Океана аргументов*», предшествующем собственно комментарию к ММК, Чже Цонкапа пишет, что «в особенности великая заслуга» Арья Нагарджуны состояла в том, что он установил герменевтическую систему, которая однозначно удостоверяет, «какие из учений Будды о природе реальности имеют прямой, или окончательный, смысл (nges-don), а какие – относительный смысл (drang don), и потому нуждаются в интерпретации» [Tsong khapa 2012: 2]. Теме герменевтического различения сутр окончательного и относительного смысла была специально посвящена другая работа Чже Ринпоче – «*Легше-ньингпо*» (drang-nges-legs-bshad-snying-po), но в «*Океане аргументов*» применяется тот же герменевтический подход. Он отнюдь не был изобретен

Цонкапой или Нагарджуной, а указан в самом Слове Будды. Цонкапа пишет: «Для того чтобы определить, какие сутры из Слова Будды имеют относительный смысл, нуждающийся в интерпретации, а какие – окончательный смысл, следует понять это, следуя учениям «*Самадхираджа-сутры*» и «*Акшаямати-нирдеша-сутры*»» [Tsong khapa 2012: 275]. В резюме главы XV он подчеркивает, что те учения Будды имеют *окончательный смысл* (nges-don), которые эксплицитно указывают на то, что все вещи (объекты достоверного познания) не имеют самосущего бытия, собственной природы, объективной реальности, собственных характеристик. А те учения, которые имплицитно постулируют посредством языковых конвенций их условное существование, имеют *относительный смысл*, *нуждающийся в интерпретации* (drang-don) [Ibid.: 276]. Иначе говоря, только учения о пустоте в смысле *пустоты от самобытия* (rang-stong) имеют окончательный смысл, все остальные онтологические утверждения, высказанные Буддой и ставшие источником других, помимо мадхьямики, философских школ, являются *искусными уловками*, подготавливающими ум духовно незрелых учеников к пониманию *окончательного смысла.* «Учитель в силу своего великого сострадания для того чтобы постепенно подвести учеников к методу понимания абсолютной истины, для этих людей преподал этот подход, который содержит смысл, нуждающийся в интерпретации (drang-don), а не окончательный смысл (nges-don)», – говорит Чже Цонкапа [Ibid.: 274].

Принятый в Тибете герменевтический подход к переводам текстов и составлению буддийского канона, к интерпретации буддийской философии, практик и сотериологической цели был основан на принципе преемственности с традицией Наланды, которая была фактически неизвестна в прошлом в Китае. В свою очередь, рационалистическая традиция буддийских ученых Наланды опиралась на заветы самого Будды Шакьямуни. Известно, в частности из «*Гандавьюха-сутры*», что Будда учил, что его последователям не нужно принимать Учение лишь из благоговейной веры в него самого, а необходимо анализировать, подобно тому, как ювелир тщательно проверяет золото, и добиваться понимания его внутреннего смысла в связи с собственным опытом. Почему Будда Шакьямуни придавал такое принципиальное значение логическому исследованию изложенных им доктрин, развитию критического мышления и собственного духовного опыта? Дело было в том, что *просветление* Будды явилось беспрецедентным онтологическим открытием, выходящим за пределы мысли и языка обычных людей. Природа реальности была открыта Буддой «на границах мысли», если воспользоваться выражением Грэма Приста из его книги «*Beyond the Limits of Thought*» (1995), и оказалась при попытке объяснения ученикам неоднозначной, несущей в себе, с позиций обычного восприятия, предельное онтологическое противоречие в понимании существования и не-существования.

В соответствии с классическим критерием аутентичности буддийских учений – принятым в традиции Наланды принципом *четырех опор* (*чатурпратисарана*) приоритетной *опорой* и главным объектом *Прибежища* является именно

Дхарма. Но определить, что является Дхармой, а что – не-Дхармой, и каков конечный глубинный смысл Дхармы Будды, – это проблема, которая возникла сразу после ухода Будды перед его последователями. Индийские мадхьямики-прасангики (Буддапалита, Чандракирти) вслед за Нагарджуной доказывают, что праджняпарамитские сутры о *пустоте* и *бессамостности* как абсолютной природе реальности выражают конечный глубинный смысл буддийской онтологии. И этот смысл должен быть не просто познан в обычном логико-гносеологическом дискурсе, а постигнут посредством медитативного погружения в абсолютную природу всех вещей и обретения через это высшей мудрости и достижения Просветления. Благодаря *четырем опорам* буддийский трансцендентализм предстает «не как нерациональный уход в мистицизм, а как подтверждение эмпиризма, рациональное признание того факта, что реальность, даже ординарная реальность, в конечном анализе никогда не сводима к тому, что мы можем сказать о ней» [Thurman 1978: 19].

Обоснование двух видов бессамостности – личности и феноменов, – презентация пустоты (*самопустоты*) в ее онтологической взаимосвязи с зависимым возникновением (зависимым обозначением), предпринятое Нагарджуной в ММК, было выполнено им посредством этого герменевтического подхода, который впоследствии стал известен как принцип срединности: он свободен от онтологических крайностей нигилизма и этернализма. Чже Цонкапа в своем «*Океане аргументов*» раскрывает особенности этого подхода Нагарджуны, в методологии являющегося особым герменевтическим подходом, в онтологии – элиминацией экстремальных метафизических воззрений, охватываемых *чатушкотикой* – логической тетралеммой и основанных на онтологических преувеличениях или онтологических приуменьшениях. Чже Ринпоче своими комментариями помогает также осознать, что было бы ошибкой сводить смысл ММК к онтологическому критицизму, скептицизму, негативной диалектике и деконструктивизму. Такого рода некорректные интерпретации ММК происходят из непонимания того факта, что буддийская онтология, объясняемая Нагарджуной, зиждется на двух истинах – абсолютной и относительной: на абсолютной истине *бессамостности* всего сущего и относительной истине зависимого возникновения. Речь идет о том, что подход Нагарджуны в ММК, посредством негативной диалектики – метода *прасанги*, элиминирующий метафизические концепты бытия и небытия и демонстрирующий абсолютную нереальность самосущей природы в отношении всех внешних и внутренних вещей, вместе с тем *утверждает* онтологию *зависимого возникновения*: *простого существования* (yod-ba-tsam) – посредством мысленного обозначения и языковых конвенций (tha-snyad). Предельное онтологическое противоречие между существованием и не-существованием, обнаруживаемое обычным интеллектом «на границах мысли», в онтологии Нагарджуны снимается, как объясняет Чже Ринпоче, благодаря постижению *таковости зависимого возникновения.* А это происходит благодаря личному опыту постижения смысла *бессамостности* – во время медитативного погружения – и последующему, про-

исходящему в результате инсайта и по выходе из инсайта осознанию в постмедитативный период взаимозависимого возникновения всех объектов и их восприятию как подобных иллюзии, миражу, сновидению.

Чже Цонкапа в предварительном разделе объяснил, что личность Нагарджуны выходит за рамки обычного существа, поскольку он появился в этом мире в соответствии с пророчеством Будды для экспликации подлинного смысла его Учения и на протяжении своей жизни не раз проявлял сверхобычные качества и совершал деяния, выходящие за рамки понимания обычных существ. Это, например, путешествие в мир нагов и возвращение в мир людей учения Праджняпарамиты и т. д. В процессе комментирования ММК он подробно раскрывает значение того, что предпринял Нагарджуна в этом сочинении. Постепенно появляется понимание того, что это поистине грандиозное трансцендентальное исследование глубинного Учения Будды, раскрывающее все нюансы его смысла, нейтрализующее ошибочные интерпретации, основанные на метафизических измышлениях, и увязывающее онтологию с сотериологическим проектом Махаяны. Более того, Чже Цонкапа дает экспликацию фундаментальных буддийских категорий и терминов – таких как Будда, Дхарма, Сангха, Татхагата, истина, четыре благородные истины, две истины, сансара, нирвана, освобождение, клеши, омраченное неведение, карма и т. д. И, конечно, подробно раскрывается смысл *пустоты*, *бессамостности*, *зависимого возникновения*, *мадхьямаки.*

Сам Чже Ринпоче, родившийся в соответствии с пророчеством Будды Шакьямуни и являвшийся высоко реализованной духовной персоной, был личностью, воплощавшей в себе *совершенства*, *запредельные* для обычных людей – *парамиты бодхисаттвы*. Поэтому, будучи конгениальным с Арьей Нагарджуной, он смог выполнить такое фундаментальное исследование труда Нагарджуны. Оно опирается помимо его собственного духовного опыта и непосредственной связи с Манджушри на обширную базу источников – Слово Будды, трактаты учеников и последователей Нагарджуны, а также демонстрирует знание всех небуддийских и буддийских философских школ Индии и традиционных оппонентов мадхьямиков, содержит множество цитат и примеров.

Таким образом, «*Океан аргументов*» Чже Цонкапы имеет не только историко-философское и религиоведческое значение. Он весьма актуален в современную эпоху, когда вместе с широким распространением тибетского буддизма в мире множатся и искаженные интерпретации Дхармы, а также псевдобуддийская ученость и ложные практики, называемые буддизмом.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Источники

'Jam-mgon-chos-kyi-rgyal-po-tsong-kha-pa-chen-po'i-rnam-thar-thub-bstan-mdzes-pa'i-rgyan-gcig-ngo-mtshar-nor-bu'i-'phreng-ba-zhes-bya-ba (Биография Его Преосвященства Царя Дхармы Великого Цонкапы, называемая «*Драгоценная Гирлянда Чудесных Украшений*»). – Phag-yul-gyi-gnas-chen-saranatha'i-legs-bshad-gter-mdzod-khang, 1967. (тиб.)

rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p.

Nāgārjuna: A Translation of his «Mūlamadhymakakārikā» with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – 204 p.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so (*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакакарики», известному как "Мудрость"*) // rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin: khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012. – 663 p. (тиб.)

Thuken Losang Chokyi Nyima. *The Crystal Mirror of Philosophical Systems* / Geshe Lhundub Sopa, trans. Roger R. Jackson, ed. – Somerville: Wisdom Publications, 2009. – 696 p.

Литература

Лифинцева Т. П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности / Т. П. Лифинцева // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 184–203.

Родичева И. С. Философия «Пути освобождения»: шуньявада и даосизм / И. С. Родичева // Идеи и идеалы – 2019. – Т. 11. – № 2, ч. 1. – С. 111–128.

Jinpa Thupten. Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows / Jinpa Thupten. – Boulder, CO: Shambhala Publications, 2019. – 552 p.

Priest Graham. Beyond the Limits of Thought / Priest Graham. – Cambridge University Press, 2003. – 274 p.

Robinson Richard H. Early Mādhyamika in India and China / Richard H. Robinson. – Madison; Milwaukee; London: The University of Wisconsin Press, 1967. – 347 p.

Taktsang-Lotsawa [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://treasuryoflives.org/biographies/view/Taktsang-Lotsawa-Sherab-Rinchen/10579 (дата обращения: 20.11.2021).

Thurman R. «Buddhist Hermeneutics» / R. Thurman // Journal of the American Academy of Religion. – 1978. – Vol. XLVI, No 1. – P. 19–39.

Thurman R. Life and Teachings of Tsong Khapa / R. Thurman. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 2009. – 296 p.

Westerhoff Jan. Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction / Jan Westerhoff. – New York: Oxford University Press, 2009. – 256 p.

Williams Paul. Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations / Paul Williams. – New York: Routledge, 1989. – 456 p.

Willis Janice D. Enlightened Beings: Life Stories from Ganden Oral Tradition / Janice D. Willis. – Wisdom Publications, 1995. – 318 p.

УДК 294.321
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-134-140

А. М. Донец

ГЕРМЕНЕВТИКА В ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОМ БУДДИЗМЕ ТРАДИЦИИ ГЕЛУГ

В статье рассматриваются основные канонические источники герменевтики в традиции Гелуг, ее базовые принципы. Дан анализ ключевым герменевтическим понятиям: установление ('dren pa), «установленного» (nges pa) (не требующего истолкования) и «подлежащего установлению» (drang pa) (требующего истолкования, на основе которого определяются понятия). Рассмотрены концепции «соответствующего звуку», трех критериев условного наименования, двух критериев Камалашилы и др. Дан анализ классификации видов высказываний и описаны подходы к герменевтическому анализу текстов в традиции Гелуг центральноазиатского буддизма.

Ключевые слова: герменевтика, философия буддизма, тибетский буддизм, источниковедение, Гелуг, прасангика, смысл, текст.

A. M. Donets

HERMENEUTICS IN CENTRAL ASIAN GELUG BUDDHISM

The article examines the main canonical sources as well as basic principles of hermeneutics in the Gelug tradition. An analysis of key hermeneutic concepts is given: establishment ('dren pa), «established» (nges pa) (not requiring interpretation) and «to be established» (drang pa) (requiring interpretation, on the basis of which concepts are defined). The concepts of «corresponding to sound», three criteria of conventional naming, two criteria of Kamalaśīla and others are considered. An analysis of the classification of the types of utterances is given and approaches to the hermeneutic analysis of texts in the Gelug tradition of Central Asian Buddhism are described.

Keywords: Hermeneutics, Philosophy of Buddhism, Tibetan Buddhism, Source Study, Gelug, Prasaṅgika, Meaning, Text.

Проповеди Будды, старавшегося привести своих слушателей к постижению открывшейся ему истины разными методами – в зависимости от особенностей каждого, изобилуют великим множеством самых разнообразных идей, которые иногда представляются несогласующимися и противоречащими друг другу. Поэтому еще при его жизни возникла проблема разрешения противоречий путем

Донец Андрей Михайлович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716 @yandex.ru.

истолкования, нашедшая свое отражение в сутре «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана), «Поучениях Акшаямати», «Царе самадхи» и т. д. Не ослабевал интерес к истолкованию и в дальнейшем: создавались герменевтические концепции, на основе которых старались установить истину. Различия в индивидуальных особенностях привели к созданию четырех основных философских школ и идейным разногласиям между ними.

Не обошли вниманием эту проблему и представители доминирующей в Тибете, Монголии и Бурятии философской школы мадхьямака-прасангика традиции Гелуг, основанием герменевтической концепции которой послужили идеи, изложенные Цзонхавой [bLo bzang grags pa'i dpal] в «Сущности объяснения превосходного». На религиозно-философских факультетах (mtshan nyid grva tshang) монастырей этой традиции герменевтику (drang pa dang nges pa'i don rnam 'byed) изучали в качестве отдельного предмета в основном по работам известного ученого из Амдо Жамьян Шадбы (1648–1722) ['Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Dzang dang nges…; 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes. mDzad…].

Для центральноазиатской прасангики характерен интегралистский подход к идеям разных школ, проявляющийся в том, что они в той или иной роли включаются в эту систему. Это относится и к прасангиновской герменевтике, в которой нашли свое место концепции «соответствующего звуку» Майтреи, трех критериев условного наименования, двух критериев Камалашилы и т.д.

Ключевым в герменевтике является понятие установления ('dren pa), на основе которого определяются понятия «установленного» (nges pa) – не требующего истолкования и «подлежащего установлению» (drang pa) – требующего истолкования. Область применения этих понятий можно трактовать довольно широко. Изучение буддийской литературы и религиозной жизни в Бурятии приводит к заключению о наличии в этой области трех секторов, определяемых тремя подходами: философско-информационным, религиозно-практическим и философско-исследовательским.

Первый подход характеризуется тем, что указанные понятия применяются в отношении буддийского учения, рассматриваемого как содержащее только слова (tshig) и смысл (don). Первоначальной задачей здесь является установление значения слов. Оригинальные санскритские термины имеют много значений, часто представляют собой сложные конструкции, которые можно истолковывать как образованные из тех или иных языковых единиц (sgra'i gzhi) по определенным правилам. Установление значения слов играет важную роль при переводе, уяснении мысли автора, в философских диспутах. В результате анализа значений слов устанавливается непосредственный (dngos zin, sgras zin) смысл слов и высказываний.

Следующая задача состоит в установлении высказывания как «соответствующего звуку» (sgra ji bzhin) или «не соответствующего звуку» (sgra ji bzhin min). Здесь имеется в виду установление мысли (dgongs pa) высказывания и ее соответствия мысли высказывающегося [dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos…: 116A].

Понятие «мысль высказывания» не тождественно понятию «смысл высказывания», поскольку мысль высказывания кроме своего содержания-смысла характеризуется намерением, определяющим цель, с которой она высказывается. Обычной целью высказывания мысли является восприятие и понимание слушателем информации, содержащейся в ней. Если эта цель служит лишь средством достижения некой другой цели, то говорят о несовпадении мысли высказывания и мысли высказывающегося с точки зрения цели. Такие высказывания называют «подразумевающими непрямо» (ldem por dgongs pa) (некую цель) и определяют как имеющие своим главным предметом «необходимость» (dgos), т. е. они необходимы для чего-то ['Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Dzang dang nges..: 140Б].

В соответствии с «Сутраланкарой» Майтреи прасангики подразделяют высказывания подобного рода на четыре вида:

1. Подразумевающие «введения» (gzhug) – сделанные для введения кого-либо в некое учение. Таково, например, объяснение махаянского учения последователям Хинаяны, сделанное для того, чтобы они потом передали его людям, наклонным к практике Махаяны – ввели их в это учение.

2. Подразумевающие признак (mtshan nyid) – высказывания, в которых слушателям объясняется нечто в качестве их подготовки к правильному восприятию последующего разъяснения истинного признака предмета рассмотрения.

3. Подразумевающие противоядие (gnyen po) – высказывания, сделанные для того, чтобы избавить слушателя от неких пороков (гордости, лени и т. д.).

4. Подразумевающие превращение (bsgyur ba) – высказывания, для понимания которых «плохие слова следует превратить в хороший смысл». Например: «Пребывающий в ложном станет Буддой». «Ложное» – четыре ложные представления, удерживающие живых существ в сансаре. Для обретения положения Будды нужно их устранить посредством четырех неложных представлений, а затем постичь, что между первыми и вторыми нет никакой принципиальной разницы.

Мысли некоторых высказываний Будды нельзя признать истинными, если не исходить из того, что при высказывании подразумевалось нечто, не нашедшее своего отражения в содержании высказывания. Такие высказывания называют «обладающими подразумеваемой» (dgongs pa can) (мыслью) и определяют как имеющие своим главным предметом некую «подразумеваемую основы» (dgongs gzhi), т. е. мысль ['Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Dzang dang nges...: 140А]. Эти высказывания тоже подразделяют на четыре вида в соответствии с «Сутраланкарой» [dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos...: 114Б–115А]:

1. Подразумевающие равенство (mnyam pa nyid) – высказывания, в которых говорится о различном облике, касте и продолжительности жизни в Явленном Теле Будд, но подразумевается их равенство во всем остальном.

2. Подразумевающие другой смысл (don gzhan) – типы иносказаний, для понимания которых надо вместо одних слов подставить другие («Убей отца и мать» – означает: «Уничтожь жажду и привязанность»).

3. Подразумевающие другое время (dus gzhan) – типы высказываний, в которых говорится о рождении в Блаженной стране Будды Амитабхи благодаря про-

изнесению пожеланий, но подразумевается, что это произойдет не сразу же после их произнесения, а в некое другое время.

4. Подразумевающие помыслы индивида (gang zag gi bsam pa) – высказывания, сделанные Буддой в связи с постигнутыми им мыслями или особенностями слушателя, которые и подразумевались при высказывании.

Высказывания, подразумевающие некую цель или мысль, отличные от непосредственной цели и мысли высказывания, называются «не соответствующими звуку». Их мысль подлежит установлению.

Ранее уже было указано, что буддийское учение составляют слова и смысл. Смысл подразделяют на «установленный» и «подлежащий установлению» ['Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Dzang dang nges...: 7A]. Первое имеет место при совпадении смысла высказывания с непосредственным смыслом высказывания, второе – при их несовпадении. Смысл определяется как «подлежащий установлению» при наличии трех условий: «подразумеваемой основы», необходимости и «возражения непосредственному» (dngos la gnod pa). Первое уже было объяснено. Под вторым здесь понимается наличие такой цели, как оказание поддержки в совершенствовании определенной категории лиц. Третье – это возможность опровержения высказанной идеи на основании непосредственного восприятия, логического доказательства или слов Писания [dGe 'dun bstan dar ba. Drang nges...: 3A и далее].

Сутры Писания подразделяют на три группы с точки зрения периода, когда они были изложены Буддой. Эти три группы называют тремя Колесами Учения и оценивают как содержащие «установленный» или «подлежащий установлению» смысл, опираясь на указанный метод трех критериев. При этом школа виджнянавады оценивает первые два Колеса как содержащие «подлежащий установлению» смысл, а третье – «установленный». Мадхьямики-сватантрики считают сутрами «подлежащего установлению смысла» относящиеся к первому Колесу, а относящиеся ко второму подразделяют на сутры «установленного» и «подлежащего установлению смысла». Прасангики полагают сутрами «установленного смысла», относящиеся ко второму Колесу, а относящиеся к третьему – «подлежащего установлению смысла». В отношении первого Колеса имеются разные мнения: одни (напр., Гедун Дандар) [dGe 'dun bstan dar ba. Drang nges...: 35A] считают его содержащим «установленный смысл», а другие (напр., Жамьян Шадба) ['Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Dzang dang nges...: 141A] – «подлежащий установлению смысл».

Опираясь на высказанные в сутре «Поучение Акшаямати» идеи и анализ двух описанных концепций истолкования мысли и смысла, прасангики пришли к выводу о наличии двух способов понимания истолкования текстов. Первый – обычный, при котором наличие необходимости в установлении смысла высказывания как отличного от непосредственного определяется на основе двух описанных методов. Второй – необычный: объясняющее абсолютную истину высказывание считают содержащим «установленный смысл», а объясняющее относи-

тельную истину – «подлежащий установлению». Основание: подлинной истиной является одна абсолютная, и поскольку Будда объясняет только истину, то при объяснении относительной истины всегда подразумевается абсолютная, которая подлежит установлению. Методика установления в этом случае опирается на два критерия, указанные Камалашилой в «Сиянии мадхьямики». Абсолютная истина безусловна и не может быть опровергнута никакими доказательствами. Опирающееся на доказательство познание (rigs shes) может иметь место при исследовании в двух областях – абсолютной или относительной истины. Поэтому смысл высказывания следует определить как «установленный», если он подтверждается доказательствами, относящимися к сфере (sa mtshams) исследования абсолютной истины. Например, смысл высказывания: «Росток рождается благодаря своей причине – семени и условиям – земле, воде и т. д.» определяется как «подлежащий установлению», поскольку подтверждается только доказательствами сферы относительной истины, но опровергается доказательствами сферы абсолютной истины [bLo bzang grags pa'i dpal: 41А и далее].

Исследование тибетоязычной комментаторской литературы приводит к заключению о наличии и другого подхода к установлению смысла высказываний, при котором выделяют смысл, указываемый прямо (dngos bstan), косвенно (shugs bstan), скрытый смысл (sbas don) и символизируемый смысл (mtshon don). Указываемый прямо – это непосредственный смысл высказывания. Указываемый косвенно может быть установлен путем размышления в связи с непосредственным смыслом. Скрытый смысл может быть обнаружен только святым, он связывает те или иные высказывания с определенными этапами Пути совершенствования. Символизируемый смысл раскрывают путем установления соответствий с названием, формой, цветом, материалом, числом, расположением и функцией фигурирующих в высказывании предметов, истолковывая с точки зрения разных путей совершенствования и их этапов, увязывая с различными концепциями [dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos...: 48Б; Karti: 4А и далее].

Второй из указанных вначале подходов – религиозно-практический. Он опирается на идею, что буддийское учение содержит не только слова и смысл, но и особую силу благословления (byin rlabs), поскольку Учение входит в число Трех Драгоценностей (Будда, Учение и Община), обладающих силой спасения существ. Эта сила связана со словами и смыслом таким образом, что чтение слов без понимания смысла или размышления о смысле с использованием слов другого языка приводит к ее проявлению.

На эту идею трехкомпонентности Учения опирается монгольская школа перевода буддийских текстов, основным принципом которой является буквальный перевод слов с тибетского языка (при этом часто восстанавливают отсутствующие в тибетском санскритские термины) в той же, по возможности, последовательности. Эта сила благословения характеризуется направленностью и величиной, которые отличаются у разных текстов. Чтение текстов в религиозно-обрядовой практике опирается на установление у них этих двух характеристик,

которые полностью или частично совпадают с указанными в самих текстах или же устанавливаются в случае отсутствия этих указаний. Характеристики направленности и величины силы благословления устанавливаются на основе практики или указаний лиц, достигших уровня непосредственного видения истины. При несоответствии установленного с указанным в тексте или при отсутствии указаний силу благословения текста можно определить как «подлежащую установлению», а при совпадении – как «установленную».

Третий подход – философско-исследовательский. Он опирается на высказанные в сутре «Поучений Акшаямати» идеи и имеет своей целью установление подлинного смысла употребляемых слов (btags pa'i don), когда, не удовлетворясь употреблением слов в общепринятом смысле, задаются вопросом: «Что в действительности означает такое-то?» – и проводят исследование, стараясь обнаружить истинный смысл (rnyed don) [bLo bzang grags pa'i dpal...: 65A]. Если обнаруженный смысл не совпадает с обычно употребляемым, то смысл слова определяется как «подлежащий установлению». Воспринимаемая непосредственно или мыслимая концептуально вещь называется тибетским термином *don*, который означает «данность, смысл».

Поэтому аналогичным образом устанавливается соответствие (mthun) между тем, как вещь является (snang tsgul) и как она имеет место в действительности (gnas tsul). При соответсвии говорят об истинности явления, при несоответствии – о ложности [bLo bzang grags pa'i dpal...: 87A]. В первом случае сущность (ngo bo) явления можно определить как «устнановленную», во втором – как «подлежащую установлению», а само явление – как относительное.

Таково очень краткое описание основных моментов герменевтической концепции, разработанной прасангиками в Тибете, Монголии и Бурятии. Дальнейшее исследование этой проблемы представляется очень перспективным и может, в частности, привести к ответу на интересный вопрос: исходил ли Будда в своих объяснениях из некой единой концепции абсолютного и относительного или из нескольких, предназначенных для определенных групп лиц.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Источники

bLo bzang grags pa'i dpal. Drang dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so. – Ксил., 114 л.

'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Dzang dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i mtha' dpyod 'khrul bral lung rigs baiduur dkar po'i gan mdzod skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so. – Ксил., 143 л.

'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes. mDzad pa'i dzang nges rnam 'byed kyi zin bris bzhugs so. – Ксил., 22 л.

dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan rtsa 'grel gyi spyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so. – Ксил., 141 л.

dGe 'dun bstan dar ba. Drang nges rnam 'byed kyi spyi don legs par bzhad pa'i snying po padma dkar po'i phzeng ba zhes bya ba bzhugs. – Ксил., 18 л.

dGe 'dun bstan dar ba. Drang nges rnam 'byed kyi mtha' dpyod bzhugs so. – Ксил., 36 л.

Karti. Tshe dpag med la bstod pa'i ‘grel ba. – Ксил., 30 л.

УДК 294.321
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-141-145

С. П. Нестеркин

СВЯТАЯ СУТРА МАХАЯНЫ «НАСТАВЛЕНИЕ МАНДЖУШРИ» (введение, перевод с тибетского, комментарий)

Сутра «Наставление Манджушри» (санскр. Āryamañjuśrīnirdeśa-nāmamahāyānasūtra, тиб. 'phags pa 'jam dpal gyis bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo) посвящена разъяснению того, с какой мотивацией необходимо осуществлять подношение Будде. В ней Бодхисаттва Манджушри в диалоге с девапутрой Сусимой раскрывает, каковы основные цели подобного подношения.

Ключевые слова: сутры, буддийский канон, тибетский буддизм, Махаяна, Кангюр, подношение, Будда.

S. P. Nesterkin

THE NOBLE GREAT VEHICLE SŪTRA «MACJUŚRĪ'S TEACHING» (introduction, translation from Tibetan, commentary)

The «Mañjuśrī's Teaching» Sūtra (Skt. Āryamañjuśrīnirdeśa-nāmamahāyānasūtra, Tib. 'phags pa 'jam dpal gyis bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo) explains the motivation with which to make an offering to the Buddha. In the Sūtra, the Bodhisattva Mañjuśrī, in dialogue with the Devaputra Susima, reveals the main goals of such an offering.

Keywords: sutras, Buddhist canon, Tibetan Buddhism, Mahāyāna, Kangyur, offering, Buddha.

Введение

Основное содержание сутры – определение правильной мотивации при совершении подношения Будде. Она имеет следующий сюжет: бодхисаттва Манджушри подходит к Будде, который учит Дхарме в Шравасти, и предлагает ему тень украшенного драгоценностями зонта. Божество по имени Сусима, спрашивает у Манджушри, доволен ли он своим подношением, на что последний отвечает, что те, кто ищет Просветления, никогда не должны довольствоваться подношениями Будде. Затем Сусима спрашивает, о какой цели следует помнить, делая подношения Будде. В ответ Манджушри перечисляет четыре цели: (1) пробуждение сознания, (2) освобождение всех существ, (3) сохранение непрерывной линии передачи Трех Драгоценностей и (4) очищение «земель» будд.

Нестеркин Сергей Петрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@gmail.com.

Хотя обсуждение целей, ради которых делается подношение, – достаточно обычный сюжет сутр, однако именно этот список встречается еще только в сутре «Четырехчастное осуществление»[1]. В ней список целей, терминологически оформлен иначе, но по существу имеет тот же смысл.

В сутре «Четырехчастное осуществление» имеются и другие тематические списки, сгруппированные по четыре, следующие за списком целей подношения, так что можно предположить, что эти две сутры генетически связаны.

Санскритский текст сутры был обнаружен недавно во дворце Потала в составе рукописи из 20 текстов. Все они были опубликованы в серии «Санскритские тексты из автономного региона» [Vinītā 2010; Silk 2013].

Китайского перевода этой сутры нет, но есть китайский перевод сутры «Четырехчастное осуществление», в котором, как упоминалось выше, есть вступительный отрывок, который очень похож на сутру «Учение Манджушри». Китайская версия «Четырехчастного осуществления» была переведена Шикшанандой (Śikṣānanda) между 695–700 гг. до н. э. [Lancaster 2018].

Поскольку, согласно колофону переводчиков, на тибетский язык сутра была переведена наставником Сурендрабодхи (Surendrabodhi) и тибетским переводчиком Еше Де (Yeshé Dé), которые, как известно, работали в конце VIII – начале IX в., этим временем можно датировать появление тибетского текста. Во всяком случае, в имперских каталогах «Денкарм» и «Пантанм», датируемых началом IX в., «Наставление Манджушри» уже было включено в перечень сутр [Denkarma: 300a; Phangthangma 2003: 18].

Весьма качественный перевод на английский появился недавно в проекте «84000» [Kīrtimukha Translation Group].

Перевод текста на русский был сделан в основном с дергесского издания Кангюра (Toh 177. Degé Kangyur. Vol. 60 (mdo sde, ma): 240a–240b) с привлечением сравнительного пекинского издания (CK 267. Vol. 60: 636–639).

Перевод

Поклоняюсь всем Буддам и бодхисаттвам!

Так я слышал однажды. Бхагаван пребывал в Шравасти[2], в саду Анатхапиндады[3], роще Джеты, вместе с великой Сангхой – 1250 монахами и пятьюстами

---

[1] Санскр. Āryacatuṣkanirhāra-nāmamahāyānasūtra, тиб. 'phags pa bzhi pa sgrub pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. (Toh 252). Ее английский перевод см.: [Dharmachakra Translation Committee].

[2] Санскр. Śrāvastī, тиб. mnyan yod. Столица древнеиндийского царства Кошала (Kośala), где Будда провел много лет и давал многочисленные учения. Правителем города был царь Прасенаджит (Prasenajit), который был последователем Будды и покровительствовал буддизму.

[3] Санскр. Anāthapiṇḍadārāma; тиб. mgon med zas sbyin gyi kun dga' ra ba. Название первого буддийского монастыря, расположенного в Шравасти. Этот монастырь также известен как Роща Джеты (санскр. Jetavana; тиб. rgyal bu rgyal byed kyi tshal). Анатхапинада, купец, материально поддерживавший Будду, купил землю у принца Джеты и подарил ее сангхе. Говорят, что оба наименования монастыря используются, чтобы отметить

бодхисаттвами. В это время Бхагаван[1], в окружении многих сотен, наставлял в Дхарме.

Далее, Манджушри-кумарабхута [2] поднял [украшенный] драгоценностями зонт, десяти йоджан в окружности[3], и стал держать его прямо над головой Бхагавана.

Далее, в собрании присутствовал девапутра[4] по имени Сусима[5] из рода Самтушита[6], достигший необратимости в движении к высшему полному, совершенному Просветлению, со своей свитой.

Поднявшись с сидения, он подошел к месту, где пребывал Манджушри-кумарабхута, и обратился к нему: «Манджушри, разве ты не удовлетворен своим подношением Бхагавану? Манджушри ответил: «Девапутра, как думаешь, великий океан, когда в него вливается вода, довольствуется [этим]?».

Девапутра ответил: «Нет, Манджушри».

«Девапутра, так же и мудрость всеведения, подобно великому океану, неизмерима в глубине и бездонности; бодхисаттва Махасаттва, желающий ее подлинно обрести, в своем стремлении делать подношения Бхагавану никогда[7] не должен удовлетворяться».

Девапутра спросил:

«Манджушри, какова цель[8] подношений Бхагавану?»

Манджушри ответил:

их совместные усилия в строительстве монастыря. В нем Будда провел несколько сезонов дождей, множество сутр было проповедано именно там.

[1] Санскр. Bhagavān, тиб. bcom ldan 'das. Эпитет Будды. Дословно означает: «Тот, у кого есть бхага», что имеет множество различных значений, включая удачу, счастье и величие. В буддийском контексте это означает того, кому посчастливилось достичь Просветления.

[2] Санскр. Mañjuśrī-kumāra-bhūta, тиб. 'jam dpal gzhon nur gyur pa. Эпитет бодхисаттвы Манджушри (воплощения мудрости, одного из восьми «близких сыновей» Будды), подчеркивающий, что он всегда является юным, в виде 16-летнего принца.

[3] Санскр. yojana, тиб. dpag tshad. Стандартная мера расстояния, используемая в Древней Индии. Санскритский термин буквально означает «ярмо» или «присоединение». Это расстояние, которое запряженный бык может пройти за день или до того, как его нужно будет распрячь. По оценке источников, оно колеблется в диапазоне от 4 до 10 миль.

[4] Санскр. Devaputra, тиб. lha'i bu. Часто в текстах Девапутра – один из четырех мар (lha'i bu bdud). Однако здесь – это божество.

[5] Санскр. Susīma, тиб. mtshams bzangs. Имя бога из царства Тушита. В Кангюре Сусима появляется как второстепенный собеседник в нескольких сутрах.

[6] Санскр. Santuṣita, тиб. yongs su dga' ldan. Царь божеств области Тушита.

[7] Дергесское, лхасское и йонлесское издания Кангюра дают *gzhar yang* (никогда), а чонесское, пекинское, нартанское и ургинское *gzhan yang* (тем более): тем более не должен удовлетворяться.

[8] Санскр. ālambana, тиб. dmigs pa.

«Девапутра, подношения Бхагавану надо делать с четырьмя целями. Каковы же эти четыре? Они таковы: бодхичитта[1] – цель; полное освобождение всех существ – цель; непрерывность потока Трех Драгоценностей – цель; полное очищение всех земель Татхагат – цель[2]. Девапутра, это четыре цели, с которыми надо делать подношения Татхагате»[3].

Так рек Манджушри, и девапутра Сусима, монахи, монахини, бодхисаттвы, все окружение, боги, люди, асуры, гандхарвы этого мира возрадовались и воздали хвалу реченному Манджушри-кумарабхутой.

Святая Сутра «Наставления Манджушри» завершена.

Колофон

Это было переведено, отредактировано и окончательно доработано индийским наставником Сурендрабодхи и главным редактором переводчиком Банде Еше Де.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.») № 121031000261-9).

Литература

'Jam dpal gyis bstan pa (*Mañjuśrīnirdeśa*). Toh 177, Degé Kangyur vol. 60 (mdo sde, ma), folios 240a–240b.

'Jam dpal gyis bstan pa. Bka' 'gyur (dpe bsdur ma) [Comparative Edition of the Kangyur]. – Krung go'i bod rig pa zhib 'jug ste gnas kyi bka' bstan dpe sdur khang (The Tibetan Tripitaka Collation Bureau of the China Tibetology Research Center). 108 volumes. – Beijing: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang (China Tibetology Publishing House), 2006–9. –Vol. 60. – pp. 636–38.

bZhi pa sgrub pa (*Catuṣkanirhāra*). Toh 252, Degé Kangyur vol. 66 (mdo sde, za), folios 61a–69b / English translation in Dharmachakra Translation Committee, 2021.

[1] Санскр. bodhicitta, тиб. byang chub kyi sems – сознание пробуждения. Это намерение достичь состояния Будды ради освобождения всех от страданий. Имеет два аспекта: относительный и абсолютный. В относительном аспекте это и стремление достичь состояния Будды, и практика, к этому ведущая. В абсолютном аспекте бодхичитта – собственно пробуждение. В *Catuṣkanirhāra* (Toh 252) первая цель формулируется как всеведение (*thams cad mkhyen pa nyid la dmigs pa*).

[2] *Catuṣkanirhāra* (Toh 252) формулирует четвертую цель как полное достижение совокупности достоинств земель Будды (*sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa yongs su gzung ba la dmigs pa*).

[3] Санскр. tathāgata, тиб. de bzhin gshegs pa. Часто используемый синоним Будды, буквально означающий «Так ушедший».

Vinītā, Bhikṣunī, ed. and trans. A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala // Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 7/1. – Beijing: China Tibetology Publishing House; Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2010.

Denkarma (*pho brang stod thang ldan dkar gyi chos 'gyur ro cog gi dkar chag*). Toh 4364, Degé Tengyur vol. 206 (sna tshogs, jo), folios 294b–310a.

Phangthangma (*dkar chag 'phang thang ma*). – Beijing: mi rigs dpe skrun khang, 2003.

Dharmachakra Translation Committee. The Fourfold Accomplishment (*Catuṣkanirhāra*, Toh 252). 84000: Translating the Words of the Buddha, 2021.

Kīrtimukha Translation Group. The Noble Great Vehicle Sūtra «Mañjuśrī's Teaching» (*Mañjuśrī nirdeśa,* Toh 177) 84000: Translating the Words of the Buddha, 2021.

Lancaster Lewis R. The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue / Lewis R. Lancaster // Accessed October 18, 2018.

«Review Article: Buddhist Sūtras in Sanskrit from the Potala» / Jonathan A. Silk // Indo-Iranian Journal. – 2013. – № 56. – P. 61–87.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-146-150

Д. С. Жамсуева

ОТДЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТОВОЙ СИСТЕМЫ БУДДИЗМА В АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛАХ К. М. ГЕРАСИМОВОЙ

В статье рассматриваются полевые исследования К. М. Герасимовой, анкеты, отражающие состояние религиозности населения в условиях социалистического образа жизни, которые послужили основой для монографии «Ламаизм в Бурятии» и последующих исследований.

Ключевые слова: фонд К. М. Герасимовой, полевые исследования, анкеты, структурный социологический опрос, монография.

D. S. Zhamsueva

CERTAIN ASPECTS OF THE RELIGIOUS AND CULT SYSTEM OF BUDDHISM IN ARCHIVE MATERIALS OF K. M. GERASIMOVA

The article deals with the field researches of K. M. Gerasimova, questionnaires reflecting the state of religiosity of the population in the conditions of a socialist lifestyle, which served as the basis for the monograph “Lamaism in Buryatia” and subsequent studies.

Keywords: K. M. Gerasimova’s archive fund, field research, questionnaires, structural sociological survey, monograph.

В Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН (фонд 41, опись 1) хранится личный фонд доктора исторических наук Ксении Максимовны Герасимовой, состоящий из 1068 единиц хранения, сформированный в 2013 г. Документы личного происхождения К. М. Герасимовой разнообразны по своему составу и содержанию. Они отражают как жизненный путь, так и процесс ее научной деятельности. Фонд разделен на несколько подразделов: Материалы к биографии К. М. Герасимовой; Переписка; Материалы по служебной и общественной деятельности; Творческие материалы К. М. Герасимовой, которые включают: монографии, статьи, отзывы и рецензии, доклады, выступления и те-

Жамсуева Дарима Санжиевна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела философии, религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: darisan@rambler.ru.

зисы; Музеи; Экспедиции и командировки; Материалы, собранные и использованные фондообразователем (на русском, немецком, английском, французском, монгольском, тибетском, японском, чешском, венгерском языках); Словари; Рабочие тетради, конспекты, ежедневники, блокноты и разнородный материал, содержащий карты, диаграммы, газеты, статьи из газет, фотоматериал.

Обращение к личному фонду К. М. Герасимовой обусловлено, прежде всего, большим научным интересом к наследию ученого с мировым именем. Непреходящей ценностью обладают документы, относящиеся к религиоведческим исследованиям Ксении Максимовны. Как свидетельствуют материалы из ее архива, с 1958 г., со времен организации академического центра в республике, в востоковедных и исторических исследованиях получает развитие религиоведческое направление. Именно с этого времени стала активно реализовываться программа «Структурный и социологический анализ исторических форм религий народов Южной Сибири (шаманизма, буддизма и ламаизма)», направленная на исследование истории религии; историографию и источниковедение; анализ структуры идеологической и культовой системы шаманизма, буддизма и ламаизма; средневековой культуры; современного состояния религиозности бурятского населения республики.

Коллектив исполнителей темы «Ламаизм в Бурятии», научным руководителем которого являлась К. М. Герасимова, состоял из следующих сотрудников: Г. Р. Галданова, Д. Б. Дашиев, Р. Н. Крапивина, Г. Н. Очирова, Т. Д. Скрынникова, Л. Ж. Ямпилов. Вспомогательный состав лаборантов, который занимался первичной статистической обработкой анкет социологических опросов, оформлением таблиц, карт, схем, чертежей – Г. Ц. Амагаева, З. М. Цыдыпова. Непосредственными и активными участниками социологического опроса и полевых этнографических исследований были Г. Р. Галданова, Д. Б. Дашиев, Г. Н. Очирова, Л. Л. Ринчино, Р. Савельева, Т. Д. Скрынникова, Д. Ж. Жугдурова. Как мы можем судить по имеющимся материалам, социологический опрос ими проводился в условиях политизированного атеизма, когда все вопросы, связанные с религией, исчерпывались негативным определением «религиозные пережитки», а изучение реальной духовной жизни рядовых граждан, причин устойчивости традиционных бытовых обрядов являлось в некоторой степени смелым и новаторским шагом. В научных учреждениях советской Бурятии эта проблема первоначально решалась, прежде всего, в политическом аспекте. На характер проводимых опросов и обследований религиозной ситуации на местах влияло существующее отношение к месту религии в обществе в духе того периода. Для выявления закономерных изменений надстроечных функций религиозных организаций в процессе смены формаций рассматривались и изучались такие вопросы, как церковь и государство, политическая деятельность духовенства, социально-политические истоки реформаторского течения в бурятском ламаизме. В общих очерках истории Бурятской АССР, начиная с работ П. Т. Хантаева, Ф. А. Кудрявцева, коллективной двухтомной истории Бурятской АССР, двух монографий

К. М. Герасимовой 1957 и 1964 гг., не ставилась задача исторического анализа социальной функции самой религиозной системы бурятского ламаизма. Эта сложная многосторонняя проблема встала в конце 60-х гг. Изучение региональной формы ламаизма в Бурятии предполагало, в первую очередь, создание адекватной источниковой базы: выявление, изучение, полевой сбор недостающих обрядников, которыми пользовались бурятские ламы и местное население в своей культовой практике, выявление и изучение изданий бурятских дацанов, относящихся к популярному вероучению, т. е. той доктрины, которая предназначалась для народа и внедрялась в его сознание различными средствами религиозной пропаганды.

Поиску ответов, осмысления и разрешения этих проблем рядом ученых во главе с К. М. Герасимовой было приложено немало усилий. Кроме архивных и культовых письменных источников для постановки и решения темы требовалось полевое исследование бытующих религиозных обычаев бурят, проводившееся с 1962 по 1979 г. отделом зарубежного востока БКНИИ, затем сектором буддологии Института в Тункинском (ед. хр. 285, 62 л.; 301, 127 л.), Баргузинском (ед. хр. 286, 32 л.), Бичурском (ед. хр. 288, 15 л.), Закаменском (ед. хр. 290, 64 л.), Кяхтинском (ед. хр. 291, 31+23 л.; 300, 118 л.), Хоринском (ед. хр. 293, 15 л.) районах и Агинском национальном округе (ед. хр. 292, 70 л.; 297, 36+8 л.). Информация, представленная в этих источниках, свидетельствует, что материалы социологического опроса в сельских районах республики показали неоднозначную картину характера и уровня религиозности населения и распространенности тех или иных буддийских бытовых обрядов. Интенсивность современных религиозных явлений того времени во многом определялась историческими факторами: давностью и степенью внедрения буддизма в жизнь и сознание респондентов, уровнем развития дацанов и их пропагандистской деятельности в своих приходах, количеством духовенства из населения прихода в прошлом и, следовательно, наличием соответствующих «кадров» (лам) на тот период.

По данным опроса в 1973–1974 и 1975–1977 гг., как показывают материалы, содержащиеся в фонде К. М. Герасимовой, на территории приходов хоринских дацанов и Агинского национального округа наблюдалась более высокая степень сохранности буддийских обычаев и более высокий уровень религиозных знаний и начитанности в области популярной буддийской культовой литературы на монгольском языке. Специфика религиозности населения Тункинского, Баргузинского, Закаменского районов характеризовалась распространенностью различных суеверий доламаистского характера; кроме культа родовых шаманских предков бытовали разные магические обряды шаманистского характера.

На основе проведенных исследований по теме «Структурный и социологический анализ исторических форм религий народов Южной Сибири» была издана монография «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы» объемом 18,3 п. л, охватывающая хронологический период от XVIII до 70-х гг. XX в. В монографии исследована специфика регио-

нальной формы ламаизма в Бурятии, религиозная система которого приспособилась к социальным и духовным потребностям патриархально-феодального строя бурятского общества. Это прослежено на процессах становления и развития церковной организации, приходской системы и принципов организации духовной общины бурятских дацанов, процессах ассимиляции шаманистских верований и характера бытовой обрядности. Основное внимание направлено на изучение социальной функции ламаизма по разделам популярного вероучения, его догматики и нормативной этики для народа, массовых форм пропаганды вероучения, системы бытовой шаманистской и ламаистской обрядности. Прослежены изменения во всех звеньях религиозной системы, вызванные процессом исторического развития бурятского общества. Современный период представлен анализом особенностей церковной организации ламаизма после ее восстановления в 1946 г., изменений в социально-политической ориентации духовенства. Изучены современные религиозные обычаев в таких аспектах, как изменения в структуре, содержании и характере культовых отправлений населения, характере религиозной мотивации культовой практики. Заслуживает внимания и является ценным один из основных выводов монографии: «Полевые исследования показали, что в различных районах республики нет единой картины распространенности и употребительности ламаистских обрядов. Различия обусловлены историческими факторами – неодновременностью внедрения ламаизма в различных этнических группировках бурят и неравномерностью уровня развития церковных форм ламаизма в бурятских административных ведомствах» [Ламаизм… 1983: 219]. Кроме того, необходимо отметить, что на базе вышеназванной программы сложилось направление этнографического и культурологического религиоведения, объединившего полевые исследования с текстологической разработкой тибето- и монголоязычных источников.

В области буддологии данная монография не имеет аналогий в отечественной науке по объему и системному характеру подбора источников на тибетском и монгольском языках, уровню их научного анализа, по комплексному использованию письменных, полевых и социологических материалов, полноте охвата бытовых обрядов и религиозных представлений народа. Популярное вероучение бурятского ламаизма впервые было исследовано на базе исчерпывающего привлечения сохранившихся изданий бурятских дацанов. Типологический анализ современных религиозных явлений в демографических и социально-профессиональных группах сельского населения Бурятии подробно рассмотрен в статье «Изменения в бытовой обрядности ламаизма в современных условиях» [Герасимова 2006: 71–79], где автор дает научно обоснованную характеристику современного состояния религиозности исследуемого контингента населения. В целом традиционная обрядность, как видно из статьи, поддерживалась в среде пенсионеров, животноводов, разнорабочих пожилого и среднего возраста. Активные социальные слои сельского населения до 40 лет в основном относились к безрелигиозному типу или к «неопределенникам», т. е. людям, не участвующим в обрядах, не знающим вероучения и не разделяющим религиозных идеалов в жиз-

ненных установках. Социологический опрос показал, что значительная часть опрошенных из всех демографических и социально-профессиональных групп сельского населения считала религиозные обряды национальными народными обычаями, а религиозные потребности объясняла как интерес к национальной культуре бурят. Как отмечает в своей статье К. М. Герасимова, «в целом, по всему объему социологического опроса подтверждаются общие закономерности глубокого кризиса религии, распада традиционного комплекса религиозных обычаев, в котором культовая практика соответствовала религиозным представлениям и ценностным установкам, отражавшим социальное бытие верующих бурят в прошлом» [2006: 71–72].

Несмотря на то что основные полевые и экспедиционные материалы использованы в монографиях и статьях, репрезентативность, т. е. полнота источниковой базы, поисковый материал актуальны и для современных исследователей в области истории культуры и религии для дополнения сведений о различных этапах исторического развития нашего общества. Разработанная анкета для социологического исследования может стать основой разработки новой программы и инструментарием для опроса буддистов для характеристики современных религиозных обычаев и в разработке типологии религиозности в демографических и социально-профессиональных группах населения Бурятии. Наблюдения показывают, что религиозная активность верующих имеет тенденцию к возрастанию. Строительство дацанов как в районах, так и больших населенных пунктах ведется с достаточным размахом, доходы дацанов и духовенства увеличивается, значительно выросло количество посещающих богослужения в дацанах, восстанавливаются и вновь создаются культовые места для массовых молений, на дому совершаются индивидуальные обряды и коллективные моления, и основную роль в этих явлениях играет само верующее население. Бурятские буддисты с конца 1980-х гг. в той или иной степени соприкасаются с явлениями и влияниями зарубежного буддийского мира, что, помимо практической работы среди населения, ставит определенные теоретические задачи в исследовательской работе научных учреждений.

Работа выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Источники и литература

ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 41 «К. М. Герасимова (1919–2011 гг.)». Оп. 1.

Герасимова К. М. Изменения в бытовой обрядности ламаизма в современных условиях / К. М. Герасимова // Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2006. – 340 с.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. – 232 с.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-151-157

С. Р. Батомункуева

САДХАНЫ ЖЕЛТОГО, КРАСНОГО И ЗЕЛЕНОГО МАХАКАЛ В СОЧИНЕНИИ ТАРАНАТХИ: «ДРАГОЦЕННЫЙ ИСТОЧНИК САДХАН ОКЕАНА ИДАМОВ»

В статье на основе фрагментарного перевода текстов садхан из сочинения Таранатхи «Драгоценный источник садхан океана идамов» (тиб. yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas) дается описание буддийских божеств, относящихся к разряду защитников Учения и объединенных в группу Махакал. Передаются образы Желтой, Красной и Зеленой Шестируких форм божества.

Ключевые слова: буддизм, Таранатха, садхана, буддийские божества, Махакала.

S. R. Batomunkueva

SADHANS OF YELLOW, RED AND GREEN MAHAKALA IN THE WORK OF TARANATHA: "THE PRECIOUS SOURCE OF SADHANAS OF THE OCEAN OF IDAMS"

Based on a fragmentary translation of sadhana texts from Taranatha's work «The Precious Source of Sadhanas of the Ocean of Idams» (tib. Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas), a description of Buddhist deities belonging to the category of defenders of the teachings and united in the Mahakal group is given. The images of the Yellow, Red and Green Six-armed forms of the deity are transmitted.

Keywords: Buddhism, Taranatha, sadhana, Buddhist deities, Mahakala.

Джецун Кунга Ньинпо (rJe btsun kun dga' snyin po), более известный как Таранатха, родился в 1575 г. в местности Кхараг в семье Намьял Пунцока, являвшегося потомком Ра лоцавы, и матери Дорчже Буга. Это один из наиболее ярких и видных деятелей в истории тибетского буддизма. Имя Таранатха, которое означает «Хранимый Тарой», он считал наиболее подходящим ему, и оно было получено от его индийского учителя Ваджаланатхи[1]. В возрасте 4 лет он был объяв-

Батомункуева Соелма Ринчиновна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: soelmul@mail.ru.

[1]По другим сведениям имя Таранатха было даровано другим его учителем Буддхагуптанатхой и, как отмечает С.-Х. Д. Сыртыпова, трактовка имени тибетского ученого как «Хранимого Тарой» дается известным переводчиком и исследователем его трудов

лен перерождением Кунга Долчока (Kun dga grol mchog) – XXIV Держателя трона джонанг. С 6 лет начал обучение различным дисциплинам, а в возрасте 8 лет принял монашеские обеты. Затем он в течение продолжительного времени получал наставления у многих выдающихся мастеров своего времени [Trinle 2002: 905]. Таранатха являлся представителем школы джонанг, внесшим большой вклад в ее развитие, и, очевидно, был последним его именитым представителем. Как отмечает Д. Темпелман, вскоре после смерти Таранатхи все храмы джонанг были закрыты Далай-ламой V и реорганизованы в гелугпинские обители [Taranatha 1995: 7]. Таранатха умер в 1634 г. в Монголии, где он пробыл больше 20 лет, и в этой же стране обрел свое перерождение в лице Дзанабадзара[1].

Таранатха прославился своими многогранными и разножанровыми сочинениями, а одна из его наиболее известных работ – «История буддизма в Индии» стоит в одном ряду с «Историей буддизма в Индии и Тибете» Будона Ринчендуба, «Синей летописью» Гой Лоцавы Шоннупэла. Таранатха является автором историко-религиозных трактатов, посвященных истории распространения учений Калачакры, Тары [Ibid.], Ямантаки и др. Известны также и его географические работы, которые А. И. Востриков относит к жанру *нейшад* (тиб. gnas bshad – описание местности) [1962: 138].

Его работы, как и подобные сочинения многих других тибетских авторов, полны персонажей и событий, историческая реальность которых трудно доказуема, а иногда мистична. По предположению Д. Темпелмана, Таранатха никогда не покидал Тибет, за исключением Монголии, а в своих работах он связывает воедино и описывает эпизоды, взятые из других источников. Очевидно, одним из главных источников был его индийский учитель Буддхагуптанатха, который много путешествовал и обладал обширнейшими знаниями. В то же время большинство событий и география распространения буддизма вполне укладывается в современные представления [Taranatha 1995: 8].

Дж. Туччи, сделавший обзор сочинений Таранатхи, высоко оценивал значимость и отмечал ритуалистическую и иконографическую важность его «Драгоценного источника садхан океана идамов» [Tucci 1949: 130]. Эта работа содержится в 15-м томе сумбума (тиб. gsung 'bum – собрание сочинений) Таранатхи [Taranatha] и была написана в период с 1606 по 1608 г. на основе другого сборника – «Дубтаб гьяцо» (тиб. sgrub thabs rgya mtsho – «Океан садхан»). В работе Таранатхи собраны тексты ритуального назначения, которые строго регламентируют почитание того или иного божества. Кроме того, садхана – это и есть сам ритуал, т. е. сам процесс обращения к божеству.

Существует большое количество сводов садхан[2], и они могут быть репрезентированы не только как тексты ритуального назначения, но и как иконографиче-

---

Дэвидом Темпелманом и автором фундаментальной работы «Культ Тары» Стефаном Байером [Сыртыпова 2020: 363].

[1] Ундур-гэгэн Дзанабазар, первый Богдо-гэгэн (1935–1723). В возрасте 5 лет был признан перерождением Таранатхи.

[2] Обзор сводов садхан *см.:* [Сыртыпова 2003: 31–35].

ские сборники. Наиболее ранним сборником садхан считается «Садханамала» (санскр. Sādhana-māla – «Ожерелье садхан»). Начало его составления относят к V в., а завершение – не раньше 1165 г. Б. Бхаттачарья, исследователь «Садханамалы», отмечал, что она проливает свет на многие ваджраянистские практики, их цели и задачи. Он также отмечает, что садхана неразрывно связана с понятием «сиддхи», которая достигается именно в результате реализации первой [Bhattacarya 1928: 22].

Садхана относится к числу наиболее важных буддийских практик. Садхана (санскр. sādhana, тиб. grub thabs – выполнение, достижение, средство достижения, метод достижения) представляет собой, с одной стороны, ритуал, действие, процесс духовного развития и достижение единства с созерцаемым божеством, его образом, а с другой – текст, письменное руководство относительно этих действий, которые следует выполнять в определенном порядке с использованием мантр, сакральных образов, предметов, комплекс физических и речевых действий.

Несомненно, что как разновидность текста, так и как сам ритуал садхана плавно вошла в буддизм из индуистской религиозной практики. Словом sādhana в Древней Индии назывались призывания духов божеств, а тибетский вариант названия этой категории текстов – дубтаб – может быть переведен как «метод реализации» тантрийского божества. Этот ритуал относится к индивидуальной духовной практике и связан с реализацией индивидуумом определенного аспекта Будды, проявляющегося в самбхогакайе [Сыртыпова 2003: 30].

С. В. Ватман отмечает многогранность термина и самой практики садханы и говорит о том, что «садхана в основе своей есть акт, а именно действие по значению глагольного корня sādh. Этот акт, в результате которого достигается иное, лучшее по отношению к изначальному, состояние бытия, включает в себя процесс осуществления или становления, его начало, промежуточные стадии и завершение, его закономерности и индивидуальные особенности… Сюда также входят необходимые для осуществления процесса методы и инструменты». По его мнению, садхану можно отнести к категориям или универсалиям индийской культуры [2020: 42].

Тексты садхан могут различаться в зависимости от уровня посвящения, и в процессе садханы как ритуала по реализации божества можно отметить несколько моментов. Как отмечает В. П. Андросов процесс садханы предполагает овладение четырьмя последовательными стадиями: повторение мантры при неослабевающем «одноточечном» созерцании божества-ийдама; обращение к божеству с просьбой о преобразовании человеческого тела, речи и ума в Тело Будды, его Слово и его Ум; отождествление созерцаемого йидама с ийдамом подлинным и с самим практикующим; отождествление изначальной чистоты божества (его тела, речи и ума) с собственными телом, речью и умом. Иными словами, сначала нужно преобразовать собственное «Я» и мир в состояние пустоты и ясности, и в этот «очищенный божественный сосуд» (самайя-саттва, тиб. dam tshig sems dpa') должны вливаться высшие духовные силы природы Будды из океана его созна-

ния (джняна-саттва, тиб. ye shes sems dpa'), затем сосуд и его новое содержимое необходимо сделать единым целым (тиб. dam ye dbyer med). Считается, что из правильно проведенной практики адепт выходит с вновь обретенными сиддхи [Андросов 2011: 327–328].

В «Драгоценном источнике садхан океана идамов» Таранатхи содержатся тексты, посвященные различным буддийским божествам, в том числе и 44 разным видам Махакал. Они подразделены на разные группы: Джняна Махакалы, Шри Махакалы, Бхагават Махакалы. Божества, описание которых дается в статье, относятся к первой группе – Джняна Махакал (санскр. Jñāna Mahākāla), а их эквивалент на тибетском языке звучит как «йеше гонпо» (тиб. ye shes mgon po), что означает защитник мудрости или мудрый защитник.

Наряду с рассматриваемыми божествами (Желтым, Красным и Зеленым) к этой группе также относятся и Шестирукий Махакала с телом темно-синего цвета (тиб. mgon po phyag drug pa), и Белый Шестирукий, или Чинтамани Махакала (тиб. mgon po dkar po phyag drug pa). Эти пять форм шестируких божеств все вместе соотносятся с пятью Дхьяни-Буддами, которые символизируют пять аспектов высшей изначальной мудрости Ади-Будды.

Так, Синий Шестирукий соотносится с Буддой Акшобхьей, Белый – с Буддой Вайрочаной, Желтый – с Ратнасамбхавой, Красный – с Буддой Амитабхой и Зеленый – с Амогасиддхи. Возможно, именно эта соотнесенность с пятью Буддами как пятью аспектами высшей мудрости стала причиной объединения этих божеств в группу Джняна Махакал.

В целом эти божества являются защитниками, устраняющими препятствия (тиб. bar chad kun sel), но в то же время каждая из форм имеет функциональную специфику. Исходя из имен и эпитетов божеств можно выделить их характерные особенности.

Желтый Махакала, приумножающий ум и охраняющий богатство (тиб. mgon ser blo 'phel nor srung)[1]

Желтый Махакала представлен стоящим в центре пламени мудрости со своей духовной супругой на диске из солнца и лотоса в пратьяалидха[2] позе с согнутыми ногами, каждая из которых попирает двух Ганеш[3]. Тело божества желтого цвета, но имеет красноватый оттенок. Желтый Махакала имеет три лица, центральное из которых – желтое, правое – белое, а левое – красное. На каждом лице по три глаза и оскаленный рот. Цвет волос идентичен цвету тела, и они вздыбле-

[1] Здесь и далее представлен выборочный смысловой перевод, позволяющий передать иконографические и функциональные особенности божеств.

[2] Поза, в которой правая нога согнута больше, чем левая, тем самым становится опорой.

[3] Тиб. tshogs bdag, tshog bdag dkar po glang po che; санскр. Gaṇeśa, Vighneśa, Vighnarāja. Последние два означают «Владыка препятствий» или «Царь препятствий», считается, что, будучи хранителем буддийского учения, Махакала попирает его, дабы пресечь препятствия, которые он может чинить.

ны вверх. У Желтого Махакалы шесть рук, в каждой из них разные предметы. В первой правой и левой руках держит дигук[1] и капалу[2] с кровью, ими же обнимает свою духовную супругу. Во второй правой руке держит победное знамя[3]. В третьей правой руке держит утпалу[4]. Во второй левой руке держит мангуста, а третьей левой взмахивает арканом. Тело божества в восьми кладбищенских облачениях[5]. Желтый Махакала называется защитником, устраняющим вред, увеличивающим жизненные силы и умственные способности, способствующим процветанию дел. Местом обитания Желтого Махакалы названо одно из восьми великих индийских кладбищ – Силвицел. Духовная супруга Желтого Махакалы – Лхамо Драгмо[6] с телом пепельного цвета, держащая в руках дигук и капалу с кровью.

Красный Махакала – владыка силы, власти (тиб. mgon dmar dbang gi rgyal po)

Цвет тела Красного Махакалы приближен к рубиновому. У него одно лицо, шесть рук. В первых двух руках держит дигук и капалу и ими же обнимает свою духовную супругу. В средних руках держит дамару и трезубец, в нижних двух руках держит крюк[7] и аркан[8]. У божества три глаза, а его желтые волосы вздыблены вверх. На теле божества кладбищенские облачения. Голова украшена короной с пятью черепами. Украшен ожерельем из пятидесяти свежих голов. Опоясан тигровой шкурой. На теле украшения из змей и ожерелье человеческих костей. Красный Махакала представлен в соитии со своей юм Падма-дакиней[9], обладающей прекрасным телом красного цвета и пятью украшениями. Обнимая своего супруга, держит в руках дигук и капалу с кровью. Вместе они пребывают в цен-

[1] Тиб. gri gug; санскр. karttṛkā – ритуальный изогнутый нож. Описание атрибутов божеств *см.:* [Бир 2011; 2013].

[2] Тиб. thod pa, ka pa la, ban dha; санскр. kapāla – ритуальная чаша из человеческого черепа.

[3] Тиб. rgyal mtshan.

[4] Тиб. U tPa la – синий лотос.

[5] Тиб. dur khrod kyi chas brgyad – пепел с человеческой кремации, намазанный на лоб; пятна крови, нанесенные на нос и щеки; человеческий жир, нанесенный на подбородок и шею; свежесодранные шкуры слона и тигра на спине и поясе; содранная человеческая кожа врага, обмотанная вокруг шеи; украшения из змей; корона из пяти черепов и ожерелье из пятидесяти сухих черепов и свежесрубленных человеческих голов. Подобные украшения присущи чрезвычайно гневным божествам.

[6] Тиб. lha mo drag mo – букв. Гневная богиня.

[7] Тиб. lchag kyu – символ схватывания и подчинения.

[8] Тиб. rdo rje zhags pa. В мирном аспекте ваджрный аркан представляет привязывание мудрости к уму практикующего, а в паре с крюком – союз внимательности и ясного понимания. В гневном аспекте – связывает препятствующих. Так эти три вида действия представляют три аспекта буддийской подготовки – мудрость, медитацию и дисциплину.

[9] Тиб. pad ma mkha' 'gro ma.

тре пламени на диске из солнца и луны, попирая Ганешу. Красный Махакала назван божеством-защитником, способным наделять силой и властью.

Зеленый Махакала (тиб. mgon ljang tshe bdag)

Зеленый Махакала стоит в окружении своей свиты с великого кладбища в центре пламени мудрости в соитии со своей духовной супругой. Это защитник с телом зеленого цвета, одним лицом и шестью руками. Держа в первых правой и левой руках дигук и капалу, обнимает свою юм. В средних руках держит дамару[1] и тришулу[2], нижние руки держат четки и аркан. У Зеленого Махакалы три глаза и оскаленный рот. Волосы вздыблены вверх. Голову украшает корона, а тело украшено остальными из шести украшений[3] – гирляндой, в ушах серьги, браслеты на руках и ногах, на шее ожерелье. Опоясан юбкой из тигровой шкуры. Все его украшения совершенны. Юм Зеленого Махакалы – Дорджедакиня с телом синего цвета, которая держит дигук и капалу и украшена ожерельем из пятидесяти черепов.

В качестве главного окружения перечисляются: белая Будда-дакиня, держащая колесо Учения и капалу с кровью, с южной стороны желтая Ратна-дакиня, держащая драгоценность и капалу с кровью, с западной стороны – красная Падма-дакиня, держащая лотос и капалу с кровью, с севера – зеленая Карма-дакиня с ножом и капалой с кровью в руках. Все дакини украшены костяными ожерельями и пребывают в позе с согнутой левой ногой. Внешнее окружение составляют 100 тысяч дакинь и океан дамченов[4]. В тексте Зеленый Махакала называется божеством, устраняющим препятствия и укрепляющим жизненные силы.

Исследование выполнено по гранту Российского научного фонда № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература и источники

Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь / В. П. Андросов. – М.: Ориенталия, 2011. – 448 с.

[1] Тиб. rnga chung, Da ma ru, cung te'u, gtan la dbab pa; санскр. ḍamaru – ритуальный ручной барабанчик разных размеров в форме, приближенной к песочным часам.

[2] Тиб. tri shu la, rtse gsum, tri shu la; санкср. triśūla. Символика трезубца в буддизме имеет много значений, в том числе: Три Драгоценности (Будда, Сангха и Дхарма) и Три корзины (Абхидхарма, Виная и Сутра). Считается, что шиваистский трезубец вошел в буддизм как атрибут гневных божеств, символизирующий разрушение трех ядов (неведение, привязанность и гнев), трех тел и времен.

[3] Тиб. rus pa'i rgyan drug – шесть украшений, символизирующих парамиты: dbu rgyan – корона, snyan rgyan – серьги, mgul rgyan – ожерелье, dpung rgyan – украшение на плечо в виде повязки, phyag rgyan – браслеты, zhabs gdub – анклеты, браслеты на ноги.

[4] Тиб. dam can – букв. «обладающий обетом». Божества, ранее входившие в состав небуддийского пантеона, однако давшие клятву защищать его.

Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. Тибетские буддийские символы. Справочник / Р. Бир; пер. с англ. Л. Бубенковой; под общ. ред. А. А. Нариньяни. – М.: Ориенталия, 2011. – 428 с.

Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник / Р. Бир; пер. с англ. Л. Бубенковой; под общ. ред. А. А. Нариньяни. – М.: Ориенталия, 2013. – 336 с.

Ватман С. В. Философское значение садханы как категории традиционной индийской культуры / С. В. Ватман // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 40–58.

Востриков А. И. Тибетская историческая литература / А. И. Востриков. – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – 431 с.

Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письм. источники) / С.-Х. Д. Сыртыпова. – М.: Восточная литература, 2003. – 238 с.

Сыртыпова С.-Х. Д. Образ богини Тары у Дзанабазара в ряду его предшественников и последователей – Шри-Ланки до Сибири / С.-Х. Д. Сыртыпова // Ориенталистика. – 2020. – №3(2). – С. 348–378.

Benoytosh Bhattacharyya. Sadhanamala. Vol. II / Benoytosh Bhattacharyya. – Calcutta: Baptist Mission Press, 1928.

Taranatha. Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas (Драгоценный источник садхан океана идамов) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWIndowW12422%7C6026%7C1%7C1%7C1%7C658 (дата обращения: 19.10.2021).

Taranatha. The origin of Tara Tantra / trans. and ed. by David Templeman. Dharamsala-New Delhi: Indraprastha Press, 1995. – 135 p.

Trinle L. (bLo bzang 'phrin las). Dung dkar tshig mdzod chen mo (Great Tibetological dictionary) / L. Trinle. – Beijing: China Tibetology Publishing House, 2002. – 2388 p.

Tucci G. Tibetan painted scrolls. Vol. II / G. Tucci. – Rome, 1949.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-158-164

Э. Л.-Д. Нанзатова

АНАЛИЗ ТРУДА ГЭНСИН «ОБРЯД 25 САМАДХИ»: ПРОБЛЕМЫ СИНКРЕТИЗМА И ВЗАИМОВЛИЯНИЯ БУДДИЙСКИХ ШКОЛ ДЗЁ:До И ТЭНДАЙ НА ЭТАПЕ ПРОНИКНОВЕНИЯ В ЯПОНИЮ

Гэнсин является одним из ранних представителей проповедников буддизма на территории Японии. Процесс проникновения и распространения буддизма в Японии растянулся на долгие столетия. За это время, безусловно, шел процесс адаптации укоренения мировой религии на новой земле, что неизменно сопутствовало особенностям развития, трансформации и приобретению специфических черт буддийской философии. Процесс адаптации представляет чрезвычайный интерес для исследователей, поскольку может открыть новое понимание и интерпретацию религиозных феноменов и явлений, присущих удивительному миру буддизма.

Ключевые слова: Гэнсин, саньмэй (саммэй), няньфо (нэмбуцу), тяньтай (тэндай), цзинту (дзё:до), Чистая Земля, амидаизм.

E .L.-D. Nanzatova

ANALYSIS OF GENSHIN'S WORK «THE RITE OF 25 SAMADHI»: PROBLEMS OF SYNCRETISM AND MUTUAL INFLUENCE OF BUDDHIST SCHOOLS OF JODO AND TENDAI AT THE STAGE OF PENETRATION INTO JAPAN

Genshin is one of the earliest representatives of the preachers of Buddhism in Japan. The process of penetration and spread of Buddhism in Japan stretched for many centuries. During this time, there was certainly a process of adaptation of the rooting of the world religion on the new earth, which invariably accompanied the peculiarities of development, transformation and acquisition of specific features of Buddhist philosophy. This process is of extreme interest to researchers, because it can open up a new understanding and interpretation of religious phenomena and phenomena inherent in the amazing world of Buddhism.

Keywords: Genshin, sanmei (sammei), nianfo (nenbutsu), tiantai (tendai), jingtu (jōdō), Pure Land, amidaism.

В статье предпринята попытка осуществить анализ деятельности одного из ранних последователей буддизма Гэнсина (яп. 源信), которого считают одним из

Нанзатова Эржэнэ Лопсон-Доржеевна – кандидат философских наук, методист Государственное бюджетное профессиональное образовательное учреждение «Бурятский аграрный колледж им. М. Н. Ербанова» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: meld@rambler.ru.

основателей амидаизма на территории Японии. Одновременно в ранних трудах Гэнсина наблюдаются идеи, присущие школе тэндай, поэтому достаточно сложно определить его принадлежность к какой-либо школе буддизма. Главный его труд – «О:дзё:ё:сю:» (яп. 往生要集, «Собрание сведений о возрождении»), который принес ему известность не только в Японии, но и за пределами страны, в частности в Китае, посвящен амидаизму. В последнем свитке трактата «О:дзё:ё:сю:» он подробно рассматривал применение *нэмбуцу* (念佛, кит. *няньфо*), обосновывал преимущества его практикования, доказывал универсальность и результативность этого метода в деле спасения верующих.

Практически во всех источниках и литературе принято считать, что Гэнсин являлся проповедником, на которого опирались Хонэн (яп. 法然) и Синран (яп. 親鸞) в своих трудах. При обзоре основных произведений, принадлежавших ему, можно действительно прийти к выводу о том, что многие его идеи посвящены описанию рая Сукхавати, описанию буддийского ада, процессу перерождения в Чистой Земле – само понятие чистой земли, дзё:до как отдельный термин постоянно встречается в «О:дзё:ё:сю:».

Гэнсин, как и китайские проповедники амидаизма, считал нэмбуцу универсальным способом спасения в период конца Закона. Нэмбуцу используется в значении «крепко удерживать имя». При искренности нэмбуцу перерождение возможно даже при отсутствии добродетели и заслуг. Иными словами, обязательным условием является искреннее, осмысленное обращение к будде Амида, а не механическое повторение или памятование имени. Количество нэмбуцу строго не оговорено, однако Гэнсин в качестве счета предлагает использовать нанизанные на ниточке бусинки в количестве 108 штук, которые необходимо носить с собой. Постоянное повторение нэмбуцу при пересчете бусин приводит верующего в состояние созерцания, наблюдения (кит. *гуань*; яп. *кан*). Гэнсин также пишет о том, что в момент созерцания единое сознание (разум) должно быть спокойным, не хаотичным (*исинь булуань*), безмятежным [985]. Здесь прослеживается влияние первой части тяньтайской практики *чжигуань* – *чжи* – «остановка мыслей».

Школы тяньтай и цзинту являются буддийскими школами махаянского направления, которые появляются приблизительно в одно время, развиваются и существуют параллельно. Анализ религиозной практики двух школ позволяет выявить в ней общее и особенное. Процесс формирования любой буддийской школы или направления растягивается на долгий период. За это время школы приобретают свою философию и религиозную практику, категориальный аппарат и т. д. Безусловно, на начальном этапе этого процесса возможны смешения или заимствования каких-либо терминов и категорий.

Практика няньфо (нэмбуцу) включает в себя процесс созерцания, в результате которого практикующий может войти в состояние самадхи, получившее название *няньфо саньмэй*. «“Няньфо” как созерцание Будды может привести к самадхи, к состоянию, когда исчезает различие между субъектом и объектом. Эта

практика получила название “няньфо саньмэй”. Во время практики “няньфо саньмэй” человек искренне думает о появлении Будды в теле Дхармакайи или повторяет имя Будды. Тот, кто входит в состояние самадхи или просто повторяет имя Амитабы, какие бы неблагие деяния он ни совершал в предыдущей жизни, приобретет заслуги Будды Амитабы и будет принят в его рай» [Хантаева 2000: 109].

Понятие «няньфо саньмэй» по своему содержанию схоже с самадхи, связанным с практикой чжигуань, где использовались образ будды Амида, статуи и другие предметы культа. Состояние единства молящегося с буддой Амида очень схоже с теорией недвойственности тяньтай.

На основе перевода произведения Гэнсина (横川首楞严院二十五三味式, «Екава сюгэн яньюань нидзю:го саммэйси», Обряд двадцати пяти самадхи в храме Екава сюгэн) автором выдвинуто предположение о том, что изучение ритуальной практики представителей раннего амидаизма в Японии может способствовать пониманию процесса распространения и зарождения буддизма в одном из дальневосточных государств. Кроме того, выявление особенностей процесса передачи философской догматики может прояснить моменты, которые оказывали непосредственное влияние на своеобразие японского буддизма, его различия и схожие черты с континентальным буддизмом.

В работе «Обряд двадцати пяти самадхи» встречается частое упоминание имени будды Амитабха, здесь подробно описываются призывы к совершению благих деяний, осуждение людских пороков и грехов, вопросы сострадания ко всем живым существам, больным и страждущим. Основное внимание уделено интерпретации практики нэмбуцу, с помощью которой достигается состояние саммэй (самадхи).

Практика двадцати пяти нэмбуцу саммэй представляла собой 15-суточный совместный обряд поклонения будде Амида. Она состояла из непрерывного думания об Амитабхе, а также чтения сутр в эти дни, конечной целью которого являлось будущее блаженство в земле Сукхавати. Последователи почитания будды Амитабха собирались в большие группы людей и называли друг друга единомышленниками. Здесь также описывалась идея сострадания всему живому. На пятый день усиленного моления слышался голос самадхи (саммэй). Процесс чтения и декламации священных сутр длился до 7 часов утра, и самым сложным временем для верующих было время с часу до трех ночи, когда, чтобы не уснуть, нужно было собираться в большие группы и тем самым поддерживать друг друга. Коллективное моление позволяло избавиться от искушения бросить дело поклонения будде Амитабха. В произведении пишется о том, что если встретились друг с другом люди, столкнувшиеся с серьезными препятствиями, необходимо сообща, совместно преодолевать их. Идея совместного решения проблем веры часто встречается в «Обряде двадцати пяти самадхи».

За ночь совместного обряда возносится более 2 тысяч молитв будде Амида. Во время 15-суточного обряда поклонения практикуется подношение к алтарю с

изображением Амитабха простой пищи. В «Обряде…» описывается сила лучезарной мантры, которая молится обо всем, включая пылинки (песок), останки тех, кто совершал благие дела, практиковал нэмбуцу. Опираясь на силу могущества и добродетели будды Вайрочаны и силу лучезарной мантры, отбросив все страдания бренного тела, можно возродиться в Сукхавати. Достигнуть нирваны, взойти до статуса будды помогает светлая мантра восхваления будды Амитабха. Среди единомышленников есть ранее угасшие. Немедленная приостановка желаний тела может помочь возродиться в стране Будды. Обуздание плотских желаний видится в битье тела, физических истязаниях [Гэнсин 988]. Примечателен тот факт, что здесь упоминается будда Вайрочана наряду с буддой Амитабха, что говорит о влиянии других школ – сингон, кэгон. Гэнсин особенным образом выделяет восхваление и почитание Лотосовой сутры, что также свидетельствует о влиянии других направлений буддизма, поскольку эта сутра считалась основной у последователей тэндай: «Как ранее было сказано: подчинять и поклоняться по большим дням основателю религии Будде Шакьямуни. Хвала и поклонение будде Амида, Татхагате! Хвала великому состраданию Авалокитешвары! Хвала несравненному великому Будде! Хвала прекрасной, золотой Сутре Лотоса и другим сутрам!» [Ibid.].

Круг перерождений, жизненный путь человека, который переживает каждый, также описывает пять состояний, или ступеней, на пути к нирване: состояние человека, состояние дэва, небесное, состояние шраваки, состояние пратьекабудды, состояние бодхисаттвы. «Сейчас совместно ищем аромат сандаловых лесов. Вместе получим вкус высшего учения Будды. Почтительное стремление. Отеческое сострадание подобно чистой любви (милости), искренняя материнская добродетель, словно питьевой источник. Старое древо с длинной судьбой. Дружба завязывается по общим интересам» [Ibid.]. Гэнсин постоянно подчеркивает важность совместного практикования нэмбуцу, что объясняется возможными жизненными невыносимыми условиями, которые могут сложиться у любого человека. В таких ситуациях необходимы единомышленники, близкие по духу товарищи, так как они помогают избежать пяти смертных грехов, нарушения законов, а также способствуют достижению и вхождению в состояние самадхи. «Освобождение от тревог земного существования. После смерти совместно вступим на путь Истинной таковости» [Ibid.].

Гэнсин соотносит термин Истинной таковости с освобождением от земных страданий, что может говорить о влиянии идей других направлений буддизма, в частности тэндай. В школе тяньтай Истинная таковость получила более сложную разработку: в трудах главного теоретика школы тяньтай Чжи И эта категория соприкасается с понятиями Истинно сущего, Единого сознания.

Чжи И дает развернутую характеристику «Истинно сущего». Истинным и реальным являлось единое сознание (*и синь*), в отличие от иллюзорного бытия. Единое сознание раскрывалось понятиями *чжэньжу* (*бхутататха* – истинная таковость), *жулайцзан* (санскр. *татхагата-гарбха* – сокровищница так пришедшего), *фа шэнь* (санскр. *дхармакая* – тело дхармы), *чжэнь синь* (истинное созна-

ние). Дхармы в реальности не существуют, они обретают телесность благодаря сознанию. И существование условно. Дхармы имеют признаки различия и разнообразия, единое сознание вне каких-либо признаков. То, что в дхармах истинно и реально – это единое сознание. Единое сознание присутствует во всех живых существах, составляет их истинную природу. Единое сознание соотносится с понятием «природа Будды».

Таковость понималась как неизменное, отсутствие каких-либо признаков, тождественность самому себе. Татхагата-гарбха, буквально «так пришедший» – один из синонимов Будды. Учение о Татахагата-гарбхе подразумевало, что потенция Просветления присутствует в каждом живом существе [Янгутов 1995: 120–121].

Возвращаясь к работе Гэнсина, можно сделать предположение о том, что в ранних трудах японского проповедника присутствуют явные свидетельства влияния других школ, таких как сингон, кэгон, тэндай.

В работе Гэнсин пишет об обете, клятве Будде. Присутствует идея «опоры на силы другого», характерная для амидаизма. «Нельзя забыть, нельзя взвалить на себя. Можно преодолеть после того, как совместно со множеством людей дать обет, клятву, каждый защищает правое дело тройной кармы» [Гэнсин 988].

В следующей части «Обряда…» встречается описание искушений, которым может подвергнуться любой человек. «Стрелы искушений постоянно раздражают. Хотя голос поет священное писание. Сила ненависти и гнева разбивает душу. Осторожно черпаем воды самадхи, еще более растворяя пыл стремления. Отныне и в будущем единомышленники глупые и умные (независимо от ума) откажутся от убийства животных, воровства, разврата. Далеки три яда (похоть, гнев и глупость), запрещено сквернословие. Любовь и ненависть так или иначе осуждаются. Не клеветать, все охраняют тройную карму. Однако нужно быть осторожным с шестью желаниями, нельзя допускать дурной кармы. Нужно быть усердным и осмотрительным. Использование заветных желаний в момент болезней является оправданным, всевозможные раздражения и гнев часто захватывают человека» [Ibid.].

Сила нэмбуцу особенно необходима в случаях тяжелой болезни, также обряд совместного моления будде Амитабха практикуется в предсмертные часы человека и в процессе погребальных обрядов, поскольку частое песнопение нэмбуцу способствует перерождению в буддийском мире. «Изображение Будды обращено на запад. Умирающий расположен в том же направлении, идет следом. Изображение Будды в правой руке привязано к траурному флагу, больному придерживают левую руку. Похоронной процессии приказано спокойно мыслить о будущей буддийской жизни, зажигать ладан, величественно окуривать им около страждущего. Приправлять приготовленную еду» [Ibid.].

«В научной буддологии различают два основных типа амидаизма: учение о возрождении в “чистой земле” при помощи будды Амида и учение о выявлении в себе “природы будды” при помощи медитирования, объектом которого является

будда Амида. В последнем случае представления о “чистой земле” и безграничном могуществе Амида сохранились, но приобрели новое функциональное значение» [Буддизм в Японии 1993: 181]. Формирование второго типа амидаизма, вероятно, произошло под влиянием школы тяньтай (тэндай).

Существует мнение о том, что школа тяньтай оказала ключевую роль на становление амидаизма. «С верованиями в “чистую землю” будды Амиды японцы познакомились еще в нарскую эпоху, однако колыбелью японского амидаизма …стала школа тэндай и в гораздо меньшей степени – сингон. В специальной литературе существует даже выражение “Тэндай дзедоке”, т. е. “тэндайское учение о чистой земле”. Безусловно, существовали и другие факторы, в частности широкое распространение веры в могущество будды Амида и популярность нэмбуцу вне рамок названных буддийских объединений» [Там же: 180].

Обобщая вышесказанное, в ходе исследования была предпринята попытка изучить вопрос распространения буддийской философской мысли на территории Японии на основе трудов проповедника Гэнсина. Период проникновения и развития буддизма в Японии растянулся на долгие столетия. За это время, безусловно, выработался определенный механизм адаптации и укоренения мировой религии на новой земле, что неизменно сопутствовало особенностями развития, трансформации и приобретению специфических черт буддийской философии. Данный процесс представляет чрезвычайный интерес для исследователей, поскольку может открыть новое понимание и интерпретацию религиозных феноменов и явлений, присущих удивительному миру буддизма.

В результате анализа труда Гэнсина «Обряд двадцати пяти самадхи» была решена задача, нацеленная на соотнесение и сравнение отдельных категорий буддизма различных школ, их смыслового соприкосновения и вероятного взаимозамещения. Данный подход к вопросу интерпретаций категорий возникает естественным образом в ходе изучения ранних произведений первопроходцев, распространителей и первых популяризаторов буддийских идей на японской земле. Сравнительный метод исследования позволяет сделать предположение о том, что на этапе становления буддизма не было четкого идейного определения религиозных предпочтений и принадлежности к той или иной школе или направлению: у первых монахов, совершавших экспедиции в Китай, окончательный выбор происходил в течение всей жизни.

Изучение деятельности проповедника Гэнсина, жившего в период Хэйан, в особенности раннего периода его жизни, позволило провести анализ хода заимствования сотериологических аспектов из китайских источников, а также их укоренения в условиях средневековой реальности формирования японской государственности. Особый интерес представляет тот факт, что ранние произведения Гэнсина не дают строго определенного представления о его принадлежности к конкретной школе, хотя присутствует явное преобладание идей амидаизма. Однако вместе с этим в труде «Обряд двадцати пяти самадхи» встречаются категории и объяснения, которые свидетельствуют о синкретичности подхода к вопро-

сам сотериологии буддизма. В произведении Гэнсина встречаются термин истинной таковости, идея недвойственности, недуальности мира, а также кроме обращения к будде Амитабхе присутствует восхваление будды Вайрочаны и выделение особого положения Лотосовой сутры среди всех других. Эти факты в совокупности позволяют сделать предположение о явном влиянии тэндайского направления буддизма на взгляды Гэнсина. В тексте не встречается термин Чистой Земли, есть понятие Сукхавати; безусловно, присутствует в целом идея перерождения в раю, однако он пока не приобретает именно значения Чистой Земли.

Деятельность проповедников буддизма, живших в период начального этапа заимствования идей мировой религии с континентального Китая, представляет собой чрезвычайный интерес. Изучение их творческого наследия позволяет раскрыть особенности развития буддийской философской мысли на территории Японии, выявить тонкости становления и взаимовлияния разных направлений, школ буддизма, местных верований и религий, формируя тем самым особую ветвь дальневосточного буддизма.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов» № 21-18-00074.

Источники и литература

Буддизм в Японии / под ред. Т. П. Григорьевой. – М.: Наука, 1993. – 740 с.

Гэнсин. 往生要集. «О:дзё:ё:сю:» (Собрание сведений о возрождении) / Гэнсин // Буддийский канон Трипитака. Тайсе Дайдзоке. – Т. 84, № 2682 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http://www.fodian.net/zjj/dirlist.aspx?dir=T/20-xuzhuzong (дата обращения: 01.05.2021).

Гэнсин. 横川首楞严院二十五三昧式 «Екава сюгэн яньюань нидзю:го саммэйси» (Обряд двадцати пяти самадхи в храме Екава сюгэн) / Гэнсин // Буддийский канон Трипитака. Тайсе Дайдзоке. – Т. 84, № 2623. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // https://www.xifangju.com/article-26586-1.html (дата обращения: 04.05.2021).

Хантаева Е. И. История и доктрина школы Цзинту в китайских источниках: дис. канд. ист. наук / Е. И. Хантаева. – Улан-Удэ, 2000. – 160 с.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-165-172

А. В. Лощенков

ИСТОРИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ УЧЕНИЯ ОБ ЭТАПАХ ПУТИ В ИНДО-ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена рассмотрению историорафии трудов и переводов с тибетского языка, описывающих такую категорию буддийского учения, как Ламрим. Выявлены основные тенденции и подходы при введении в научный оборот текстов Ламрим основных буддийских школ (гелуг, сакья, кагью, ньингма). Определен вклад в академическое изучение традиции поэтапного пути Г. Цыбикова, А. Ваймана, Геше Тубден Лодена, Геше Наванг Вангьяла, А. Кугявичуса, Д. Хопкинса, И. С. Урбанаевой и др.

Ключевые слова: Ламрим, буддология, тибетология, Чже Цонкапа, «Ламрим ченмо», Цыбиков, Урбанаева.

A. V. Loschenkov

HISTORIOGRAPHY OF RESEARCH TEACHINGS ABOUT THE STAGES OF THE WAY IN THE INDO-TIBETAN TRADITION

The article is devoted to the consideration of the history of the works and translations from the Tibetan language dedicated to such a category of Buddhist teachings as Lamrim. The article identifies the main tendencies and approaches when introducing the Lamrim texts of the main Buddhist schools (Gelug, Sakya, Kagyu, Nyingma) into scientific circulation. The contribution to the academic study of the tradition of the step-by-step path of G. Tsybikov, A. Vaiman, Geshe Tubden Loden, Geshe Navang Wangyal, A. Kugevichus, D. Hopkins, I. S. Urbanaeva and others is determined.

Keywords: Lamrim, Buddhology, Tibetology, Je Tsongkhapa, «Lamrim Chenmo», Tsybikov, Urbanaeva.

Интерес к тибетоязычным текстам категории Ламрим в научной литературе возник сравнительно недавно. В целом все эти труды можно разбить на две группы: переводы с тибетского языка и анализ тем, содержащихся в текстах категории Ламрим. На первом этапе актуальной стала проблема адекватного перевода источников с тибетского на европейские языки.

В дореволюционном периоде историографии буддологии пионером источниковедческого и философского изучения тибетской традиции Ламрим был бу-

Лощенков Алексей Вячеславович – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН», руководитель отдела ОФКР (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: loshchenkov@mail.ru.

рятский исследователь Гомбожап Цыбиков. В 1913 г. им был издан перевод на русский язык части «Большого Ламрима» (Lam-rim chen-mo) Чже Цонкапы [Цыбиков 1913] – одного из трех текстов категории Ламрим, принадлежащих перу великого тибетского реформатора буддизма и основоположника школы гелуг. В его тексте представлен перевод первой части Ламрима, которая описывает практики для начального уровня или в соответствии с русским пятитомным изданием представляет первый том.

В зарубежной литературе публикации источников учения о постепенном пути посвящена довольно обширная литература. Среди них необходимо отметить работы тибетолога и индолога Алекса Ваймана, являющиеся в основном переводами с тибетского языка. В 1978 г. выходит в свет его перевод на английский язык 4-й и 5-й частей «Большого Ламрима» [Calming… 1978] в соответствии с томами русского перевода. А в 1991 г. – вышел перевод 3-й части [Ethics… 1991]. По мнению исследователя И. С. Урбанаевой, издание частей Ламрима, посвященных теме медитации в качестве первоочередных, предоставляло материал, опровергающий мнение о практиках Ламрима, как предназначенных для индивидов с недостаточно острыми умственными способностями [Урбанаева 2014: 322]. Еще раньше японским ученым Г. М. Нагао (Токио, 1954) был выполнен перевод главы о випашьяне (5-й том) на японский язык. Столь выборочная заинтересованность в таких темах обусловлена, на наш взгляд, еще одним фактором – введение в научный оборот материала, исследование которого позволит прояснить методологию медитации и практик глубокого постижения реальности в индотибетской традиции буддизма.

Геше Тубден Лоден после завершения интенсивного обучения по буддийской философии и тантре в 1976 г. был приглашен в Австралиюв качестве резидентного учителя в «Институт Ченрези». В нем он преподавал Дхарму в течение нескольких лет. Геше написал несколько книг: «Путь к Просветлению в тибетском буддизме» (Path to Enlightenment in Tibetan Buddhism, 1993), «Медитации о пути к Просветлению» (Meditations on the Path to Enlightenment, 1996), «Сущность пути к Просветлению» (Essence of the Path to Enlightenment, 1997), «Фундаментальная возможность для Просветления» (The Fundamental Potential for Enlightenment, 1996).

Геше Наванг Вангьял, калмык по происхождению, выпускник монастыря Дрепунг Гоман, сыгравший большую роль в распространении тибетского буддизма в США, в своих трудах «Дверь освобождения» [Geshe Wangyal 1973] и «Драгоценная лестница» (The Jewelled Staircase) [Geshe Wangyal 1990] привел перевод некоторых важных частей, происходящих или связанных с «Большим Ламримом» Чже Цонкапы. В 1958 г. Геше Наванг Вангьял основал Центр изучения тибетского буддизма (Tibetan Buddhist Learning Center (TBLC), находящийся в Вашингтоне, Нью-Джерси. Одним из основных предметов изучения в данном центре являлись практики постепенного пути (Ламрим). Это, а также то, что Геше Наванг Вангьял был представителем тибетской традиции гелуг, обусловило

необходимость полного перевода и выбор «Большого Ламрима» в качестве источника первостепенной важности. Текст для перевода был разделен на части, над которыми трудились 14 переводчиков. В их числе были ведущие западные тибетологи: Elizabeth S. Napper, Joshua W. C. Cutler, John Newman, Joe B. Wilson, Karen Lang, Roger Jackson, B. Alan Wallace, Jose Cabezon, Guy Newland и Donald Lopez. В дальнейшем эта группа сформировала Комитет по переводу Ламрим ченмо (Lamrim Chenmo Translation Committee). Благодаря переводческой работе, начавшейся в 1992 г., в 2000 г. в свет вышел первый том из планируемого трехтомного издания. В 2002 г опубликован завершающий третий том, а только в 2004 г. вышел второй том. Причина такого порядка объясняется особым интересом у западной аудитории к практикам медитации и постижениям особого рода, которые были изложены именно в третьем томе.

Выполненный заново перевод первого тома на русский язык А. Кугявичусом под редакцией А. Терентьева выходит в 1994 г. [Дже Цонкапа 1994]. Издания остальных томов выходят в 1997, 1998 и 2000 гг. Вдохновением к этой работе, продолжавшейся в течение 15 лет, послужило пребывание и обучение переводчика у бурятских лам в период 1979–1982 гг. В сотрудничестве с Андреем Терентьевым работа обрела возможность публикации на русском языке. При сравнении рукописей перевода второй части Ламрима, выполненного профессором Брониславом Кузнецовым, черновым вариантом, завершенным А. Кугявичусом, а также собственным переводом А. Терентьева при подготовке издания встал вопрос интерпретации терминологии, крайне различающейся у данных переводчиков. В ходе подготовки перевода к публикации не предполагалось издание критического текста, тем не менее были просмотрены лаврaнское, монгольское, пекинское и два бурятских издания.

В 2015 г. появляется перевод «Среднего Ламрима» [Чже Цонкапа 2015], необходимость в котором обозначилась во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV по коренным текстам и комментариям традиции Ламрим, состоявшихся в монастырях Дрепунг и Ганден (Индия) в 2012 г. В ходе учений представлены общие и специфические особенности «Большого» и «Среднего» Ламримов, из которых стало ясно, что в «Среднем Ламриме» тема медитации (шаматхи) имеет совершенно другую структуру, целью которой является более легкое применение наставлений на практике. А глава о випашьяне представлена с позиции анализа двух истин: относительной и абсолютной. Еще одной особенностью, послужившей причиной для публикации полного перевода, является то, что это не просто сокращение объема текста «Большого Ламрима». Ламой Цонкапой в него были введены изменения в основных формулировках тем Ламрима и использованы новые цитаты. В западной буддологии эти важные моменты отличия «Среднего Ламрима» от «Большого Ламрима» не были осознаны, поэтому публикации Роберта Турмана [Thurman 1982: 108–185] и Джеффри Хопкинса [Hopkins 2008: 25–179] – это издания переводов только последней главы – о пустоте.

Переводами и изданием других текстов Ламрима занимались также другие исследователи. Глен Муллин (Glenn H. Mullin) опубликовал «Путь к просветлению» (The Path to Enlightenment) [Sonam Gyatso 1978]. Книга состоит из строф Ламрима «Сущность очищенного золота» Далай-ламы III и комментариев к ним Далай-ламы XIV, переданных на учениях в 1976 г. Майкл Ричардс (Michael Richards) перевел труд Пабонгка Ринпоче «Освобождение в наших руках» (Liberation in the Palm of Your Hand, A Concise Discourse on the Path to Enlightenment) [Pabongkha 2006].

Появляются переводы текстов Ламрим, относящихся к другим традициям тибетского буддизма. Это, в частности, текст Ламрим в традиции Кагью «Драгоценное украшение освобождения» (The Jewel Ornament of Liberation, 1986) в переводе и с аннотацией Герберта Гюнтера (Herbert V. Guenther). Выполнен заново перевод текста «Драгоценное украшение освобождения» (The Jewel Ornament of Liberation) в переводе Кхенпо Кончога Гьялцена Ринпоче [The Jewel… 1998].

Переводческая группа Падмакара (Padmakara Translation Group) была основана в 1987 г. в Дордоне (Франция) под руководством тибетских мастеров Цетрул Пема Вангьяла Ринпоче и Джигме Кьенце Ринпоче, занимающихся активной деятельностью по передаче буддийских наставлений, в основном традиции ньингма, на Западе. Отдел Сонгцен Падмакары занимается переводом и изданием тибетских текстов. Его главная цель – сохранить и довести до западной аудитории основные тексты классической и современной тибетской литературы, в частности работы по буддийской философии и практике. В 1994 г. Падмакара опубликовала перевод на английский язык нигмапинского текста «Слова моего несравненного учителя», а в 2004 г. вышел уже его перевод на русский язык [Патрул Ринпоче 2004]. В нем изложены как общие постепенные практики, так и тайные, тантрические методы продвижения по пути.

В эссе китайского ученого Го Юаньчэнь [Guo Yuanchen 2015] представлено изучение истории перевода «Большого Ламрима» и введение в этот текст, а также дан хронологический анализ появления «восьми великих Ламримов». Представлена историография изучения и переводов на китайский язык, распространение и программа образования в буддийских монастырях Китая, в которых присутствует данный предмет обучения. Среди данных, представленных в статье, особо следует выделить способ публикации переводов Ламрима на китайский язык. В своей основной массе это издания, осуществленные при опоре на наставления и комментарии тибетских мастеров, отчасти включающие публикацию самих наставлений.

В 2001 г. досточтимый Юань Цзун инициировал перевод на китайский язык текста «Ламрим “Быстрый путь”», который вышел в свет в 2006 г. в монастыре Дуобао [Quick path 2006]. В настоящее время все 8 великих руководств переведены на китайский язык [Jangchup Lamrim], что является весьма значимым фактом, отражающим не только политику «освоения» китайцами тибетского буддизма и превращения его в одну из форм «китайского» буддизма, но и подлин-

ный интерес со стороны китайской интеллектуальной и духовной элиты к философии, практике и источникам постепенного пути – традиции, которая исторически не была в Китае господствующей формой буддизма.

Что касается западных исследователей, то Александр Берзин, кратко рассматривая основные положения Ламрима, дает их презентацию в доступной для западного читателя форме. Однако тем текстом, на который он в основном опирается, является «Большой Ламрим» Чже Цонкапы, остальные виды комментариев им не исследуются.

Джеймс Блюменталь опубликовал ряд работ по теории путей Махаяны [James Blumenthal 2004] с опорой на санскритскую литературу Праджняпарамиты, не проводя, однако, сравнения с тибетской традицией.

Тибетский мастер геше Лхундруп Сопа передал комментарий к четырем томам «Большого Ламрима» [Steps… 2004], в которых уделено внимание прояснению смысла, изложенного в тексте «Большой Ламрим». Эта серия книг вышла после его выхода на пенсию и содержит его учение по Ламриму, продолжавшееся в течение двух десятилетий. Это единственный найденный нами комментарий тибетоязычного ученого, посвященный данному Ламриму, изданный на английском языке. Геше был молодым ученым, имевшим за плечами обучение в тибетском монастыре, когда он был приглашен в 1967 г. преподавать в университет Висконсин-Мэдисон. Он был первым тибетцем, зачисленным в штат американского университета. Среди тех, кто обучался у него в то время, были известные сейчас буддологи и переводчики: Джефри Хопкинс, Хосе Кабезон, Джон Макрански, Эдвард Бастиан.

Б. И. Кузнецов в своей статье (Новосибирск, 1986) исследовал вопрос об основных идейных принципах, изложенных в «Большом Ламриме», и пришел к выводу о том, что ими являются учение о трех типах личности, теория пустотности и практика созерцания.

Исследованиям тибетской традиции постепенного пути посвящены работы И. С. Урбанаевой. Ею опубликованы перевод в двух частях первого тома тибетского текста «Ламрим “Освобождение в наших руках”» Пабонгка Ринпоче [Пабонгка Ринпоче 2008а; б], переводы двух тибетских текстов по махаянской тренировке ума, ряд статей, посвященных исследованию постепенного пути, и две монографии, изданные в 2014 г. В них было установлено, что тибетский буддизм при опоре на классическое индийское наследие выработал универсальный способ презентации Учения Будды как единой системы стадиального Пути, содержащей учения и практики Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны.

В последнее десятилетие вышли в свет на нескольких европейских и азиатских языках переводы с тибетского языка почти всех важнейших для школы гелуг текстов Ламрим. Стимулом к этому стала также проводившаяся в течение 2012–2015 гг. передача комментариев к 18 текстам Ламрим Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Для цели свободного доступа к этим текстам был создан раздел сайта [Jangchup Lamrim], где размещаются переводы на разных языках.

В России опубликованы переводы с тибетского трех текстов «Ламрим» Дже Цонкапы, «Ламрим “Сершунгма”» [Сонам Гьяцо 1998] Далай-ламы III Сонам Гьяцо, Ламрим Пабонгка Ринпоче, Ламрим «Путь к блаженству» [Панчен-лама 2013] Панчен-ламы I, Гомчен ламрим [Гомчен 2015].

В 2013 г. публикуется книга, в которой изложен комментарий на текст Ламрима, называемый «Путь к блаженству» [bde-lam] и написанный Панчен-ламой I. Комментарий на этот текст принадлежит Гьюме Кенсур Ринпоче Лосангу Джампе, экс-настоятелю тибетского тантрического колледжа Гьюме [Khensur 2013]. В это издание полностью вошел неопубликованный перевод текста «Путь к блаженству», выполненный Джошуа Катлером.

В России передают комментарии к Ламриму тибетские ламы, с начала 1990-х гг. проживающие в нашей стране. На основе их лекций издано множество книг, посвященных Ламриму, в частности, цикл «Байкальских лекций» Геше Джампа Тинлея [2007]. В особенности следует упомянуть комментарии к «Большому Ламриму» Цонкапы, данные постоянно проживающими в России Геше Джампа Тинлеем и Еше Лодой Ринпоче, а также лекции Шивалха Ринпоче, проведшего несколько лет в Туве, и происходящего из Ладака (Индия) гешелхарамбы Лобсанг Кхедруба, выпускника тибетского монастыря Дрепунг Гоман и Верхнего тантрического колледжа Гьюто, ныне профессора буддийского университета «Даши-чойнхорлинг», который периодически читает лекции для светских слушателей.

Таким образом, знакомство Запада и современной России с тибетской традицией Ламрим, начавшееся сравнительно недавно, но весьма активно, побудило западных и российских переводчиков к изданию ряда переводов текстов Ламрим на европейские и русский языки. Также обстоит и с академическим изучением традиции Ламрим: на Западе еще очень немногие буддологи обратили серьезное внимание на исследование его текстов, их содержательное и сравнительное изучение.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Гомчен Нгаванг Дракпа. Сущность всех возвышенных рассуждений (Гомчен Ламрим) / Гомчен Нгаванг Дракпа; под ред. Н. Сверчковой; пер. с англ. Е. Пахно. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2015. – 144 с.

Дже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I / Дже Цонкапа; пер. с тиб. яз. А. Кугявичуса; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1994. – 388 с.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобожение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче; пер. с тиб. и исслед. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008а. – 196 с.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче; пер. с тиб. и исслед. И. С. Урбанаевой. Т. I, ч. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008б. – 219 с.

Панчен-лама Первый Лобсанг Чокьи Гьялцен. Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению – путь блаженства, ведущий к всеведению / пер. с тиб. Б. Лудандагбын; под ред. А. Коноваловой; кор. пер. с тиб. А. В. Лощенков. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 114 с.

Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг / Патрул Ринпоче. – СПб.: Уддияна, 2004. – 536 с.

Сонам Гьяцо. Ламрим Сершунма / Сонам Гьяцо; пер. с тиб. Б. Очирова. – Удан-Удэ: Изд-во: БГУ, 1998. – 51 с.

Тинлей Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму». Байкальские лекции-2007 / Тинлей Геше Джампа. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2010. – 200 с.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2014.

Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по (ступени пути к блаженству). Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. Т. 1, вып. 2 / Г. Ц. Цыбиков; рус. пер. – Владивосток, 1913.

Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / Чже Цонкапа; пер. с тиб. А. Кугявичуса, науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с.

Calming the Mind and Discerning the Real / transl. by Alex Wayman. – Columbia University Press. N. Y., 1978. – 512 p.

Ethics of Tibet: Bodhisattva Section of Tson-kha-pa's Lam rim chen mo / transl. by Alex Wayman. – State University of New York, 1991. – 283 p.

Geshe Wangyal. The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition / Geshe Wangyal. – New York, 1973. – 264 p.

Geshe Wangyal. The Jewelled Staircase / Geshe Wangyal. – Publisher: Snow Lion, 1990. – 176 p.

Guo Yuanchen // Journal of International Buddhist Studies. – 2015. – Vol. 6, № 1б.

Hopkins Jeffrey. «Supramundane Special Insight» In Part One of Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom / Hopkins Jeffrey. – Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications, 2008. – P. 25–179.

James Blumenthal. The Ornament of the Middle Way: A study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita / James Blumenthal. – Snow Lion, 2004. – 407 p.

Jangchup Lamrim Teachings by His Holiness the Dalai Lama [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.jangchublamrim.org (дата обращения: 09.10.2021).

Khensur Lobsang Jampa. The Easy Path: Illuminating the First Panchen Lama’s secret instructions / Lobsang Jampa. – Boston: Wisdom Publications, 2013. – 328 p.

Pabongkha Déchen Nyingpo. Trijang Rinpoche, ed. Liberation in the Palm of Your Hand, A Concise Discourse on the Path to Enlightenment. Michael Richards (translator) (3rd ed.). – Somerville, MA: Wisdom, 2006. – 873 p.

Quick path: Instructional manual to the Lamrim Chenmo. Sanmen Duobao Monastery, 2006.

Robert A. F. The Middle Length Transcendent Insight // In The Life and Teachings of Tsong Khapa, ed. Robert A. F. Thurman. – Dharamsala: Library of Tibetan Works &Archives, 1982. – P. 108–185.

Sonam Gyatso (bSod Nams rGya mTso, the third Dalai Lama) Lam rim gser zhun ma / English translation by Glenn H. Mullin; 1st edition titled Essence of Refined Gold by the Third Dalai Lama: with related texts by the Second and Seventh Dalai Lamas. – Dharamsala, HP, India: Tushita Books, 1978.

Steps on the Path to Enlightenment, Volume 1: A Commentary on the Lamrim Chenmo, The Foundational Practices, by Geshe Lhundub Sopa. – Boston: Wisdom Publications, 2004. – 583 p.

The Jewel Ornament of Liberation by Gampopa / trans. by Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche. – Snow Lion Publication, Ithaca, New York, 1998. – 480 p.

К юбилею института

УДК 294.3+908
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-173-184

Л. Д. Бадмаева, Т. Д. Цыренова

СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ ДАШИНИМЫ ДАМДИНОВИЧА БАДМАЕВА (1904–1985)

В статье рассматриваются материалы биографии известного знатока и практика тибетской медицины, младшего научного сотрудника сектора индо-тибетской медицины БИОН Д. Д. Бадмаева. Анализируются обстоятельства, сложившиеся в юности Д. Д. Бадмаева, и его религиозная и трудовая деятельность в годы Великой Отечественной войны и послевоенное время. По воспоминаниям сотрудников Института общей и экспериментальной биологии СО РАН воссоздано представление об активной полевой работе Д. Д. Бадмаева по поиску и сбору лекарственного сырья в Республике Бурятия и за ее пределами, о разработке и реализации собственных лекарственных рецептов, а также о многолетней лечебной практике.

Ключевые слова: буддизм, тибетская медицина, ИОЭБ СО РАН, Д. Д. Бадмаев.

L. D. Badmaeva, T. D. Tsyrenova

PAGES FROM THE LIFE OF DASHINIMA DAMDINOVICH BADMAEV (1904–1985)

The article examines the materials of the biography of D. D. Badmaev who was famous expert and practicioner of Tibetan medicine, junior researcher of the sector of Indo-Tibetan medicine of BION. The article analyses the circumstances formed in the youth of D.D. Badmaev and his religious and labor activities during the Great Patriotic War and the post-war period. According to the recollections of the staff of the Institute of General and Experimental Biology of the SB RAS, the article describes D. D. Badmaev's active field search and collection of medicinal raw materials in the Republic of Buryatia and abroad, the development and implementation of his own medicinal recipes as well as many years of his medical practice.

Keywords: Buddhism, Tibetan medicine, IOEB SB RAS, D. D. Badmaev.

Бадмаева Любовь Дашинимаевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: ldbadm@gmail.com.

Цыренова Тамара Дашинимаевна – независимый исследователь (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: ldbadm@gmail.com.

Имя Дашинимы Дамдиновича Бадмаева [Николаев 1998: 69, 72; Ученые-исследователи… 1997: 17] было хорошо известно в республике и за ее пределами. В памяти многих людей, знавших его, оно связано с тибетской медициной и отделом тибетской медицины Института общей и экспериментальной биологии СО РАН [Отдел… 2009: 16].

Д. Д. Бадмаев родился в 1904 г. в с. Усть-Заза Еравнинского района Бурятии. Информации о его детских годах осталось не так уж много. Мальчик (года Дракона – по восточному календарю), родившийся шестым, самым младшим ребенком в семье на заре бурного прошлого века в глухом местечке на берегах р. Заза шести лет от роду был отдан матерью в Эгитуйский дацан, один из крупнейших в то время на территории Бурятии. Он говорил, что первое время в дацане очень скучал по своей матери, у него было сильное желание вернуться, чтобы только увидеться с ней. Но встретиться ему с матерью не довелось. Вскоре после его поступления в дацан матери не стало. Для бурятской семьи поступление ребенка на обучение в дацан было традицией. В случае с Дашинимой, отправка мальчика в буддийский монастырь была единственным выходом. Старшие сестры были устроены в другие семьи, т. е. выданы замуж. А мать, имея слабое здоровье, постаралась при жизни решить судьбу малолетнего сына. Наставником его стал габжа Еше Журбан[1], слывший большим лекарем-эмчи и высокообразованным ламой в буддийском учении.

На плечи маленького хуварака легли все бытовые заботы: уборка, приготовление пищи, кормление и обслуживание учителя, приезжих гостей, многочисленных пациентов учителя, помощь в приготовлении лекарств. Учитель был строг и требователен. В пору своего раннего ученичества Дашинима был, по его собственным воспоминаниям, большим проказником. Это не удивительно, так как детство брало свое. За свои детские проказы он получал от своих учителей сполна. Это можно было видеть по его несколько деформированным ушам, обозначавшим, как он говорил, смеясь, что ламы-учителя довольно крепко крутили их.

С 10 лет маленький Дашинима начал шить, сам кроил и вручную шил себе рубашки, шаровары, рукавицы, а к 14 годам уже шил монашеские одеяния по заказам. Кроме того, он самостоятельно вел хозяйство. Если другие хувараки находили время для игр, то у него свободного времени не было. Лунный свет он использовал для подготовки домашнего задания, выучивая наизусть длиннейшие фрагменты трактатов. Здесь обнаружилась его феноменальная память, он мог запоминать с первого прочтения. На сон оставалось от 3 до 5 часов.

В 14 лет Дашинима был допущен к участию в хуралах, в 21 (в 1925 г.) успешно выдержал экзамены на степень гэбши, а еще через год, обладая сильным голосом (хотя в обычной жизни он говорил негромким, даже тихим голосом) и способностью горлового пения, был избран на должность унзад, солиста хурала – коллективного молебствия. Также он рассказывал, что, будучи монахом

[1] Еше Журбан-лама был, предположительно, из местности Ашанга, духовное образование получил в Анинском дацане Хоринского района Республики Бурятия.

Эгитуйского дацана, участвовал в религиозном обряде Цам, во время которого ламы представляют в специальных костюмах и масках ритуальный танец, имеющий глубокий смысл.

Молодой лама, с детства воспитанный в глубокой вере в Учение Будды, вынашивал заветную мечту о продолжении постижения Учения в святая святых – Жуу, так буряты в те времена называли Тибет/Лхасу. В 1928 г. он покинул Эгитуйский дацан. С ним был его друг Бадмын Ендон. Выехали они верхом на конях. Однако в Читинской области (ныне – Забайкальский край), близ Дульдурги, молодые люди были задержаны и отправлены в каталажку Агинской тюрьмы. Здесь можно сделать небольшое отступление о том, что по иронии судьбы два буддийских монаха оказались в одной тюремной камере с бурятским шаманом, который предсказал своим друзьям по несчастью, что выйдут они из заключения через месяц. Так и получилось: монахи были благополучно выпущены. Дашиниме Дамдиновичу пришлось вернуться в свой дацан. Как известно, время было неспокойное, начались репрессии лам, разрушение дацанов. Дашинима снова был арестован, год провел в Сосновоозерской тюрьме, откуда днем его увозили на строительство домов, а на ночлег привозили обратно. Многосторонность умений арестанта местное милицейское начальство использовало и в своей хозяйственной части, благодаря чему, вероятно, его не постигла участь большинства его друзей-однокашников по монастырю, по-бурятски хайбанар. Он не был отправлен в ссылку на верную погибель. Поначалу Дашинима работал столяром-плотником, затем в 1933 г. от отдела Сосновоозерской милиции ему поступил заказ на пошив милицейского обмундирования. Так он начал исполнять заказы, выплачивая налоги. В 1940 г. ему разрешили открыть пошивочный цех в Промкомбинате, где он стал и заведующим, и закройщиком. К этому времени он уже был семейным человеком.

О его женитьбе можно сказать несколько слов отдельно. Женитьба удалась у него с третьей попытки. Первый раз он сделал предложение девушке, но получил отказ. Эта девушка была комсомолкой и поэтому ответила отказом на предложение бывшего ламы. При его второй попытке жениться друзья отговорили его, сказав, что в этом случае сама девушка ему не подходит. После этих попыток ему приснился сон, что его знакомый по имени Дашын (урожденный *Масловэ*) Жандан дарит ему красивые китайские ножницы. Тогда он вспомнил, что у Жандана есть дочь Дарижаб, и решил, что это был знак. И он отправился к Жандану, познакомился с его дочерью. Сватанье прошло удачно. Так Дашинима в 34 года женился на 18-летней Дарижаб.

В начале январе 1941 г. в семья пополнилась новым членом, родилась дочь. После начала войны Дашинима Дамдинович был мобилизован в армию и отправлен в Хабаровск. Через год службы его направили в Москву на курсы по изготовлению военного обмундирования. После окончания курсов он был определен в военное ателье первого разряда по пошиву обмундирования для высшего офицерского состава, т. ч. и для генералов. Там он работал закройщиком, портным.

О работе в военном ателье Дашинима Дамдинович рассказывал, что ему приходилось шить обмундирование высшим чинам Советской Армии. Сам он был для бурятского мужчины среднего роста[1], хотя по современным меркам, вероятно, можно сказать, что был невысокий. Офицеры же были, как правило, все высокого и крупного телосложения, поэтому портному приходилось вставать на табуретку, чтобы снимать мерки.

После окончания войны Дашиниме Дамдиновичу предложили остаться в Москве, обещали жилье, работу. Судя по всему, такое предложение было продиктовано его высоким портновским мастерством. Он поехал домой с надеждой перевезти в Москву семью. На родине ждали его жена Дарижаб Дашиевна Жанданова, малолетняя дочь, теща. Обе женщины, которым никогда не приходилось выезжать дальше районного центра, отказались. Теща отказалась сразу, сказав, что она никуда со своей родины не поедет, а жена не решилась оставить в то трудное время свою мать одну, тем более что ее единственный брат, Жанданов Жамсо, не вернулся с войны, погиб на фронте. Обеим женщинам казалось в то время (конец 1940-х гг.), что Москва – это край света, откуда обратной дороги нет. Дашиниме ничего не оставалось делать, как начать обустраивать послевоенную жизнь. В 1946 г. при сосновоозерском «Рыбкоопе» открыли швейный цех, где он стал заведующим и закройщиком. Так он жил и работал до 1950 г. Но, сознавая свою высокую квалификацию, Дашинима Дамдинович решил попытать счастья в Улан-Удэ и в один из ноябрьских дней перевез туда семью, в которой было уже трое детей. Днем работал в швейной мастерской при военном гарнизоне, ночью исполнял заказы дома, где помогала жена.

Свою лечебную практику Дашинима Дамдинович начал впервые в начале 1960-х гг. Здесь следует рассказать о Базар-эмшэне со слов Дарижаб Дашиевны (беседа состоялась 13 июня 2006 г.).

Базар-эмшэн жил в с. Цолга Мухоршибирского района. Он имел духовное образование, был, как многие хувараки того времени, бывшим ламой, так как местных дацанов уже не было. Дашинима Дамдинович с лекарем Базаром впервые встретились в Иволгинском дацане в начале 60-х гг. Базар-эмшэн был уже пожилым человеком. В свое время он знал Еше Журбан-ламу, учителя Дашинимы Дамдиновича. Когда Базар-эмшэн понял, что отец является учеником Еше Журбан-ламы, то сказал, что стал уже стар и все свои инструменты для тибетской медицины отдаст Дашиниме Дамдиновичу. Базар-эмшэн так и сделал со словами: «Ты знаешь это дело, поэтому занимайся лечением и помогай людям». За вещами по тибетской медицине с Дашинимой Дамдиновичем ездил в Цолгу Жалсан-габжа, известный лама Эгитуйского дацана. Судя по всему, Жалсан-габжа и Базар-эмшэн, будучи духовными братьями, хорошо знали друг друга. Так Дашинима Дамдинович получил необходимый для занятий тибетской медициной различный инструмент и лекарства, стал заниматься лечебной практикой. Лечебная деятельность требовала постоянного пополнения как лекарственного

[1] В красноармейской книжечке Д. Д. Бадмаева указан рост 162 см.

сырья, так и различных приборов. В дополнение к тому, что отец получил от лекаря Базара, в течение многих лет своей лечебной практики он всегда искал, приобретал, заказывал то, что ему было необходимо для сложного процесса приготовления тибетских лекарств. Это была очень кропотливая работа и включала много различных этапов и процедур – сборы и поиски лекарственного сырья, разного рода его подготовка, приготовление лекарств, операции по прижиганию, кровопусканию и мн. др.

Дашинима Дамдинович всегда поддерживал тесную связь с Иволгинским дацаном, куда стали возвращаться немногие из его оставшихся в живых после годов ссылок и репрессий друзей, хувараков-однокашников.

Не оставляя лечебную практику, Дашинима Дамдинович на протяжении нескольких лет, а точнее с 1957 по 1967 г., переписывал текст из Ганчжура на тибетском языке. По воспоминаниям Зои, старшей дочери Дашинимы Дамдиновича, это был заказ его тезки, Дашинимы-габжи[1]. Заказ был сделан для подношения Иволгинскому дацану. Текст назывался «Доди Галсан»[2], состоял из 580 страниц (?) или листов формата бодхи, примерно 60×25 см. Книга была написана на черных листах девятью драгоценностями (юhэн эрдэни): золото, серебро, медь, коралл, жемчуг, бирюза, лазурит, малахит, белый коралл. Это была тонкая и красивая каллиграфия. Он сам изготавливал чернила. Иногда ему помогали старшие члены семьи. Процесс приготовления чернил из девяти драгоценностей был небыстрый, так как необходимо было раздробить, растолочь в мельчайший порошок, долго растирать в маленьких ступах, чашечках части металлов (золота, серебра) и минералов. К сожалению, тексты, написанные именно Дашинимой Дамдиновичем, не сохранились в дацане из-за пожара.

Лечебную практику Дашинима Дамдинович не оставлял практически до конца своей жизни. Сначала к нему обращались за лекарствами земляки. Постепенно молва о Дашиниме как о лекаре распространилась, и за лекарствами стали приезжать люди из разных мест и регионов. Когда он был уже стар, члены семьи, иногда родственники, а порой также сами пациенты выполняли чисто физическую работу по дроблению в ступе пестиком, измельчению, соединению составленных с дозировками самого лекаря тибетских препаратов. Надо сказать, что приготовление одного препарата из пяти-восьми и более компонентов требовало по времени иногда нескольких дней. Если учитывать, что условия были стесненными, т. е. у него не было специального рабочего помещения, маленькая комната около 10 м^2, которая была отведена для него от общей семейной квартиры, превращалась порой в лабораторию. Для хранения лекарственного сырья в различных упаковках, мешочках, связках он использовал кровати-трансформеры, выполненные по его заказу, которые представляли из себя по четыре фанерных ящика, каждый размером 40х60 см с крышкой, открывающейся сверху. Дашини-

[1] Предположительно, Дашинима-габжа был ламой либо Тамчинского, либо Янгажинского дацана.

[2] Такое название текста осталось в памяти Зои.

ма Дамдинович сам сшил по четыре поролоновых матрасика по размеру ящиков. Это было, естественно, вынужденное приспособление, ввиду того что других мест для хранения лекарственного сырья в городской квартире у него не было. В периоды, когда он работал над заготовкой тибетских препаратов, запах распространялся по всей квартире и даже в подъезде. Чтобы как-то оградить домочадцев от лекарственных запахов и пыли, он устанавливал вентилятор на форточку, что спасало частично.

Кроме лечения тибетскими лекарственными порошками Дашинима Дамдинович делал кровопускание, некоторые небольшие хирургические операции по просьбам самих пациентов. Сам Дашинима Дамдинович имел рубцы на теле от лекарственных прижиганий, которые с возрастом стали сглаженными и менее заметными. На его теле было несколько рубцов, начиная с затылка и далее вдоль по позвоночнику. Рубцы у него остались с той поры, когда он был учеником у своего учителя. Однажды в ту пору Дашинима сам заболел и занялся самолечением, благо для этого у послушника большого ламы был простор для самостоятельной деятельности. Все хозяйство учителя, включая и лекарства, было у послушника под рукой. В итоге он переборщил с приемом лекарств без рекомендаций своего учителя. От этого случилась у него болезнь психического свойства. Тогда-то учитель Еше Журбан и сделал ему сам прижигания из лекарственных сигар.

После пребывания в Москве в военные годы Дашинима Дамдинович побывал там еще не один раз. В 1964 г. дочь Зоя, будучи студенткой-старшекурсницей технологического института, была направлена на преддипломную шестимесячную практику в Москву. Он поехал ее навестить, и произошел удивительный случай. Дашинима Дамдинович случайно встретился в Москве, в троллейбусе, со своим начальником по военному ателье, майором Озеровым, с которым они не виделись почти 20 лет после того, как демобилизовался после окончания Великой Отечественной войны. В ту же поездку он побывал в Ленинграде, специально посетил район Старой деревни, где находится буддийский храм, построенный в начале XX в. по инициативе цанид хамбо-ламы Агвана Доржиева.

В 60-е г. XX в., когда в стране стали происходить некоторые демократические изменения, в Бурятии был реорганизован Бурятский комплексный научно-исследовательский институт, впоследствии названный Бурятским филиалом Сибирского отделения Академии наук СССР, а затем создан Музей восточных культур, были организованы отделы тибетской медицины, буддологии для развития соответствующих научных направлений. Для глубокого изучения философских, медицинских трактатов, сохранившихся как богатейшее наследие восточного учения, были приглашены истинные их знатоки [От Дуньхуаня до Бурятии…2009: 15], получившие образование в буддийских монастырях Бурятии, без помощи которых трудно было бы осуществить переводы с оригиналов, анализировать, разрабатывать научные комментарии. По приглашению основателя и первого заведующего сектором индо-тибетской медицины, известного востоко-

веда-монголоведа П. Б. Балданжапова Дашинима Дамдинович стал работать с 1968 г. младшим научным сотрудником в данном секторе до выхода на пенсию в 1976 г.

Дашинима Дамдинович с глубоким воодушевлением воспринял идею возрождения буддийского учения, распространения восточных наук, тибетской медицины. Он до преклонных лет отдавал много сил для этого, проводил консультации по технологии приготовления тибетских медицинских препаратов для экспериментальных исследований, участвовал в переводе с тибетского языка медицинских сочинений и расшифровке тибетских медицинских рецептурников-жоров.

Он ежегодно выезжал на разные полевые работы, как длительные, так и короткие, по поиску и сбору лекарственных растений, консультировал молодых ученых[1], щедро делясь своими знаниями. По воспоминаниям[2] сотрудников лабораторий фармакологии, медико-биологических исследований Института общей и экспериментальной биологии СО РАН можно сказать, что Дашиниме Дамдиновичу привелось побывать в составе экспедиционных отрядов отдела тибетской медицины, выезжавших в различные годы на полевые работы в места произрастания лекарственных растений в разные районы нашей родной Бурятии, Читинской области (ныне Забайкальского края), Республики Тыва, Красноярского края, Новосибирской области, советских республик Средней Азии – Казахстана, Абхазии, Грузии, Узбекистана. Во время экспедиций сырье не собиралось в местах святилищ, а также рядом с центральными дорогами.

Для общего представления о сотрудничестве одного из многих представителей бурятской буддийской духовной школы начала XX в., специализировавшегося в области тибетской медицинской практики, и современников мы обратились к людям, кому привелось работать бок о бок с Д. Д. Бадмаевым. Профессор, доктор медицинских наук С. М. Николаев, многие годы являвшийся руководителем отдела тибетской медицины ИОЭБ СО РАН, в устной беседе отмечает: «Память об эмчи Дашиниме Дамдиновиче Бадмаеве как о носителе живой традиции тибетского врачевания в нашем отделе сохранилась как о человеке, внесшем большой вклад в дело изучения лекарств восточной медицины. По его рекомендациям в отделе изучено 300 тибетских препаратов, из них выявлены наиболее эффективные, также изучались и изучаются бурятские растения в качестве заменителей к оригинальным тибетским травам. Его рекомендации по многим вопросам

[1] Отрадно отметить, что почти все в то время молодые сотрудники отдела БАВ, ныне сами являющиеся маститыми учеными-исследователями тибетской медицинской традиции, внесшими огромный вклад в дело изучения и введения в научный и практический оборот многих лекарственных средств и препаратов из них, помнят и с благодарностью вспоминают Дашиниму Дамдиновича.

[2] Авторы статьи сердечно благодарны С. М. Николаеву, С. М. Баторовой, Т. А. Асеевой, Л. А. Нагаслаевой, Г. Г. Николаевой за любезно предоставленные, а также опубликованные данные о Д. Д. Бадмаеве в бытность его работы в отделе тибетской медицины.

технологии тибетских лекарственных препаратов используются в отделе и сейчас. Мне привелось несколько раз быть в экспедиции с Дашинимой Дамдиновичем по поиску и сбору корней лекарственных растений в осеннее время. Он уделял особое внимание идентификации растений, поскольку некоторые виды одного рода бывают очень похожими, напр., очиток и золотой корень».

Сотрудник отдела тибетской медицины, кандидат фармацевтических наук С. М. Баторова вспоминает, как вместе с доктором фармацевтических наук Т. А. Асеевой в первой экспедиции по поиску и сбору лекарственных растений в Кижинге в 1968 г., организованной и возглавляемой П. Б. Балданжаповым, начали записывать разъяснения Дашинимы Дамдиновича и Лодоя Ямпиловича Ямпилова[1] по тибетским названиям собираемого лекарственного сырья и свойствам растений в соответствий с оригинальным медицинским трактатом. В 1969 г. была впервые совершена экспедиция сотрудников отдела (Д. Ю. Буткус [Национальная политическая энциклопедия], Д. Д. Бадмаев, Т. А. Асеева, С. М. Баторова) в Республику Тыва. Далее Дашинима Дамдинович в группе из трех человек продолжил экспедиционную поездку, руководителем которой был фармаколог Д. Ю. Буткус, водителем автомобиля ГАЗ-69 – В. Н. Сажин, в республики Средней Азии, откуда ими в отдел было привезено лекарственное растение ферула (асафетида). В итоге эта поездка заняла один месяц. По словам С. М. Баторовой, Дашинима Дамдинович по возможности оказывал поддержку в оснащении группы технологии лекарственных средств, в которой он работал, предоставлением специального традиционного оборудования: сита, чугунной ступки с пестиком для дробления лекарственного сырья, его подготовки и компоновки в препараты.

Профессор Т. А. Асеева указывает: «Сотрудник отдела БАВ Д.-Н. Д. Бадмаев побывал в командировке в Абхазии (г. Сухуми), Грузии (г. Батуми), Узбекистане (г. Самарканд), откуда привез образцы сырья и семена субтропических и тропических растений» (цит. по: [Бураева, Кузнецова 2020: 104–105]). Профессор, доктор фармацевтических наук Г. Г. Николаева, вспоминая об одной из совместных экспедиций с Дашинимой Дамдиновичем, рассказала, как он в Кижинге показывал места произрастания лекарственных растений, в том числе диких абрикосов.

Кандидат фармацевтических наук Л. А. Нагаслаева также любезно поделилась воспоминаниями о совместной работе с Дашинимой Дамдиновичем. Работая в группе технологии лекарственных препаратов, они составляли журнал с записями расшифровок рецептов тибетских препаратов в табличной форме. Данные записи наглядно показывают, как и принято в терминологии изучаемой ими медицинской традиции, что название каждого препарата начинается с обозначения главенствующего компонента, затем следует цифра, указывающая число входящих компонентов, и термин лекарственной формы [Базаров, Баторова 2002: 8]. Далее записаны названия растений на тибетском языке с дозировками, русская транскрипция названий, затем их названия на русском и латинском языках и

[1] Л. Я. Ямпилов – лама Кижингинского дацана (1910–1983).

дозировки компонентов в граммах (см. напр., рис. 1–2). На образцах из журнала записи на тибетской письменности выполнены самим эмчи, а на кириллице и латинице – его напарницей.

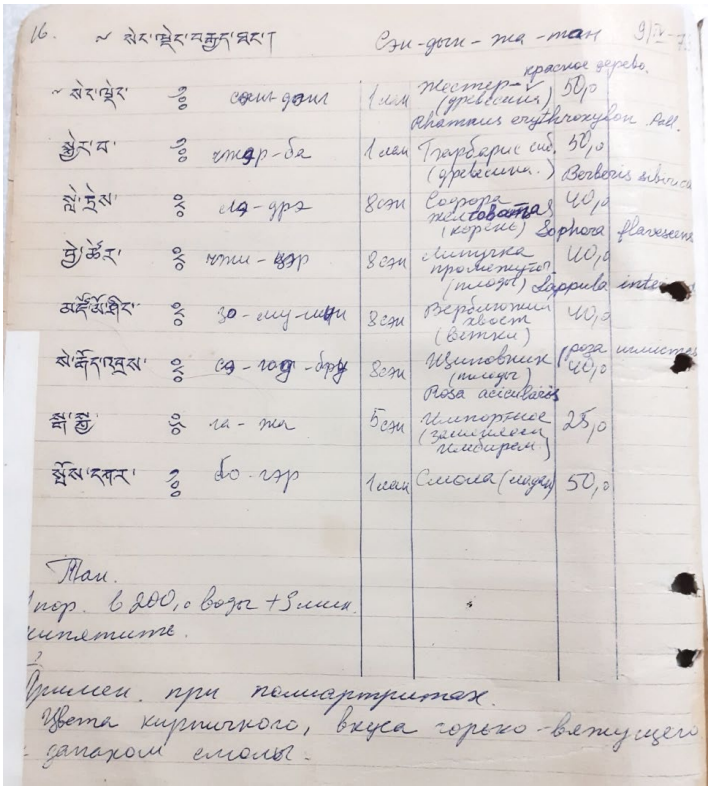

Рис. 1

Подобные данные из журнала с расшифровками описаний как тибетских рецептов, так и их компонентов использовались сотрудниками группы и отдела в тематических и программных исследованиях по конкретным лекарственным растениям, а также препаратам. В группе по тибетским технологиям готовились такие лекарственные формы, как отвары (тан), порошки (талхан эм), зольные и масляные. Также проводились пробоподготовки лекарственного сырья растительного, животного и минерального происхождения по технологиям тибетской медицины. Например, под руководством Дашинимы Дамдиновича Л. А. Нагаслаева и кандидат фармацевтических наук Р. Б. Гармаев проводили обжиг и накаливание кала дикого кабана (в хозяйственном дворе научного центра). Предварительно данное лекарственное сырье было запечатано в специальную большую чугунную вазу с узким горлом, которая помещалась в углубление на земле и обкладывалась дровами. Затем производился обжиг и накаливание вазы до необходимой температуры. После охлаждения из вазы извлекалось средство черного цвета, похожее на пепел. Оно включалось в препараты для дальнейших иссле-

дований. При сушке облепихи Дашинима Дамдинович показывал коллегам технологию заливки ее молоком.

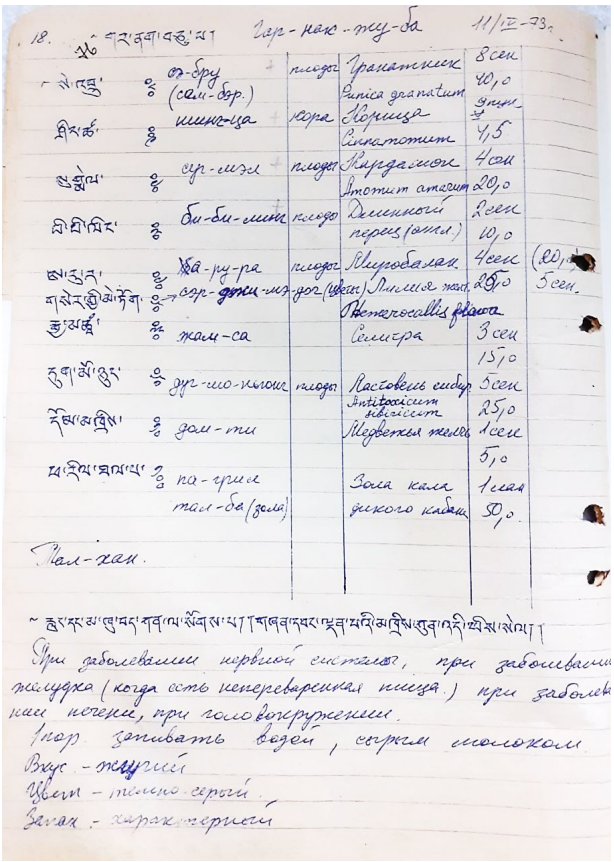

Рис. 2

Таким образом, с участием Дашинимы Дамдиновича изучались растения, готовились препараты по его рецептам, на их основе проводились специалистами аналитические исследования. Отсутствующие в Бурятии «экзотические» ингредиенты лекарств, например миробалан (арура) и др., по рассказам Л. А. Нагаслаевой, приобретались в отдел при содействии Дашинимы Дамдиновича. По возможности он заказывал импортные лекарственные средства через лам Иволгинского дацана, которые в те годы нечасто, но выезжали в страны Востока – Индию, Непал, Монголию, Китай и др.

В экспедиционных условиях Дашинима Дамдинович учил правилам сбора и хранения лекарственного сырья, помогал консультациями при выборе способа и режима его сушки, давал рекомендации по времени и периодам их сбора: лето, осень, весна, а также по качеству лекарственных растений, например, в таком сырье, как верблюжий хвост, он выбирал экземпляры с более утолщенной сердцевиной в стебле. Дашинима Дамдинович рекомендовал использовать чистую бумагу или ватман при расстиле лекарственных растений после сбора, а не газету.

В 1973 г. отделом тибетской медицины была направлена вторая экспедиция в Туву с Дашинимой Дамдиновичем (в отряд входили профессор, доктор биологических наук Б. Б. Намзалов[1], Л. А. Нагаслаева, водитель В. Н. Сажин), во время которой были выявлены места произрастания такого ценного лекарственного сырья, как оносма песчаная (брэмог) и собраны ее красные корни.

Помимо работы в отделе тибетской медицины Дашинима Дамдинович продолжал заниматься лечебной практикой. Его популярность была огромна, а географию пациентов представляли разные субъекты страны – от Сахалина и Камчатки до юга страны, Москвы, Ленинграда. Он был простым в общении, доступным для всех. Внутреннее обаяние, интеллигентность, тонкое чувство юмора, умение слушать притягивали людей. Природная одаренность его была многогранна. Способность мастерски обучиться любому ремеслу, будь то изготовление кирпичей, кладка печи, строительство дома или шитье, много помогала ему в жизни. Чем бы Дашинима Дамдинович ни занимался, он стремился свое дело рационализировать, усовершенствовать для быстроты, качества и эффективности. Например, по воспоминаниям практически всех сотрудников отдела, которые ездили в экспедиции с Дашинимой Дамдиновичем, можно сделать вывод о том, что в экспедиционной поездке с его участием улучшался и быт отряда. В летнее время в некоторых селениях, включая и тувинские, где порой приходилось останавливаться отрядам, знакомые, друзья или пациенты Дашинимы Дамдиновича в знак благодарности нередко преподносили барана по древнему обычаю кочевников. Для более длительного сохранения мясного продукта в летний зной Дашинима Дамдинович вместо тушенок готовил хушууры, или шарбины, как он их называл, которые можно было долго возить с собой в полевых условиях. Земляки называли и знали его не иначе, как уран Дашинима. Уран можно перевести с бурятского как «искусный, умелый». В кругу лам старшего поколения его называли Журбанэ Дашинима, по имени его учителя.

Обобщая вышеприведенное описание об отце, нам хотелось бы добавить, что жизнь Дашинимы Дамдиновича была многотрудна, интересна, полезна для людей, философски глубоко осмысленна и праведна, словно написана девятью драгоценностями.

Литература

Базаров Э. Г. Тибетская рецептура в традиционной монгольской медицине (по материалам трактата «Онцар гадон») / Э. Г. Базаров, С. М. Баторова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – 164 с.

Бураева С. В. «Устная история» академического музея: воспоминания о первых экспозициях по индо-тибетской медицине в Улан-Удэ / С. В. Бураева, Н. А. Кузнецова // Вестник Бурят. научного центра СО РАН. – 2020. – № 2(38). – С. 102–107.

[1] Б. Б. Намзалов – профессор Бурятского государственного университета, д-р биол. наук.

Национальная политическая энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://politike.ru/termin/butkus-donatas.html (дата обращения: 17.09.2021).

Николаев С. М. Тибетская медицина (вопросы и ответы) / С. М. Николаев. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 1998. – 94 с.

От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов: российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Регби Ешиевича Пубаева. Сер. «Pax Buddhica». – Улан-Удэ, 2009. – 286 с.

Отдел биологически активных веществ. 50 лет. 1969–2019 (буклет к юбилейной конференции). – Улан-Удэ, 2019. – 24 с.

Ученые-исследователи Бурятского института общественных наук СО РАН. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 248 с.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-185-188

Л. Е. Янгутов

УЧЕНЫЙ С ШИРОКИМ ДИАПАЗОНОМ НАУЧНЫХ ИНТЕРЕСОВ (о научном творчестве профессора Н. В. Абаева)

L. E. Yangutov

A SCIENTIST WITH A WIDE RANGE OF SCIENTIFIC INTERESTS (about the scientific work of Professor N. V. Abaev)

В 1970 г. вышла книга Е. В. Завадской «Восток на Западе», которая сразу же привлекла широкое внимание не только научной общественности, но и многих людей, интересующихся восточной культурой, религиозными воззрениями, философией и историей. Эта книга познакомила советского читателя с незнакомой, загадочной и очень привлекательной своей непохожестью с принятыми представлениями о религиозных учениях – чань-буддизмом. Ранее на Западе такой же интерес вызвали работы японского ученого Д. Т. Судзуки – An Introduction to Zen Buddhism (L., 1957); Zen Buddhism (N. Y., 1956); Essays in zen Buddhism (N. Y., 1961), которые были посвящены японской версии чань-буддизма. Эти работы вызвали интерес западной публики к буддизму. В Советском Союзе, где велись исследования буддизма Индии, Тибета, Монголии, Бурятии, работа Завадской вызвала интерес к буддизму Китая. Несмотря на то что родоначальник отечественной буддологии академик В. П. Васильев одним из первых в буддологической науке обратил внимание на китайский буддизм, тем не менее широкий научный интерес к нему стал проявляться в 70-е гг. прошлого века. И это во многом благодаря знакомству с чань-буддизмом. Вслед за книгой Е. В. Завадской начали появляться статьи молодого аспиранта Института востоковедения АН

Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН», руководитель отдела ОФКР (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

СССР Н. В. Абаева, посвященные чань-буддизму. Они сразу же привлекли внимание исследователей буддизма, а также тех, кто интересовался восточной культурой. Вскоре Н. В. Абаев стал одним из самых цитируемых молодых ученых.

Он родился в с. Тора-Хем Тоджинского района Республики Тыва. В 1972 г. окончил восточный факультет Дальневосточного университета. Проявив способности к учебе и исследовательской деятельности, был оставлен ассистентом на кафедре всеобщей истории ДГУ. Проработав в ДГУ до 1974 г., приезжает в Улан-Удэ, где был принят младшим научным сотрудником в отдел востоковедения Бурятского института общественных наук. В 1975 г. поступает в аспирантуру Института востоковедения АН СССР. В годы его обучения в аспирантуре состоялось наше знакомство. Тогда, в 1975 г., после окончания философского факультета МГУ, я поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. Моя выпускная дипломная работа была посвящена распространению и становлению буддизма в Китае. При поступлении в аспирантуру я был на перепутье выбора темы. И именно Николай Вячеславович подсказал мне тему моей кандидатской диссертации, посвященную школе хуаянь, как самой философской школе китайского буддизма. В 1978 г. он успешно защищает кандидатскую диссертацию на тему «Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае». В ней он впервые рассматривает учение чань-буддизма как культуру психической деятельности. Для обоснования своей точки зрения он анализирует сложившуюся в китайской традиции культуру психической деятельности конфуцианства и даосизма, подробно анализирует чаньскую психическую деятельность, чаньскую практику медитации, ее теоретическое обоснование. На базе кандидатской диссертации им была опубликована монография в новосибирском издательстве «Наука». Монография сразу же получила положительный отзыв в научной печати. В 1991 г. Н. В. Абаев успешно защитил в Институте востоковедения РАН докторскую диссертацию на тему «Чань-буддийские традиции в истории средневекового китайского общества».

После окончания аспирантуры он возвращается в Институт общественных наук БФ СО АН и вскоре становится заведующим отделом востоковедения. С 1993 г. Н. В. Абаев работал заведующим кафедрой всеобщей истории Бурятского государственного университета. Был деканом гуманитарного факультета Бурятского филиала Новосибирского государственного университета, стал первым директором Института востоковедения при БГУ, заведующим лабораторией цивилизационной геополитики Института Внутренней Азии БГУ. В 1990-е гг. Н. В. Абаев трудился в Республике Тыва на кафедре философии Тувинского университета в должности профессора. Там он с первых же дней своей научной и преподавательской деятельности завоевал огромное уважение и авторитет. Избирался депутатом Великого Хурала. Продолжая научную деятельность в области китаеведной буддологии, он стал обращать внимание на экологические, этнографические и религиозные проблемы ареала Восточных Саян, в частности Республики Тыва.

Н. В. Абаев был ученым с широким диапазоном исследовательского мышления. Помимо китайского буддизма он был специалистом в области этнической истории и культуры стран Востока. Его научный интерес касался китайских практик у-шу и цигун, которым он посвятил статьи: Даосские истоки китайских ушу // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982; Чань-буддизм и шаолиньская школа у-шу // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990; Цигун: искусство саморегуляции // Азия и Африка сегодня. – 1990. – № 8-9; Искусство саморегуляции цигун // Китайский цигун. – Новосибирск: НГУ, 1991. Он посвятил много работ экологическим традициям народов Центральной Азии. В соавторстве с К. М. Герасимовой, М. И. Вечерским, А. И. Железновым и др. написана монография «Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии». – Новосибирск, 1992.

Кроме того, его занимали вопросы обновленчества в буддизме, тэнгэрианства, архаические формы религии. В общей сложности им написано более 700 научных трудов, в т. ч. более 45 монографий и 19 учебных пособий.

Во всех областях своего научного интереса он оставил глубокий след, внес большой вклад в дальнейшее развитие исследований изучаемых им проблем.

Основные труды Николая Вячеславовича:

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / отв. ред. Л. П. Делюсин. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1983. – 123 с.

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / отв. ред. Л. П. Делюсин; АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. ин-т обществ. наук. 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск: Наука, 1989. – 271 с.

Абаев Н. В., Горбунов И. В. Сунь Лутан о философско-психологических основах «внутренних» школ у-шу / Российская акад. наук, Сибирское отд-ние, Бурятский ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1992. – 168 с.

Абаев Н. В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шрад-дхотпадашастре» // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986.

Абаев Н. В. Цивилизационная геополитика народов Алтай-Байкальского региона и Центральной Азии. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007. – 160 с.

Абаев Н. В., Аюпов Н. Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии / Междунар. Фонд по изучению Тенгри, Фонд Центрально-Евразийского наследия. – Абакан: Лаб. «кочевых» цивилизаций ТывГУ, 2009. – 21 с.

Абаев Н. В., Опей-оол У. П. Тэнгрианство, буддизм и экологические культы в Центральной Азии и Транс-Саянии. – Кызыл: Нац. музей Республики Тыва, 2009. – 143 с.

Абаев Н. В., Аюпов Н. Г. Этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов в тэнгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии: моногр. – Кызыл: Ред.-изд. отд. ТывГУ, 2010. – 135 с.

Абаев Н. В., Хомушку О. М. Духовно-культурные традиции в геополитическом и цивилизационном пространстве Центральной Азии и Саяно-Алтая: моногр. – Кызыл: ТывГУ, 2010. – 283 с.

Абаев Н. В. Влияние тэнгриантства на экологическую культуру и этногенез тюрко-монгольских народов Алтай-Байкалии: моногр. – Н. Новгород: MOBY publishing, 2011. – 150 с.

Абаев Н. В. Культ священных гор и тэнгрианский эпос бурят-монголов. – Иркутск: Оттиск, 2014. – 127 с.

Абаев Н. В. Архаические формы религии и тэнгрианство в этнокультурогенезе народов Внутренней Азии / отв. ред. Н. И. Атанов. – Улан-Удэ: Бурят. гос. ун-т, 2015. – 248 с.

Абаев Н. В., Хобраков Ц. С. Бурят-монгольская школа единоборства «Шонын-баша» (Стиль Небесного Волка) / Бурят. гос. ун-т, Ин-т Внутренней Азии, Лаб. цивилизационной геополитики Евразии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. – 145 с.

Абаев Н. В. Этимологический словарь тэнгрианских терминов бурят-монголов // Вестник Бурят. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2017. – Вып. № 1. – С. 106–112; Вып. № 2. – С. 110–112; Вып. № 4. – С. 111–112.

Абаев Н. В. Этимологический словарь тэнгрианских терминов бурят-монголов / Лаборатория БГУ. – Улан-Удэ: ООО «Амирит»; Raleigh, NC: Lulu Press, Inc., 2019. – 120 с.

Статьи

Абаев Н. В. О соотношении теории и практики в чань-буддизме // 7-я науч. конф. «Общество и государство в Китае». – М.: Наука, 1976. – С. 618–625.

Абаев Н. В. Влияние чань-буддизма на тайные религиозные общества группы Байлянь // Проблемы современного Китая: сб. ст. по мат-лам VII науч. конф. молодых науч. сотр. ИДВ АН СССР (март 1976 г.). – М., 1977. – С. 69–88.

Абаев Н. В. Чань-буддизм и у-шу // Народы Азии и Африки. – 1981. – № 3. – С. 63–74.

Абаев Н. В. Человек и природа в даосизме и буддизме // Общественные науки за рубежом. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. – 1981. – № 2. – С. 213–217.

Абаев Н. В. О некоторых философско-психологических аспектах чаньских военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае. – М.: Наука, 1981. – С. 221–234.

Абаев Н. В. Даосские истоки китайских у-шу // Дао и даосизм в Китае. – М.: Наука, 1982. – С. 244–257.

Абаев Н. В. О культуре психической деятельности в традиционном Китае // XIII науч. конф. «Общество и государство в Китае». – М., 1982. – С. 161–166.

Абаев Н. В. Об искусстве психической саморегуляции (айкидо, каратэ) // Наука в Сибири. – 1983. – № 2. – С. 7.

Фельдман В. Р., Абаев Н. В. Цивилизация народов Центральной Азии: субстанциональные основания бытия // Вестник Бурят. гос. ун-та. – 2014. – № 6(1). – С. 3–8.

Абаев Н. В. Тэнгрианство, митраизм и общие этнокультурные истоки туранско-арийской цивилизации Центральной и Внутренней Азии // Вестник Бурят. гос. ун-та. – 2015. – № 3. – С. 42–59.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

Вып. 4

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Редактор Е. И. Борисова
Художник Д. Т. Олоев
Компьютерная верстка и макет – Н. Д. Жамбаева

Редакционно-издательский отдел
Издательства БНЦ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.
Отпечатано в типографии
Издательства БНЦ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Подписано в печать 15.12.2021.
Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 15,3. Уч.-изд. л. 15,0.
Гарнитура Таймс.
Тираж 500. Заказ № 16 .