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

Буддизм в контексте цивилизационных процессов стран Дальнего Востока, Внутренней Азии и России

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2022

УДК 294.3
ББК 87+86+63
Б 903

Ответственный редактор
д-р филос. наук, проф. *Л. Е. Янгутов*

Рецензенты:
д-р филос. наук *А. К. Хабдаева*
д-р филос. наук *А. В. Чебунин*
канд. филос. наук *Т. Г. Мазур*

Б 903 **Буддизм в контексте цивилизационных процессов стран Дальнего Востока, Внутренней Азии и России:** сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2022. – 230 с.

ISBN 978-5-7925-0623-7

В сборнике статей рассматриваются проблемы единства мировоззренческих принципов буддизма Махаяны и многообразия их проявления в странах Центральной и Восточной Азии. Показано, что буддизм Махаяны, столкнувшийся в ареале своего распространения с местной культурной традицией, претерпел определенную трансформацию, формируя при этом свой специфический мир махаянского буддизма.

Может быть полезен для специалистов, работающих в области буддологии, философии, истории, религиоведения, культурологии, а также широкому кругу людей, интересующихся историей, философией и религиоведением.

УДК 294.3
ББК 87+86+63

Сборник статей подготовлен в рамках выполнения проекта РНФ № 21-18-00074, «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов», https://rscf.ru/project/21-18-00074/

© Кол. авт., 2022
© ИМБТ СО РАН, 2022
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2022

ISBN 978-5-7925-0623-7

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(IMBTS SB RAS)

Buddhism in the context of civilizational processes countries of the Far East, Inner Asia and Russia

Ulan-Ude
BSC SB RAS
2022

Buddhism in the context of civilizational processes countries of the Far East, Inner Asia and Russia [Digest of articles]. – Ulan-Ude: BSC SB RAS, 2022. – 230 p.

The collection of articles deals with the problems of the unity of the philosophical principles of Mahayana Buddhism and the diversity of their manifestation in the countries of Central and East Asia. It is shown that Mahayana Buddhism, which encountered in the area of its distribution with the local cultural tradition, has undergone a certain transformation, while forming its own specific world of Mahayana Buddhism.

The collection of articles may be useful for specialists working in the field of Buddhism, philosophy, history, religious studies, cultural studies, and a wide range of people interested in history, philosophy and religious studies.

Collection of articles prepared as part of the RSF project No. 21-18-00074, "Worlds of Mahayana Buddhism in the context of world civilizational processes", https://rscf.ru/project/21-18-00074/

Содержание

Урбанаева И. С. «МИРЫ МАХАЯНСКОГО БУДДИЗМА» КАК КОНЦЕПТ ДЛЯ ОБЪЯСНЕНИЯ ЕДИНСТВА И МНОГООБРАЗИЯ БУДДИЗМА……....6

Янгутов Л. Е. ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРА БУДДИЗМА МАХАЯНЫ В КИТАЕ……..30

Ламажапов Э. Л. КОРЕЙСКИЙ БУДДИЗМ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ВЛИЯНИЕ КИТАЯ И ИНДИИ……51

Бритова В. Р. КОРЕЙСКИЙ БУДДИЗМ В XXI ВЕКЕ: РАЗВИТИЕ И СОТРУДНИЧЕСТВО……65

Лугавцова А. П. ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯПОНСКИХ ДЗЭНСКИХ ШКОЛ В ПЕРИОД ЭДО (1603–1868)…….71

Амоголонова Д. Д. БУДДИЗМ В ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С ПРАВОСЛАВИЕМ И РОССИЙСКИМ ГОСУДАРСТВОМ (конец XIX – начало XX века)……...…86

Эрендженова Ю. Ю. СПЕЦИФИКА БУДДИЗМА МАХАЯНЫ В КАЛМЫКИИ: ОБЗОР БУДДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ…….104

Товуу С. С. ОБ ОСОБЕННОСТЯХ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ В ТУВЕ……..131

Аякова Ж. А. БУДДИЗМ МАХАЯНЫ В ЗАПАДНОМ МИРЕ……143

Донец А. М. ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СРЕДИННОЙ ПОЗИЦИИ УМА В ПРАСАНГИКЕ ГЕЛУГ…….159

Нестеркин С. П. СУТРА ОБ ОПОРЕ НА ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ДРУГА (введение, перевод с тибетского, комментарий)…….173

Батомункуева С. Р. К ВОПРОСУ О БОГЕ И БОЖЕСТВАХ В МАХАЯНСКОМ БУДДИЗМЕ……...178

Жамсуева Д. С. САГААН УБГЭН В ОБРЯДОВОЙ, ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЙ, ИКОНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ……193

Марханова Т. Ф. ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА АРХИТЕКТУРУ СТОЛИЦ В СРЕДНЕВЕКОВОМ КИТАЕ. БОРЬБА ЗА ГОРОДСКИЕ ОСИ (220–705 гг.)……203

Орбодоева М. В. ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ШКОЛ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА В ПЕРИОД НАНЬБЭЙЧАО…….222

УДК 571.54
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-6-29

И. С. Урбанаева

«МИРЫ МАХАЯНСКОГО БУДДИЗМА» КАК КОНЦЕПТ ДЛЯ ОБЪЯСНЕНИЯ ЕДИНСТВА И МНОГООБРАЗИЯ БУДДИЗМА

В статье дан новый подход к объяснению единства в многообразии буддизма, основанный наряду с признанием первостепенного значения классических критериев аутентичности буддийских учений на концепте «миры махаянского буддизма». Автор вводит это понятие в качестве метода, объясняющего специфику бытования махаянского буддизма в различающихся цивилизационных контекстах при опоре на использование автохтонных концепций, конвенций, понятий, культов. «Миры махаянского буддизма», будучи сформированы в каждом геокультурном регионе распространения Махаяны посредством «низкого синкретизма» буддизма и местной интеллектуальной и духовной культуры, «конструируются» посредством базовых практических махаянских принципов, таких как принятие Прибежища, ненасилие, бодхичитта, которые определяют средовое «поведение» буддистов, поэтому эти *миры* являются в каждом регионе общими для элиты и простых мирян. В то же время они существенно отличают людей «внутреннего» мира буддизма от людей иных культурных кругов по мировоззрению, пониманию человека, пространства, времени, истории и т. д.

Ключевые слова: мир махаянского буддизма, Прибежище, Три Драгоценности, Путь, бодхичитта, Цонкапа, Дхармакирти, человек и его эволюция, сансара.

I. S. Urbanaeva

“WORLDS OF MAHAYANA BUDDHISM” AS A CONCEPT TO EXPLAIN THE UNITY AND DIVERSITY OF BUDDHISM

The article proposes a new approach to explaining the unity in the diversity of Buddhism, based, along with the recognition of the fundamental importance of the

Урбанаева Ирина Сафроновна – д. филос. н., г. н. с. отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: urbanaeva@imbt.ru.

classical criteria for the authenticity of Buddhist teachings, on the concept of “the worlds of Mahayana Buddhism”. The author introduces this concept as a method explaining the specifics of the existence of Mahayana Buddhism in different civilizational contexts based on the use of autochthonous concepts, conventions, concepts, cults. The “worlds of Mahayana Buddhism”, having been shaped in each geocultural region of Mahayana through the “low syncretism” of Buddhism and the indigenous intellectual and spiritual culture, are “constructed” through the basic practical Mahayana principles, such as taking refuge, observance of non-violence, cultivating of bodhichitta, which determine the environmental “behavior” Buddhists, so these worlds are in each region common to the elite and ordinary lay people. At the same time, they significantly distinguish people of the “inner” world of Buddhism from people of other cultural circles in terms of their worldview, their understanding of man, space, time, history, and so on.

Keywords: world of Mahayana Buddhism, Refuge, Three Jewels, Path, bodhichitta, Tsongkhapa, Dharmakirti, man and his evolution, samsara.

В мировой науке имеется довольно разносторонний опыт изучения процессов распространения буддийских текстов и учений за пределами Индии, представленный рядом авторитетных исследователей (L. Lancaster, D. Snellgrow, M. T. Kapstein, A. Heirman and S. P. Bumbacher, K. Paulenz, Lai Whalen, Chen Kenneth K. S., Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов и др.). Установлено многообразие школ буддийской философии и форм буддийской религии, множество различающихся в разных странах буддийских практик и ритуалов, наличие глубоких различий между Сутраяной и Ваджраяной, Тхеравадой и Махаяной. Внутри махаяны также различаются, с одной стороны, Махаяна в Тибете и монгольском мире, а с другой стороны – Махаяна в Китае и других странах Восточной Азии. В связи с этим обнаруживается особая актуальность проблемы единства в многообразии буддизма и в связи с нею возникает ряд вопросов: «что такое буддизм или что делает буддизм буддизмом?», «возможно ли функционирование Трех Драгоценностей буддизма – Будды, Дхармы и Сангхи, принятие которых в качестве Прибежища означает вхождение во «внутренний круг» буддистов[1], – в национальном, или этническом, формате?» и т. д. В буддологической литературе весьма распространенным стало представление, что буддизм – это абстракция, а в реальности существует множество «буддизмов» – кон-

[1] В тибетском языке понятие *буддист* выражается термином nang-pa – «внутренний» или «свой человек».

кретных региональных и национальных форм буддизма [Heirman, Bumbacher 2007; Grayson 1992; Williams 2008]. На наш взгляд, это явление отражает тот факт, что большинство современных исследователей буддизма, не справившись с проблемой, поставленной еще О. О. Розенбергом, – «как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?» – выбрали более легкий путь [1991]. Это путь описания поверхностных проявлений такого сложного феномена как буддизм.

Принципиальным для понимания буддийского полиморфизма является релевантный философский подход к изучению буддийской философии – «ключа» к пониманию единства и особенностей разных традиций буддизма. Классики российской буддологии – О. О. Розенберг, который изучал в основном японский буддизм, и Б. Я. Владимирцов, писавший о буддизме в Тибете и Монголии, – сформулировали одну и ту же глубокую мысль: буддизм на протяжении веков и в процессе распространения в разных странах оставался в своей основе тем же самым, хотя по-разному воспринимался. Эта идея служит для нас принципиальным теоретико-методологическим принципом, исходя из которого мы развиваем собственный подход к постановке и решению вышеназванной проблемы.

Прежде всего, важно определиться с тем, что же делает буддизм буддизмом? Что является в нем наиболее существенной частью и образует его фундамент? А также это вопрос о критериях аутентичности буддийских учений, текстов и практик. В наших предыдущих исследованиях [Урбанаева 2013, 2014, 2015а, б; Урбанаева и Ламажапов 2017] названная проблема единства и многообразия буддизма была осмыслена сквозь призму классических критериев аутентичности буддийских учений и практик, а также посредством рассмотрения двух махаянских направлений – тибето-монгольского и китайского/дальневосточного – в их отношении к «материнской» индийской Махаяне и в сравнении между собой в плане особенностей исторического распространения, формирования сводов канонических текстов, герменевтических стратегий и презентации Пути. Эти исследования подтверждают правоту Б. Я. Владимирцова, который едва ли не первый указал на ошибочность являвшегося довольно распространенным представления, что буддизм в Тибете и монгольском мире в сравнении с индийским явля-

ется извращенной формой – ламаизмом. В наших работах получила также дальнейшее развитие идея, высказанная некоторыми ведущими современными буддологами и тибетологами, о том, что тибетский буддизм является преемником и продолжателем «материнского» буддизма Индии [Ruegg 2010; Snellgrove 2002 и др.]. Более того, мы пришли к выводу, что правомерно говорить об *индо-тибетской Махаяне* как аутентичной традиции махаянского буддизма. Махаянская традиция монгольского мира, воспринятая из Тибета, также является идентичной индийской Махаяне. Особенности формирования тибето-монгольской Махаяны, если говорить о «теоретической (переданной) Дхарме» (тиб. chos-lung), выражают ее фактически полную идентичность индийской Махаяне, представленной великими трактатами древнеиндийского монастыря Наланда. Поэтому, как было подчеркнуто нами ранее, знание индо-тибетской традиции презентации Дхармы Будды и объяснения внутренних связей может и должно служить герменевтической опорой научной концептуализации единства и разнообразия буддизма. Свидетельство академической ценности индо-тибетской комментаторской литературы и плодотворности сотрудничества с держателями живой тибетской традиции буддизма можно обнаружить в ряде фундаментальных работ последних десятилетий – Дж. Хопкинса, Р. А. Турмана, Х. Кабезона, Джея Гарфилда, Р. Рэя, А. Кляйн, Д. Б. Грея и некоторых других буддологов. Внутри буддийского сообщества также растет признание тибетской традиции Махаяны как наиболее полно сохранившей аутентичную систему Учения Будды в единстве философии, сотериологии и практического осуществления. Буддисты Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы восприняли Учение Будды несколько столетий назад из тибетских письменных и устных источников, проходя обучение в тибетских монастырях буддийской логике и философии, тантре и методам медитации, и сами они внесли большой вклад в сохранение и развитие индо-тибетской Махаяны. Свидетельством тому служат сохранившиеся философские труды авторитетных во всем пространстве индо-тибетской Махаяны монгольских и бурятских авторов, таких как Чанкья Ролпай Дордже, Нгаванг Палден, Агван-Нима, которые известны в тибетских философских дацанах Сера, Дрепунг, Ганден наравне с важнейшими тибетскими сочинениями. Предки нынешних *традиционных* буддистов Монголии и России освоили также всю систему практики, включая нгёндро (предварительные практики), Ламрим, Ваджрая-

ну, тантры всех четырех классов, особенно тантру Ямантаки и чод (монг. и бур. луйжин). Нет никаких философских и религиоведческих оснований утверждать, что исторически в Монголии и России сформировались свои национальные формы буддизма, отличные от индо-тибетской.

Китайская/дальневосточная Махаяна сформировалась при значительно меньшем влиянии трудов индо-буддийских философов и при подавляющем влиянии автохтонной интеллектуальной культуры и духовных традиций, что позволило буддизму стать феноменом китайской цивилизации (см. работы В. Либенталя, У. Лаи, Э. Цурхера, Л. Е. Янгутова и др.). Исходя из признания того факта, что индо-тибетские критерии аутентичности во многом не «срабатывают» на материале китайского/дальневосточного буддизма, мы вынуждены по-новому подойти к осмыслению проблемы единства и многообразия буддизма, поставив вопрос: следует ли считать только индо-тибетскую Махаяну аутентичным махаянским учением, а *китайский/дальневосточный буддизм* – искажением аутентичного буддизма? Или мы должны все же признать, что существуют *разные буддизмы*, в том числе – *разные махаянские буддизмы*?

Попробуем подойти к поставленной проблеме не со стороны теоретической Дхармы и индо-тибетских критериев аутентичности буддийских учений, а с практической стороны – того, что делает буддиста буддистом. Иначе говоря, обратимся к теме буддийского Прибежища (тиб. skyabs-gnas) и к вопросу о том, что означает следование по буддийскому Пути (тиб. lam)? Во-первых, что касается цели Пути – это собственное освобождение от сансары – несвободного бытия в повторяющихся циклах перерождений под властью омрачений и нечистой кармы – и достижение просветленного состояния Будды ради помощи всем живым существам, скитающимся в мирах сансары. Достижение этой двойной цели зависит от понимания конечного смысла Учения Будды.

Арья Нагарджуна (150–250) в своем труде «Коренная мудрость» («Муламадхьямакакарика» или «Праджнямула») [dPpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub 2016] подчеркивает, что для достижения целей освобождения от сансары и просветления фундаментальное значение имеет мудрость прямого постижения пустоты – абсолютной природы всех вещей, т. е. *глубинное* учение Будды, чей окончательный смысл был

выражен в сутрах *Праджняпарамиты*. Он объясняет этот конечный смысл буддийского учения способом, свободным от ошибок крайних онтологических интерпретаций – этернализма и нигилизма. Лама Цонкапа, коренной Учитель большинства монгольских, бурятских, тувинских, калмыцких буддистов, в своем *Большом комментарии* к «Праджнямуле», сокращенно называющемся «Океан аргументов», объясняет: именно интерпретация Нагарджуны устраняет «светочем совершенной логики/Всю тьму неведения, ложных теорий, сомнений/ Относительно окончательного смысла [Учения]» [Tsongkhapa 2012: 2], и медитация, выполняемая в соответствии с нею, способна радикально устранить *неведение* (*авидья*; ma-rig-pa) и все производные от него *клеши*. То есть именно прямое постижение *таковости* (*таттва*; de-kho-na-nyid) – абсолютной природы всех вещей, которая, согласно мадхьямике-прасангике, есть их пустота от самобытия (rang-stong), – устраняет первое звено двенадцатичленной цепи зависимого возникновения сансары. Иными словами, мадхьямака[1] Нагарджуны, раскрывающая «сердце Слова Будды и смысл Праджняпарамиты», служит наиболее глубокой теоретической базой Пути (lam), ведущего страдальцев сансары к состоянию Будды, поскольку является наиболее глубокой и корректной презентацией изложенного Буддой в сутрах *Праджняпарамиты* учения об этой высшей, незагрязненной мудрости (zag-med-ye-shes), которая служит противоядием от ядов сансары. Шантидева в «Бодхичарья-аватаре» говорил (IX: 1):

Все эти элементы [практики]
Всемогущий [Будда] преподал ради мудрости [shes-rab].
И поэтому тот, кто желает успокоить страдание,
Должен породить мудрость.
[Śāntideva 2007: 240]

Чже Цонкапа также писал: «Все наставления, данные Победителями относительно даяния и других практик, являются искусными средствами для порождения мудрости, постигающей подлинный способ существования вещей – *таковость*, у тех, кто еще ее не породил; для стабилизации этой мудрости и все большего развития у тех, кто ее уже породил <…> Следовательно, все учения в Слове Будды прямо или кос-

[1] *Мадхьямака* (dbu-ma) – «срединное воззрение». Мадхьямика (dbu-ma-pa) – философская школа срединного воззрения, основанная Нагарджуной.

венно ведут именно к постижению *таковости*. Поэтому, подобно тому как группу слепцов ведет в нужное место опытный проводник, священным долгом наделенных умом является совершенное исследование оком мудрости, созерцающим *опорно-зависимо возникающую таковость*[1], [того способа, каким] даяние и остальные [парамиты] ведут в град освобождения [Tsongkhapa 2012: 2–3].

Таким образом, идти по Пути освобождения означает реализовать мудрость постижения пустоты от самобытия, а Путь просветления невозможно пройти без развития *абсолютной бодхичитты* – прямого постижения *таковости*, побуждаемого бодхичиттой (byang-sems). Но чтобы ступить на этот Путь и пройти его, необходимо Прибежище (skyabs-gnas) в Трех Драгоценностях (dkon-mchog-gsum): Будде, Дхарме и Сангхе. Современный тибетский лама, преподающий Дхарму в России почти 30 лет, досточтимый Геше Джампа Тинлей часто цитирует Гьялцаба Ринпоче, одного из двух главных учеников Чже Цонкапы: «Буддийская практика начинается с принятия Прибежища и заканчивается принятием Прибежища». Буддийский путь начинается с принятия внешнего Прибежища, воплощением всех трех объектов которого в тибето-монгольской традиции считается квалифицированный духовный учитель – Лама[2]. По определению, буддист – это тот, кто имеет Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе и неукоснительно соблюдает обеты Прибежища, описанные в текстах «Ламрим» (см.: [Цонкапа 2012 и др.]), включая обет не причинения вреда ни одному живому существу. А поскольку воплощением Трех Драгоценностей в индо-тибетской Махаяне считается духовный наставник, то в этой системе буддизма преданность Гуру имеет решающее значение для реализации Пути, особенно в практике тантр. Приняв Прибежище, буддист искренне стремится, согласно учению об этапах Пути *(Ламрим)*, по меньшей мере, избежать в будущем перерождения в низших мирах. С этой целью он выполняет *практику Прибежища*, которая в самом глубоком понимании ее сути совпадает со всем Путем, ведущим к освобождению и просветлению, а на уровне низшей личности заключается помимо дисциплины в соблюдении обетов Прибежища в развитии от-

[1] Тиб. rten-cin-‘brel-bar-‘byung-ba’i de-kho-na-nyid.

[2] В данном понимании термин «bla-ma» отличается от его расширительного употребления в качестве синонима буддийского священнослужителя в Монголии и России.

речения от привязанности к *этой жизни* и в повороте ума к Дхарме. А на уровне среднего типа личности, как говорится в текстах «Ламрим», буддийский практик, развивая *отречение* (nges-‘byung) – разочарование в мирских дхармах (‘jig-rten-gyi-chos) и стремление к подлинной свободе и счастью, называемому нирваной (myang-‘das[1]), – выполняет практики очищения негативной кармы и медитации о 16 аспектах *четырех благородных истин*. Более того, буддист Махаяны – это тот, кто имеет устремленность к состоянию Будды ради всех страдающих существ, кто культивирует бодхичитту. *Уравнивание себя и всех живых существ*, которые почитаются в качестве собственных добрых матерей, проявлявших с безначалья сансары бесконечную доброту, взращивание искренних чувств сострадания и любви ко всем ним, а также желание отблагодарить их всех за доброту и принятие ответственности за их освобождение от страданий и достижение ими высшего блага, просветления – это уникальный махаянский подход к пониманию сущности той связи, которая объединяет *всех* живых существ без исключения. Корнем этого метода является *великое сострадание* (thugs-rje-chen-po), из которого в конце Пути рождаются Будды. Постижение пустоты (stong-pa-nyid) в соответствии с мадхьямакой – это наиболее корректный метод принятия Прибежища, а также развития *отречения* и *бодхичитты*. Путь тантр является гораздо более эффективным и быстрым, нежели путь сутр и, конечно, более искусным способом принятия Прибежища: практикуемое в тантрах принятие трех *кай* на Путь, а также йога божества (lha’i-rnal-‘byor), активация тончайшего ума, *ясного света* (‘od-gsal), и порождение *иллюзорного тела* (sgyu-lus) – все эти тантрические практики являются также и принятием Прибежища. Это более глубокий и эффективный способ принятия Прибежища, чем принятие Прибежища на Пути сутр. Путь заканчивается порождением внутреннего Прибежища в потоке собственного ума. Сначала рождается Дхарма. Это, строго говоря, Истина Пресечения (‘gog-bden), а также – при широком понимании Дхармы – это Истина Пути (lam-bden), т. е. прямое постижение пустоты, реализующее Истину Пресечения. С рождением Дхармы в потоке своего ума буддийский практик становится *арьей* (‘phags-pa). То есть появляется внутренняя Сангха в потоке собственного существования. Затем арья, побуждаемый бодхичиттой, на трех чистых *бхуми* очищается от познавательных

[1] Тиб. myang-‘das означает «выход за пределы печали».

завес (shes-sgrib) и обретает *всеведающий ум Будды – дхармакаю* (chos-sku) и одновременно – *рупакаю* (gzugs-sku).

Для того чтобы по-настоящему принять Прибежище, недостаточно слепой веры. Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо всегда подчеркивает принципиальную значимость изучения классических философских трудов мастеров древнеиндийского монастыря Наланда, наследниками которого являются тибетские и монгольские буддисты. Эти великие тексты принципиально важны для ментального и духовного созревания, ибо в них объясняется вся теория, лежащая в основе духовной трансформации обычного человека в будду, включая причины, по которым Три Драгоценности являются надежными объектами Прибежища. Так, во второй главе «*Праманаварттики*» Дхармакирти объясняет, что Будда *зависимым способом*, т. е. создав соответствующие причины, *стал достоверным существом*. Как достоверное существо и источник достоверного знания он установил *четыре благородные истины*, являющиеся онтологическими открытиями о сущности сансары и нирваны, и объяснил их посредством *двух истин* – пустоты как абсолютной природы всех феноменов и относительной истины как их зависимого возникновения. Поэтому, став источником достоверного знания, он, как объясняется в «Праманаварттике», «знает, что должно принять, что отклонить» вместе с (соответствующими) методами/ [II: 34; Дхармакирти 2016: 51]. И поэтому он является, по словам Дигнаги и Дхармакирти, *достоверным Учителем*, *Спасителем* и *Защитником*. Он продолжает из великого сострадания излучать *нирманакаи* (sprul-sku) ради блага живых существ.

Квалифицированные духовные наставники, носители его просветленной активности, обучают обычных существ по постепенной системе реализации пустоты. О том, что постепенная система преподавания доктрины пустоты практиковалась самим Буддой, пишет Чже Цонкапа в «Океане аргументов» [Tsongkhapa 2012: 318–321]. В силу *постепенности* обучения существуют четыре философские школы (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика) и их подшколы. Но именно философская система мадхьямиков, особенно мадхьямиков-прасангиков, служит наиболее корректной онтологической основой медитации, которая приводит к реализации *таковости* как *пустоты-рантонг* и устранению *омраченного неведения* – корня сансары.

Таким образом, аутентичные индийские и тибетские письменные источники, а также индо-тибетская устная традиция трансляции Учения Будды доказывают необходимость мадхьямаки для достижения сотериологической цели Махаяны. Мадхьямака является главным философским стержнем системы махаянских практик – в единстве Сутраяны и Ваджраяны – в Тибете и монгольском мире и в ее интерпретации со стороны тибетских и монгольских буддийских мыслителей не содержится никакой национальной, или этнической, специфики в сравнении с ее интерпретациями в трудах индийских мадхьямиков. *Основа, Путь* и *Результат* – система целостной презентации буддизма в тибето-монгольской Махаяне – не имеет тибетской или монгольской специфики. Как видим, и со стороны практической, при рассмотрении сущности феномена принятия Прибежища в Трех Драгоценностях, благодаря которому человек становится буддистом и начинает духовное движение к обеим сотериологическим целям – собственной свободе и просветлению ради блага всех живых существ, аутентичность учений, на которые буддист опирается в своей практике, очень важна для ее эффективности.

Если сравнить буддизм в Тибете и монгольском мире с китайским/дальневосточным буддизмом, то обнаруживаются весьма существенные различия между ними в том, что касается их буддийских канонов, герменевтических стратегий, подходов к интерпретации мадхьямаки, медитативной практики, веры и т. д. *Китаизация* буддизма – факт, признаваемый исследователями истории буддизма в Китае. Другое дело, что этот факт трактуется ими по-разному. Большинство, исходя из признания больших различий между двумя основными направлениями Махаяны, приходит к выводу о существовании «разных буддизмов», некоторые, например Л. Е. Янгутов, настаивают на том, что китайский буддизм – это дальнейшее развитие индийского буддизма в изменившихся условиях китайской цивилизации (см.: [1995]).

Но означает ли признание существования *китайского буддизма*, что буддизм в принципе возможен в разных национальных/этнических форматах? Если искать ответ на этот вопрос в контексте критериев аутентичности буддийских учений и традиций, как мы это делали в ряде других своих работ, то будем вынуждены заключить, что *китайский буддизм* – это искаженная форма махаянского буддизма в сравнении с индийской и тибето-монгольской Махаяной. Если считаться с

классическими критериями аутентичности, то понятие о национальных/этнических формах буддизма противоречит сущности буддизма, – его глубинной философии и системе постепенной трансформации живых существ на Пути, имеющей универсальное значение. Аберрации в понимании сущности Учения Будды в Китае обнаруживаются в способе понимания китайскими буддистами праджняпарамитского учения, теории *Татхагатагарбхи* и мадхьямаки Нагарджуны, испытавшем влияние паттернов даосского мировосприятия, а также в утверждении *мгновенного пути* как главной системы буддийской практики в Китае.

Но это направление буддизма приносило в прошлом и продолжает приносить сегодня большую духовную пользу множеству своих последователей – буддистов Восточной Азии и во всем мире. Поэтому мы установили теоретико-методологическую возможность объяснения специфики «китайского буддизма», «корейского буддизма», «монгольского буддизма» и т. д. посредством концепции о функционировании в конкретных цивилизационных пространствах различающихся *миров махаянского буддизма*. Вводимое нами понятие «мир махаянского буддизма» выражает идею о том, что при своем функционировании в обществе обычных существ, не являющихся *арьями*, Учение Будды преподносится посредством *искусных уловок* (*упая*; thabs) – так, чтобы оно было понятно слушателям. Чже Цонкапа в «Предварительном разделе» своего «Океана аргументов» подчеркивает, что все преподанные Буддой учения – это не что иное, как искусные уловки, примененные им ради культивирования высшей мудрости, которая только и ведет к подлинной свободе [Tsongkhapa 2012: 2–3]. Цонкапа объясняет, что существует примененный самим Буддой порядок обучения пустоте: учитель сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения *таковости*. Эту систему обучения посредством *направляющих инструкций* (rjes-su-bstan-pa), адаптирующих Дхарму к ментальным особенностям учеников, Цонкапа называет *постепенным обучением* (rim-gyis-ston-pa) [Ibid.: 319]. Таким образом, при такой системе *обучения* пустоте, преподанной самим Буддой, *онтологические конструкты*, являющиеся по своей сути *преувеличением бытия*, выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства и посредством *постепенного обучения* подойти к постижению пустоты от самобытия – *таковости*. С этой точки

зрения китайские интерпретации буддийских доктрин также могут рассматриваться как правомерные выражения относительной истины, и если они укрепляют веру в Три Драгоценности и в путь, указанный Буддой, то являются легитимными основаниями построения специфического мира махаянского буддизма.

Итак, публичная презентация Дхармы в конкретном социокультурном пространстве с необходимостью опирается на *относительную истину*, т. е. те конвенции и идеи, которые являются привычными паттернами мировосприятия. Иначе говоря, буддийские наставники вынуждены допускать *онтологические преувеличения* (sgro-'dogs), специфические для данного пространства и для менталитета местных людей. Традиционные представления, символы, культы, культурные артефакты вовлекаются в процесс трансляции буддийских учений и вместе с объясняемыми буддийскими доктринами и практиками образуют нечто специфическое – конкретный *мир махаянского буддизма*. Благодаря вхождению в этот *мир*, а не изучению древних текстов, большинство тех, кто считает себя буддистами, обретают возможность *стать буддистами*, и они образуют тот уровень функционирования буддизма в социокультурном пространстве конкретной цивилизации, который принято называть *профанным.*

Однако формирование *миров махаянского буддизма* в Китае и других восточноазиатских странах, с одной стороны, и в странах Внутренней Азии – Тибете и Монголии – происходило по-разному. В Китае, а также в Японии не только ритуальная сторона, но и философское ядро буддизма подверглись значительному искажению под влиянием даосизма и конфуцианства. А в Тибете, Монголии, России, отчасти в Корее он взаимодействовал с автохтонными религиями и духовными традициями иначе. Такую форму религиозного синкретизма Джеймс Х. Грэйсон называет «низким синкретизмом» [Grayson 1992][1]. Средовое «поведение» буддизма в Монголии отражено в работах В. Хайссига, К. Гессе, К. Колльмар-Пауленц, И. Шимамуры и др. На примере Бурятии, Калмыкии, Тувы синкретизм буддизма и шаманизма хорошо

[1] Правда, в Тибете имел место и «высокий синкретизм». Белый бон – это результат «переформатирования» религии бон по образцу буддизма: центральная фигура бонского пантеона была объявлена просветленным существом, буддой, был введен культ бодхисаттв и создан канонический свод текстов по образцу буддийского канона.

изучен с историко-этнографических и религиоведческих позиций российскими исследователями (К. М. Герасимова, Н. Л. Жуковская, Г. Р. Галданова, Л. Л. Абаева, Э. П. Бакаева, М. В. Монгуш, О. М. Хомушку). Мы не будем сейчас затрагивать этнологические аспекты «низкого» религиозного синкретизма, а обратим внимание на те общие символические принципы, которые закладывают фундамент мира махаянского буддизма в тибето-монгольской традиции.

Хотя обрести Путь и освободиться от сансары, достичь просветления невозможно, не обратившись к углубленному изучению аутентичных первоисточников и не занимаясь практикой при опоре на квалифицированного мастера Дхармы, тем не менее такой феномен, как *вера* (тиб. dad-pa), пусть даже и *слепая вера*, позволяет верующему обрести надежду на спасение в следующем перерождении от падения в низшие миры – ады, миры голодных духов и животных. Правда, эта вера должна быть неколебимой верой в спасительную силу Будды, Дхармы и Сангхи, а также в непреложность закона кармы. Однако следует заметить, что сама эта вера имеет своей предпосылкой убежденность в реальности перерождений, в существовании прошлых и будущих жизней каждого живого существа. Такая убежденность на уровне массового сознания, если говорить о Тибете и монгольском мире, появляется в процессе социализации и воспитания в семье так называемых *традиционных буддистов*. Те же случаи, когда люди появляются на свет, имея врожденную веру в Три Драгоценности, буддийские ученые объясняют как проявление сильного кармического наследия. В особенности это относится к выдающимся мастерам Дхармы, таким как Нагарджуна, Атиша, Цонкапа, Кармапы и др., чьи феноменальные проявления врожденной высокой духовности известны по дошедшим до нас фактам их духовной биографии (тиб. rnam-thar). Но и среди рядовых буддистов нередки случаи проявления врожденных качеств ненасилия, альтруизма, добросердечия и т. д. Такие люди без труда обретают убежденность в достоверности Трех Драгоценностей, реинкарнаций и закона кармы и как бы продолжают в этой жизни свою духовную практику, а не начинают «с нуля». Ими то, что с материалистических позиций выглядит мифологией или фольклором, например, истории из прошлых жизней Будды Шакьямуни, изложенные в «Джатаках», или предания о чудодейственных силах буддийских мастеров прошлого, воспринимается как достоверные факты той реальности, в которой они живут.

Несмотря на существенные различия в степени понимания Дхармы и ее практики на уровне духовной элиты и на уровне обычных людей, все же, если говорить о Тибете и монгольском мире, мы можем утверждать, что в условиях тибето-монгольской цивилизации сформировался общий для элиты и простых верующих мир махаянского буддизма. Его главными образующими элементами служил, во-первых, символ веры, выраженный в специфической для тибетцев и монголоязычных буддистов троекратно произносимой формуле принятия Прибежища:

bla-ma-la-skyabs-su-mchi'o‖
sangs-rgyas-la-skyabs-su-mchi'o‖
chos-la-skyabs-su-mchi'o‖
dge-'dun-la-skyans-su-mchi'o‖
[skyabs-'gro-sems-bskyed-bzhugs-so 2002: 22]

В переводе:

Я принимаю Прибежище в Ламе!
Я принимаю Прибежище в Будде!
Я принимаю Прибежище в Дхарме!
Я принимаю Прибежище в Сангхе!

Те и другие – элита и простые миряне – принимают Прибежище в четырех, а не в трех объектах, как это делают, в отличие от буддистов Тибета и Монголии, буддисты Юго-Восточной Азии. И первый, главный объект – это Лама. Лама в тибетской традиции – это духовный наставник. Лучший наставник – тот, кто обладает не только знанием системы Дхармы и полного Пути, ведущего к состоянию Будды, но и как минимум реализациями в трех базовых практиках: нравственной дисциплине, медитации и высшей мудрости (постижение пустоты) [bslab-pa-gsum]. Эти три упражнения соответствуют трем основным разделам *Трипитаки* и представляют совокупный Путь. Главное различие между буддистами, которых мы условно относим к духовной элите, и буддистами массового уровня состоит в том, что простые верующие принимают Прибежище, считая объекты Прибежища внешними объектами, и ограничиваются при принятии Прибежища верой в их силу, выражением почитания, подношениями и молитвами о спасении от дурного перерождения. Такая религиозная практика мало отличает буддистов от последователей теистических религий. Тогда как буддисты, практикующие на основе понимания теоретической Дхармы –

буддийской философии в ее высшей форме, мадхьямаки, – а также знания системы полного Пути, объединяющего практики сутр и тантр, и механизмов трансформации собственной основы – пяти *скандх* – посредством реализации *метода* и *мудрости*, а также активации *ясного света* и *иллюзорного тела*, любую выполняемую ими практику понимают как способ принятия Прибежища. Можно сказать, что с этой точки зрения все Учение Будды[1] и есть принятие Прибежища: духовное развитие от веры во внешнее Прибежище и принятия защиты в нем до порождения внутреннего Прибежища. Сначала порождается Дхарма (строго говоря, это Истина Пресечения, но в широком смысле это также Истина Пути) в потоке собственного сознания, затем – с прямым постижением пустоты всего сущего от самобытия – практик становится *арьей* и, наконец, освободившись от всех омрачений (nyon-sgrib) и познавательных завес (shes-sgrib), он становится буддой. Онтологическая возможность превращения обычного существа (skye-bo) в просветленное существо (sangs-rgyas) существует, согласно буддийской философии, благодаря *Татхагатагарбхе* (de-bzhin-gshegs-pa'i-snying-po) – *потенциалу*, или *семени Будды*, который называется также *природой Будды* (sangs-rgyas-kyi-rang-bzhin). Несмотря на расхождения в интерпретации этого понятия между представителями различных тибетских школ (см.: [Brunholzl 2014]), в отличие от сино-буддийских мыслителей, которые трактуют его как «истинно-сущее», то есть, по сути, как атман, присутствующий во всех живых существах, тибетцы, особенно философы школы гелуг, акцентируют внимание на *пустоте от самобытия* этого феномена. Они рассматривают его как *дхармакаю основы*, как *причинную дхармакаю*, благодаря которой посредством метода и мудрости, а также активации *ясного света* и порождения *ил-*

[1] В концентрированном виде Учение Будды в *«Тройной ежедневной молитве»* формулируется так:

sdig-pa-ci-yang-mibya-zhing‖
dge-ba-phunsum-tshogs-par-bya‖
rang-gi-sems-ni-yongs-su-'dul‖
'di-ni-sangs-rgyas-bstan-pa-yin‖ [rgyun-chags-gsum-pa 2002: 6].

В переводе И. Урбанаевой:

Не совершай никаких негативных поступков!
Накапливай собрание заслуг!
Полностью укроти собственный ум!
Это – Учение Будды.

люзорного тела появляется *результативная дхармакая*[1]. Последняя тоже суть пустота от самобытия и в этом качестве суть *свабхавивакакая* (ngo-bo-nyid-sku) – *тело таковости истины*. Это аспект пустоты сознания Будды. Сам всеведущий ум Будды – это *джнянакая, тело мудрости истины* [ye-shes-kyi-sku] (подробнее о телах Будды см.: [Геше Тинлей 1999]).

Буддисты профанного уровня практикуют чистые любовь и сострадание ко всем живым существам, не вдаваясь в эти доктринальные тонкости, и, не имея понимания пустоты хотя бы на уровне читтаматры (йогачары), не могут практиковать тантру так, чтобы достигать соответствующих реализаций, ведущих к освобождению и просветлению. Но практика добросердечия и бодхичитты – это то, что служит фундаментом махаянского мира буддистов Тибета, Монголии и России (Бурятии, Калмыкии, Тувы) и дает им защиту от банального страха смерти и опасения дурного перерождения. Вместе с незыблемой убежденностью в том, что перерождения имеют место на самом деле и что закон кармы является естественным законом, имеющим неодолимую силу, люди, живущие в этом «внутреннем», буддийском, мире, имеют мировоззрение, отличающее их от людей другого культурного круга, и духовные качества, позволяющие мужественно противостоять трагичности бытия.

Таким образом, если рассмотреть некоторые системообразующие параметры буддийского мировоззрения верующих Тибета, Монголии и России, то мы сможем обнаружить специфические особенности *мира*, в котором протекает их повседневная жизнь, отличающие этот мир от мира повседневности современных людей, взращенных на представлениях научного материализма. Так, возьмем, например, представления о человеке. В антропоцентрических традициях Запада и современного мировоззрения, выросшего из западного типа восприятия человеком себя и мира, человек трактуется как атомарный индивид и занимает исключительное положение в универсуме живых существ. Ему принадлежит монополия на обладание сознанием и познавательной способностью. Можно сказать, что для людей западного культурного круга характерна идолизация человеческого разума, которая во многом ответственна за переживаемый сегодня человечеством глобальный

[1] Такие пояснения дает в своих лекциях по буддийской философии досточтимый Геше Джампа Тинлей.

кризис. В этом повинны именно те паттерны восприятия реальности и человека, которые Хайдеггер называл «окончательной европеизацией земли и человека», которая «истребляет все сущностное в его истоках» [1993: 281].

В западном мировоззрении, когда оно освободилось от средневековых теологических концептов, человек, исходя из себя, сам от себя стал основанием достоверности и мерилом истины, критерием существующего и несуществующего. Но дело в том, что сам человек меньше всего является проблемой для западных умов. Западная философия долгое время отделяла от своего предметного содержания ту часть проблемы человека, в решении которой, возможно, человек в наибольшей степени заинтересован практически. Речь идет о проблеме трагичности человеческого существования, сотканного из боли и страданий, и особенно о страхе смерти. На Западе, как, впрочем, и в восточных небуддийских традициях, эта проблематика, квалифицируемая как сотериологическая задача, вынесена за пределы сферы интересов философии и науки и отнесена к сфере компетенции религии. Лучшие умы Запада занимались абстрактными метафизическими темами и были далеки от живого опыта человеческих проблем, боли, страданий. Поэтому в мире Запада образовался разрыв между рационалистической мыслью и верой в Бога. Сам этот разрыв, как мы понимаем, уходит корнями в европейский антропоцентризм, задающий исходный масштаб «исчисления» бытия, критерии существования и не-существования, а также коннотацию «реальности». Речь идет о том, что западная традиция мысли исходила из аксиомы самодостоверности разумного человеческого существа, всеобщности «человеческой природы», «одной неделимой человечности» (Н. Кузанский). Это превращало человека из вопрошающего о тайне бытия и тайне своей природы в некое «оно» – вещь среди вещей, подлежащую исчислению, описанию и т. п. Человек здесь не был проблемой, тайной. Но онтологическая ориентация такого типа задает и определенный «потолок» в познании бытия. Оборотной стороной метафизического подхода явилось нарастание экзистенциального страха и чувства трагичности существования, «бездомности» (М. Бубер) и одиночества человека – это, на первый взгляд, парадоксальное, но по-своему закономерное следствие европейского типа мышления, проявившееся в XX в. Вера в Бога-Творца как абсолютную ценность – это на самом деле компенсация того типа знания,

на котором держится западная цивилизация: компенсация принципиальной неполноты знания прежде всего о самом человеке.

С буддийской точки зрения, человек не является мерилом всех вещей и не считается чем-то самодостоверным (ср. с картезианским утверждением «я мыслю, следовательно, существую!»). Человек, с позиций буддийского мировоззрения, есть нечто относительное, меняющее свою идентичность в циклах несвободного бытия: сегодня я – человек, но завтра могу умереть и под властью негативной кармы переродиться в виде животного, голодного духа или адского существа, в лучшем случае – при выбросе позитивной, хотя и загрязненной кармы, – происходит в трех высших уделах сансары – в мирах людей, асуров и мирских богов. Представление о шести мирах перерождений в сансаре – это краеугольный камень мировосприятия и простых верующих, и буддийской элиты. Вместе с тем признается, что любое существо сансары имеет полный потенциал для достижения свободы и полной реализации бесконечных ресурсов сознания, возможность чего находит обоснование в доктрине зависимого возникновения, теории пустоты и теории *Татхагатагарбхи*. Человек в понимании буддийских философов не имеет собственной внутренней природы, ибо человек – это зависимо возникший феномен и поэтому он может изменяться, развиваться и достичь освобождения, а страдание, составляющее содержание несвободного бытия, может быть безвозвратно устранено. С буддийских позиций, «человек» – это лишь частный случай личности («я»), относительная и временная идентичность, которая относится к континууму безначального и бесконечного существования. Эволюция несвободных существ в циклах сансары объясняется в буддийской доктрине *пратитья-самутпада* посредством представления о двенадцатичленной цепи, начинающейся с неведения. Эта формула дает представление о причинах и факторах непрерывных процессов несвободного существования – жизни в страданиях, неконтролируемой смерти и несвободных перерождений. Она же объясняет также возможность прекращения несвободной эволюции (сансары) путем замены первого звена цепи – неведения на мудрость, обретенную в особом инсайте постижения пустоты от самобытия – абсолютной природы всего сущего. Не следует полагать, что эта доктрина относится к области знаний лишь элиты. Ее наглядная презентация, известная как *Колесо бытия* (*бхавачакра*; srid-pa'I khor-lo), имеется в доме каждого тибетского буд-

диста в индийской эмиграции. В прошлом это изображение имелось также и у простых верующих в монгольском мире.

В сравнении с существами других пяти сансарических уделов, человеческая форма существования наиболее пригодна для практики Дхармы и достижения свободы от сансары и просветления. В особенности ценна «ваджрная» анатомия человека – тонкая энергетическая система чакр, каналов и капель, которая позволяет выполнять тантрические практики, представляющие *быстрый Путь* (тиб. myur-lam), значительно ускоряющий достижение обеих целей в сравнении с путем сутр и Парамитаяной. Впрочем, Ваджраяна также относится к махаянскому буддизму. Поэтому у человека, живущего в мире махаянского буддизма, есть на что надеяться в бытии и есть ресурсы для осуществления своих целей. Махаянский способ духовной эволюции человека, разделяемый как элитой, так и простыми верующими, представляет собой не противоречащий здравому смыслу, современной науке и общественной практике способ преодоления трагичности человеческого существования. Опыт просветления не является мифом или уникальным достижением одного лишь Будды Шакьямуни. Он много раз был воспроизведен в биографиях исторических личностей, его последователей, так что достоверность буддийского мировоззрения можно считать эмпирически подтвержденным фактом. То, что состояние Будды не является мифом, а есть реально осуществимый феномен, который встречается и сегодня, отражается, например, в массовом сознании и повседневном поведении современных тибетских буддистов. Когда они, в частности, совершая обхождение вокруг ступы Махаходхи в Бодхгае, в том месте, где Будда Шакьямуни достиг просветления, стараются двигаться в огромной массе людей так, чтобы случайно никого не толкнуть, аргументируя это тем, что в «толпе могут оказаться не обычные люди, а просветленные существа». Великое сострадание, тот корень, из которого рождаются будды, и сегодня служит жизненной силой махаянского мира тибетцев и монгольских народов. Свидетельством тому являются не только жизнь и деятельность такой всемирно известной и значимой для человечества личности как Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, или образ жизни, способ мышления и поведения такого известного в России буддийского учителя как досточтимый Геше Тинлей. Привычные тенденции жизни и поведения обычных тибетцев, монголов или бурят, укоренившиеся, возможно,

еще в далеком прошлом, также указывают на специфические духовные скрижали их мира. Например, когда-то очень давно, во времена далекой молодости автору этих строк довелось услышать в Иволгинском дацане, на тот момент одном из двух буддийских храмов, существовавших в Советском Союзе, как согбенная старушка от всего сердца молилась о счастье всех живых существ. Искренность, с которой она произносила слова этой молитвы, поразила меня и навсегда запомнилась мне. «Вот что значит быть буддистом!» – впервые дошло до меня: молиться не об устранении проблем у себя и у своих близких, не о долголетии, здоровье, богатстве, счастье для себя и своих близких и т. п., а об обретении счастья всеми живыми существами! Таков мир махаянских буддистов – единый и взаимозависимый мир всех существ, обладающих сознанием и способных чувствовать боль, страх, удовольствие и т. д.

Не только антропологические представления, но в целом все концепты, ценности и нормы повседневности, а также представления о пространстве, времени, истории и т. д. – все базовые параметры мира махаянского буддизма в геокультурном пространстве Внутренней Азии и России имеют свои особенности, если сравнивать их с мирами повседневности других геокультурных регионов. Но это уже выходит за рамки настоящей статьи.

В заключение следует сделать такой вывод: хотя основные направления Махаяны, если рассматривать их в сравнении с «материнской» традицией Махаяны, сформировавшейся в Индии, различаются по характеру преемственности с последней и по степени аутентичности восприятия фундаментальных философских доктрин и принципов буддизма, все же есть теоретико-методологическое основание для того, чтобы говорить об единстве различных направлений буддизма. Благодаря наличию в той или иной степени аутентичного теоретического ядра, существующего при восприятии Учения Будды в каждом геокультурном регионе, единство буддизма имеет аспект абсолютный. А благодаря концепту «миры махаянского буддизма», являющемуся средством объяснения «низкого синкретизма» буддизма и специфических местных мировоззренческих, религиозных, культурных, ментальных паттернов, мы можем утверждать, что единство буддизма является относительным феноменом.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. – 236 с.

Дхармакирти. Праманаварттика (Комментарий на «Источник истинного познания». Гл. 2. Праманасиддхи (Установление «источника истинного познания») / пер. с тиб. А. Базарова и А. Терентьева; под ред. А. Терентьева // Далай-лама в Риге. Учения для стран Балтии и России. – 2016. – С. 46–71.

Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, глав. ред. вост. лит-ры, 1991. – С. 43–295.

Урбанаева И. С. Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм? // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013. – № 3(11). – С. 78–87.

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

Урбанаева И. С. Классические критерии аутентичности в буддизме // Вестник НГУ. Сер. Философия. – 2015а. – Т. 13. – Вып. 2. – С. 129–140.

Урбанаева И. С. Классические критерии аутентичности и философский рационализм индо-тибетской махаяны // Сибирский философский журнал. – 2015б. – Т. 13. – № 2. – С. 129–140.

Урбанаева И. С., Ламажапов Э. Л. Концептуализация единства и многообразия буддизма в историческом и современном контексте // Вестник БНЦ СО РАН. – 2017. – № 3(27). – С. 149–164.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам пути Пробуждения: в 2 т / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб., 2012. – Т. I. – 786 с.; т. II. – 1592 с.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, Сиб. издат. фирма РАН, 1995. – 224 с.

Brunnhölzl Karl. “Different Ways of Explaining the Meaning of Tathāgatagarbha” // When the Clouds Part: The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra. – Boston: Snow Lion Publications, 2014. – P. 53–80.

Brunnhölzl Karl. Different Ways of Explaining the Meaning of Tathāgatagarbha [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www/buddhanature.tsadra.org.

Heirman A., Bumbacher S. P. (eds.). The Spread of Buddhism. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – 474 p.

Grayson J. H. The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism // Asian Folklore Studies. – Vol. 51. – Nagoya, 1992. – P. 51–61.

rGyun-chags-gsum-pa (Тройная ежедневная молитва) // Тексты для ежедневных практик / сост., пер. и коммент. Гелонг Тензин Гонпо. – New Delhi: Ocean of Wisdom, 2002. – P. 1–6.

sKyabs-‘gro-sems-bskyed-bzhugs-so (Обращение к Прибежищу и порождение бодхичитты) // Тексты для ежедневных практик / сост., пер. и коммент. Гелонг Тензин Гонпо. – New Delhi: Ocean of Wisdom, 2002. – P. 21–28.

Ruegg D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 474 p.

dPpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub [автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна]. dBu-ma-rtsa-ba’i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so [название текста – Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью]. Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang, 2016 (Великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже) (на тиб. яз.).

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (Byang-chub-sems-dpa’i- spyod-pa-la-‘jug-pa-zhes-bya-ba-bzhugs- so) / пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors. – Boston: Shambhala, 2002. – 640 p.

Tsongkhapa- 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 «Мула-мадхьямакакарики», 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 (Publisher), 2012. – P. 1–470 (на тиб. яз.).

References

Geshe Dzhampa Tinlej. Um i pustota. – M.: Moskovskij buddijskij centr Lamy Conkapy, 1999. – 236 s.

Dharmakirti. Pramanavarttika (Kommentarij na «Istochnik istinnogo poznaniya». Gl. 2. Pramanasiddhi (Ustanovlenie «istochnika istinnogo poznaniya») / per. s tib. A. Bazarova i A. Terent'eva; pod red. A. Terent'eva // Dalaj-lama v Rige. Ucheniya dlya stran Baltii i Rossii. – 2016. – S. 46–71.

Rozenberg O. O. Problemy buddijskoj filosofii // Rozenberg O. O. Trudy po buddizmu. – M.: Nauka, glav. red. vost. lit-ry, 1991. – S. 43–295.

Urbanaeva I. S. Buddizm v sravnitel'nom kontekste: chto takoe autentichnyj buddizm? // Vestnik BNC SO RAN. – 2013. – № 3(11). – S. 78–87.

Urbanaeva I. S. Stanovlenie tibetskoj i kitajskoj mahayany: v kontekste problemy autentichnogo buddizma. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2014. – 364 s.

Urbanaeva I. S. Klassicheskie kriterii autentichnosti v buddizme // Vestnik NGU. Ser. Filosofiya. – 2015a. – T. 13. – Vyp. 2. – S. 129–140.

Urbanaeva I. S. Klassicheskie kriterii autentichnosti i filosofskij racionalizm indo-tibetskoj mahayany // Sibirskij filosofskij zhurnal. – 2015b. – T. 13. – № 2. – S. 129–140.

Urbanaeva I. S., Lamazhapov E. L. Konceptualizaciya edinstva i mnogoobraziya buddizma v istoricheskom i sovremennom kontekste // Vestnik BNC SO RAN. – 2017. – № 3(27). – S. 149–164.

Hajdegger M. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya / per. s nem. – M.: Respublika, 1993. – 447 s.

Conkapa Chzhe. Bol'shoe rukovodstvo k etapam puti Probuzhdeniya: v 2 t. / per. s tib. A. Kugyavichusa; pod obshch. red. A. Terent'eva. – SPb., 2012. – T. I. – 786 s.; t. II. – 1592 c.

Yangutov L. E. Edinstvo, tozhdestvo i garmoniya v filosofii kitajskogo buddizma. – Novosibirsk: Nauka, Sib. izdat. firma RAN, 1995. – 224 s.

Brunnhölzl Karl. “Different Ways of Explaining the Meaning of Tathāgatagarbha” // When the Clouds Part: The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra. – Boston: Snow Lion Publications, 2014. – P. 53–80.

Brunnhölzl Karl. Different Ways of Explaining the Meaning of Tathāgatagarbha [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www/buddhanature.tsadra.org.

Heirman A., Bumbacher S. P. (eds.). The Spread of Buddhism. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – 474 p.

Grayson J. H. The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism // Asian Folklore Studies. – Vol. 51. – Nagoya, 1992. – P. 51–61.

rGyun-chags-gsum-pa (Trojnaya ezhednevnaya molitva) // Teksty dlya ezhednevnyh praktik / sost., per. i komment. Gelong Tenzin Gonpo. – New Delhi: Ocean of Wisdom, 2002. – P. 1–6.

sKyabs-‘gro-sems-bskyed-bzhugs-so (Obrashchenie k Pribezhishchu i porozhdenie bodhichitty) // Teksty dlya ezhednevnyh praktik / sost., per. i komment. Gelong Tenzin Gonpo. – New Delhi: Ocean of Wisdom, 2002. – P. 21–28.

Ruegg D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 474 p.

dPpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub [avtor – Proslavlennyj Pokrovitel' Ar'ya Nagardzhuna]. dBu-ma-rtsa-ba’i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so [nazvanie teksta – Korennye strofy o sredinnosti: tekst, nazyvaemyj Mudrost'yu]. Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang, 2016 (Velikaya sokrovishchnica znanij – dacan Sera Dzhe) (na tib. yaz.).

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Vstuplenie v praktiku Bodhisattv (Byang-chub-sems-dpa'i- spyod-pa-la-'jug-pa-zhes-bya-ba-bzhugs- so) / per. s tib., primech. i vstup. st. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. – 327 s.

Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors. – Boston: Shambhala, 2002. – 640 p.

Tsongkhapa- blo-bsangs-grags-pa (avtor). 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 ("Okean argumentov: Bol'shoj kommentarij k tekstu «Mula-madh'yamakakariki», izvestnomu kak «Mudrost'") // rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Sobranie sochinenij Chzhe Conkapy). – Vol. 15. – Pe cin: khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (Publisher), 2012. – P. 1–470 (na tib. yaz.).

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-30-50

Л. Е. Янгутов

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРА БУДДИЗМА МАХАЯНЫ В КИТАЕ

В статье рассматривается история распространения буддизма в Китае, в результате которого произошла трансформация буддизма, оформилось новое его направление – китайский буддизм. Приводятся в сравнительном аспекте религиозные, философские и социокультурные традиции индийского и китайского буддизма. Делается вывод о том, что в результате столкновения и взаимодействия этих традиций оформилась качественно новая сотериологическая концепция, созвучная китайскому менталитету, которая получила философское обоснование в результате их взаимовлияния.

Ключевые слова: буддизм, Махаяна, философия, сотериология, трансформация, праджняпарамита, взаимодействие, психологизм, натурализм, космология.

L. E. Yangutov

FEATURES OF FORMATION OF THE WORLD OF MAHAYANA BUDDHISM IN CHINA

The article discusses the history of the spread of Buddhism in China, as a result of which Buddhism was transformed, its new direction took shape – Chinese Buddhism. Religious, philosophical and socio-cultural traditions of Indian Buddhism and China are considered in a comparative aspect. It is concluded that as a result of the collision and interaction of these traditions, a qualitatively new soteriological concept was formed, consonant with the Chinese mentality, which received a philosophical justification as a result of their mutual influence.

Keywords: Buddhism, Mahayana, philosophy, soteriology, transformation, prajnaparamita, interaction, psychologism, naturalism, cosmology.

Буддизм, проникший в Китай на рубеже нашей эры, подвергся значительной трансформации, в результате которой на Дальнем Востоке было сформировано качественно новое направление буддизма Махая-

Янгутов Леонид Евграфович – д. филос. н., проф., г. н. с., руководитель отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

ны, которое стало логическим результатом дальнейшего развития буддизма на китайской социокультурной почве. Трансформация буддизма в Китае была закономерной, поскольку буддизм в Китае столкнулся с равной с ним по богатству и древности цивилизацией, которая во многом отличалась от него. Эти отличия в особенности касались религиозных традиций культуры двух цивилизаций.

Во-первых, обе цивилизации отличали их религиозные цели. Для прагматичных китайцев религиозная цель, главным образом, заключалась в достижении конкретных материальных благ, в то время как буддизм предлагал в качестве конечной цели абстрактную, не связанную с практическими нуждами нирвану.

Во-вторых, буддизм предложил китайцам представления о перерождениях и достижение спасения в отдаленном будущем через долгий цикл 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 конфуцианством, сохранявшим свои крепкие позиции во времена первых шагов буддизма в Китае.

В-третьих, достижение конечной цели предполагало вступление в монашескую общину и предписывало уход из мирской жизни и из семьи. Для китайцев, воспитанных на принципах «сыновней почтительности» (孝, сяо), это было неприемлемо, поскольку принцип сыновней почтительности предполагал заботу о родителях, заботу о продолжении рода. Уход в монахи лишал возможности заботиться о родителях и продолжить свой род.

В-четвертых, предложенная буддизмом идея о перерождениях отрицала наличие души как субстанциональной основы перерождений. Китайцам не была чужда идея о возможности другой жизни после смерти, однако эта идея была тесно связана с представлениями о переселении душ. Представления о душе имели большую значимость и восходили к глубокой древности – периоду Чжоу (1046–221 гг. до н. э.).

В-пятых, имеющие в буддизме исключительную значимость постулаты о «восьмеричном пути к спасению» и о «десяти добродетельных и десяти негативных деяниях» акцентировали внимание на нравственных ценностях, строгом соблюдении моральных норм, чего не было в китайской религиозной традиции. Настроенные на достижение конкретных практических результатов китайцы в своей религиозной практике

не придавали особой значимости нравственным аспектам, предполагающим строгое соблюдение моральных норм. Их религиозные ценности не были так тесно привязаны к нравственным ценностям. Здесь на первом месте стояли практические интересы, а нравственные аспекты были оттеснены на задний план. Они были прерогативой конфуцианского учения.

И, наконец, буддизм привнес совершенно новую для Китая институализированную религиозную систему, включающую в себя церковную организацию, монастыри с их внутренним уставом и правилами поведения монахов – Винаю, единый канон «Трипитаку», упорядоченную систему ритуалов и обрядов, пантеон божеств, иерархическую вертикаль священнослужителей. Китайской традиции все это было не знакомо. Она никогда не имела церковной организации. По словам Л. С. Васильева, «жрецов в собственном смысле этого слова Древний Китай не знал, как не знал он персонифицированных богов и храмов в их честь. Те же высшие божества, которым поклонялись иньцы (шаниньцы. – *Л. Я.*) и чжоусцы (Небо и Земля), не нуждались в специальных жрецах, ибо обязанности первосвященника в ритуалах в их честь исполнял сам правитель, а функции ассистировавших ему жрецов выполняли служившие правителю чиновники» [1983: 254–255]. Все жреческие функции на уровне государства выполнялись государственными чиновниками, а главным жрецом при выполнении религиозных обрядов выступал правитель, который являлся первосвященником [Там же]. Церемонии, которые были связаны с семейными культами, проходили под руководством главы семьи или же рода. Поэтому острой необходимости в особом сословии священнослужителей не возникало (О религиозных и философских различиях двух цивилизаций см.: [Янгутов 2022]).

Различия двух цивилизаций – китайской и буддийской проявились и в философском мироощущении. Китайскому мироощущению был характерен натурализм (о натурализме в китайской философии см.: [Кобзев 1988: 22]) и космологизм. Для буддийского мироощущения – психологизм (о психологизме в буддизме см.: [Торчинов 1988: 48]).

Обе цивилизации различались и в социальном плане. Китайские социальные установки, основанные, как было отмечено, на конфуцианских принципах сыновней почтительности, включающих в себя не только семейные отношения, но и отношения правителя и подданных, предполагающих верноподданство, почтение к родителям и верное

служение государю, столкнулись с буддийскими призывами ухода из семьи, отказа от службы государю. По словам А. С. Мартынова и Е. Б. Поршневой, «в Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической, социальной и культурной, имеющей глубокие корни, традицией, согласно которой государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке [1986: 79]. В Индии буддийская сангха имела определенный независимый статус. Одним из важнейших пунктов этого статуса было освобождение монахов от необходимости кланяться государю. При существовавшей социальной и политической системы в Китае на период проникновения буддизма в эту страну сохранение независимого статуса сангхи было невозможно. Попытка буддистов сохранить этот статус с неизбежностью приводили к столкновению с государственной властью.

Таким образом, вхождение буддизма в Китай началось с преодоления противоречий в религиозной, философской и социально-политических сферах, для чего первым буддийским миссионерам и первым китайским адептам буддизма было необходимо приспосабливать буддийские принципы к местным религиозным, философским и социально-политическим установкам. С этих приспособлений началась китаизация буддизма, растянувшаяся на долгие века.

В религиозной сфере преодоление противоречий началось с того, что китайцы предпочли махаянский вариант буддизма, исключавший обязательное вступление в монашество. Принципы махаянского буддизма были более удобными для их приспособления к местным религиозным установкам. Так, теория о перерождении буддизма, отрицающая наличие души как субстанциальной основы перерождений, в период вхождения буддизма в Китай стала истолковываться исключительно как переселение душ, что соответствовало китайским мифологическим сюжетам. Принцип сыновней почтительности стал рассматриваться как предостережение родителей от плохой кармы. Классические тексты Махаяны не исключали возможности достижения спасения в настоящей жизни, что было крайне важно для китайцев, стремящихся к долголетию и бессмертию.

В философской сфере столкновение китайского натурализма и космологизма с буддийским психологизмом привело к их взаимодействию, что обусловило онтологизацию китайской философской мысли и буд-

дийского психологизма (подробно об этом см.: [Торчинов 1988: 45–54; 2002]). Кроме того, переводимые на китайский язык тексты Праджняпарамиты стали обнаруживать множество сходных аспектов с даосской философией [Григорьева 1973; Янгутов 1995, 2022].

Что касается взаимоотношения философии конфуцианства и буддизма, то несмотря на их резкое противостояние, в вопросах этики центральное учение конфуцианства о человеколюбии (仁, жэнь) имело общие принципы с буддийским учением о десяти добродетелях (十 善, ши шань) и десяти грехах (十 恶, ши э).

В социально-политической сфере по мере укрепления позиций буддизма в Китае все более назревала проблема взаимоотношений сангхи и государства, которая растянулась на долгие века и была окончательно решена в период господства Танской династии, окончательно подчинившей буддийскую сангху. Однако в противостоянии сангхи и власти негативное отношение к сангхе в основном исходило со стороны конфуциански настроенного бюрократического аппарата, а что касается самих правителей, то за исключением отдельных правителей, известных как гонители буддизма – Тай У-ди, (太武帝, 424–452), Чжоу У-ди (周武帝, 560–578), Тан у-цзун (唐武宗, 840–846), другие правители в основном проявляли к буддизму либо терпимость, либо лояльность или даже приверженность, способствуя его продвижению в Китае. Большую значимость для первоначального вхождения буддизма имела поддержка правителей эпохи Троецарствия (220–280 гг.), а именно царств Вэй (220–265 гг.), У (222–280 гг.) и Шу (221–263 гг.) [Янгутов, Орбодоева 2019: 331–343].

Особую страницу в процессе китаизации буддизма занимает перевод буддийской литературы с санскрита на китайский язык. Буддийские тексты с момента его распространения из Индии в другие страны постоянно подвергались переводу на языки стран ареала своего распространения. Однако ни в одной стране эти переводы не имели столь существенного значения для распространении буддизма и его трансформации, как это было в Китае. Перевод буддийской литературы в Китае составил ярчайшую страницу в истории распространения буддизма. Причина этого заключается, во-первых, в специфических особенностях китайского языка, во-вторых, в необходимости приспособления принципов буддизма к местным традициям, сопровождавшегося исключительными трудностями. Если до вхождения в Китай буддизм

приспосабливал местные традиции к своему учению, то в Китае он был вынужден приспосабливаться сам.

Специфические особенности китайского языка составляли такие факторы, как фонетика, состоящая из морфем, что затрудняло перевод буквенного текста при помощи слогов; иероглифическая письменность, где каждый иероглиф имел свое смысловое значение и передавался одной морфемой; тональность языка, обусловившая слоговой дефицит, при котором одна морфема составляла один слог, который передавался четырьмя тонами, где каждый тон имел свое смысловое значение. Все это делало практически невозможной адекватность перевода буквенных терминов санскрита. Перевод понятий через непосредственную кальку также был не совсем эффективным, поскольку не все понятия буддизма соответствовали своему терминологическому значению, тем более в переводе на чужеземный язык. Например, понятие нирваны как конечной религиозной цели, означающей освобождение от страданий, не вполне соответствовало точному смысловому значению термина «нирвана», означающему угасание, прекращение, отсутствие волнения и т. п. Понятие нирваны могло быть усвоено лишь в контексте буддийской сотериологии. В этих условиях первые переводчики буддийской литературы были вынуждены прибегнуть к понятийному аппарату традиционной философии, в первую очередь даосской. Нирвана на первых порах передавалась даосским понятием «недеяние» (无为, увэй), очевидно, по аналогии понимания нирваны как успокоения, прекращения и покоя. Однако в традиционной китайской философии понятия также не вполне соответствовали своему терминологическому значению. Понятие «недеяние» в контексте даосской философии отнюдь не означало отсутствие деяния и покоя. Оно означало не деяние того, что противоречило бы дао (道). Поэтому в последующем переводчики отказались от использования термина «недеяние» (无为, увэй). Вместе с тем такой подход к пониманию соотношения понятийного смысла и терминологического обнаружил общие сходства двух типов мышления – буддийского и традиционно китайского, которым было свойственно вводить в смысловое содержание исходных терминов новый содержательный контекст, что в последующем облегчало понимание буддийских понятий. По мере дальнейшего перевода буддийских текстов в Китае, главным образом праджняпарамитских, все больше обнаруживалось сходство двух типов мышления (о сходстве двух типов мышления подробно см.: [Григорьева 1973; Янгутов 1995, 2022].

Вместе с тем, несмотря на указанные недостатки использования даосского понятийного аппарата при переводе буддийских текстов, эта практика продолжала применяться вплоть до деятельности Дао Аня (道安, 312–385). Широкое использование даосских понятий не могло не сказаться на содержании переводимых текстов, что, в свою очередь, не могло не способствовать китаизации буддизма.

В продвижении буддизма в Китае решающую роль сыграли переводимые тексты Праджняпарамиты, в которых излагалось преимущество широкого Пути спасения, созвучного менталитету китайцев. Уже в раннем тексте «Дашасахасрика-сутры», идентичной «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» [Eitel J. Ernest 1888: 41], переведенной на китайский язык Локакшемой, прибывшим в Китай в период правления ханьского императора Лин-ди (168–189), китайцам в доступной форме объяснялась возможность пути к нирване при помощи другого (кит. – 依他, и та), иными словами – при помощи бодхисаттв. Утверждалось о преимуществе пути к нирване через постижение Праджняпарамиты. Так, например, в сутре говорится: «Будда спрашивает Индру: «После того, как Татхагата (Так Пришедший) перейдет в нирвану, добрые мужья и добрые женщины воздвигнут семь драгоценных ступ с мощами Будды под названиями «источающие аромат цветов», будут завязывать разноцветные шелковые знамена и флаги, стремиться к долголетию, совершать ритуал и служение, будут преподносить пожертвования. Это много или мало для их благоденствия?

Индра отвечает: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал следующее: «Не более чем чтение Праджняпарамиты. Достижение благоденствия путем чтения сутр [Праджняпарамиты] более предпочтительно, чем [достижение благоденствия] путем совершения ритуалов и преподношения пожертвований».

Будда вновь спросил: «Разве не много будет ниспослано благоденствия и сотворено добра людьми в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые воздвигнут семь драгоценных ступ и в течение многочисленных калп будут преподносить пожертвования?»

Индра ответил: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал следующее: «Декларированием Праджняпарамиты добро будет сотворено в бесчисленное количество раз больше» [Дао син божеболоми цзин: Цзин 224. Цз. 8. P025].

В переводе Локакшемы сутра получила название «Дао син божеболоми цзин» (道行般若波罗蜜经), однако более всего она известна как «Дао син цзин» (道行经, Дао син цзин). Переведенные на китайский язык вслед за праджняпарамитскими текстами «Саддхарма-пундарика-сутра», «Маха-пари-нирвана-сутра», «Аватамсака-сутра», продолжая дальнейшую разработку философско-сотериологической концепции Праджняпарамиты, раскрывали все более привлекательные стороны махаянского Пути спасения.

Создание этих махаянских сутр было обусловлено необходимостью дальнейшей разработки идеи всеобщего пути спасения, выдвинутой в текстах Праджняпарамиты. Идеи этих сутр не противоречили китайскому менталитету, которому уже не была чужда абстрактная идея спасения.

Таким образом, буддизм, преодолевая сложившиеся противоречия с традиционными религиозными, философскими и социокультурными установками китайцев, предложил им новое мировосприятие, новую модель, новую религиозную практику. При этом он громко не афишировал то новое, что нес в себе, а, наоборот, старался выдать его за старое, давно уже существующее в Китае. Выступи он глашатаем нового, неизменно потерпел бы поражение. Слишком сильным было недоверие китайцев ко всему новому, высказанное еще Конфуцием: «Передаю, но не создаю, верю и люблю древность, в этом я похож на Лао Пэна» [Лунь Юй 1960: 195]. Недоверие древнего философа ко всему новому отразилось на дальнейшем развитии китайской философии. По словам В. Г. Бурова, одной «из наиболее ярких особенностей китайской философии в отличие от западноевропейской мысли является высокая степень преемственности и традиционности: обсуждение одних и тех же проблем, оперирование одними и теми же схемами и категориями на протяжении многих веков» [1976: 3]. Однако это не означало отсутствия новых идей в китайской философии. На протяжении многих веков китайские мыслители выработали приемы передачи новых идей, облекая их в старые формы, при которых новые идеи преподносились как старые [Кобзев 1978: 86]. Эти приемы были усвоены и буддистами. Буддизм в конечном счете был преподнесен китайцам в их же собственных традициях. Вначале китайцы разглядели в новом иноземном учении свое собственное и привычное, а затем в этом собственном и привычном увидели новое, иноземное. Однако «новое и иноземное», вышедшее из «своего собственного и привычного», уже не было пер-

воначальным учением, привнесенным из Индии. Это было новое, переосмысленное и трансформированное на китайской почве учение. Махаяна в Китае продолжала последовательно придерживаться основных принципов индийского буддизма, несла на себе печать китайской специфики. Поэтому китайская Махаяна – это не только и не столько результат приспособления индийского буддизма к китайской почве, а сколько итог творческого развития доктрин индийского буддизма в его махаянском варианте на китайской почве [Янгутов 1995].

Главная идея Праджняпарамиты – идея пустоты явилась определяющей в гносеологических и онтологических построениях более поздних сутр. Ее онтологическая доктрина выдвинула положение о том, что за иллюзорностью внешнего мира скрывается истинно сущее, которое может быть понято в контексте учения о пустоте. Гносеологическая доктрина поставила во главу угла отрицание рациональности, поскольку постижение иллюзорности бытия на уровне рационального знания не может объяснить сути спасения. Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида, как состояние его психического восприятия, как его психическое состояние. Такое состояние отрицает любые формы рациональности. Более того, проявление дискурса рассматривается как признак омраченности сознания.

Истинно сущее в праджняпарамитских текстах не понималось как внешнее по отношению к феноменальному и мыслилось, как содержащееся в нем. Этот аспект понимания истинно сущего нашел выражение в идее единства и тождества истинного и феноменального, которая стала главным лейтмотивом праджняпарамитской философии.

Праджня в текстах Праджняпарамиты определялась как мудрость, которая не имеет вербальных опор, которую нельзя выразить ни словами, ни знаками, нельзя представить в мыслях. Она обуславливает непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно Просветлению. Просветление – это видение вещей в их таковости, т. е. в том их виде, в каком они существуют на самом деле. В связи с этим выдвигалось учение о таковости – татхате (кит. – 如, жу), в котором истинно сущее рассматривалось в контексте феноменального. Видение вещей в их таковости – это видение пустоты. Праджня, таким образом, это то, что «обеспечивает» Просветление.

Необходимость дальнейшей разработки философско-сотериологических принципов Праджняпарамиты обусловила создание текстов

«Саддхарма-пундарика-сутры» (кит. – 妙法莲华经, *Мяо фа ляньхуа цзин*), «Маха-пари-нирвана-сутры» (кит. – 大般涅槃经, Да бань непань цзин) и «Аватамсака-сутры» (кит. – 华严经, Хуаянь цзин).

«Саддхарма-пундарика-сутра» объявила о том, что нирваны может достичь каждый, вплоть до иччхантиков, которых считали недостойными спасения. В ней было дано обоснование возможности каждого живого существа достичь нирваны. Эта идея получила дальнейшее развитие в «Махапаринирвана-сутре».

В русле продолжения разработки идеи о возможности каждого живого существа достичь спасения «Махапаринирвана-сутра» выдвинула тезис о том, что все сущее обладает природой Будды (一切众生悉有佛性, ице чжун шэн сию фо син). В контексте этой сотериологической идеи, ставшей центральной в «Махапаринирвана-сутре», были выдвинуты важнейшие положения, одним из которых является положение об истинном *Я* (satyātma, 真我, чжэнь во), в котором отразился философский контекст Праджняпарамиты и согласно которому пустота не является полным отрицанием. За пустотой скрывается истинно сущее. В тексте «Махапаринирвана-сутры» дается обоснование того, что учение об истинном *Я* не противоречит буддийскому тезису об отсутствии *Я* (к санскр. – anātma; кит. – 无 我, у во). В данном случае истинное *Я* выступает как одно из обозначений истинно сущего, рассматривающего его в контексте отношения к омраченному сознанию.

Истинное *Я* по сути – это та же самая характеристика истинно сущего, постижение своей собственной изначальной природы. На первый взгляд учение об истинном *Я* противоречит буддийскому положению о ложном *Я*, изложенном в четырех благородных истинах. Но, как поясняется в сутре, оно ни в коем случае не противоречит знаменитой проповеди Будды. В своей первой проповеди Будда, излагая теорию отсутствия индивидуального *Я* (anātmavāda), рассматривал ее «в качестве предварительной истины, необходимой ученикам с низким уровнем духовного развития, но теперь, когда они готовы к постижению самого сокровенного, Будда провозглашает учение об истинном *Я* [Литвинцев 2012: 17]. Учение об отсутствии *Я* было направлено на отрицание индивидуального *Я*, как следствия омраченного сознания, представляющего собой источник страдания (duḥkha). И если ложное *Я* – это следствие омраченного сознания, то истинное *Я* – это отражение просветленного сознания. Концепция истинного *Я* излагается в Нирвана-сутре

в логическом контексте учения о пустоте, в котором пустота не рассматривается как абсолютное отрицание. За отрицанием следует утверждение, а именно утверждение истинно сущего. Отрицание ложного *Я* – это утверждение истинного *Я*.

Идея об истинном *Я*, тождественном истинно сущему, была логически тесно привязана к учениям о таковости (санскр. – tathatā; кит. – 如, жу), истинной таковости (санскр. – bhūtatathatā; кит. – 真如, чжэнь жу), Татхагате (санскр. – Tathāgata; кит. – 如来，Жулай). Понятие «татхагата» явилось производным от важнейшего понятия Праджняпарамиты – «таковости», означающий видение вещей в том виде, в каком они есть на самом деле. В онтологическом выражении – это тождественность своей изначальной природе, которая и есть истинно сущее. Следует выделить два специфических аспекта понятия таковости. Это, во-первых, его онтологический аспект в отражении высшего состояния сознания, во-вторых, его включенность в феноменальный контекст, неотделимость от эмпирического мира, подчеркивающая центральный тезис Махаяны о тождестве нирваны и сансары. В текстах Праджняпарамиты понятие «таковость», в свою очередь, как уже отмечалось, было тесно привязано к понятию пустоты. Пустота рассматривалась как таковость. Таковость – это истинный вид каждой дхармы. Внешнее проявление этой дхармы не имеет истинного вида, оно лишено реальности, в этом смысле дхарма пуста.

В «Нирвана-сутре» понятия «истинное Я» и «таковость» рассматриваются как синонимы, где первое понятие подчеркивает эпистемологический аспект, второе – онтологический. С понятием «таковость» тесно связано понятие «истинная таковость», или же «истинная реальность». Истинная таковость, или истинная реальность, представляет собой изначальное неизменное, неразрозненное существование (истинное), тождественное собственной природе – таковости. Это есть изначальное существование в своем собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме истинности и таковости. Иначе говоря, истинно сущее имеет лишь два признака – истинность (реальность) существования и тождественность самому себе. Это есть природа Будды – это есть Татхагата [Хуэй Сы: Л. 6б–8а]. Онтологический аспект Татхагаты усиливается важнейшим положением этой сутры – о Татхагатагарбхе (санскр. – tathāgatagarbha; кит. – 如来藏, Жулай цзан).

Татхагата переводится как «так пришедший». Смысл этого термина означает, что Будда – это тот, кто пришел, как и все другие будды, или

тот, кто обрел таковость. Татхагатагарбха понимается одновременно как зародыш (семя) и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку, подразумевало, что потенция Просветления находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая Дхармакая (санскр. – Dharmakāya; кит. – 法身, Фа шэнь), которая понимается как истинная таковость [Абаев 1986: 26].

Таковость как отражение просветленного сознания, видящего вещи в том виде, в каком они существуют на самом деле, вне их преломленности через омраченное сознание, в тексте «Махапаринирвана-сутры» соотносится с понятием Дхармакаи. Дхармакая олицетворяет собой природу Будды, которая присутствует во всех одновременно, целиком и полностью. Ее имманентность каждому и всем рассматривается как два аспекта Татхагатагарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагатагарбхи, понимаемый как Дхармакая, или истинная таковость, «находящаяся в оковах», рассматривается в контексте феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагатагарбхи, понимаемый как Дхармакая, или истинная таковость, «покинувшая оковы», лежит в основе очищенности и просветленности и трактуется как чистая Дхармакая, или чистая природа нирваны [Хуэй Сы: Л. 6б–8 а].

И, наконец, существует третий аспект Татхагатагарбхи, который понимается как сущность Татхагатагарбхи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Этот аспект Татхагатагарбхи вбирает в себя предыдущие два в их единстве, что соответствует буддийскому принципу срединности. В таком контексте Дхармакая понимается как истинно сущее. Это положение составляет одну из главных сотериологических идей сутры, направленных на обоснование идеи доступности нирваны для всех и каждого. Идея присутствия истинно сущего во всех и в каждом, в целостности, неделимости и неизменности получила свое развитие в «Аватамсака-сутре».

«Аватамсака-сутра» относится к самым поздним махаянским сутрам. По словам А. У. Уотса, она является кульминацией индийской Махаяны [Watts 1957: 70]. Текст этой сутры не сохранился на языке оригинала, а лишь в переводе на китайский и тибетский языки.

Главная идея «Аватамсака-сутры» заключается в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном». Содержание сутры охватывает весьма широкий спектр идей поздней Махаяны, что позволило ей стать одной из самых популярных сутр в школах китайского буддизма. В сутре получила всестороннее обоснование идея о том, что природа Будды находится во всем сущем одновременно, целиком и полностью. Эта идея послужила основой для разработки идеи не-преграды (无碍, у ай) между феноменальным и истинно сущим (理事无碍, ли ши у ай). Идея не-преграды между феноменальным и истинно сущим получила дальнейшее свое развитие в идее не-преграды между всеми вещами и явлениями феноменального мира (事事无碍, ши ши у ай). Эта идея обосновывалась положением о взаимообусловленности и взаимозависимости всего сущего. Все взаимообусловлено, все взаимозависимо, одно обусловливает все, все обусловливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Все едино [Фа Цзан: Л. 44об.].

Единство и взаимозависимость всех вещей и явлений феноменального мира обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. Индивидуальное сознание, будучи причиной всех вещей и явлений феноменального мира, также обладает самостоятельным существованием, оно, в свою очередь, зависит от проецируемого, поскольку может существовать лишь как проецирующее предметы и явления феноменального мира, поскольку оно омрачено индивидуальным *Я*, порождающим дуализм своей самости и внешнего мира. Индивидуальные сознания также находятся в отношении единства и взаимообусловленности друг с другом, которые вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую природу, понимаемую как единое или же истинное сознание, которое и есть истинно сущее. В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое сознание (一心), единое сознание – истинное сознание – истинное *Я*). Но единое сознание вне индивидуальных немыслимо. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

Таким образом «Аватамсака-сутра» утверждала не только видение вещей как тождественных своей изначальной природе, но и через призму этой тождественности – видение не-прегради и тождество друг другу. Видение единства, тождества и гармонии всего сущего – это видение истинно сущего.

В конечном итоге тексты рассмотренных выше сутр представляют собой логическое завершение сотериологических поисков широкого Пути спасения, а в философском плане – завершение разработки концепции истинно сущего, суть которой – единство, тождество и гармония всего сущего.

Внимательно проанализировав текст «Махапаринирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем (一切众生悉有佛性) ученик знаменитого Кумарадживы приходит к выводу о том, что Дхармакая есть естественное состояние универсума (本觉). Сансара, напротив, – лишь искусственная ментальная конструкция омраченного сознания. На основании этого Дао Шэн приходит к выводу, что достижение Просветления не может быть рассмотрено ни как переход в другой мир, как-то Чистые Земли (佛 无 净 土), ни как следствие накопления благой кармы (善不受报), так как существование причинно-следственных связей между поступками и их плодами – удел сансарического бытия. Просветление есть обнаружение истинной природы всего сущего – природы Будды и достигается оно внезапно, целиком и полностью (顿 悟 成 佛) [Литвинцев 2014: 94].

Тезис о мгновенном достижении состояния Будды, в отличие от традиционного постепенного Пути, стал главным сотериологическим ориентиром сформированных в Китае школ, не имеющих своего прообраза в Индии – тяньтай, хуаянь и чань.

Вхождение буддизма в китайское цивилизационное пространство не было механическим распространением буддийских ценностей в Китае. Это был сложнейший процесс взаимоотношений ценностей двух великих цивилизаций – китайской и индо-буддийской. Сформированный в результате этого процесса буддизм открыл новый (мгновенный) Путь к спасению, который не противоречил материнскому (постепенному) пути, а лишь дополнил его. Новому пути была дана собственная философская интерпретация, соответствующая китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст материнской философии, не противоречащий изначальным истинам Будды.

Учения школ тяньтай, хуаянь, а также цзинту завершили адаптацию буддизма к китайской культурной среде, его философской и сотериологической почве, что явилось необходимым процессом китаизации буддизма, но недостаточным. Нужна была еще адаптация к социально-политической среде.

Выше уже говорилось, что в Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической и социальной традицией, согласно которой государственная власть имела сакральный статус, что предполагало наличие сильной централизованной власти, олицетворением которой был император. Осуществлять власть ему помогала сеть бюрократических органов, созданных по конфуцианскому образцу. Представлениям о сильной власти также способствовал конфуцианский принцип сыновней почтительности, который начинался «от служения родителям, продолжался в служении государю» [Меньшиков 1972]. К моменту вхождения буддизма в Китай там уже сложились устоявшиеся принципы взаимоотношений государства с местными религиозно-философскими учениями (教, цзяо), которые рассматривались как вспомогательные средства управления. Что касается буддизма, то в Индии буддийская сангха имела свой специфический, независимый статус. Попытки буддистов сохранить независимый статус и в Китае не могли не привести к столкновениям буддистов с государственной властью, в первую очередь с конфуциански настроенным бюрократическим аппаратом. Главной проблемой столкновения между буддистами и представителями имперской бюрократии был вопрос о том, должны ли буддийские монахи оказывать почтение императору так же, как и прочие подданные. В 340 г. между имперской бюрократией и буддийскими монахами разгорелась дискуссия, должны ли буддийские монахи оказывать почтение императору так же, как и прочие подданные. Фактически решался вопрос, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей социальной и политической системы или могут сохранять свой независимый социальный статус [Ch'en 1973: 69–73]. Представитель имперской бюрократии Западной Цзинь (265–316 гг.) Юй Бин считал, что монахи не должны отличаться от прочего населения и по сложившейся политической традиции, основанной на конфуцианских принципах, не должны занимать особого положения. Он считал, что правитель является верховным лицом, а его законы и предписания обязательны для всех, а если следовать монастырским принципам, которые требуют для мона-

хов отличного от всех прочих людей положения, тогда в человеческих отношениях наступит «беспорядок и недоразумение» [Ch'en 1973: 69–73]. Если для Юй Бина предписываемые конфуцианцами правила и взаимоотношения между людьми, а также между подданными и императором являлись естественными и обязательными и нарушение их рассматривалось как нарушение установленного порядка, то для буддистов также естественным было не-поклонение императору, поэтому они полагали, что если монахи никогда не почитали правителей в прошлом, то нет надобности это делать сейчас. Буддисты утверждали, что они не занимают по отношению к государству враждебной позиции, а монахи не представляют опасности для государственной власти, а, наоборот, следуя своему учению, помогают императору поддерживать спокойствие в империи тем, что не убивают, не крадут, не ведут себя аморально, в своих молитвах радеют за императора [Ibid.]. В этой дискуссии, благодаря ослабленности империй периода двух Цзинь (Западной и Восточной, 265–420 гг.), раздираемых внутренними противоречиями и внешними угрозами, буддистам удалось отстоять свои позиции.

Все большее обособление юга и севера Китая в конечном итоге привело к образованию Южных и Северных царств. По мере дальнейшего обособления юга и севера проблема взаимоотношений сангхи и государства в каждом из этих царств решалась по-разному. На юге, где господствовали китайские династии, раздираемые интригами и распрями, государственная власть была настолько слабой, что не могла отстоять свои требования, предъявляемые сангхе. В этих условиях буддийская сангха продолжала сохранять некоторую независимость от государственной власти, несмотря на неоднократные попытки государства ограничить права буддистов. Однако такие попытки заканчивались тем, что буддистам удавалось отстоять свои позиции. Так, в 400 г. началась еще одна дискуссия между сангхой и государством в вопросе о статусе буддистов. Требования государственной власти к буддийской сангхе сводились не только к тому, что монахи должны выказывать почтение правителю, но и к тому, чтобы сангха освободилась от нежелательных элементов. Требование это основывалось на том, что сангха укрывала монахов, недостойных, с точки зрения правительства, этого звания, а также убежавших от налогов и трудовых повинностей, что монастыри стали местом сборищ преступников и бродяг. Правительство предложило оставить в монашеском сане лишь тех монахов, кото-

рые умеют читать и объяснять значение сутр, кто прилежно выполняет моральные заповеди и т. п. Остальных оно предлагало лишить духовного сана и вернуть в мир [Ch'en 1973: 72]. Буддисты соглашались с требованием очистить монастыри от нежелательных элементов. Но что касается второго требования – относительно оказывания почтения правителю, они отказывались [Ibid.]. Дискуссии по этому поводу закончились тем, что в 404 г. был выпущен эдикт, в котором за буддистами закреплялось право не оказывать почтение правителю [Ibid.: 76]. В 462 г., во время правления императора Сяо Уди (454–464), вновь была предпринята попытка заставить буддистов оказывать почтение императору [Ibid.: 78]. Но и на этот раз борьба между китайской и буддийской традицией окончилась победой последней. Упорство, с каким отстаивали буддисты свое право не оказывать почтение императору, еще раз доказывало, что за этим скрывалось гораздо большее, а именно: жить ли буддистам сообразно лишь своим монастырским законам, зафиксированным в Винае, или же, как и прочим подданным, подчиняться светским законам [Чжи Пань 1966].

На севере, где господствовали некитайские династии, государственная организация оказалась сильнее. Правители северных династий уделяли, на первый взгляд, куда большее внимание буддизму, чем правители южных династий, и чаще использовали его в сфере идеологических отношений. Вместе с тем необходимо отметить, что взаимоотношения государства и сангхи здесь складывались совершенно не в пользу буддизма. Буддийская церковь не смогла сохранить свой первоначальный статус. Сразу же после установления династии Северная Вэй (386–534) при императорской бюрократии была учреждена должность, которой вменялось осуществление юрисдикции над монастырской общиной. Иначе говоря, государство официально устанавливало свой контроль над сангхой. Более того, назначенный на эту должность монах Фа Го выдвинул тезис о том, что император является воплощением Татхагаты. Согласно этому тезису, монахи должны были оказывать почтение монаху, так как, преклоняясь перед императором, они тем самым якобы оказывали уважение Будде. Таким образом, сангха на севере оказалась под контролем государства, а монахи оказались подчиненными императорской власти [Ch'en 1973: 82].

Установление династии Суй (581–618) ознаменовало конец 400-вековой разобщенности юга и севера Китая. После объединения Китая суйские правители приложили немало усилий для его укрепления. Они

реорганизовали административную систему, восстановили сильное централизованное управление, стали внедрять надельную систему на юге, унифицировали денежную систему. Взявшая курс на централизацию власти и единение государства суйская власть увидела в философии буддизма, утверждавшего идею единства всего сущего, идеологическое подспорье в своей политической деятельности [Марханова 2014].

Просуществовав недолго, династия Суй пала, уступив место династии Тан. В период династии Тан (616–907) ее правители продолжили политику суйских властей, направленную на централизацию власти и объединение империи. Как и суйские правители, они стали активно поддерживать буддизм, видя в нем идеологическое средство укрепления свой власти. Однако возрастание роли буддизма в культурной, социальной и политической жизни Китая отнюдь не означало его победу над государством. Наоборот, в период Тан наблюдалась все большая зависимость буддийской церкви от государства. При танских правителях принимались меры для полного лишения монашеской общины ее независимого статуса. Если в Индии вступление в монахи было делом только индивида и сангхи, то в танском Китае эта процедура все более попадала под контроль государства. Монахи должны были регистрироваться, а число их лимитировалось. Хотя поведение монахов регулировалось монастырским уставом, в то же время они сталкивались со все более растущим контролем со стороны светских законов [Ch'en 1973: 85–101]. Танские правители восприняли идею правителей Северных Вэй – осуществлять контроль над сангхой с помощью специальных государственных органов. При этом контроль все более ужесточался. Если раньше во главе этих органов были монахи, то при Танах на эти должности назначались светские лица [Ibid.: 116]. Таким образом, развитие буддизма в эпоху Тан характеризовалось двумя факторами: с одной стороны, небывалым расцветом, с другой – все большей зависимостью от государственной власти. Диалог между буддийской сангхой и государственной властью, продолжавшийся в течение веков, окончательно разрешился в пользу последней, что ознаменовало окончательную китаизацию буддизма.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Абаев Н. В. Концепция Просветления в Махаяна-шраддхотпада-шастре // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986.

Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. – М., 1976.

Васильева Л. С. История религий Востока. – М., 1983.

Григорьева Т. П. Махаяна и китайские учения: попытка сопоставления // Изучение китайской литературы в СССР. – М., 1973.

Дао син божеболоми цзин (Дашасахасрика – Праджняпарамита-сутра) / пер. Локакшемы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 224. Цз. 8. Р025.

Кобзев А. И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании // Народы Азии и Африки. – 1978. – № 5.

Литвинцев О. С. Социальные аспекты «Махапаринирвана-сутры» // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ, 2012.

Литвинцев О. С. Идеология раннего китайского буддизма (по материалам буддийских сочинений эпохи Восточная Цзинь // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии-4: сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2014. – 200 с.

Лунь Юй. Гонконг, 1960.

Мартынов А. С., Поршнева Е. Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 1.

Марханова Т. Ф. Буддизм в Китае в период правления суйского императора Ян-ди // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – Вып. 8. – С. 3–7.

Меньшиков Л. Н. Бянь вэнь о воздаянии за милости. Ч. 1. – М., 1972.

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

Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие // Народы Азии и Африки. – 1988. – № 2. – С. 45–54.

Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.

Фа Цзан. «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (Сто теорий в море идей «Аватамсака-сутры») // Да жибэнь сюй цзан цзин.

Хуэй Сы. Да чэн чжи гуань фа мэнь (Учение Махаяны о самадхе и випашьяне) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо Хань, 578.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.

Янгутов Л. Е., Орбодоева М. В. О ранних переводах буддийских сутр в Китае в эпоху Троецарствия. 220–280 гг. // Вестник архивиста. – 2019. – № 2. – С. 331–343.

Янгутов Л. Е. Трансформация религиозных и философских принципов буддизма в цивилизационном пространстве Китая // Вопросы философии. – 2022. – № 3. – С. 182–192.

Ch’en K. K. The Chinese transformation of Buddhism. – Princeton, 1973.

Watts A. W. The Way of Zen. – New York, 1957.

Чжи Пань. Фо цзу гун цзи (A Chronicle of Buddhism in China 581–960 a.d.). – Santiiniketan, 1966.

References

Abaev N. V. Koncepciya Prosvetleniya v Mahayana-shraddhotpada-shastre // Psihologicheskie aspekty buddizma. – Novosibirsk, 1986.

Burov V. G. Mirovozzrenie kitajskogo myslitelya XVII veka Van Chuan'shanya. – M., 1976.

Vasil'eva L. S. Istoriya religij Vostoka. – M., 1983.

Grigor'eva T. P. Mahayana i kitajskie ucheniya: popytka sopostavleniya // Izuchenie kitajskoj literatury v SSSR. – M., 1973.

Dao sin bozhebolomi czin (Dashasahasrika – Pradzhnyaparamita-sutra) / per. Lokakshemy // Da chzhen sin' syu da czan czin. Czin 224. Cz. 8. R025.

Kobzev A. I. O roli filologicheskogo analiza v istoriko-filosofskom issledovanii // Narody Azii i Afriki. – 1978. – № 5.

Litvincev O. S. Social'nye aspekty «Mahaparinirvana-sutry» // Buddijskie teksty Kitaya, Tibeta, Mongolii i Buryatii. – Ulan-Ude, 2012.

Litvincev O. S. Ideologiya rannego kitajskogo buddizma (po materialam buddijskih sochinenij epohi Vostochnaya Czin' // Buddijskie teksty Kitaya, Tibeta, Mongolii i Buryatii-4: sb. st. / otv. red. L. E. Yangutov. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2014. – 200 s.

Lun' Yuj. Gonkong, 1960.

Martynov A. S., Porshneva E. B. Ucheniya i religii v Vostochnoj Azii v period srednevekov'ya // Narody Azii i Afriki. – 1986. – № 1.

Marhanova T. F. Buddizm v Kitae v period pravleniya sujskogo imperatora Yandi // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2014. – Vyp. 8. – S. 3–7.

Men'shikov L. N. Byan' ven' o vozdayanii za milosti. Ch. 1. – M., 1972.

Rozenberg O. O. Problemy buddijskoj filosofii. – Pg., 1918.

Torchinov E. A. Daossko-buddijskoe vzaimodejstvie // Narody Azii i Afriki. – 1988. – № 2. – S. 45–54.

Torchinov E. A. Filosofiya buddizma Mahayany. – SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 2002.

Fa Czan. «Huayan' czin i haj baj men'» (Sto teorij v more idej «Avatamsaka-sutry») // Da zhiben' syuj czan czin.

Huej Sy. Da chen chzhi guan' fa men' (Uchenie Mahayany o samadhe i vipash'yane) // Da Min san' czan shen' czyao Han', 578.

Yangutov L. E. Edinstvo, tozhdestvo i garmoniya v filosofii kitajskogo buddizma. – Novosibirsk, 1995.

Yangutov L. E., Orbodoeva M. V. O rannih perevodah buddijskih sutr v Kitae v epohu Troecarstviya. 220–280 gg. // Vestnik arhivista. – 2019. – № 2. – S. 331–343.

Yangutov L. E. Transformaciya religioznyh i filosofskih principov buddizma v civilizacionnom prostranstve Kitaya // Voprosy filosofii. – 2022. – № 3. – S. 182–192.

Ch’en K. K. The Chinese transformation of Buddhism. – Princeton, 1973.

Watts A. W. The Way of Zen. – New York, 1957.

Chzhi Pan'. Fo czu gun czi (A Chronicle of Buddhism in China 581–960 a.d.). – Santiiniketan, 1966.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-51-64

Э. Л. Ламажапов

КОРЕЙСКИЙ БУДДИЗМ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ВЛИЯНИЕ КИТАЯ И ИНДИИ

На основании анализа возникновения «пяти школ и девяти гор» корейского буддизма, их краткой исторической характеристики, а также обстоятельств создания корейского буддийского канона в статье исследуются особенности буддийской философии средневековой Кореи. Особое внимание уделено значению религиозной деятельности монахов Вонхё и Вончхыка в становлении традиции буддийского философского анализа в Корее, которая определила аутентичные исторические особенности развития средневекового корейского буддизма, переосмысленные только после японской колонизации Кореи в XX в.

Ключевые слова: буддизм, Корея, Китай, Индия, Средневековье, «пять школ и девять гор», Вонхё, Вончхык, философия буддизма.

E. L. Lamazhapov

BUDDHISM IN MEDIEVAL KOREA: THE INFLUENCE OF CHINA AND INDIA

In the article, the author examines the features of the Buddhist philosophy of medieval Korea on the basis of an analysis of the “five schools and nine mountains” of Korean Buddhism and brief historical characteristics of their emergence, as well as the circumstances of the creation of the Korean Buddhist canon. The author pays particular attention to the significance of religious activities of two prominent Buddhist monks, Wonhyo and Wonchhyuk, in the development of the tradition of Buddhist philosophical analysis in Korea, which determined the authentic historical features of medieval Korean Buddhism, rethought only after the Japanese colonization of Korea in the 20th century.

Keywords: Buddhism, Korea, China, India, Middle Age, “five schools and nine mountains”, Wonhyo, Wonchhyk, Buddhist philosophy.

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

Краткая историческая характеристика

Распространение буддизма в Корее

Буддизм начал распространяться в Корее в IV–V вв.[1] из Китая, где к тому времени уже сформировались богатые буддийские философские традиции, основанные на философском синкретизме индигенных традиций и новых философских категорий буддизма. В Корее эпохи Троецарствия, т. е. на территории родственных, но все еще дистинктных государств Когурё, Пэкче, Силла, буддийские монахи все еще воспринимались сквозь призму аборигенных религиозных традиций лишь в качестве более сильных шаманов (по сравнению с местными), обладающих богатыми познаниями в медицине и защищающих от черной магии. В свою очередь, буддийские монахи поначалу не ставили своей целью распространение буддийской философии ни среди простолюдинов, ни даже среди аристократии, поскольку изучение философии буддизма воспринималось как требующее значительного времени и интеллектуальных усилий. Главной же целью буддийских проповедников этого раннего периода распространения буддизма было лишь обеспечить терпимость по отношению к буддизму в обществе, распространить буддийские ценности и организовать материальную поддержку со стороны государства буддийской сангхе как институту[2]. Поскольку распространение буддизма поначалу зависело от китайских монахов, эти задачи были сопряжены с попытками воспроизводства китайской социальной модели организации общества, что способствовало развитию особой формы государственного буддизма – «буддизма, защищающего государство» (хогук бульгё, 護國佛敎).

В то же самое время для того, чтобы обеспечить терпимость по отношению к коренным элементам буддизма, в Корее, как и в большинстве других буддийских стран (Япония, Тибет, Монголия и т. д.), культовая система буддизма интегрировала в себя исконно существовавших аборигенных божеств и духов местности (сансин, 山神) и других персонажей шаманизма в качестве защитников, а посвященные им ме-

[1] Первое документированное проникновение буддизма в Корею осталось в результате посольства императора Ранней Цин (前秦, 351–394) Фу Цзяня (符堅, 357–383) ко двору вана Когурё Сосурима (小獸林王, 371–383).

[2] Например, с этой целью предпринималась публичная декламация Сутры золотого света и апокрифичной сутры «Жэнь ван цзин» (инванъгёнъ, 仁王經), в которых говорилось о преимуществах покровительства буддизма.

ста культа конвертировались в буддийские храмы. Концептуализируя эти явления, мы не разделяем позицию, что в Корее сформировалась «уникальная корейская форма синкретического буддизма» [Park 2010: 1–17]. «Низкий синкретизм» был временной уловкой, благодаря которой буддизм получил официальное признание в качестве религии, обеспечивающей оккультную защиту государства. Эти государственные функции буддизма в Корее отличали его от положения буддизма в Китае, где на ранних этапах он рассматривался как доктрина, пригодная для усмирения варваров [Zürcher 2007: 255–256, 265], но не для практики среди собственно ханьцев и политических элит[1] [Sagaster 2007: 379–432]. Хотя в Корее буддизм обрел статус государственной религии благодаря своей мимикрии под шаманизм, заимствованные из шаманизма (а зачастую даже из китайского даосизма, как, например, чхильсонъ – культ Большой Медведицы, который фигурирует также и в монгольских верованиях) культы, божества-защитники и нарративы всегда занимали лишь периферийное положение в религии буддистов.

Становление буддийских философских школ в Корее

В то же время уже в ранний период распространения буддизма в Корее появился спрос на собственно философско-теоретическую составляющую Учения Будды. Ключевым вопросом в процессе становления философии буддизма в Корее являлось напряжение между индийской и китайской составляющими буддизма. С одной стороны, буддийское учение, получившее распространение в Корее, несомненно, следовало китайской философской парадигме. С другой стороны, корейские монахи, руководствуясь чувством того, что буддизм, распространившийся в Корее через китайское посредство, являлся «неполным», стремились получить учение непосредственно из Индии и таким образом дополнить его трансмиссию. Уникальность буддийской философии средневековой Кореи заключается именно в поиске аутентичности на перекрестке китайской и индийской буддийской традиции, где ярчайшие из корейских мыслителей находили свой компромисс между этими философскими разногласиями.

Согласно традиционному историко-конфессиологическому нарративу, в период с конца эпохи Троецарствия до раннего Корё возникла

[1] В Китае эпохи Цин буддизм также рассматривался как инструмент управления тибетцами и монголами.

система корейских буддийских школ, вошедшая в историю под названием «пять школ и девять гор» (огё кусан, 五教九山). В первую очередь сформировались «пять школ» (五教), а впоследствии в дополнение к ним возникли также и «девять гор» (кусанмун, 九山門) корейского Сон/Чань-буддизма (禪宗). Под пятью школами понимаются школы: нёльбан-чон (涅槃宗), хваом-чон (華嚴宗), кеюль-чон (戒律宗), попсан-чон (法相宗) и попсон-чон (法性宗). Эти школы можно условно поделить на импортированные из Китая и собственно корейские.

Нёльбан-чон (涅槃宗, «школа Нирвана-сутры») была основана монахом Бодоком (普德) в правление вана Силлы Муёля с центром в монастыре Кёнбокса (景福寺). Как и ее китайский аналог, школа непаньцзун получила свое название из-за того, что она следовала идеям, изложенным в Махапаранирвана-сутре (大乘涅槃經), главным образом идее о Татхагатагарбхе.

Хваом-чон (華嚴宗, «школа Аватамсака-сутры»), известная в ранний период времени под названием вонъюн-чон (圓融宗, «школа полного слияния»), также была импортирована из Китая. Школа хваом была основана Ыйсангом (義湘) с центром в монастыре Бусокса (浮石寺) в правление вана Мунму. Отличительной чертой школы хваом является ее интерес к метафизическим проявлениям Аватамсака-сутры (хуа янь цзин, 華嚴經) (подробнее см.: [Янгутов 1982]). Главным сходством этой школы и школы ёльбан являлись доктрина о Татхагатагарбхе, доктрина о мгновенном Пути и доктрина о тождестве сансары и нирваны.

Первым корейцем, отправившимся в поисках учения в Индию, был предтеча школы кеюль монах Кёмик (겸익, 謙益) из Пэкче, который изучал винаю и абхидхарму в Махавиная-вихаре в Санкассе. Они привез в Корею тексты и положил начало изучению этих дисциплин на Дальнем Востоке [Grayson 2013: 32]. Среди 57 дальневосточных монахов, совершивших паломничество в Индию с 641 по 649 г., чьи биографии описаны в труде Ицзина «Жизнеописания достойных монахов, в правление Великой Тан искавших дхарму в Западных краях» (大唐西域求法高僧傳), был один когурёсец и семь силласских монахов, что было сравнительно много для государств, настолько удаленных от Индии и совсем недавно принявших буддизм. Это были Арьяварман (阿離

耶跋摩), Хеоп (慧業), Хёнджо (玄照) с учениками Хёнгаком (玄恪) и Херюном（慧輪) – они побывали в монастыре Наланда или обучались там [Grayson 2013: 39–40].

Школа кеюль (戒律宗, «школа Винаи») была основана Чаджангом (慈藏) во время правления королевы Сондок с центром в монастыре Тхондоса (通度寺). Чаджан известен как последователь Кёмика в его упоре на строгое следование винае в ее форме, принесенной из Индии, а также тем, что, будучи государственным инспектором, он провел в Силле реформу сангхи: усилил упор на изучение текстов; ввел экзамены на знание доктрин; централизовал процесс посвящения в монахи и исключения из сангхи; создал государственное агентство по надзору за монастырями [Reat 1994: 173].

Школа попсан (фасян-цзун 法相宗, «школа свойств дхарм») основывалась на текстах йогачары, переведенных Сюаньцзаном (玄奘, 602–664). Основным корейским философом школы Попсан являлся Вончхык (圓測, 613–696), живший и творивший в монастыре Сымин (西明寺) в Чанъане. В Корее она закрепилась благодаря Чинпхё (眞表, 742–765), который провозгласил йогачару «основной доктриной» (根本道場) монастыря Кымсанса (金山寺) в правление вана Кёндока.

Школа попсон (法相宗, «школа дхармат») была основана Вонхё (元曉) с центром в храме Бунхванса (芬皇寺) в правление вана Мунму.

К началу эпохи Силла в Корее под китайским влиянием начало свое формирование неканоническое эмпирическое течение сон-буддизма (Чань, 禪, «дхьяна»), которое делало упор на непосредственную медитативную практику. В отличие от канонических школ корейского буддизма, известных как кё (教 «учение») из-за их опоры на академические труды, сон-буддизм разделился на «девять гор» (кусанмун, 九山門), на которых обосновались основные линии корейских отшельников. Течение Сильсанъсанмун (實相山門) было основано Хончхоком (洪陟), учеником Чжицзана (智藏, 735–814), в храме Сильсанъса в Намвоне, течение каджисанмун (迦智山門) – Доыйем (道義), учеником Чжицзана и Байчжана (百丈, 749–814), в Чанъхынге в храме Поримса (寶林寺), сагульсанмун (闍崛山門) – Помилем (梵日, 810–889), учеником Янгуань Цианя (鹽官齊安; 750?–842) и Юэшань Вэйаня (樂山惟嚴) в кан-

нынском храме Кульсанса (崛山寺), тонънисанмун (桐裏山門) – Хечхолем (惠哲) в Тхэанса (泰安寺) в Коксонге, сонъджусанмун (聖住山門) – Муёмом (無染), учеником Магу Баочже (麻谷寶徹, b. 720?) в Сонъджуса (聖住寺) в Порёнге, саджасанмун (師子山門) – Чхольгамом (哲鑑) в ёнъвольском храме Хынънёнъса (興寧寺), хыйянъсанмун (曦陽山門) – Чисон Тохёном (智詵道憲, 824–882) в Понъамса (鳳巖寺) в Мунгёнге, понънимсанмун (鳳林山門) – Хёнуком (玄昱) в чханвонском храме Понънимса (鳳林寺) и сумисанмун (須彌山門) – Иомом (利嚴) в Кванъчоса (廣照寺) в Хэджу. Большинство из течений кусанмун были основаны в позднюю эпоху Силла, и последователи этих «мастеров-основателей» (кэсан чоса 開山祖師) унаследовали и развили каждый из этих «стилей Сон» (禪風).

Существуют также критические взгляды на традиционное деление на «пять школ и девять гор». Хотя отдельные монастыри имели отдельные философские школы, в эпоху государства Силла управление монастырями (сынъджон, 僧政) было единым, а монастыри не были институционно организованы по школам-чонам (цзун, 宗). В таком случае можно сделать вывод, что формирование институционализированных форм сектарного буддизма произошло в эпоху Корё, когда возникли три основные школы корейского буддизма: слияние сонбуддийских традиций «девяти гор», образовавшее чоге-чон (曹溪宗, по названию горы Цаоси, где медитировал Хуэйнэн), хваом-чон и югачон (瑜伽宗, школа Йогачары»), объединившие в себе различных последователей интеллектуальной традиции йогачары в интерпретации Сюаньцзана.

Как проявление разделения на канонический и неканонический буддизм Сон можно расценивать некоторые обстоятельства создания корейского буддийского канона. Корейцы взяли за основу китайское издание Шу-бэнь (蜀本) 983 г., но оно было дополнено в 991, 1021 и 1022 гг. текстами Сюаньцзана. Хваомец Ыйчхон (義天) сознательно исключил всю литературу Чань/Сон из корейского канона [Lancaster, Park 1979: 10–15]. Первый комплект печатных досок погиб в пожаре во время монгольского завоевания Кореи, а редактор второго издания Суги исключил все добавления работ китайских учителей, оставив только санскритские тексты. Второе издание не только сохранилось до наших

дней, но благодаря своему высокому качеству легло в основу современных канонических изданий, как, например, Трипитаки Тайсё, тем самым став основой для современного изучения дальневосточного буддизма (подробнее см.: [Muller 1999]).

Феноменология средневекового корейского буддизма: Вонхё и Вончхык

Несомненно, центральную роль в становлении яркой и самобытной корейской традиции буддийского философского анализа сыграли современники Вонхё (元曉, 617–686) и Вончхык (Юаньцэ 圓測, 631–696). Параллели в биографиях этих двух мыслителей во многом определяют «зензухт» корейской буддийской философии этого периода: стремление поехать на запад в Китай в поисках решения фундаментальной онтологической проблемы буддизма – проблемы пустоты (шуньяты).

Вонхё, основатель самобытной корейской школы попсон, был наиболее влиятельным буддийским философом Силлы. Согласно его жизнеописанию, в начале своей монашеской карьеры Вонхё отправился в поисках учения в Китай, однако, будучи застигнут ливнем по пути, пережил Просветление и остался в Корее. Во многом философское наследие Вонхё предопределено этим опытом; в своих трудах Вонхё стремился показать все Учение Будды как единое и непротиворечивое, что отразилось в его философии «гармонизации споров» (хваджэн, 和諍). Этим его подход отличался от китайских паньцзяо (判教), обыкновенно возвышавших отдельные школы [Muller 2016: 9–44], и был сходен с подходом мастеров кадам[1] в Тибете. Именно благодаря своей непредвзятости и несектарности, Вонхё сумел оценить революционные переводы Сюаньцзана, которые фундаментально перевернули ойкумену китайской буддийской философии. По мнению Мюллера, несмотря на то, что Вонхё в своих личных убеждениях не отходил от ортодоксальной позиции китайских школ, основанных на китайском понимании Татхагатагарбхи, он всерьез принял вновь прибывший корпус текстов йогачары, «осознавая, в какой мере они заполнили огромный пробел в объяснении функций разума» [Ibid.]. В то же время Вонхё рассматривал эти новые тексты йогачары с точки зрения эссенциалист-

[1] Кадампа – последователи Атиши, им было свойственно воспринимать все Слово Будды как инструкции для личной практики (bka'-gdams).

ской интерпретации теории Татхагатагарбхи, происходящей из трактата «Пробуждение веры в махаяну»[1]. Таким образом, в своем основополагающем трактате (Иджангый, 二障義) Вонхё обозначил свое понимание канона йогачары и китайской Татхагатагарбхи с помощью переопределенных им понятий препятствий омрачения и препятствий познания (kleśāvaraṇa 煩惱障, jñeyāvaraṇa 所知障).

Другой великий корейский философ, Вончхык, являлся учеником Сюаньцзана и потому в своем восприятии феноменологии буддизма опирался на переведенные Сюаньцзаном тексты йогачары. Как и Вонхё, Вончхык покинул Корею в поиске буддийского учения. Прибыв в столицу Тан Чанъань, он поступил на обучение к Фачану (法常, 567–645), принадлежавшему к школе йогачары шэлунь (攝論宗), которая своими истоками восходила к переводу «Махаяна-сампариграха-шастры» Парамартхи (499–569). Когда же Сюаньцзан привез из Индии отсутствовавшие в Китае трактаты йогачары, Вончхык стал его последователем, устраняя неточности в переводах Парамартхи и устанавливая более точное понимание йогачары.

Главным трактатом Вончхыка стал его «Комментарий к Сандхинирмочана-сутре» (хэсиммилькёнъсо, 解深密經疏), в котором он утверждал непротиворечивость учений мадхьямики (чунъкван, 中觀) и читтаматры/йогачары (юсик, 唯識), впоследствии названный «великим китайскоязычным комментарием» основателем школы гелуг Чже Цонкапа. Оба – Вонхё и Вончхык – оказали глубокое влияние не только на буддизм в Корее, но и на китайскую, тибетскую, японскую традиции буддизма, утверждая ориентиры аутентичности, восходящие к Сюаньцзану и учености Наланды, однако, по мнению автора, лишь Вончхык в полной мере раскрыл феноменологическую глубину, открывшуюся благодаря переводам Сюаньцзана.

Уникальность комментария Вончхыка

В духе философских споров, стоящих перед дальневосточным буддизмом того времени, одним из основных вопросов для Вончхыка стала категоризация учения. Как и другой ученик Сюаньцзана Куйцзи (窺

[1] Было установлено, что главный источник теоретического искажения буддийской философии в Китае – это апокрифический трактат. Хан Джингцзин и Лю Ченг идентифицировали его автора как китайского монаха Таньяна (516–588).

基, 632–682), Вончхык делил Учение Будды на Три Поворота (самси кёпхан, 三時教判). Надо сказать, что и Вонхё принял это деление, благодаря чему оно стало общим для школ фасян/попсан (法相宗) и попсон (法性宗). Вончхык отнес учения мадхьямики ко Второму Повороту (чеиси, 第二時), а учения йогачары – к Третьему (чесамси, 第三時). В частности, говоря об учении о бессамостности, Вончхык пишет в Комментарии: «…в данной [Сандхинирмочана]-сутре, [объясняются] Три Поворота колеса учения. Во время первого поворота объяснено учение о четырех благородных истинах. Во время второго поворота объяснено учение о бессамостности. Во время третьего поворота полностью и ясно объяснено учение окончательного смысла, что все дхармы пусты от самобытия, не появляются и не исчезают, изначально умиротворены, являются нирваной по природе и не обладают собственными характеристиками. А в этом месте с позиции второго поворота рассматривается первый поворот, это и составляет основу заданного вопроса: вначале объяснялось наличие собственных характеристик (有相), а затем объяснялось их отсутствие (無相). Эти слова о бессамостности здесь противоречат предыдущим утверждениям о существовании собственных характеристик. Поэтому учение о бессамостности становится основой вопроса. Вопрос: если брать эту сутру за стандарт, вначале объяснялось учение о наличии, а сейчас об отсутствии, в «Сутре бесчисленных смыслов» предыдущий и следующий повороты оба объясняют существование и пустоту, поэтому та сутра гласит: «О сын благородной семьи, восстав из-под древа Бодхи, я пошел в Оленью рощу в Варанаси. Когда я повернул Колесо Дхармы четырех благородных истин для пяти отшельников, включая Аджнятакаундинью, я также говорил, что все дхармы пусты от самобытия, не появляются и не исчезают, изначально умиротворены, являются нирваной по природе и не обладают собственными характеристиками. Когда я провозглашал, объяснял и наставлял монахов о двенадцатизвенной цепи взаимозависимого возникновения и собрания бодхисаттв о шести парамитах соответственно, здесь и в других местах во время среднего [поворота], я также говорил, что все дхармы пусты от самобытия, не появляются и не исчезают, изначально умиротворены, являются нирваной по природе и не обладают собственными характеристиками».

Искусно объяснено таким образом. Так каким же образом примирить положения этих двух сутр? Так «Махапраджняпарамита-шастра»

говорит, что все учение, переданное Буддой, состоит из двух вещей: тайного и явного. «Сутра бесчисленных смыслов» относится к тайному, а эта сутра – к явному. Каждая из них объясняет со своей стороны, и поэтому они друг другу не противоречат»[1].

Таким образом, одной из важнейших онтологических проблем для Вончхыка стала проблема примирения понятий пустот с точки зрения второго и третьего поворота Колеса Учения, позиций Сандхинирмочана-сутры и сутр Праджняпарамиты, позиций мадхьямики (中觀) с точки зрения Бхававивеки (清辨, 490–570) и йогачары с точки зрения Дхармапалы (護法, 530–561) [Чан 2014: 291–325]. Вончхык пишет: «В комментариях к текстам говорится, что есть различие между двумя: Дхармой выраженной и смыслом [Дхармы]. Объяснение: значение текстов таково, что Нирманакайя-Татхагата, помимо таковости, не имеет собственных характеристик. Так и Будда, помимо таковости, не имеет собственных характеристик. Переданная Дхарма и выраженный смысл тоже вторят этому»[2]. Вончхык указал, что с точки зрения Трех Поворотов Самайябхедопарачаначакра-шастра (部執異論) и Цзецзе-цзин (解節經, глава Сандхинирмочана-сутры в переводе Парамартхи) противоречат друг другу с точки зрения деления на повороты и абсолютной истины. Согласно Самайябхедопарачаначакра-шастре (Бучжилун-цзи 部執論記), Второй Поворот – это махаянский поворот колеса, в котором указываются различия Хинаяны и Махаяны, как, например, в Махапаранирвана-сутре, а Третий Поворот – это поворот единой колесницы, где не делается различения на Хинаяну и Махаяну, как, например, в Аватамсака-сутре и в сутрах Праджняпарамиты. Однако, согласно

[1] X21 n0369_004 (0260b23): 釋曰。第二顯無性教。謂依下經。三時法輪。於第一時。說四諦教。於第二時。說無相教。第三時中。說了義教。說一切法皆無自性無生滅本來寂靜自性涅槃無自性性。而今此中。約第二時。對第一時。以為發問所依。前說有相。後說無相。此無相言。違前有相。故以無相。為問所依。問若。准此經。初唯說有。後但說無。無量義經前後兩時。皆說空有。故彼經云。善男子。我起樹王。詣波羅奈鹿野園中。為阿若拘隣等五人。轉四諦法輪時。亦說諸法本來寂靜。中間於此及以處處。為諸比丘并眾菩薩。辨演宣說十二因緣六波羅蜜。亦說諸法本來空寂。具說如彼。即此二經如何會釋。解云。如智度論。諸佛說法。有其二事。一者秘密。二者顯示。無量義經。依秘密門。今依此經。是顯示門。各據一邊。互不相違。

[2] 論自釋云、「二差別者、所說法及義。」解云。論意、化身如來、離眞如外無別自相。如佛、離眞如外、無別自相。所說教法及所說義、亦復如是。

Цзецзе-цзин (解節經記), Второй Поворот – это махаянские сутры Праджняпарамиты, а сутры Третьего Поворота – это Сандхинирмочана-сутра, Вималакирти-сутра, Лотосовая сутра и так далее.

Так что же Вончхык понимает под собственными характеристиками? Собственные характеристики обозначают собственные характеристики всех дхарм; так, переменчивость (變礙, rūpaṇa) – это собственные характеристики формы, восприятие (領納) – это собственные характеристики ощущения, 取像 – это собственные характеристики различения, накопление (造作, abhisamskarana) – это собственные характеристики формирующих факторов и так далее; так же понимаются и собственные характеристики обусловленных дхарм, и собственные характеристики необусловленных дхарм. Будда сказал: «Общие характеристики обозначают все общие характеристики. Например, страдание есть общие характеристики загрязнения, непостоянство есть общие характеристики обусловленных дхарм, бессамостность есть общие характеристики всех дхарм»[1].

Таким образом, Вончхык не согласен с Бхававивекой, устанавливавшим сутры Праджняпарамиты в качестве пустоты (т. е. пустота 空 есть 無所得). Рассматривая тему пустоты, Вончхык использует понятия о трех природах (rang bzhin gsum), т. е. приписанные характеристики, являющиеся основой цепляния (遍計所執性, kun btags), характеристики возникновения в зависимости от других явлений (依他起性, gzhan dbang), совершенно установленные истинные характеристики (圓成實性, yong grub).

Можно сделать вывод, что наиболее важным достижением философии Вончхыка являлось стремление интегрировать положения Нагарджуны о двух истинах (二諦), таким образом принимая наследие Мадхьямики в йогачаре, таким образом соглашаясь с Бхававивекой в невпадании в крайности нигилизма или экзистенциализма (非空非有).

[1]自相謂一切法自相。如變礙是色自相。領納是受自相。取像是想自性。造作是行自相。了知是識自相。如是等。若有為法自相。若無為法自相。佛言。共相謂一切共相。如苦是有漏法共相。無常是有為法共相。無我是一切法共相。如是等無量共相。

Заключение

Переосмысление наследия средневекового буддизма Кореи претерпело невероятный толчок во времена японской колонизации Кореи. Ведь именно в силу того, что Корея находилась под контролем японского колониального правительства, Чхве Намсон (최남선, 1890–1957) в 1930 г. с целью создания собственной, корейской национальной версии буддизма, отличного от китайского и японского буддизма, представил индийский буддизм в качестве корня и стебля, китайский буддизм – в качестве его цветка, а корейский буддизм в трактовании Вонхё – в качестве окончательного, совершенного буддизма. Уникальная феноменология Вончхыка была подчинена трактовке по линии «синкретического буддизма» (通佛教).

Таким образом, характеристика буддизма в Корее как «синкретического» или «амальгамного» относится, в первую очередь, к современной буддийской традиции, а в его истории наряду с «амальгамностью» явно прослеживаются яркие философские противоречия, которые были искусственно разрешены в современную эпоху (о «синтетическом» характере буддизма в Корее см.: [Muller 1999]). Усилиями Вонхё, Вончхыка, Чинуля (知訥, 1158–1210), Кихвы (己和, 1376–1433), Сосан Хьюджонга (西山休靜, 1520–1604) и других выдающихся представителей «доктринального буддизма» (кё) и «горной практики» (сон) в истории корейского буддизма продвигался проект соединения философского обучения и практики, «постепенного» и «мгновенного» методов, «доктринальных» и «горных» школ («союз сон-кё»). Монгольское завоевание открыло новые возможности: были установлены контакты с Тибетом и началось знакомство с тибетской традицией махаяны [Tikhonov 2011: 51–65].

Работа выполнена в рамках гранта РНФ 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982. – 142 с.

Grayson J. H. Korea: A Religious History. – New York: Routledge, 2013. – 316 p.

Lancaster L. R, Park S. The Korean Buddhist canon: a descriptive catalogue. – Berkeley: University of California Press, 1979. – 724 p.

Muller C. Korean Buddhism: A Short Overview. 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.acmuller.net/kor-bud/koreanbuddhism-overview. html (дата обращения: 28.04.2017).

Muller C. Wŏnhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng) // Acta Koreana. – 2016. – Vol. 18(1). – P. 9–44.

Park Jin Y. (ed.). Makers of Modern Korean Buddhism. – Albany: State University of New York Press, 2010. – 395 p.

Reat N. R. Buddhism: a history. – Fremont: Jain Publishing Company, 1994. – 392 p.

Sagaster K. The History of Buddhism among Mongols // The Spread of Buddhism. – 2007. – P. 379–432.

Tikhonov V. The Korean Images of Tibet and Sirhak Scholars: the Plurality of Truths? In Relation to the Issue of the Epistemological Shift in Eighteenth-Century Korea // Transcultural Studies. – 2011. – Vol. 3(2). – P. 51–65.

Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. – Leiden: Brill, 2007. – 472 p.

Чан Гю Он. Коню Нонджэнъе дэхан Вончхыгый Хваджэнъ Нолли // Чхольхак Нонджип. – 2014. – 37. – С. 291–325.

References

Yangutov L. E. Filosofskoe uchenie shkoly huayan'. – Novosibirsk: Nauka, 1982. – 142 s.

Grayson J. H. Korea: A Religious History. – New York: Routledge, 2013. – 316 p.

Lancaster L. R, Park S. The Korean Buddhist canon: a descriptive catalogue. – Berkeley: University of California Press, 1979. – 724 p.

Muller C. Korean Buddhism: A Short Overview. 1999 [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.acmuller.net/kor-bud/koreanbuddhism-overview. html (data obrashcheniya: 28.04.2017).

Muller C. Wŏnhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng) // Acta Koreana. – 2016. – Vol. 18(1). – P. 9–44.

Park Jin Y. (ed.). Makers of Modern Korean Buddhism. – Albany: State University of New York Press, 2010. – 395 p.

Reat N. R. Buddhism: a history. – Fremont: Jain Publishing Company, 1994. – 392 p.

Sagaster K. The History of Buddhism among Mongols // The Spread of Buddhism. – 2007. – P. 379–432.

Tikhonov V. The Korean Images of Tibet and Sirhak Scholars: the Plurality of Truths? In Relation to the Issue of the Epistemological Shift in Eighteenth-Century Korea // Transcultural Studies. – 2011. – Vol. 3(2). – P. 51–65.

Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. – Leiden: Brill, 2007. – 472 p.

Chan Gyu On. Konyu Nondzhen"e dekhan Vonchkhygyj Hvadzhen" Nolli // Chkhol'hak Nondzhip. – 2014. – 37. – S. 291–325.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-65-70

В. Р. Бритова

КОРЕЙСКИЙ БУДДИЗМ В XXI ВЕКЕ: РАЗВИТИЕ И СОТРУДНИЧЕСТВО

В данной статье мы попытаемся рассмотреть феномен корейского буддизма на современном этапе. Несмотря на сильное влияние христианства, буддизм в Республике Корея остается одним из главных религиозных течений, корейское правительство принимает различные меры по его поддержке и развитию. Также буддизм может стать инструментом для привлечения внимания иностранных туристов и развития международного бренда Республики Кореи.

Ключевые слова: буддизм, Республика Корея, внешняя политика.

V. R. Britova

KOREAN BUDDHISM IN 21st CENTURY: DEVELOPMENT AND COOPERATION

In this article we attempt to regard the essence of Korean Buddhism in recent days. In spite of the great influence of Christianity, Buddhism in the Republic of Korea is one of main religious movement thus Korean government takes different measures of its development and sustainable growth. Also Buddhism can be regarded as a way for attracting attention of foreign tourists and helping to promote international brand of the Republic of Korea.

Keywords: Buddhism, Republic of Korea, foreign policy.

Внешняя политика государства Республики Корея является предметом интереса многих исследователей, как в сфере истории, так и в области политики и экономики. На настоящий момент правительство Республики Корея (далее – РК) развивает активную международную деятельность в сфере экономики, политики, спорта, культурных обменов и сотрудничества по развитию. Несмотря на сложную геополити-

[1] Бритова Виктория Римовна – ассистент кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета им. Д. Банзарова (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: mengly@mail.ru.

ческую обстановку, где Корее необходимо отстаивать свои собственные интересы в окружении таких стран Северо-Восточной Азии, как Китай, Япония, США и Россия, Корея испытывает необходимость в решении проблемы отношений с Северной Кореей для обеспечения безопасности Корейского полуострова. Также особое влияние на развитие внешней политики РК оказывают внутренние факторы, такие как ограничение срока президентства пятью годами, что приводит к резкой смене международного курса, также присутствует несогласованность в работе ведомств, таких как Министерство объединения и Министерства обороны, придерживающихся разных взглядов на мировую обстановку. Тем не менее во всем мире известна *мягкая сила* Южной Кореи, благодаря высокому уровню развития кинематографического искусства и индустрии медиаразвлечений; Корея также становится весомым игроком в массовой культуре мира.

Помимо таких составляющих «мягкой силы» Кореи, как кино, сериалы и популярная музыка, одним из направлений «мягкой силы» Кореи можно назвать популяризацию корейского буддизма. Буддизм в Корее имеет долгую историю становления и развития: первые упоминания о буддийских подвижниках, прибывших на территорию Корейского полуострова, встречаются еще с IV–VI вв. н. э. Далее, во времена правления династия Корё (998–1392) буддизм становится господствующей религией на всей территории государства [Волков 1985]. Однако при династии Чосон (1392–1910) новые правители отдали предпочтение конфуцианству как главной идеологической и моральной основе государства, а буддизм постепенно сдал свои позиции и стал одной из религий в системе верований Кореи.

Очередной интерес к буддизму вспыхнул во времена президентства Пак Чон Хи (1962–1979), который, в отличие от других корейских президентов-христиан, являлся приверженцем буддизма, поэтому множество корейцев, вдохновившись образом лидера, открыли для себя новое прочтение этой религии.

Изучение буддизма в Корее в течение XX в. претерпело несколько этапов. Исследователь Сим Чжэрён выделяет три основных этапа: период просвещения 계몽기 (1945–1960), период интерпретации буддизма 해석 작업 (1961–1979) и стремление к мультикультурализму современности 현대의 다학문적 다문화적 접근법을 향하여 (с 1980 по настоящее время) [심재룡: 5]. По словам Сим Чжэрёна, вследствие японской оккупации и

корейской войны на протяжении долгого периода корейский буддизм испытывал влияние японского буддизма, поэтому после освобождения Кореи было важно представить и объяснить происхождение и сущность корейского буддизма. Так, например, были изданы «Введение в буддизм» и «Особенности буддизма во времена государства Силла» (1959) Ким Донхва и «История и идеология буддизма государства Силла» (1962) Чо Мёнги.

Во втором периоде – интерпретации буддизма (1961–1970), вследствие экономического успеха, а также усиления власти военных кругов, большинство исследователей посвятили себя изучению разнообразных аспектов буддизма. Данный период отмечен вниманием иностранных исследователей к корейскому буддизму, также с 1975 г. начали издаваться два буддийских журнала в университете Тонгук – «Журнал буддизма» (불교학보) и «Исследования по корейскому буддизму» (한국불교학). Профессор Со Гёнсу издал «Буддийский храм» – 불교성전, в котором представлены переводы буддийских сутр на современный корейский язык, что упростило изучение буддизма для простого населения Кореи. Также в 1976 г. в университете Тонгук была проведена международная научная конференция по буддизму «Модернизация и буддизм», где были освещены проблемы и новые перспективы буддизма Кореи в условиях стремительной урбанизации и модернизации.

Описывая третий период, Сим Чжэрён говорит, что, в отличие от первых двух периодов, изучение буддизма столкнулось с тем, что исследованием буддизма начали заниматься не только сами последователи буддизма, но и представители социологических, психологических наук, специалисты в сфере этики и окружающей среды. Также отмечается адаптация буддийской общины к быстрой урбанизации, т. е. все больше монахов переселялось в города, чтобы проповедовать буддизм. Исследователь указывает на близкую связь буддизма с социальными движениями по вопросам безработицы, бедности, авторитаризма власти и т. д. В 1987 г. издан сборник «Буддизм и наука», а в 1989 г. – «Исследование народного буддизма».

На настоящее время, согласно исследованию Gallup, большая часть населения РК идентифицирует себя как не относящиеся к какой-либо религии, 17 % опрошенных является протестантами, 16 – буддистами и 6 % – католиками. В возрастном соотношении в поколении 20–30-летних корейцев около 5 % являются буддистами, в возрасте 40 лет 11 % также следуют буддизму, и в возрасте от 50 лет около 25 %

опрошенных говорят о том, что они буддисты. Таким образом, можно сказать, что буддизм является религией средневозрастного и пожилого населения. Также исследование Gallup показывает, что начиная с 1984 до 2014 г. в РК отмечался рост последователей буддизма: так, например в 1984 г. буддистами называли себя 19 % населения, в 1989 г. – 21 %, в 1997 г. – 18, в 2004 г. – 24 и в 2014 г. – 22 % [갤럽리포트 2021]. Спад интереса населения Кореи к буддизму в настоящее время можно объяснить как скандалами (так, например, в 2012 г. на платформе Youtube был обнародован ролик, где монахи ордена Чоге распивали спиртные напитки и играли в покер, что вызвало большое возмущение в прессе), так и влиянием государственной политики при президенте Ли Мён Баке (2008–2013), когда активно пропагандировался протестантизм, в то время как буддизму оказывалась минимальная поддержка.

На данный момент отношения между правительством РК и представителями буддийской общины достигли некоторого компромисса, и ожидается, что в дальнейшем усилия по глобализации корейского буддизма также найдут поддержку у корейского правительства. Речь, прежде всего, идет о расширении таких программ, как *Темпл стэй* – кратковременная программа проживания в буддийском храме с целью ознакомления и погружения в атмосферу буддизма. Данная программа становится популярной среди иностранцев, посещающих Корею или проживающих в ней, т. к. позволяет глубже познать корейскую культуру, увидеть ее аутентичные черты.

В 2021 г. был подписан меморандум о взаимопонимании между Министерством иностранных дел РК и Центром буддийской культуры, согласно которому стороны договариваются о совместном продвижении и реализации таких проектов, как угощение храмовой едой и приглашение на программу *Темпл стэй* иностранцев, проживающих внутри и вне Кореи, с целью развития публичной дипломатии Кореи. Также в тексте меморандума говорится, что МИД РК будет всячески способствовать популяризации буддистского наследия Кореи по всему миру, поскольку это может помочь усилению ее международного имиджа. Кроме этого планируется, что для усиления публичной дипломатии в дальнейшем будут подписаны подобные соглашения со 167 представительствами Кореи за рубежом. Данный меморандум был подписан министром иностранных дел РК Чон Ый Ёном и главой ко-

митета Центра буддийской культуры монахом Вон Хэнэм, представителем школы Чоге [외교부 2021].

В рамках данного соглашения 15 июня 2022 г. в г. Сан-Франциско, США, в Зеленой комнате военного мемориала представителями Центра буддийской культуры РК было проведено мероприятие по угощению буддийской храмовой едой (사찰음식) представителей политики, бизнесменов из Силиконовой долины, генеральных консулов Японии, Италии, Нидерландов и представителей СМИ в общем количестве 130 человек. На этом официальном ужине было представлено 11 видов закусок, 14 видов основных блюд и пять видов десертов – всего около 30 видов блюд (листья лотоса, суп из картофеля с огурцами, кимчи из чумизы, кимчи из сладкой тыквы и капусты и т. д.) [금강신문 2022].

На данном этапе пока трудно определить место корейского буддизма во внешнеполитической стратегии РК, но необходимо отметить, что интерес к популяризации буддизма за пределами страны присутствует, однако ограничится ли это привлечением иностранных туристов программами *Темпл стэй* и храмовыми угощениями, мы сможем узнать только спустя время. Изучение корейского буддизма также претерпевает изменения, от выделения уникальности происхождения буддизма в Корее до изучения множества подходов к его изучению, показывает гибкость и обширность буддизма не только как системы веры, но и как научного знания.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство) / отв. ред. М. Н. Пак. – М.: Наука, 1985. – 152 с.

심재룡 [Сим Чжэрюн], 한국불교의 오늘과 내일: 한국불교학의 연구현황을 중심으로 [Вчера и сегодня корейского буддизма: на основе современной ситуации по изучению корейского буддизма как науки] / 서울대 철학과 // Философский факультет Сеульского национального университета, 2000. – 20 p.

갤럽리포트 [Отчет Галлоп]. 한국인의 종교 1984–2021 (1) 종교 현황 (Современное состояние религий в Корее в 1984–2021 гг.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seq No=1208.

외교부 [Министерство иностранных дел]. 외교부*한국불교문화사업단 업무협약식 [Подписание меморандума о взаимопонимании между МИД РК и Центром

буддийской культуры РК]. 13.10.2022 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.mofa.go.kr/www/brd/m_4076/view.do?seq=369010.

금강신문 [Газета «Кымган»]. 샌프란시스코에 한국 의 '사찰음식' 알리다 [В Сан-Франциско проходит знакомство с корейской «храмовой едой»] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www. ggbn.co.kr/news/ articleView. html?idxno=51147.

References

Volkov S. V. Rannyaya istoriya buddizma v Koree (sangha i gosudarstvo) / otv. red. M. N. Pak. – M.: Nauka, 1985. – 152 s.

심재룡 [Sim Chzheryun], 한국불교의 오늘과 내일: 한국불교학의 연구현황을 중심으로 [Vchera i segodnya korejskogo buddizma: na osnove sovremennoj situacii po izucheniyu korejskogo buddizma kak nauki] / 서울대 철학과 // Filosofskij fakul'tet Seul'skogo nacional'nogo universiteta, 2000. – 20 p.

갤럽리포트 [Otchet Gallop]. 한국인의 종교 1984–2021 (1) 종교 현황 (Sovremennoe sostoyanie religij v Koree v 1984–2021 gg.) [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seq No=1208.

외교부 [Ministerstvo inostrannyh del]. 외교부*한국불교문화사업단 업무협약식 [Podpisanie memoranduma o vzaimoponimanii mezhdu MID RK i Centrom buddijskoj kul'tury RK]. 13.10.2022 [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://www.mofa.go.kr/www/brd/m_4076/view.do?seq=369010.

금강신문 [Gazeta «Kymgan»]. 샌프란시스코에 한국 의 '사찰음식'알리다 [V San-Francisko prohodit znakomstvo s korejskoj «hramovoj edoj»] [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://www.ggbn.co.kr/news/articleView.html?idxno =51147.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-71-85

А. П. Лугавцова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯПОНСКИХ ДЗЭНСКИХ ШКОЛ В ПЕРИОД ЭДО (1603–1868)

В статье рассматривается появление на Японских островах школы О:баку, представляющую собой третье направление японского дзэн-буддизма, заимствованное из Китая, и ее взаимодействие с местными дзэнскими школами – Риндзай и Со:то:. Описываются изменения, произошедшие внутри японских дзэнских школ в результате их столкновения с минским буддизмом в лице О:баку. Делается вывод о том, что в результате взаимодействия и соперничества пришлой и местных традиций произошла неизбежная трансформация всех трех направлений дзэн-буддизма, фактически явившаяся закономерным этапом дальнейшего развития буддизма Махаяны в Японии и существенно сказавшаяся на изменении облика японских дзэнских традиций и формировании национальной идентичности.

Ключевые слова: буддизм, Махаяна, дзэн, Япония, Риндзай, Со:то, О:баку, период Эдо, трансформация, взаимодействие.

A. P. Lugavtsova

THE TRANSFORMATION OF JAPANESE ZEN SCHOOLS DURING THE EDO PERIOD (1603–1868)

The article discusses the emergence of the Ōbaku school on the Japanese islands, which was the third direction of Japanese Zen Buddhism borrowed from China, and its interaction with local Zen schools – Rinzai and Sōtō. The article describes the changes that took place within the Japanese Zen schools as a result of their collision with Ming Buddhism submitted by Ōbaku. It is concluded that as a result of the interaction and rivalry between the alien and local traditions, the inevitable transformation of all three sects of Zen Buddhism occurred, which actually became a natural stage in the further development of Mahayana Buddhism in Japan and significantly affected the change in Japanese Zen traditions and the formation of national identity.

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

Keywords: Buddhism, Mahayana, Zen, Japan, Rinzai, Sōtō, Ōbaku, the Edo period, transformation, interaction.

Период Токугава, или Эдо (1603–1868), является, без сомнения, одной из важнейших вех истории Японии, поскольку в условиях самоизоляции страны от внешнего мира шло интенсивное экономическое и культурное развитие, происходило формирование государственного аппарата, наблюдался бурный расцвет городов, а также шло становление японского духа, появление национальной японской идеи. Эту эпоху по праву называют «золотым веком» литературы и поэзии, кроме того, в это время активно развивались и боролись между собой различные идеологические школы, отражавшие различные направления японской общественно-политической и научной жизни. Официальной идеологией военное правительство Японии (сёгунат) избрало неоконфуцианство, наиболее близко соответствующее идеям незыблемости существующего порядка, обязательного подчинения младших старшим, которые импонировали правительству Токугава, оправдывали его действия. В синто-буддийском синкретизме было трудно найти подобные догматы, обосновывающие и освящающие власть сёгуна. Однако, несмотря на официальный статус неоконфуцианства как господствующей идеологии, для обоснования сложившейся политической системы фактически шло взаимопроникновение конфуцианства и синтоизма. На этом фоне буддизм, на протяжении долгих веков сохранявший доминирующие позиции в общественно-политической мысли Японии, утратил лидерство на уровне государственной идеологии и превратился в инструмент контроля нового правительства – буддийские храмы вели учет прихожан, отчитываясь перед властями, не являются ли они приверженцами запрещенных сёгунатом учений, таких как христианство.

В снижении популярности буддизма было много причин. В коллективной монографии 1993 г. «Буддизм в Японии» указывается, что причины спада интереса к буддизму лежали как в области политики (жесткий государственный контроль), так и в социальной сфере (развитие городского сословия с новой идеологией) [1993: 278]. Однако, несмотря на кажущуюся стагнацию, эдосский буддизм жил и менялся, столкнувшись с минским буддизмом, что напрямую повлияло на его дальнейшее развитие (подробнее см.: [Mohr 1994]). Поскольку, начиная с VIII в., когда буддизм на какое-то время стал в Японии государственной религией, и вплоть до наших дней он оказывает на ее культуру

значительное влияние, наделяя уникальными и запоминающимися чертами; его трансформация в эпоху Эдо, в особенности коснувшаяся направлений школы Дзэн, представляет несомненный интерес и научную значимость. Эпоха Эдо представляла собой период, когда в Японии фактически определялось дальнейшее цивилизационное развитие – шли активные дебаты о японском духе, особенностях национального пути, единстве народа, происходящего прямиком от богов, и это не могло не затронуть религиозную сферу. Появление китаизированного дзэн-буддизма в виде учения О:баку, принесенного на Японские острова монахами-эмигрантами и представлявшего собой на начальном этапе непосредственно буддизм минского Китая, и его взаимодействие с направлениями Риндзай и Со:то: повлекли за собой неизбежную трансформацию всех трех традиций. Данную трансформацию олицетворяет как влияние «китайского фактора» на местные школы, находящиеся в определенном кризисе, так и неизбежная «японизация» пришлого учения в инокультурной среде – складывание феномена «китайского буддизма с японской спецификой», и это фактически является закономерным этапом дальнейшего развития буддизма Махаяны в Японии, который будет кратко освещен в данной статье.

Прежде чем рассматривать взаимодействие трех школ японского дзэн-буддизма и их трансформацию в эпоху Эдо, необходимо представить общую характеристику состояния школ на тот момент, тесно связанного с выбранным сёгунатом курсом религиозной политики. После многолетних междоусобиц «эпохи воюющих провинций» военное правительство, основанное Токугава Иэясу, стремилось восстановить централизованное управление страной и не допустить нового раскола, что выразилось в жестком контроле властей над всеми сферами жизни общества. Религиозное сообщество не стало исключением: благодаря завершенным в 1615 г. указам о религии между всеми храмами устанавливались четкие иерархические отношения, появились «главные» и «периферийные» храмы, между которыми имелось еще множество уровней [隠元来日と黄檗文化伝来]. Помня о роли, которую могущественные монастыри сыграли в «эпоху воюющих провинций», Иэясу урезал их земельный фонд, а также запретил свободно им распоряжаться. Более того, из-за борьбы с распространением христианства ввели обязательное т. н. установление вероисповедания, поэтому храмы фактически превратились в винтики системы тотального контроля

бакуфу, поскольку священники обязаны были отчитываться, не являются ли прихожане их храма христианами или членами запрещенных сект. Таким образом, бакуфу фактически вручную регулировало религиозную обстановку в стране: многие культы и течения общественной мысли были объявлены правительством Японии вне закона, их сторонники преследовались и наказывались. Буддийские школы эта участь миновала, отдельные даже пользовались определенной протекцией властей (Со:то:-дзэн, Дзё:до:-сю:), однако интенсивное использование церкви как элемента государственно-бюрократической машины отрицательно сказалось на ее популярности среди населения, и регламентация всех сторон жизни индивида, социальной группы и целой категории населения, доведенная в токугавской Японии до предела, вызвала не только изменения в структуре и важных функциях буддийской церкви, но и психологическую деградацию ее служителей и заметное падение репутации этих служителей в японском обществе [Горегляд 2006: 30–31, 74]. Таким образом, учение пребывало в определенном кризисе, и как внешние (жесткая ограничительная политика бакуфу и растущее влияние неоконфуцианства, школы «национальных наук», а также зарождение новых направлений в синто), так и внутренние факторы (появление в самом буддизме новых движений, в первую очередь, китаизированной школы О:баку) вызывали у видных представителей буддийского духовенства необходимость переосмысления своего образа и своей традиции.

Необходимо отметить, что до периода Токугава традиция Дзэн в Японии была представлена двумя крупнейшими школами – Риндзай и Со:то:. Школа Риндзай, основанная монахом Эйсаем (яп. 栄西, 1141–1215) еще в XII в. и являющаяся старейшей и изначально наиболее влиятельной традицией японского дзэн-буддизма, в эпоху Эдо больше не являлась доминирующей идеологией высшего руководства, уступив эту позицию неоконфуцианству. Годзан (яп. 五山) – могущественные обители школы потеряли былую поддержку властей, на первый план выдвинулись храмы Мё:син-дзи и Дайтоку-дзи, не подведомственные системе годзан, а также храмы Со:то:-дзэн. Школа Со:то:, появившаяся в Японии немногим позже Риндзай благодаря монаху До:гэну (яп. 道元, 1200–1253), напротив, переживала определенный подъем: в храмах шла активная работа по сохранению и восстановлению письменного наследия традиции, в особенности рукописей самого До:гэна (за эпоху

Эдо было создано более 200 рукописных вариантов), а также по созданию комментариев к ним [Буддизм в Японии 1993: 280–284]. Именно в Мё:син-дзи, Дайтоку-дзи, а также монастырях Со:то:-дзэн, которых в эпоху Эдо насчитывалось 147, велась активная комментаторская и редакторская деятельность и впоследствии были созданы новые труды по разным вопросам дзэнской философии, практики и истории. Этот процесс был напрямую связан с деятельностью крупнейших реформаторов школы Дзэн, проповедников школы Риндзай – Такуана Со:хо: (яп. 沢庵宗彭, 1573–1645), Банкэя Ё:таку (яп. 盤珪永琢, 1622–1693), Хакуина Экаку (яп. 白隠慧鶴, 1686–1769) и других видных монахов. Их реформаторская деятельность, направленная на упрощение сложных философских истин, которые они в своих трудах излагали простым разговорным японским языком, подробно рассматривается в отдельных специализированных исследованиях, и тем не менее необходимо отметить, что в определенном смысле подобная активность была реакцией на появление в Японии конкурента – минского буддизма, представленного в Японии школой О:баку.

Школа О:баку, представляющая собой синкретическое сочетание дзэнских и амидаистских практик, появилась на Японских островах, как уже упоминалось, благодаря прибытию китайских эмигрантов, среди которых был и буддийский наставник Ингэн Рю:ки (яп. 隠元隆琦, 1592–1673), высадившийся в Нагасаки со своими сторонниками в 1654 г. [Japanese Buddhism]. Благодаря покровительству японских властей, дозволивших Ингэну и его последователям покинуть Нагасаки, где были обязаны проживать все иностранцы, и основать храм Мампуку-дзи в Удзи близ Киото, школа успешно закрепилась на островах, что не могло не сказаться на тогдашнем буддийском сообществе. Приезд Ингэна имел для религиозной сферы Японии того времени намного большее значение, чем могло оказать прибытие одного человека, пусть даже авторитетного буддийского монаха. Можно даже сказать, что с высадкой Ингэна в Нагасаки сам минский буддизм в целом ступил на японскую землю. Пока деятельность Ингэна ограничивалась лишь Нагасаки, представителям двух местных дзэнских традиций можно было его спокойно игнорировать, однако начало строительства Мампуку-дзи в Удзи в 1661 г. дало понять, что О:баку в Японии надолго [Mohr 1994: 349]. Это уже становилось угрозой для школы Риндзай, поскольку О:баку амбициозно позиционировала себя как школа, насле-

дующая истинный дух патриарха Линьцзи, отразив это в собственном монастырском кодексе, известном как «О:баку синги» («黄檗清規» «Чистейшие правила учения О:баку», опубликован в 1673 г.). Вдобавок О:баку благодаря авторитету и личной харизме Ингэна заручилась поддержкой сёгуната и отдельных представителей императорского двора, в т. ч. экс-императора Гомидзуно-о (1596–1680, правил в 1611–1629 гг.), а также влиятельных князей-даймё, получив возможность строить новые храмы и восстанавливать старые храмы других школ, переходящие затем в ведение О:баку. На ранних этапах развития учения популярность О:баку росла пугающими темпами – начиная с 1661 г., когда Ингэн получил от бакуфу разрешение построить в Удзи на горе О:баку храм Мампуку-дзи, меньше чем за век после появления в Японии новое учение завоевало такую популярность, что по стране насчитывалась почти тысяча храмов О:баку [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 112].

В ответ на бурную деятельность Ингэна представители Риндзай в Японии отчетливо разделились на сторонников и противников нового учения. В Мё:син-дзи главными противниками О:баку стали Гудо: То:сёку (яп. 愚堂東寔, 1577–1661) и Дайгу Со:тику (яп. 大愚宗築, 1584–1669), видные авторитеты в дзэнском сообществе того времени. Гудо: и Дайгу самостоятельно пытались возродить «истинное Учение», создав в 1600 г. группу единомышленников, желающих постичь мудрость всех живущих ныне мастеров. Основной их целью было «возвращение к истокам», и осуществление этой цели было вряд ли возможно, когда Ингэн провозгласил свою школу настоящей наследницей древних наставников [Mohr 1994: 349]. Сторонниками Ингэна изначально были Рю:кэй Сё:сэн (яп. 龍渓性潜, 1602–1670), Токуо: Мё:ко: (яп. 秀翁妙宏, 1611–1681) и Дзикуин Сомон (яп. 竺印祖門, 1611–1677). Рю:кэй (Рё:кэй) Сё:сэн сыграл в успешном распространении пришлого учения ключевую роль, став фактически первым японским учеником и наследником Дхармы Ингэна. Будучи весьма влиятельной фигурой внутри школы Риндзай (он дважды избирался настоятелем Мё:син-дзи), все свои связи и авторитет он задействовал для помощи Ингэну, которым восхищался, и именно благодаря его поддержке О:баку удалось обрести множество покровителей среди знати. Причиной такого трепетного отношения к приезжему мастеру было неудовольствие Рю:кэя нынешним состоянием самого учения Риндзай – он считал, что все

усилия по достижению Просветления были бесполезны, поскольку внутри монашеской общины началось разложение дисциплины и морали, и истинный дух школы был потерян. Именно поэтому Рю:кэй очень хотел посетить Китай, в 1653 г. случайно прочитав в купленной в Киото книге речения наставника Ингэна учения О:баку и загоревшись желанием познакомиться с ним, однако выезд из страны в то время был запрещен [木村 2007: 152–157]. Даже до приезда Ингэна в Японию китайский наставник был известен как ревнитель строгого соблюдения обетов, и Рю:кэй искренне верил, что только так возможно обновление традиции Риндзай-дзэн. Он оставил школу Риндзай, к которой принадлежал ранее, и присоединился к О:баку во многом благодаря силе внутреннего убеждения в необходимости строгой дисциплины. Он служил при Ингэне переводчиком и помощником, полностью взял на себя решение отдельных бюрократических моментов с местными властями, благодаря которым китайским монахам-основателям удалось получить землю и щедрые пожертвования от бакуфу, вложенные в развитие Мампуку-дзи и других храмов учения. Кроме того, его многочисленные наследники Дхармы, в свою очередь, привлекли большое количество новых последователей, упрочив позиции школы в буддийском мире Японии [Ryukei Shosen].

Токуо: и Дзикуин впоследствии отошли от идей Рю:кэя и не оказывали Ингэну явной поддержки. Особого внимания заслуживает ситуация с Дзикуином и его духовным наследником Мудзяку До:тю: (яп. 無著道忠, 1653–1745). Дзикуин занимал видный пост, будучи одновременно главой храма Рю:гэ-ин и 223-м настоятелем Мё:син-дзи. Изначально он горячо поддерживал Ингэна и использовал свое влияние для разрешения проблем в пользу китайских иммигрантов. Хотя впоследствии к Ингэну он охладел, в основном из-за ссоры с Рю:кэем, Дзикуин всю жизнь симпатизировал О:баку, а Мудзяку До:тю: в противоположность наставнику О:баку откровенно невзлюбил. Причин тому было много, но можно предположить, что зародилось такое отношение из-за желания До:тю: возродить изначальную форму монашеской жизни Риндзай и его логически вытекающей неприязни к синкретическому характеру минского буддизма, который совершенно спокойно относился к использованию элементов амидаизма, к примеру, практики нэмбуцу – повторения имени Будды. В ответ на публикацию «О:баку синги» Мудзяку составил свою версию монастырских кодексов Рин-

дзай, опираясь на древние кодексы чаньских монастырей, чтобы избавить Риндзай-дзэн от вредного влияния О:баку. Однако, несмотря на критику О:баку, Мудзяку изначально не собирался указывать на какие-либо принципиальные различия именно между дзэнскими японскими школами. Как большинство его современников, Мудзяку придерживался мысли, что Дзэн неразрывен с классическим буддизмом, и подчеркивал то единство, от которого впоследствии произошли Риндзай и Со:то:. С другой стороны, это не мешало ему критиковать Со:то: и О:баку, когда они отступали от того, что сам Мудзяку считал истинной Дхармой (фактически – от традиций Мё:син-дзи) [Mohr 1994: 350–351].

Еще одним противником О:баку в школе Риндзай был Кэйрин Су:син (яп. 桂林崇珠, 1625–1728), один из современников Ингэна. В ответ на восхищение Ингэном и укрепившееся среди части монашеской общины утверждение, что буддизм О:баку способен привнести в захиревшие дзэнские школы истинный дух патриарха, он составил «Собрание свидетельств о порче в дзэнских монастырях» (яп. 禅林執弊集, «Дзэнрин сю:хэйсю:»), где достаточно ядовито отзывался о приехавших китайских монахах и их претензиях на истинность наследия Линьцзи. Он подвергал сомнению благие намерения Ингэна, который, по его собственным словам, прибыл в Японию «учить пути Линьцзи», сводя все к более прозаичным и неблаговидным причинам – по мнению Кэйрина, дело было в поражении в суде, которое потерпел учитель Ингэна Фэйинь Тунжун (кит. 費隱通容, 1593–1661), после чего Ингэн был вынужден покинуть страну из-за утраты авторитета и конфликта с властями. Он так говорит об этом в «Собрании»: «…я слышал, что такие монахи, как Иньюань (Ингэн), Муань, Цзифэй и Гаоцюань, весьма влиятельны в империи Мин. Хотя из имущества у них один лишь посох, причиной, почему они приехали в нашу страну, служит далеко не желание пожертвовать себя служению Дхарме. Фэйинь Тун[жун] в Цзиншане и Юнцзюэ (Юаньсянь) (1578–1657) в Гушане затеяли [тяжбу о] источнике Чань в официальном суде. И [Фэйинь Тунжун] впал в немилость у властей. Посему все его ученики утратили свой авторитет и славу, приняли приглашение от купцов и владельцев кораблей и приплыли в нашу страну из далекой дали. Теперь и впредь, если мы и вправду желаем приглашать в страну таких вот монахов, вызывать их из Китая становится практически невозможно, ведь наставникам Даочжэ [Чао]юаню (1599–1662) и Синьюэ [Синь]чоу, ис-

тинно прибывшим с печатями патриархов для передачи Дхармы, но не входящим в линию Ингэна, не позволяют вступать на пост настоятеля в трех китайских храмах Нагасаки…» [Wu 2004: 98–99]. Подобные высказывания дают понять, что восприятие О:баку в дзэнских кругах не было однозначно восторженным, но нельзя отрицать, что само появление новой школы спровоцировало существенный рост публикационной активности, в особенности после издания кодекса «О:баку синги».

Публикация «О:баку синги» прямо и косвенно повлияла на то, что не только Мудзяку До:тю:, но и представители традиции Со:то также заинтересовались идеей создания новых монастырских кодексов или же переиздания старых кодексов с целью возрождения дисциплины и подстегивания развития учения. Вообще среди священников школы Со:то: О:баку больше всего оказала влияние на Докуана Гэнко: (яп. 独庵玄光, 1630–1698) и Мандзана До:хаку (яп. 卍山道白, 1636–1715), которые впоследствии запустили реформы правил передачи Дхармы в школе Со:то:. Докуан почти 8 лет провел в учениках монаха О:баку Даочжэ Чаоюаня (кит. 道者超元, 1602–1662), в то время как Мандзан был другом еще одного монаха школы Тё:он До:кая (яп. 潮音道海, 1628–1695). Учитель Мандзана, Гэссю Со:ко: (яп. 月舟宗胡, 1618–1696), также поддерживал дружеские контакты с О:баку. Именно он в 1674 г. написал и издал свой собственный кодекс для монастыря Дайдзё-дзи. В 1679 г. он выпустил первое издание «Кэйдзан синги» (яп. 瑩山清規, «Чистейшие правила Кэйдзана»), приписываемых монаху Кэйдзан Дзё:кину (1264–1325) [Baroni 2000: 93–97]. Мандзан До:хаку переиздал «Кэйдзан синги» в 1682 г. и выпустил свое собственное исследование монастырских кодексов между 1680 и 1681 г. Он активно боролся со злоупотреблениями при передаче печати Дхармы, которые начались с конца средних веков и участились в его время благодаря ненасытной жадности бонз, что также соответствовало позиции патриархов О:баку, особенно ревностно следящих за чистотой линии наследия Дхармы. Он был категорически против правил, установленных сёгунатом, относительно главенства тех или иных храмов, и его энергичная деятельность принесла несомненные плоды [Dumoulin 1988: 246]. И Гэссю:, и Мандзан в своих трудах напрямую заимствовали отдельные моменты не только из существующих кодексов других храмов Со:то:, но и из «О:баку синги», разделяя позиции О:баку по монашеской дисциплине и касательно нарушений передачи Дхармы, за что

подверглись критике со стороны более поздних реформаторов школы, клеймивших их за «наносы» на учение со стороны О:баку.

Также, помимо монастырских кодексов, биографические антологии монахов О:баку, в частности, Гаоцюаня Синдуня (кит. 高泉性潡, 1633–1695) – «Фусо: дзэнрин со:бо:дэн» (яп. 扶桑禅林僧宝传, «Драгоценные жизнеописания монахов из монастырей Чань Страны восходящего солнца», 1675) и «Дзоку фусо: дзэнрин со:бо:дэн» (яп. 続扶桑禅林僧宝传, «Продолжение драгоценных жизнеописаний монахов из монастырей Чань Страны восходящего солнца», 1686) подстегнули создание аналогичных масштабных работ японскими монахами. Адепт школы Риндзай Мангэн Сибан (яп. 卍元師蛮, 1626–1710) составил свою обширную коллекцию биографий японских монахов. Первая работа, «Энпо: дэнто:року» (яп. 延宝伝燈録, «Записи унаследования драгоценного светильника»), составленная в 1678 и изданная в 1706 г., содержит 41 главу. Мангэн остался недоволен и впоследствии перевыпустил книгу в 1702 г., расширив ее до 75 глав и назвав «Хонтё: ко:со:дэн» (яп. 本朝高僧伝 «Жизнеописания достойных монахов нашего государства») [Mohr 1994: 351–352].

На фоне выступлений против третьего оппонента монахи из обеих традиций, к примеру, уже упомянутые Мудзяку До:тю: и Кэйрин Су:син из школы Риндзай, стали проявлять заметную склонность к преодолению границ между школами, в отличие от своих собратьев по вере с континента – подробно изучать письменные источники противоположной традиции, поддерживать с ее членами дружеские отношения и переписку и даже участвовать в подготовке работ друг друга, как это делал Кэйрин, составивший предисловие к одной из книг Мандзана До:хаку [Ibid.: 356].

Интересно, что растущее китайское влияние в период изоляции Японии не только затронуло буддийские школы, но и сказалось на формировании непосредственно японской национальной идентичности. Ранним примером этого влияния служит «Титихэн» (яп. 知恥篇 «Книга о познании стыда»), изданная в Нагасаки Мукаи Гэнсё: (яп. 向井元升, 1609–1677) в 1655 г., всего через год после приезда Ингэна. Мукаи занимался медициной и придерживался собственных воззрений, состоявших из элементов конфуцианства, синто и нативистских идей. Он крайне негативно относился к заимствованиям из-за рубежа и приво-

дил примеры гибельного влияния христианства на Японию в период до его запрета. Мукаи подробно и негативно описывает влияние Ингэна: хотя критика и не лишена уважения, поскольку Ингэн носит титул «наставника Дзэн», она яростно порицает слепое увлечение японцев чужеземными манерами и обычаями: «в нашей стране Путь Небес не преступается, и ками явно благоволят этой земле, и усилия ее народа не пропадают втуне. Мы избегали позора лишь потому, что не пачкали себя подражанием чужакам … Японские монахи, собравшиеся вокруг наставника Ингэна, полностью забросили обычаи своей страны и бездумно переняли китайские. Их поведение просто смешно, и им должно быть стыдно за себя. Я считаю, что они покрыли себя позором, вот так запросто забросив достойные обычаи, которых веками придерживались их предшественники. Если этого хотел добиться наставник Ингэн, остается только гадать, каковы же его истинные намерения» [Wu 2014: 76; Mohr 1994: 352–353]. Действительно, в течение первых десятилетий в Японии учение О:баку переживало пик своей популярности – помимо воздействия на соперничающие дзэнские школы оно также существенно повлияло на формирующийся культурный облик эпохи, породив т.н. «китайские» стили в изящных искусствах – каллиграфии и живописи. Однако мода на пришлое искусство и тяга к китайской экзотике неизбежно пошла на спад, и со временем О:баку стало утрачивать те черты, которые поначалу привлекали японцев: уже в XVIII в. в школе начались неизбежные изменения. Какое-то время учению удавалось сохранять свою уникальную самобытность и новизну, в т. ч. за счет поддержания национальной идентичности путем назначений на пост настоятеля ключевого храма школы только китайцев, но по мере роста популярности китайское наследие О:баку неизбежно сталкивалось с необходимостью ассимиляции, и во всех областях как религиозной практики, так и искусства О:баку можно было заметить начало японизации. В 1740 г. настоятелем Мампуку-дзи впервые стал японец Рё:тю: Нёрю: (яп. 良忠如隆, 1793–1868). Хотя формально Рё:тю: относился к линии наследия О:баку, он происходил от линии Хакуина, и после этого линия наследия О:баку фактически была поглощена школой Риндзай. Достигнув своего апогея в тысячу с лишним, ко времени распада сёгуната число храмов О:баку также начало понемногу снижаться, а в начале эпохи Мэйдзи из-за всплеска антибуддийского движения (яп. 廃仏毀釈, «хайбуцу кисяку» – «Долой будд, в прах Шакьямуни!») резко

уменьшилось, сократилось и число последователей школы [木村 2007: VII]. В дальнейшем О:баку уже не удалось хотя бы приблизиться к показателям начального этапа, в настоящее время число храмов школы не превышает пяти сотен.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что в период Эдо, формально считающийся временем «застоя» буддийского учения, на самом деле в дзэнских школах шла довольно интенсивная его трансформация. Прибытие школы О:баку – последней главной части заимствования буддизма из Китая – существенно повлияло на эти процессы, вмешавшись в многовековые отношения двух местных традиций – Риндзай и Со:то: и поставив их перед необходимостью выступать против третьего, а не привычного оппонента. О:баку принесла с собой информацию про конфликты касательно линий наследования, сотрясавшие школы Линьцзи и Цаодун в Китае и наложившие отпечаток на письменную традицию учения: Ингэн и остальные монахи О:баку превыше всего ставили чистоту линии наследования, выводя непосредственно линию О:баку от самого Линьцзи Исюаня, что сразу ставило ее наперекор японской Риндзай-дзэн, которая на этом фоне выглядела вторичной. Внутри самих японских школ монахи поделились на сторонников и противников О:баку, и последние особенно деятельно участвовали в процессе преобразования местных традиций – именно их ученики впоследствии стали частью реформаторских движений японского дзэн-буддизма. Письменное наследие О:баку, которое активно создавалось прибывшими китайскими монахами, существенно повлияло на обстановку в местных буддийских кругах, всколыхнув определенную волну создания собственных монастырских кодексов и биографических антологий в пику пришлым, а также критических по отношению к О:баку работ. Кроме того, появление третьего, соперничающего течения на время подтолкнуло монахов двух традиций к сближению, что выразилось в налаживании дружеских контактов и сотрудничества между видными наставниками, к примеру Кэйрином Су:сином из школы Риндзай и Мандзаном До:хаку из школы Со:то:. Помимо этого, «китайский фактор» также сказался на трансформации культурной сферы и формировании национальной идентичности, поскольку восприятие О:баку в Японии на ранней стадии можно было охарактеризовать как бешеную моду на все иностранное – подлинные нюансы доктринальных споров в Китае могли понять лишь немногие

блестяще образованные люди. Это не могло не вызвать реакцию среди современников, поскольку далеко не все воспринимали пришлое учение настолько восторженно, и когда мода на экзотическую школу закономерно схлынула, обратный процесс был настолько силен, что фактически поглотил О:баку, лишив ее самого главного – китайской самобытности и сделав частью наследия Риндзай-дзэн. Таким образом, можно сделать вывод, что появление минского китаизированного буддизма на территории Японии в эпоху Эдо сыграло весомую роль в развитии ее религиозной сферы и наложило существенный отпечаток на изменение облика японских дзэнских школ, однако впоследствии инокультурная среда закономерно ассимилировала китайский буддизм, обогатив его японской спецификой и гармонично превратив в элемент местной традиции – Риндзай-дзэн.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Буддизм в Японии / А. Н. Игнатович, А. Н. Мещеряков, А. Г. Фесюн и др.; отв. ред. Т. П. Григорьева; Рос. АН, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, Вост. лит-ра, 1993. – 701 с.

Горегляд В. Н. Классическая культура Японии. Очерки. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 356 с.

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

Dumoulin H. Zen Buddhism: A History. (Vol. 2): Japan. Trans. by James Heisig and Paul Knitter. – New York: Macmillan, 1988. – 349 p.

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: 02.08.2022).

Mohr M. Zen Buddhism during the Tokugawa Period // Japanese Journal of Religious Studies. – 1994. – Vol. 21(4). – P. 341–372.

Ryukei Shosen (龍渓性潜) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.japanese-wiki-corpus.org/Buddhism/Ryukei%20Shosen.html (дата обращения: 13.08.2022).

Wu J. Taikun's Zen Master from China: Yinyuan, Tokugawa Bakufu, and the Founding of Manpukuji in 1661 // Journal of East Asian History. – 2014. – Vol. 38. – P. 75–98.

隠元来日と黄檗文化伝来 [Электронный ресурс]. (Ингэн раинити то О:баку бунка дэнрай [Прибытие Ингэна в Японию и заимствование культуры О:баку]). – Режим доступа: http://www.city.ikeda.osaka.jp/kanko/rekishi/rekishiminzokukan/mokuroku/asadahan/1418003703669.html (дата обращения: 29.08.2022).

木村得玄. 初期黄檗派の僧たち. 東京: 春秋社, 2007. 292 ページ (Кимура Токугэн. Сёки О:бакуха-но со:тати [Монахи раннего периода истории О:баку]. – Токио: Изд-во Сюндзю:ся, 2007. – 292 с.).

黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念. 福岡: 福岡県立美術, 1993. 144 ページ (О:баку-дзэн-но бидзюцу: Ингэн дзэнси сэйтан [Искусство О:баку: к 400-летию Ингэна Рю:ки]). – Фукуока: Изд-во музея искусств префектуры Фукуока, 1993. – 144 с.

References

Buddizm v Yaponii / A. N. Ignatovich, A. N. Meshcheryakov, A. G. Fesyun i dr.; otv. red. T. P. Grigor'eva; Ros. AN, In-t vostokovedeniya. – M.: Nauka, Vost. lit-ra, 1993. – 701 s.

Goreglyad V. N. Klassicheskaya kul'tura Yaponii. Ocherki. – SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 2006. – 356 s.

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

Dumoulin H. Zen Buddhism: A History. (Vol. 2): Japan. Trans. by James Heisig and Paul Knitter. – New York: Macmillan, 1988. – 349 p.

Japanese Buddhism. Part I. A brief history of Buddhism in Japan: 7. The Edo period [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.buddhanet.net/ nippon/nippon_partI.html (data obrashcheniya: 02.08.2022).

Mohr M. Zen Buddhism during the Tokugawa Period // Japanese Journal of Religious Studies. – 1994. – Vol. 21(4). – P. 341–372.

Ryukei Shosen (龍渓性潜) [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://www.japanese-wiki-corpus.org/Buddhism/Ryukei%20Shosen.html (data obrashcheniya: 13.08.2022).

Wu J. Taikun's Zen Master from China: Yinyuan, Tokugawa Bakufu, and the Founding of Manpukuji in 1661 // Journal of East Asian History. – 2014. – Vol. 38. – P. 75–98.

隠元来日と黄檗文化伝来 [Elektronnyj resurs]. (Ingen rainiti to O:baku bunka denraj [Pribytie Ingena v Yaponiyu i zaimstvovanie kul'tury O:baku]). – Rezhim dostupa: http://www.city.ikeda.osaka.jp/kanko/rekishi/rekishiminzokukan/ mokuroku/asadahan/1418003703669.html (data obrashcheniya: 29.08.2022).

木村得玄.初期黄檗派の僧たち. 東京: 春秋社, 2007. 292 ページ (Kimura Tokugen. Syoki O:bakuha-no so:tati [Monahi rannego perioda istorii O:baku]. – Tokio: Izd-vo Syundzyu:sya, 2007. – 292 s.).

黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念. 福岡: 福岡県立美術, 1993. 144 ページ (O:baku-dzen-no bidzyucu: Ingen dzensi sejtan [Iskusstvo O:baku: k 400-letiyu Ingena Ryu:ki]). – Fukuoka: Izd-vo muzeya iskusstv prefektury Fukuoka, 1993. – 144 s.

УДК 94(47) + 294.321
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-86-103

Д. Д. Амоголонова

БУДДИЗМ В ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С ПРАВОСЛАВИЕМ И РОССИЙСКИМ ГОСУДАРСТВОМ (конец XIX – начало XX века)

В статье исследуется взаимодействие буддизма в Бурятии с государственными институтами и православной церковью в конце имперского периода. В основе работы лежат архивные материалы РГИА, а методология основывается на концепте *ориентализма*, позволяющего раскрыть сущностные характеристики государственной политики по отношению к нерусским подданным империи, крещеным и некрещеным. Цель государства состояла в достижении лояльности со стороны бурят, а православная церковь была призвана играть роль инструмента в христианизации и русификации бурят, особенно предбайкальских. Бюрократизация православной миссионерской деятельности привела, в большинстве случаев, к формальным актам крещения, позволив буддийским проповедникам добиться значительных успехов в обращении бурят в буддизм. Одновременно с общей вынужденной либерализацией государственной религиозной политики, православное духовенство вступило в противоречие с дарованным царем правом выбора вероисповедания, пытаясь удержать бурят в статусе христиан и препятствовать их буддизации.

Ключевые слова: буддизм, православие, Российское государство, буряты, православное миссионерство, русский ориентализм.

D. D. Amogolonova

BUDDHISM IN ETHNIC BURYATIA IN THE CONTEXT OF INTERACTION WITH ORTHODOXY AND THE RUSSIAN STATE (late 19th – early 20th century)

The paper deals with the interaction of Buddhism in Buryatia with state institutions and the Orthodox Church at the end of the Imperial period. The source foundation contains the documents of the Russian State Historical Archives (RGIA), and the methodology base is the concept of Orientalism, which makes it possible to re-

Амоголонова Дарима Дашиевна – д. и. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: amog@inbox.ru.

veal the essential characteristics of state policy towards non-Russian subjects of the empire, both baptized and unbaptized. The state was focused on achieving loyalty on the part of the Buryats, and the instrumental role was assigned to the Orthodox Church that had a task of christening and russify Buryats, especially in Cis-Baikalia. The bureaucratization of Orthodox missionary activity led, in most cases, to formal Christianization, which promoted significant success on the side of Buddhist preachers in converting the Buryats to Buddhism. Simultaneously with the general forced liberalization of state religious policy, the Orthodox clergy tried keeping the Buryats in the status of Christians thus coming in conflict with the right granted by the tsar to choose a religion.

Keywords: Buddhism, Orthodoxy, Russian state, Buryats, Orthodox missionary work, Russian Orientalism.

Социокультурные процессы в этнической Бурятии в имперский период были обусловлены несколькими факторами, а именно выполнением задач воспитания нерусских подданных в духе лояльности властям, привлечением как можно большего числа бурят к православию с целью их русификации и беспрестанной борьбой с буддийским духовенством за приоритеты в религиозно-духовной сфере. С точки зрения количественных показателей, крещение бурят было наиболее успешным во второй половине XIX в., когда активно осуществлялась православная миссионерская деятельность. Согласно переписи 1897 г., численность бурят, точнее, тех, кто указал в качестве родного бурятский язык, составляла более 280 тыс. человек [Буряты]. Основываясь на официальных документах того времени, Эдвард Холланд считает, что число бурят, крещенных в православие, составляло примерно 20 процентов [Holland 2014: 166–167]. Успеху окрестительной деятельности немало способствовали руководители православия в Восточно-Сибирском генерал-губернаторстве (с 1887 г. – Иркутское генерал-губернаторство) архиепископы Нил, Евсевий, Парфений, Вениамин и Тихон. Считалось, что окрестительная деятельность, особенно среди предбайкальских бурят, могла быть успешно продолжена хотя бы потому, что в Отчете об Иркутской духовной миссии за 1874 г. иркутский архиепископ Вениамин утверждал, что «отпадение крещеных бурят в язычество в том смысле, как это бывает, например, с крещеными евреями или магометанами, быть не может потому одному, что сами крещеные буряты верят в превосходство христианства над своей верой» [Вениамин 1882: 4]. Позиции буддизма в Предбайкалье, с точки зрения социальной базы, в 1880-е гг. были значительно слабее. Как писал кн.

Э. Э. Ухтомский в своем отчете о командировке в 1886 г. с целью изучения ситуации с ламаизмом, среди иркутских бурят буддистов было лишь около 12000–15000 душ, что означало «сравнительно слабое развитие ламаизма по сю сторону Байкала и отсутствие той внутренней мощи, которая пока несомненно присуща забайкальскому жречеству» [РГИА: Л. 5об.–6].

Для руководства Иркутской епархии и православных миссий оказалась неожиданной ситуация, когда в связи с публикацией Именного Высочайшего указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. практически все крещеные буряты Предбайкалья выразили желание «отпасть» от православия в пользу буддизма: массовое отпадение от православия имело место, главным образом, среди «инородцев», населяющих Иркутский уезд, а именно ведомств Торского, Кой-маровского и Харибятского в пределах Тункинской миссии. Архиепископ Серафим признавал, что крещение бурят оказалось мероприятием провальным, поскольку до 1905 г. крещеными числилось до 10 тыс. бурят обоего пола, но после Высочайшего указа практически все они перешли в буддизм, основываясь на дарованном праве исповедовать веру, в которой они сами или их предки состояли до крещения. Серафим отмечал также и политический контекст такого перехода, поскольку в бурятских представлениях буддизм считался не только религией предков (хотя их предки буддизм не исповедовали), но и, в соответствии с современными на тот момент тенденциями, *национальной* религией [Там же: Л. 3об.]. К тому же публикация указа создавала впечатление, не без содействия буддийских лам и их светских сторонников из числа националистов, что Российское правительство не только позволяет, но и желает, чтобы буряты отказывались от православия.

Следует учитывать, что агитация в пользу буддизма имела достаточно давнюю историю и, в отличие от православия, велась планомерно и тщательно. Интерес бурят, даже крещеных, к буддизму кн. Э. Э. Ухтомский объяснял так: «Ламы странствуют по Иркутской губернии, учат своих единоплеменников поклоняться Будде, вносят нечто фантастическое в тягостное однообразие инородческого быта. Пределы стройно организованного языческого царства незаметно расширяются. По отчетам тамошних православных священников легко судить, как успешно совершается прирост к буддизму отторгаемых от шаманства. На беду, и новокрещенные инородцы, согласно свидетельству самих же миссионеров, не тверды в убеждениях и нередко подда-

ются соблазну воспитать потомство совершенно вне христианства. У младенцев на люльках часто висят ламайские талисманы, в жилищах хранятся ламайские идолы и т. д. Шаманствующие буряты оттого еще склонны симпатизировать буддизму, что он позволяет им оставаться бурятами и не обусловливает, как православие, слияния и отождествления с русскою народностью» [Ухтомский 2011: 182].

Поэтому быстрый и коллективный отказ от православия в пользу буддизма имел под собой вполне объяснимые причины, к которым, безусловно, следует прибавить и культурно-языковой фактор. Сразу вслед за известием об Указе крещеные буряты стали отказывать миссионерам в крещении новорожденных детей и причащать больных родственников, перестали хоронить умерших по православному обряду. Иконы либо возвращали миссионерам, либо оставляли в степи, либо уничтожали. Если ранее крещеные буряты изредка посещали православные храмы, то теперь и вовсе прекратили участвовать в церковных богослужениях, отказывались также содержать миссионерские станы и школы, а также дома причтов.

Выход из православия следовало оформлять официально. С этой целью организовывались сходы, на которых принимались решения о переходе в «национальную религию». Подготавливались коллективные прошения, а выборные доверенные доставляли эти документы в канцелярию генерал-губернатора. В своем рапорте в Святейший Синод в 1907 г. архиепископ иркутский и верхоленский Тихон указал, что в течение ноября 1905 г. об отпадении из православия сообщили 3 тысячи крещеных бурят одного только Тункинского ведомства, а вину за это возложил на лам и националистов: «Будучи в массе неграмотными и весьма невежественными, буряты явились отличным материалом для воздействия на них разных агитаторов. Последние, пользуясь подобною темнотою бурят, не замедлили им неправильно истолковать ВЫСОЧАЙШИЙ манифест 17 октября в том смысле, что царь русский приказывает крещенным инородцам обращаться снова в веру своих предков, а именно ламаизм. Нежелающих добровольно возвращаться в буддийскую веру заставляли насильно, прибегая подчас к денежным штрафам, якобы налагаемым за ослушание ВЫСОЧАЙШЕЙ воли. Подобная агитация к несчастью увенчалась успехом и крещенные инородцы публично стали заявлять, что они не могут оставаться в православии. В ноябре месяце 1905 г. на незаконно собранных, главным образом под влиянием местных лам, сугланах были составлены обще-

ственные приговоры о желании крещенных бурят возвратиться в ламаизм» [РГИА: Л. 1–1об.]. Позже в том же 1907 г. архиепископ Тихон отправил в Синод представление Святейшему Правительствующему Синоду о том, как он использовал право «увещевания» отпадающих. Принятие решения о выходе из православия представляло собой долгую бюрократическую процедуру, строившуюся на возможности уговорить (увещевать) бурят, подавших прошение на выход из православия, не стать вероотступниками. Для достижения этой цели прошения пересылались из губернаторской канцелярии в миссии, где, собственно, и должно было осуществляться увещевание. В случае неудачи прошения вновь пересылались губернскому начальству и переход считался состоявшимся. С точки зрения министерства внутренних дел, речь шла о простом исключении из числа православных, что следовало зафиксировать на основании прошения. Однако для православного духовенства позиция министерства была неприемлемой, тем более что в результате бесед и уговоров некоторые буряты соглашались остаться христианами и забирали ранее отданные иконы. И хотя такие случаи были немногочисленными, православные власти придавали им большое значение, а потому стремились как можно более затягивать процесс отпадения путем переговоров Синода с министерством и требования разъяснений и новых циркуляров, прибегая к аргументам, основанным на учении православной церкви.

О разворачивавшейся дискуссии иронично писала санкт-петербургская газета «Русь» в заметке «Христиане на бумаге», где говорится о массовом крушении «миссионерских иллюзий»: «Обращенные в христианство буряты, в огромном большинстве числившиеся православными только на бумаге, после объявления религиозной свободы, целыми тюками стали посылать прошения о перечислении их в «старую веру» – ламаизм и даже шаманизм. Губернское правление направило тюки в консисторию, где не нашли ничего лучшего, как, усмотрев в действиях скопом «подстрекательство», – предпринять расследование» [Там же: Л. 9]. По мнению газеты, губернатор не понял смысла указа о свободе вероисповедания, поскольку вне зависимости от его отношения к прошениям о выходе из православия, он обязан только формально зафиксировать факт перехода. Нелишне заметить, что содержащееся в прошениях желание стать буддистами могло считаться основанием для отказа, поскольку для прибайкальских бурят, как я написала выше, буддизм был религией новой, которой не исповедовали ни они сами,

ни их предки. Тем не менее затягивание процедуры выхода из православия натолкнулось на твердую решимость бурят. «Буряты, в свою очередь, обнаружили совершенно неожиданную настойчивость и стали обращаться в высшие инстанции… Интересно, чем закончится эта «игра» духовной власти с гражданскою» [РГИА: Л. 9].

Высочайший указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» и последовавший в октябре того же года «Манифест об усовершенствовании государственного порядка» преследовали сходные цели, состоявшие в недопущении разрастания протестов против монархии и властей. Однако свобода в выборе вероисповедания все же не отменяла целей воспитания «инородцев» в духе лояльности через русификацию, а православие в этом представлялось основным инструментом. Массовый выход предбайкальских бурят из православия доказывал, что политика христианизации потерпела сокрушительное фиаско. От православного руководства епархии потребовали объяснений. Теперь уже недостаточными оказались обвинения «зловредных» лам в подрывных действиях, а потому восточносибирское духовенство обратило критику против светских властей, которые видели поддержание приемлемых отношений с буддийским населением и его духовенством как выполнение государственно важных задач. Чиновники, находившиеся на местах в Восточной Сибири, осознавали роль ламства в регулировании не только духовной, но и социальной жизни бурят. А несомненная лояльность буддийских священнослужителей царю обеспечивала стабильность в регионе.

Такое положение вещей не устраивало православных деятелей. Нетерпимость по отношению к буддийской религии сочеталась с критикой светских властей, стремившихся к сохранению мира в регионе, а потому не спешащих подавлять буддизм с целью обеспечить христианизацию бурят. Между тем еще в 1882 г. селенгинской епископ Вениамин писал, что только православие способно обеспечить русификацию и, следовательно, верность государству: «Крещение и принятие православной веры меняет нерусскую этническую идентичность на русскую... Только тот называется русским, кто православный…, в отношении к иноверцам, православие должно вести борьбу не просто с чужой верой, но и с чужой национальностью, с нравами, привычками и всей обстановкой обыденной жизни инородцев, убеждать их в превосходстве русского национального быта, чтобы сделаться им не по вере только, но и по национальности русскими… С переходом инородцев к

русской национальности, раскольников к быту современной Руси, измена тех и других православию становится немыслимой, они будут держаться его не по убеждению только в его истинности, но и как русские русской веры»» [Вениамин 1882: 3–5].

С началом реализации свободы вероисповедания тезисы Вениамина оказались востребованными в агитации другого представителя православной идеологии – Нестора, миссионера и иеромонаха, позже петропавловского епископа. В своей работе Нестор вслед за Вениамином утверждает, что светские власти, потворствуя ламаизму, наносят вред православному просвещению и государственным интересам [1910: 59–60].

Наступившая свобода вероисповедания и неожиданные ее последствия для православия в Восточной Сибири требовали незамедлительного расследования с целью выяснения создавшейся ситуации и, что еще важнее, ее исправления. Во многом это было связано со сменой власти в Святейшем Синоде: после 25 лет пребывания на посту обер-прокурора К. П. Победоносцева и более коротких сроков исполнения этой должности А. Д. Оболенским, А. А. Ширинским-Шихматовым, П. П. Извольским и С. М. Лукьяновым в 1911 г. обязанности обер-прокурора перешли к В. К. Саблеру, при котором Синод потребовал от иркутского губернатора письменного и официального разъяснения причин отпадения бурят от православия. Основываясь на уведомлении, составленном иркутским губернатором Ф. А. Бантышем для Департамента духовных дел иностранных исповеданий, ведомство православного исповедания канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода сделало вывод о ряде факторов, сыгравших негативную роль в том, что крещеные буряты не укоренились в православной вере. По мнению миссионерского общества, у отпавших иноверцев не было христианских священных книг на бурятском языке, богослужения проводились на церковнославянском, которого буряты не понимали, а православных храмов почти никогда не посещали. Таким образом, эти номинальные христиане восприняли свободу вероисповедания как «разрешение возвратиться в прежнюю ламаистскую веру, с которой они были знакомы и которой в сущности держались» [РГИА: Л. 2об.].

В 1911 г., почти одновременно с занятием поста обер-прокурора В. К. Саблером, Иркутскую епархию возглавил архиепископ иркутский и верхоленский Серафим (Я. М. Мещеряков). На его долю выпала обязанность объясняться перед Синодом и государством о, по сути, фиа-

ско православной проповеди среди предбайкальских бурят и об их массовом переходе в буддизм. Положение Серафима было выгодным, поскольку лично он ошибок не допускал и мог возложить всю ответственность на своих предшественников и на условия, в создании которых он участия не принимал. Поэтому Серафим взял на себя труд проанализировать с разных сторон причины провала окрестительной деятельности. Он рассматривает разные аспекты проблемы, а именно антиправославную деятельность лам, упорство крещеных бурят в их приверженности родовым культам и верованиям, неправильную позицию гражданских властей и безответственное в большинстве случаев отношение миссионеров к своему долгу. Исторические рамки разъяснений Серафима охватывают период с первой трети XIX в. и вплоть до текущего момента начала XX в.

Помимо забайкальских лам заботу о буддизации иркутских бурят взяли на себя буддийские проповедники, прибывавшие из Монголии. Их деятельность была особо успешной и не сталкивалась с противодействием со стороны православия, в то время как миссионеры еще были немногочисленны и не обладали необходимыми навыками и умениями для работы среди некрещеных да и крещеных бурят. Деятельность же лам, неустанно разъезжающих по улусам и подолгу там останавливавшихся, всегда вызывала сочувствие и интерес бурят. Тем более что ламы становились постоянными жителями бурятских ведомств и «в силу национального и религиозного родства все более и более усиливались в своем влиянии на инородцев, завоевывали их доверие и симпатии» [РГИА: Л. 9об.]. Важным обстоятельством при этом выступал образовательный компонент: ламы обучали монгольской и тибетской письменности и, конечно, давали как основы, так и более глубокие знания о буддийской религии. Более того, из числа местных жителей формировались новые проповедники буддизма, которые, получив образование, в том числе и в Монголии, составляли сообщество лам в родных землях, что способствовало еще большему их влиянию и доверию к ним со стороны мирян. Эти же ламы, полагал Серафим, «ведут усердную подпольную агитацию против чуждого им христианства» [Там же].

Деятельность гражданских властей по отношению к буддийскому духовенству носила запретительный характер для недопущения пропаганды и агитации среди всех бурят-шаманистов, крещеных и буддистов. С этой целью за монгольскими ламами устанавливалось наблю-

дение, которое, однако, не смогло принести желаемого результата: пользуясь поддержкой среди бурят, буддийские проповедники легко обходили запреты, а потому их влияние как проводников «своей» религии лишь возрастало. Несмотря на введение в 1853 г. *Положения о ламайском духовенстве в Восточной Сибири*, оказывать противодействие агитации лам оно не было в состоянии. Более того, легитимизация буддизма способствовала повышению его статуса и авторитета. И, напротив, в условиях, когда православие насаждалось репрессивными и принудительными мерами, в частности насильственным крещением, буряты зачастую испытывали недоверие и даже враждебные чувства к христианству и православному духовенству.

Между тем гражданские власти в целом соглашались с тем, что массовое крещение бурят обеспечит скорейшую русификацию огромных территорий, т. е. буряты станут жить «русскими» интересами. «Чтобы быть русским, нужно креститься в русскую веру. Если крещен в русскую веру, значит уже не бурят, а русский. Вопрос о том, будет ли крещенный бурят христианином с принятием крещения, будет ли он действительным живым членом церкви Христовой, едва ли много интересовал губернскую гражданскую власть. Да и епархиальная власть, идя навстречу заботам власти гражданской о русификации инородцев, невольно становилась на ее точку зрения, увлекалась ошибочно» [РГИА: Л. 6]. Отсюда проистекало стремление не к качественной христианизации окрещенных, а к их количественному росту. Постепенно стало привлекаться все большее число бесприходных миссионеров, в обязанности которых входила не служба в храмах, а лишь собственно окрестительная и проповедническая работа, которая, в идеале, способствовала бы слиянию бурят с русским населением и, соответственно, усвоению русского образа жизни и мыслей.

Создание миссионерских станов и школ при них мыслилось как более действенный инструмент для планомерной работы не только по крещению, но и по окормлению новообращенных и их детей. То есть на смену практике массовых крещений, осуществлявшихся, в том числе и лично, архиепископами Евсевием, Парфением и Вениамином, должна была прийти работа миссионеров, обязанных силой убеждения и обучения утверждать бурят в православии. Однако на практике ситуация оказалась совершенно иной, особенно с конца 1880 – начала 1890-х гг., когда на пост иркутского генерал-губернатора (позже – военного генерал-губернатора) вступил А. Д. Горемыкин, главой Иркут-

ской и Верхоленской епархии был назначен архиепископ Тихон, а руководителем Тобольской и Сибирской епархии стал епископ Агафангел (с 1893 г.), в обязанности которого входило управление миссиями и миссионерами.

С этого времени миссионерство неминуемо бюрократизируется и становится почти бесконтрольным, поскольку новые должностные лица в своей предыдущей деятельности не были связаны с миссионерским делом и не проявляли особого интереса к тому, как миссионеры работают. Местное гражданское руководство, в соответствии с позицией губернских властей, тоже отстранилось от задач крещения, и крещение взрослых бурят, особенно в Тункинском ведомстве, почти прекратилось. Бурят, желающих принять крещение, почти не осталось, поскольку исчезли материальные стимулы, побуждавшие ранее становиться христианами: миссии перестали заниматься благотворительностью по отношению к новоокрещенным, т. е. уже не было подарков в виде одежды, чая, хлеба и денег. Участились случаи, когда крещеные буряты усиленно скрывали от миссионеров своих детей, а поскольку местные власти бездействовали, розыски в большинстве случаев оказывались безрезультатными.

Школы при миссиях, призванные воспитывать бурятских мальчиков в духе православия, оказались во многих (если не в большинстве) случаях бесполезны. Более того, те задачи, которые на них возлагались, не решались, что приводило к результатам, обратным поставленным целям. Между тем в этих школах преподавали специально нанятые учителя, для которых работа была не более чем отбытием повинности: большинство из них стремились впоследствии найти более выгодное занятие, поскольку учительское жалованье было скромным. Конечно, были и ответственные учителя, но их число было неизмеримо меньше, чем тех, кто, пользуясь почти полным отсутствием контроля, вообще не занимался образованием детей. Для иллюстрации сложившейся ситуации архиепископ Серафим приводит почти анекдотические примеры, когда перед приездом ревизоров миссионеры и учителя сажают в классы случайных детей, которые не в состоянии ответить ни на один вопрос проверяющих, поскольку не знают русского языка. Кроме того, священники-миссионеры не хотели вносить вклад в просвещение, а потому отказывались преподавать Закон Божий, отговариваясь незнанием бурятского языка. Существовало и активно использовалось зазубривание наизусть, когда непонятные слова учителя бурятские маль-

чики повторяли до тех пор, пока не запоминали в определенной последовательности. Так заучивались молитвы и тексты священной истории: не умея их читать, дети, тем не менее, хорошо их воспроизводили, благодаря цепкой детской памяти. Архиепископ Серафим делает вывод: «При такой постановке учебного дела школа, естественно, не могла быть рассадником и проводником христианского просвещения среди инородцев, не могла быть и верной пособницей миссионеру в его просветительской деятельности» [РГИА: Л. 19].

Еще более показательна история так называемого пансионерства. Идея выделения стипендий от миссионерского общества мальчикам-сиротам или сыновьям бедных родителей была нацелена не только на обучение детей в собственно образовательном смысле: подразумевалось, что поскольку пансионы, как и школы, помещались в доме священника, то дети и подростки, находясь там, в русском православном окружении, становились бы сознательными христианами, с соответствующими русскими навыками, овладевали бы русским языком, поведением и образом мыслей. Поэтому во взрослой жизни они, как мыслилось, не вернутся к прежним верованиям и обычаям, а, напротив, станут проводниками христианской жизни среди своих соплеменников.

На содержание каждого пансионера священник или миссионер получал некоторую сумму денег, покрывавшую расходы на питание и проживание мальчика. В каждой миссии могло находиться до десяти детей-пансионеров. Миссионеры увидели в этих стипендиях источник дополнительного дохода для себя, а потому в каждой миссии формально состояло именно десять пансионеров, причем, по отчетности, они проживали у своего миссионера круглый год, включая каникулярное время. Первоначально многие родители, стесненные в средствах, охотно отдавали детей в пансион, будучи уверенными, что дети там будут сыты и под присмотром. Действительность же была в большинстве случаев иной. Дети жили впроголодь, спали на полу в кухне, вынуждены были заниматься всякого рода работой по дому, выслушивать оскорбления со стороны членов семьи миссионера. Обучения почти не было, и неудивительно, что дети при любой возможности убегали домой. При некоторых станах в течение нескольких лет не было ни одного пансионера, тогда как деньги на их содержание перечислялись исправно. И школы там, где не было русского населения, во многих случаях пустовали, давая возможность учителям получать жалованье даром.

Все эти случаи порождали слухи и получали в бурятской среде огласку, неизбежно вызывая скрытые, но тем не менее стойкие протесты против православия. В этой связи архиепископ Серафим в своем письме в Синод задает риторические вопросы: «Мог ли такой миссионер пользоваться хотя бы малой долей доверия, уважения и авторитета среди инородцев, хотя и крещенных уже; мог ли он выступать со словом христианского учения и тем более обличения пред своей язычествующей паствой? Мог ли он в глазах инородца стоять на одинаковом уровне с умными, энергичными ламами, которые неопустительно разъезжали по улусам, неделями проживали здесь, горячо пропагандируя свою религию, умело притом играя на струне национализма? Мог ли бурят охотно отдать своего сына в миссионерскую школу, если он прекрасно знал, в каком положении эта школа и как к ней относится миссионер?» И сам отвечает на свои вопросы: «Разумеется, он предпочитал школу в дацане, школу, руководимую ламами, которым он доверял, пред авторитетом которых он преклонялся» [РГИА: Л. 19–20об.].

Вместе с тем несомненную роль в отвращении бурят от православия сыграли дискриминационные меры правительства против буддизма. Согласно «Временной инструкции об управлении делами ламайского духовенства в Иркутской губернии, составленной в изменение ВЫСОЧАЙШЕ утвержденного положения 15 мая 1853 г.», Аларский и Кыренский дацаны были изъяты из подчинения Хамбо-ламе и переданы под начало иркутского генерал-губернатора. Это отделение предбайкальских дацанов существенно нарушало принципы буддийской религиозной деятельности, о чем «поверенные прихожане Кыренского дацана, инородцы Иркутской губернии и округов разных родов Тункинского инородческого ведомства, исповедующих буддийскую религию», пожаловались сначала своему новому главе, генерал-губернатору, а 14 апреля 1891 г. и министру внутренних дел: «… по положению 1853 года у аларцев должно быть по штату 17 лам, а с изданием новых инструкций выбыли за смертью и по другим случаям 13, осталось же только 4, теперь же их взять неоткуда. Хамбо лама уже больше не пошлет, поэтому они обращались с прошением к генерал-губернатору еще в минувшем году о назначении им необходимого числа лам, не говоря уже штатного числа, но он им отказал и сказал, что я тут не при чем и что ищите где хотите» [Там же: Л. 140–141об.].

Обращение в министерство никаких результатов по изменению ситуации не принесло, утвердив бурят в мысли о своей чуждости госу-

дарству и особенно православию. Реакция была ожидаемой, хотя и не сиюминутной: в юртах и домах предметы буддийского культа уже не скрывались от миссионеров; православные иконы снимались со стен и водружались обратно только перед приездом миссионеров или по их просьбе и в их присутствии. Излишне упоминать, что так называемые христианские обязанности, от выполнения которых крещеные буряты и прежде уклонялись, теперь не исполнялись совсем. Буддийские же проповедники, напротив, находили все большее сочувствие. По поводу широко пропагандируемого миссионерами и священниками представления о том, что ламы выманивают у бурят, и без того бедно живущих, средства для поддержания своего благополучия, кн. Э. Э. Ухтомский писал еще в 1886 г.: «Если рассматривать совокупность внешних признаков, то нет данных, подтверждающих, что туземцы, преданные буддизму, в худшем положении, чем соседние с ними русские и шаманствующие единоплеменники… Цифры, собранные мною о состоянии скотоводства и землепашества у бурят-ламаитов, свидетельствуют о возрастающем благосостоянии. При сравнении затрат, сделанных инородцами на свои дацаны, в течение 150 с лишком лет, со степенью богатства степняков, нельзя не прийти к тому заключению, что суммы эти ничтожны по размерам. Обилие лам не способствует упадку в материальном отношении» [РГИА: Л. 8об.–9]. Так что попытки представить буддийских проповедников в невыгодном свете не нашли сочувствия в среде некрещеных и крещеных бурят, становящихся все более и более заинтересованными и в фактическом, и в формальном отпадении от православия.

Буддийское просвещение включало не только простые разъяснения о вероучении посредством чтения и перевода на бурятский язык тибетских ксилографических листов и демонстрации священных изображений. В школе при Кыренском дацане проходили обучение более ста молодых людей. Помимо Тункинского, активизируется буддийское проповедничество в Балаганском и Верхоленском уездах, причем в последнем бурят призывали к написанию прошений об открытии здесь дацана (в Балаганском уезде Аларский дацан был основан еще в 1815 г.).

Таким образом, массовое отпадение бурят от православия в связи с Высочайшим указом 1905 г., неожиданное для Синода и светских властей в Санкт-Петербурге, имело под собой реальные и весомые причины. Наиболее конкретной из них была ошибочность представлений о

том, что крещение – это уже фактическое признание бурятами себя в качестве православных и русских. Из такого рассмотрения смысла окрестительной деятельности логично вытекали, во-первых, приоритет количественных характеристик и, во-вторых, отсутствие каждодневной работы среди взрослых новокрещеных и их детей. Представленные в отчетах цифры о состоявшихся крещениях, часто с приписками, свидетельствовали о результатах работы, тогда как общение с паствой с целью укрепления в вере невозможно было отразить документально для доказательства качества работы.

Формальный подход миссионеров к работе с крещеными подталкивал бурят к возвращению к своим родовым верованиям. Так государственная политика русификации столкнулась с препятствием со стороны православного миссионерства, которое, тем не менее, возлагало ответственность за произошедшее отпадение на агитацию буддийского духовенства. Однако новый иркутский и верхоленский архиепископ Серафим, не связанный с ошибками и злоупотреблениями миссионеров предшествующего периода, счел необходимым указать на то, что православие провалило задачи крещения, предпочтя формальные успехи христианизации настоящей работе среди бурятского населения. Конкурентная борьба с буддизмом неминуемо была проигрышной для миссионеров по целому ряду причин, а именно плохого устройства миссионерских станов, отсутствия достаточного числа сведущих и опытных, преданных делу проповедников, крайнего недостатка школ и религиозной литературы, нежелания большинства проповедников овладевать разговорным бурятским языком. Между тем отправление треб, публикация книг на бурятском языке и живое общение с прихожанами могли бы положительно повлиять на установление взаимного доверия между русскими проповедниками и их инородческой паствой. В качестве рекомендаций архиепископ Серафим предложил полностью изменить положение иркутской миссии посредством привлечения идейных, хорошо образованных, честных и самоотверженных тружеников, которые смогли бы полностью изменить ситуацию и снова привлечь бурят к православию. Эти задачи могли быть реализованы в том случае, если бы не только Иркутская епархия, но и центральные власти, духовные и гражданские, коренным образом изменили бы отношение к делу крещения, убеждения и воспитания бурят [РГИА: Л. 22–24].

В силу последовавших вскоре событий – Первой мировой войны и революции – не представилось возможности убедиться в правоте Се-

рафима. Можно констатировать, что противоборство в бурятском духовном пространстве было выиграно буддизмом в силу политико-идеологических факторов. Конец XIX – начало XX в. было временем, когда для пробуждающегося бурятского национального сознания и идентичности стало очевидным, что православие – это религия русских, неразрывно связанная с имперской властью. И хотя лояльность царю оставалась неизменной, все же буддизм буряты воспринимали как свою родовую религию, способствующую интеграции сообщества.

При этом идеологические установки православных деятелей: «раз крещен, значит, уже не бурят, а русский» были исторически связаны с идеями *русского политического ориентализма*, а потому не могли не содержать в себе ошибочных представлений о «других». Коренящиеся в средневековье и не утратившие актуальности в XIX в. шаблонные ориенталистские убеждения об инородцах были свойственны и русскому общественному сознанию в целом, и православному миссионерству в частности. Основатель методологии ориентализма Эдвард Саид определяет его как общую характеристику восприятия Востока Западом: «Ориентализм – это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различении между «Востоком» и (большую часть времени) «Западом». Конец 18-го в. – это время, когда ориентализм становится корпоративным институтом, занимающимся Востоком, т. е. выработкой утверждений о нем, санкционирующим взгляды о нем, описывающим его, заселяющим его и управляющим им: короче говоря, ориентализм – это западный стиль доминирования, реструктуризации Востока и властвования над ним» [Said 1979: 2]. Последователь Э. Саида Дэвид Схиммельпеннинк ван дер Ойе дает характеристику *русского ориентализма*, конкретизируя его с точки зрения отличий Российской империи от империй европейских. Принципиальная разница, считает он, состоит в том, что в России империя охватывала завоеванные территории, находящиеся внутри нее самой и, соответственно, инородческое население подвергалось крещению и русификации для достижения гомогенности с русским большинством. Таких целей ни Великобритания, ни другие европейские метрополии перед собой не ставили. Так нерусские подданные укреплялись в лояльности монархии и государству с признанием русских приоритетов в любой сфере, политической или культурной. Обращаясь к Э. Саиду, Д. Схиммельпеннинк отстаивает точку зрения, что в русском мировоз-

зрении Азия неразрывно связана с колониальными завоеваниями и установлением контроля над злонамеренным и низким «другим», что являлось еще и защитой царя и веры: «В своих частых войнах с кочевниками Внутренней Азии средневековый русский видел себя в качестве защитника Креста от нечестивых язычников» [Schimmelpenninck 2010: 238]. В целом подобное отношение к «инородцам», даже и крещеным, оставалось преобладающим на всем протяжении имперской истории.

Политика Российской империи, строившаяся на государственных интересах в приграничных регионах Сибири, прошла долгий путь от военного освоения территорий, населенных инородцами, и их крещения, нередко насильственного, до признания их права исповедовать свои религии, в частности буддизм. Это проявилось в предоставлении права перехода из православия в другие вероисповедания на основании указа «Об укреплении начал веротерпимости» 1905 г. Массовое отпадение бурят из православия в пользу буддизма свидетельствовало о стремлении бурят сохранять свою культуру и самобытность при лояльности по отношению к монархии и властям разного уровня. Несомненно, разрешение царя отказаться от православия в пользу буддизма укрепило в бурятах преданность монарху и Российскому государству. Об этом свидетельствует деятельность Хамбо-ламы Итигэлова, оказавшего России всевозможную поддержку в первой мировой войне.

Буддийская религиозность формировалась под воздействием проповеди буддийского духовенства, которое демонстрировало преданность государству, что тоже сыграло роль в укреплении российской идентичности бурят. Одновременно православная проповедь не сумела выполнить своих задач по христианизации бурят. Напротив, будучи главным инструментом русификации нерусского населения, православные миссионеры, полагавшие, что факт крещения уже достаточен для доказательства результативности их деятельности, своим поведением демонстрировали свою приверженность устаревшим представлениям. Их отношение к работе и к объектам их деятельности – русский ориентализм сыграл негативную роль в христианизации, хотя и не повлиял на процесс неуклонного сближения бурят с русскими.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Источники и литература

Российский государственный исторический архив (РГИА): Дело по поводу массового перехода из православия в буддизм бурят Иркутской епархии. Из ведомства православного исповедания канцелярии обер-прокурора; Прошение министру Внутренних Дел 14 апреля 1891 г. Раздел Ламаиты и язычники. Ф. 821, оп. 133, д. 412. Святейшего Синода, 31 окт. 1913 г. Ф. 796, оп. 197, 6 отд., 3-й стол., д. 311; Письмо Серафима, архиепископа Иркутского и Верхоленского от 6 октября 1913 г., получено в канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода 19 окт. 1913 г. Ф. 796, оп. 197, 6 отд., 3-й стол., д. 311; Рапорт Святейшему Правительствующему Синоду от Архиепископа Иркутского и Верхоленского Тихона. Ф. 796, оп. 188, д. 7837; Отчет князя Э. Э. Ухтомского по командировке его в 1886 г. в Восточную Сибирь для исследования положения ламаизма. Ф. 821, оп. 133, ед. хр. 420; Христиане на бумаге. Заметка из газеты «Русь» б.д., б.г., б.с. Ф. 796, оп. 188, дело 7837.

Буряты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%83%D1%80 %D1%8F% D1% 82%D1%8B.

Вениамин (В. А. Благонравов). Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви. – Иркутск: Тип. Н. Н. Синицына, 1882. – 18 с.

Нестор (Н. А. Анисимов). Православие в Сибири (исторический очерк). – СПб.: Отечественная типография, 1910. – 80 с.

Ухтомский Э. Э. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним // Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX вв. / сост. и автор введения Н. В. Цыремпилов. – Улан-Удэ – СПб., 2011. С. 167–195 (эл. книга).

Holland E. C. Religious practice and belief in the Republic of Buryatia: comparing across faiths and national groups // Nationalities Papers. – 2014. – Vol. 42. – No. 1. – P. 165–180.

Said E. Orientalism. – New York: Vintage Books, 1979. – 368 p.

Schimmelpenninck D. van der Oye. The East // A History of Russian Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – P. 217–240.

References

Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv (RGIA): Delo po povodu massovogo perekhoda iz pravoslaviya v buddizm buryat Irkutskoj eparhii. Iz vedomstva pravoslavnogo ispovedaniya kancelyarii ober-prokurora; Proshenie ministru Vnutrennih Del 14 aprelya 1891 g. Razdel Lamaity i yazychniki. F. 821, op. 133, d. 412. Svyatejshego Sinoda, 31 okt. 1913 g. F. 796, op. 197, 6 otd., 3-j stol., d. 311; Pis'mo Serafima, arhiepiskopa Irkutskogo i Verholenskogo ot 6 oktyabrya 1913 g., polucheno v kancelyarii ober-prokurora Svyatejshego Sinoda 19 okt. 1913 g. F. 796, op. 197, 6 otd., 3-j stol., d. 311; Raport Svyatejshemu Pravitel'stvuyushchemu Sinodu ot Arhiepiskopa Irkutskogo i Verholenskogo Tihona.

F. 796, op. 188, d. 7837; Otchet knyazya E. E. Uhtomskogo po komandirovke ego v 1886 g. v Vostochnuyu Sibir' dlya issledovaniya polozheniya lamaizma. F. 821, op. 133, ed. hr. 420; Hristiane na bumage. Zametka iz gazety «Rus'» b.d., b.g., b.s. F. 796, op. 188, delo 7837.

Buryaty [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%83%D1%80 %D1%8F% D1% 82%D1%8B.

Veniamin (V. A. Blagonravov). Obyazannosti russkogo gosudarstva po obrashcheniyu raskol'nikov i inovercev k pravoslavnoj russkoj cerkvi. – Irkutsk: Tip. N. N. Sinicyna, 1882. – 18 s.

Nestor (N. A. Anisimov). Pravoslavie v Sibiri (istoricheskij ocherk). – SPb.: Otechestvennaya tipografiya, 1910. – 80 s.

Uhtomskij E. E. Ocherk razvitiya lamaizma na vostochno-sibirskoj okraine i naibolee celesoobraznoe sredstvo dlya bor'by s nim // Materialy po istorii buddizma v Zabajkal'e XIX – nach. XX vv. / sost. i avtor vvedeniya N. V. Cyrempilov. – Ulan-Ude – SPb., 2011. S. 167–195 (el. kniga).

Holland E. C. Religious practice and belief in the Republic of Buryatia: comparing across faiths and national groups // Nationalities Papers. – 2014. – Vol. 42. – No. 1. – P. 165–180.

Said E. Orientalism. – New York: Vintage Books, 1979. – 368 p.

Schimmelpenninck D. van der Oye. The East // A History of Russian Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – P. 217–240.

УДК 294.321+304.2+394
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-104-130

Ю. Ю. Эрендженова

СПЕЦИФИКА БУДДИЗМА МАХАЯНЫ В КАЛМЫКИИ: ОБЗОР БУДДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Статья посвящена обзору и классификации научных исследований, в которых описывается и анализируется буддийская традиция Махаяны, сформировавшаяся и развивающаяся в Калмыкии. К первой группе отнесены публикации религиоведов, предметом исследования которых являются история, культура, философия буддийской традиции калмыков. Определено, что большинство ученых придерживаются точки зрения об уникальной религиозной традиции – «калмыцкий буддизм» – сложившейся на основе синкретизма добуддийских верований и буддизма Махаяны. Вместе с тем существует несколько работ, где обосновывается преемственность калмыцкой буддийской традиции от буддизма Ваджраяны, особого ответвления Махаяны. Во вторую группу включены работы, в которых буддийская проблематика изучается с применением методов социологии, психологии, политологии, юриспруденции, экономики, искусствоведения, программирования и экологии. Выявлено, что буддизм Махаяны следует рассматривать не только как сугубо религиозную традицию, но и как один из важнейших факторов общественной жизни в Калмыкии.

Ключевые слова: буддизм Махаяны, буддийская традиция калмыков, Калмыкия, буддологические исследования.

Yu. Yu. Erendzhenova

SPECIFICS OF MAHAYANA BUDDHISM IN KALMYKIA: A REVIEW OF BUDDHOLOGICAL RESEARCH

The article is devoted to the review and classification of scientific works that describe and analyze the Buddhist tradition of Mahayana formed and developed in Kalmykia. The first group includes publications of scholars whose subject of study is the history, culture, and philosophy of the Buddhist tradition of Kalmyks. It has been determined that majority of researchers adhere to the point of view of the

Эрендженова Юлия Юрьевна – к. филос. н., ассистент кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова (г. Элиста, Россия). E-mail: yulia.er16@gmail.com.

unique religious tradition “Kalmyk Buddhism” developed on the basis of the syncretism of pre-Buddhist beliefs and Mahayana Buddhism. At the same time, there are several works that substantiate the continuity of the Kalmyk Buddhist tradition from Vajrayana Buddhism, a specific branch of the Mahayana. The second group includes works in which Buddhist problems are studied using the methods of sociology, psychology, political science, law studies, economics, art history, programming and ecology. It is revealed that Mahayana Buddhism should be considered not only as a purely religious tradition, but also as one of the most important factors in social life in Kalmykia.

Keywords: Mahayana Buddhism, Kalmyk Buddhist tradition, Kalmykia, Buddhist studies.

Буддизм Махаяны представляет собой религиозное учение, в котором первостепенное значение имеет всеобщее спасение от страданий. Сотериологическое учение Махаяны предполагает искреннее намерение достижения личного освобождения от страданий для того, чтобы принести пользу всем живым существам. Как известно, буддизм Махаяны стал основой многих религиозных традиций, распространившись в ареоле влияния китайской и тибетской культуры. Так, возвышенные идеалы Махаяны стали доступны многим народам и со временем оказали на них существенное воздействие. При этом трудно представить, что сам буддизм Махаяны нисколько не изменился в процессе взаимодействия с автохтонными культурами. А это означает, что адаптация буддизма в той или иной культуре обусловила возникновение разных махаянских миров. В связи с этим актуальность приобретают исследования каждого такого мира в отдельности, соотнесение его специфики с базовыми принципами Махаяны.

К одному из миров Махаяны следует отнести Калмыкию – регион на юге европейской части России, где более 400 лет живет монголоязычный народ калмыки. Исследования показывают, что религия является неотъемлемой частью калмыцкой культуры, а также занимает важное место в социокультурном пространстве юга России [Уланов 2017]. Что касается отличительных черт буддийской традиции в Калмыкии, то они в достаточно полной мере раскрыты в буддологических работах калмыковедов.

В 2014 г. Э. П. Бакаева, известный историк буддизма, опубликовала обзор таких исследований, что способствовало систематизации научных данных о состоянии изучения калмыцкой буддийской традиции [2014]. Однако за последние годы появилось достаточно большое ко-

личество новых исследований, обобщение которых позволит расширить представления о том, какова специфика нынешнего положения буддизма Махаяны в Калмыкии и его адаптации в контексте современной культуры.

Так, целью настоящей статьи является обзор и анализ исследований, в которых раскрываются различные аспекты буддизма Махаяны в Калмыкии. Для достижения поставленной цели необходимо дать краткую сводку о становлении буддологических исследований в калмыковедении, рассмотреть религиоведческие работы, посвященные непосредственно буддизму Махаяны в Калмыкии, а затем проанализировать публикации о различных факторах общественной жизни в изучаемом регионе, в которых затрагивается буддологическая проблематика.

Буддизм в Калмыкии изучается почти три столетия, с середины XVIII в. [Зудина 2013]. В XIX в. появились работы, в которых анализировался образ жизни калмыцкого буддийского духовенства и давалась оценка этическим воззрениям калмыцких буддистов, опиравшихся на идеалы Махаяны [Страхов 1810; Мефодий 1898]. Исследования калмыковедов продолжились в XX в., с детальным изучением истории становления буддизма у ойратов, предков калмыков, и роли отдельных личностей, оказавших наиболее сильное влияние на этот процесс [Бадмаев 1968; Санчиров 1977].

К концу прошлого столетия религиоведам удалось воссоздать модель буддийской традиции калмыков, при этом сделав попытки очертить ее специфику. В связи с этим появились работы, в которых обосновывался термин «калмыцкий буддизм» как отражение синкретизма буддийской религии и добуддийских верований калмыков. Одной из причин бытования элементов добуддийских верований считается удаленность и длительная изолированность калмыков от центра тибетского буддизма, последователями которого стали их предки-ойраты [Бакаева 1994, 2012].

Между тем философско-культурологический анализ буддизма в Калмыкии доказал принятие калмыками махаянских принципов, поскольку это сотериологическое учение изначально органично вписывалось в картину мира кочевого народа, ставившего в приоритет коллективную ответственность [Наднеева 2001]. В последующих публикациях отмечается тенденция к компаративной методологии, посредством которой исследователи поднимают вопрос о том, как синкретизм калмыцкого буддизма влияет на его развитие. К примеру, Т. Синклэр про-

тивопоставляет философский базис тибетского буддизма, на который опирается официальная буддийская сангха Калмыкии, и культовый подход калмыцкого буддизма. В условиях современной культуры, делает вывод исследователь, молодежь Калмыкии все большее предпочтение отдает философии, нежели отправлению культа [Sinclair 2008].

Несмотря на обоснованную рациональность молодого поколения, необходимо подчеркнуть, что подобный выбор был сделан и их предками. В частности, речь идет о том, что калмыки наряду со всеми монгольскими народами обратились в тибетскую форму буддизма из-за его тантрической направленности. А эта буддийская традиция опирается на Ваджраяну – особое ответвление Махаяны, в котором сотериологическая мысль сочетается с йогической практикой. Культ Ваджраяны включает в себя пантеон мирных и гневных идамов, дакинь и даков, защитников Дхармы. Связанные с этими божествами многочисленные ритуалы подношения и поклонения в действительности являются методами тантрической йоги, способной преобразить восприятие верующего и привести его к быстрому Просветлению во благо всех живых существ. Исследователи высказывают мнение о том, что именно буддизм Ваджраяны характеризует буддийскую традицию калмыков [Нурова 2009; Очирова 2011]. На наш взгляд, это ставит под сомнение само понятие «калмыцкий буддизм».

Преобладание буддизма Ваджраяны в Калмыкии объясняет возникновение «мирского» буддизма, когда верующие получают возможность погрузиться в философское осмысление и тантрическую практику без ограничений, присущих буддийскому монашеству [Оргадулова 2016]. Более того, такой подход был успешно применен и в соседних регионах юга России, где функционируют дхарма-центры различных буддийских подшкол тибетской традиции [Топчиев, Черничкин 2017].

В то же время в самой Калмыкии происходят заметные изменения в той части религиозной общины, которая склонна отграничиваться от Ваджраяны. К примеру, В. Газизова в своей работе описывает религиозную креативность калмыков, проявляющуюся в переходе от традиционного буддизма к «космической религии» [Gazizova 2018]. М. М. Бэлзер сравнивает эту тенденцию с алтайским бурханизмом и справедливо относит обе религии к новым религиозным движениям [Balzer 2018].

В свою очередь, Б. Тэрбиш акцентирует внимание на том, что эти нововведения сказались на народном целительстве калмыков. В допол-

нение исследователь высказывает опасения в связи с включением в религиозный дискурс отдельных групп калмыцких буддистов таких понятий, как НЛО и «космический бог» [Terbish 2018]. Неудивительно, что зарубежные исследователи видят отдаление современных буддистов Калмыкии от первоначальной буддийской этики [Yusna 2021].

В качестве контраргумента отметим лишь, что такой взгляд на калмыцкую буддийскую традицию мог быть спровоцирован недостаточной информированностью о мотивах и деятельности большинства буддистов Калмыкии. На основании этого постараемся рассмотреть как можно больше актуальных научных данных, полученных в результате буддологических исследований.

Начнем с того, что калмыковеды углубленно изучают исторические аспекты становления буддизма в Калмыкии. Б. У. Китинов рассмотрел буддийский фактор в политической и этнической истории ойратов, что во многом повлияло на специфику буддизма на территории Калмыкии, и связал его с тесными контактами с тибетскими буддистами [2020]. Благодаря работам Г. Ш. Дорджиевой [2012] и А. А. Курапова [2019] было прояснено отношение российского царского правительства к функционированию буддийской церкви в Калмыкии.

С. В. Джунджузов и С. В. Любичанковский [2017] отметили активную позицию российского правительства по христианизации калмыцкого населения. Вероятно, это было связано с заинтересованностью царской России в преданных калмыцких воинах, которые регулярно участвовали в русских войнах и защищали южные рубежи империи. Хотя, как предполагает Б. У. Китинов, воинские представления калмыков в некоторой степени оправдывались и буддийским учением [2013]. Иными словами, калмыкам не требовалось отказываться от своей религии, чтобы оставаться хорошими воинами и защитниками отечества. Возможно, что обеспокоенность российского правительства была связана с тем, что калмыцкие буддисты высоко чтили своих духовных лидеров. К примеру, формированию калмыцкой государственности в большей степени способствовали титулы, дарованные калмыцким аристократам далай-ламами, а не указания царской власти [Он же 2021].

Со становлением советского государства положение калмыцких буддистов резко ухудшилось. Исследования показывают, что на территории Калмыцкой автономной области жесткая антирелигиозная деятельность проводилась не только комсомольскими структурами [Оконов 2021], но и общественными организациями [Синицын 2017]. При

этом Е. Н. Бадмаева выявила факт дискриминационной налоговой политики в отношении буддийского духовенства, обусловленной стремлением советского правительства минимизировать влияние религиозных деятелей на калмыцкое общество [2017].

В постсоветский период научные работы посвящаются описанию процесса возрождения буддизма Махаяны в Калмыкии в составе Российской Федерации, включающего возведение культовых сооружений (хурулов и ступ), образование централизованных и местных религиозных организаций, встречи калмыцких буддистов с иерархами тибетской традиции – Его Святейшеством Далай-ламой XIV, Бакулой-ринпоче, Богдо-гегянов и др. [Бакаева 2015; История буддизма... 2011; Норовсамбуу 2020].

Результаты этнографического измерения буддизма в Калмыкии формируют представление об образе жизни калмыцких буддистов, обрядности и сакральных объектах. М. Б. Марзаева обратила внимание на возрастающее количество последователей «красношапочных» школ тибетского буддизма, что несколько противоречит официальной позиции калмыцкого духовенства в их приверженности «желтошапочной» традиции [2008]. Интересные изменения в обрядности зафиксировала В. Газизова, рассмотрев адаптацию поклонения божествам-покровителям и открытия «сокровищ» (тиб. терма) из тибетской традиции Ньингма в калмыцкой буддийской культуре [Gazizova 2019].

В работе В. В. Батырова [2017] поднимается вопрос о социальных и экономических аспектах быта калмыцкого духовенства. К. В. Орлова остановилась на данных о просветительской и общественной деятельности выдающихся священнослужителей, благодаря которым развивались литература, медицина и образование в Калмыкии [2021]. Е. В. Бембеев сосредоточил свой интерес на биографии известного калмыцкого ламы Баазы-багши [2013].

Сакральные объекты (хурулы, ступы, цаца, молельные дома, природные источники) на территории региона основательно рассмотрены в исследованиях двух научных коллективов [Буддийская традиция... 2015; Мукаева, Черкасов 2017]. Наряду с традиционными священными объектами в калмыцкой культуре важную роль играли тамги (клейма для скота) с буддийской символикой, что исследователями Д. Б. Гедеевой и Д. Гантулга связывается с охранительными функциями буддизма [2020].

Г. Б. Корнеев отметил, что в традиции домашних молений калмыков значительная часть молитв представляет собой буддийские мантры [2016].

По данным археологических источников было доказано влияние буддийской религии на погребальные обряды калмыков – оставление покойного на поверхности земли или трупосожжение [Кольцов и др. 2017]. Э.-Б. М. Гучинова изучила феномен паломничества к сакральным местам и духовным учителям, а также выявила специфическое отношение к нему калмыцких буддистов [2020]. В работе Б. Л. Митруева и Д. К. Ворониной [2018] доказано, что паломничество калмыка Овше Норзунова в Тибет приобрело мировое значение, поскольку именно тогда впервые священная Лхаса была запечатлена на фотопленке.

Буддологические исследования не были бы полными без обращения к письменным источникам, филологический и лингвистический анализ которых позволяет проследить формирование категориально-терминологического аппарата буддийской традиции калмыков, а также увидеть влияние этих источников на калмыцкую культуру. Так, Д. Н. Музраева систематизировала большое количество буддийских текстов из государственных и частных коллекций Калмыкии [2012], а также нашла подтверждения тому, что преданность буддийской религии сохранялась среди калмыков и в условиях советского времени [Она же 2019].

Е. В. Бембеев изучил буддийскую лексику, которая в настоящее время калмыками не используется, но тем не менее присутствует в различных религиозных источниках [2016]. Б. А. Бичеев занимается переводом и изучением дидактических сочинений, в которых отражены буддийские идеи о смерти и перерождениях [2017]. Схожая в методологии работа Б. В. Меняева [2017] посвящена переводу и изучению наказов, прописанных в послании Далай-ламы калмыкам.

Н. Ч. Очирова и Б. А. Шантаев ввели в научный оборот редкие буддийские грамоты, свидетельствующие о философской подготовке калмыцких монахов и присвоении им соответствующих религиозных ученых степеней [2017]. Анализ текста «Бхадрачарья», выполненный С. В. Мирзаевой, дал возможность узнать об особенностях буддийских благопожеланий, распространенных в тибето-монгольской традиции [2018].

Работа с текстами представляет большой интерес и для фольклористов, которые находят буддийские мотивы в произведениях устного народного творчества. В системном исследовании Т. Г. Борджановой [2007] исследована обрядовая поэзия калмыков, буквально пронизанная буддийскими концептами. Е. Э. Хабунова предприняла попытку

осмысления традиционной обрядности калмыков в контексте возрождения буддизма в Калмыкии [Хабунова 2012]. Очень важное заключение сделала Ц. Б. Селеева, обосновав степень влияния буддизма на ключевое произведение калмыков – эпос «Джангар» [2016]. Отдельные публикации исследователей посвящены анализу культа буддийских божеств по материалам фольклорных источников – Тары [Менкенова, Хабунова 2020] и Майтреи [Басангова 2021].

Изучение буддийского пантеона и культовых атрибутов калмыков является одной из тем, рассматриваемых искусствоведами. В работе С. Т. Махлиной [2012] приводится семиотический анализ буддийского искусства в Калмыкии. С. Г. Батырева изучила и составила каталог буддийской коллекции, собранной в стенах музея Калмыцкого научного центра РАН [2016]. Некоторые из экспонатов музея были изучены Г. В. Нуровой [2021] и соотнесены с именем великого буддийского учителя Чже Цонкапы.

Т. И. Шараева подготовила публикацию об образе буддийского божества Зеленой Тары в декоративно-прикладном искусстве калмыков [2017]. Весьма интересный эмпирический материал представлен Л. Б. Четыровой, нашедшей буддийские мотивы в архитектуре калмыцкой столицы [2012]. А. А. Трипольская и А. Ю. Чистяков проанализировали герб Республики Калмыкия на предмет наличия в нем буддийских символов [2021]. Т. В. Ермакова, наоборот, определила символику калмыцкой идентичности в религиозном сооружении Центрального буддийского храма калмыков – Золотой обители Будды Шакьямуни [2019]. От теоретического изучения к проблемам сохранения и реставрации буддийского наследия перешла А. Г. Лобанова, выполнив реконструкцию калмыцкого молитвенного флага «ки мерн (конь с чинтамани)» [2022].

Отдельный блок культурологических публикаций был выполнен М. С. Улановым и В. Н. Бадмаевым в сотрудничестве с молодыми исследователями по таким аспектам калмыцкой культуры, в которых прослеживается буддийское влияние, как обычное право [Ulanov et al. 2017], традиционная медицина [Уланов, Бадмаев 2018], статус женщин в социокультурном пространстве [Ulanov et al. 2020], феномен калмыцкого казачества [Уланов, Андреева 2021].

Следует отметить, что отдел изучения Монголии и Внутренней Азии Кэмбриджского университета реализует исследовательский проект «Документирование калмыцкого культурного наследия», в ходе

которого был создан и постоянно пополняется интернет-сайт с базой данных. Среди множества интереснейших материалов особое место занимают видео- и аудиоматериалы по калмыцкой буддийской традиции (The Kalmyk Cultural Heritage Documentation Project (Online)).

Говоря о воздействии буддизма на культуру и мировоззрение калмыков, нельзя не упомянуть о методиках этнопедагогики. Связанный с системой воспитания идеал человека у калмыков был охарактеризован в работе Д. А. Шарманджиева [2013]. Л. Л. Ветлужская [2011], О. Д. Мукаева и Е. А. Бадма-Халгаева [2013] одними их первых не только оценили потенциал педагогики буддизма, заключающийся в гуманности и постоянном совершенствовании, но и провели успешный эксперимент по внедрению буддийских идей в образовательный процесс. Обратившись к фольклорным материалам, С. Н. Корнякова смогла реконструировать этнопедагогические воззрения ойрат-калмыков [2015]. А. В. Кондрух, проведя ретроспективный анализ буддийского образования в Калмыкии, приходит к выводу о его актуальности в современности [2020].

По традиции теоретическое осмысление и выявление тенденций развития буддизма Махаяны в Калмыкии выполнены в философских работах. Ц. А. Бадмаева проанализировала и нашла прочную связь буддийских представлений с этнокультурными ценностями калмыков [2007]. М. Е. Тюмидова и Л. Б. Четырова посвятили свои работы тому, как буддизм оказал сильнейшее влияние на менталитет калмыков [Тюмидова 2017; Четырова 2017].

Исследователи делятся размышлениями о цивилизационном развитии калмыцкого этноса, для которого культурные традиции, в особенности буддизм, являются маркером этнической идентичности [Бадмаев и др. 2018; Эрендженова 2021; Holland 2014]. Публикация А. Н. Овшинова [2022], над которой он работал последние дни жизни, подтверждает, что буддизм Махаяны обоснованно считается основой религиозно-философского мировоззрения российских буддистов, включая калмыков. Необходимо отметить, что в калмыцкой буддологии с каждым годом наращивается темп философских исследований. К примеру, ежегодно проводится научный семинар «Россия и буддийский мир», где философы обсуждают буддологическую проблематику [Россия и буддийский мир].

Далее отметим некоторые исследования, в которых рассматриваются вопросы общественной жизни в Калмыкии и прослеживается очевидная связь с буддизмом Махаяны.

В первую очередь следует выделить работы социологов, основанные на опросах отдельных групп калмыцкого населения. А. М. Нуксунова определила, что современная калмыцкая молодежь в процессе самоидентификации в обязательном порядке указывает принадлежность к буддийской религии, однако мало кто на самом деле знаком с принципами буддизма и особенностями его культа [2014]. Опрос, проведенный Б. Б. Нусхаевой, выявил парадоксальное явление «неверующих» буддистов, что обусловлено восприятием буддизма как традиционного фактора этнической идентичности [2017].

По данным опросов 2017 и 2020 гг., для 46 % опрошенных калмыков буддизм является интегрирующим фактором в процессах формирования этнической идентичности и этнического самосознания [Намруева 2020]. В ходе другого исследования больше половины опрошенных молодых калмыков объясняли свою приверженность буддизму этнической принадлежностью и традициями. При этом, выразив открытую симпатию к буддийской религии, они не смогли дать ответы на простые вопросы о распространении буддизма за пределами Индии [Бадмаев и др. 2020].

С точки зрения психологии делаются примерно такие же выводы. Если в 1997 г. З. С. Бадмаева выявила буддийские вкрапления в национально-психологических особенностях калмыков [1997], то в 2017 г. исследователи Е. А. Александрова и О. Е. Хухлаев определили доминирование индивидуальной духовной идентичности над социальной религиозной идентичностью [2017]. Исходя из этого, можно с большой степенью вероятности утверждать, что буддийское учение на бессознательном уровне формирует внутренний мир калмыков и тем самым обусловливает особенности их рефлексии и самоидентификации.

В связи с этими результатами вполне убедительными выглядят исследования политологов, которые склонны обосновывать спокойное межнациональное и межконфессиональное взаимодействие в Калмыкии спецификой буддийского учения. Так, Б. Б. Дякиева описывает этнокультурную ситуацию в республике как мирное сосуществование представителей разных народов и религий [2017]. Н. Г. Очирова отметила, что калмыцкие хурулы, помимо религиозной деятельности, выступают в качестве просветительских центров развития духовности, сохранения мира и гармонии, приобщения к общечеловеческим ценностям [2021].

Буддийское духовенство выступает с различными начинаниями, в т. ч. поддерживает исследования в области межкультурной коммуникации. К примеру, Центральный хурул Калмыкии принял участие в организации международной научно-практической конференции «Буддизм в диалоге культур Востока и Запада» [2016]. В статье Б. Ц. Дондукова [2021] рассматриваются также и экологические инициативы буддийской сангхи Калмыкии, направленные на решение проблемы деградации земель. Более того, глава буддистов Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче высказался о том, что Калмыкия наряду с другими буддийскими регионами способна стать одним из центров диалога буддизма и современной науки [2017].

Возвращаясь к политологической проблематике, отметим исследования, результаты которых показали неразрывную связь понятия справедливости и религиозных представлений калмыков. В частности, одним из существенных факторов отсутствия справедливости калмыки называют отказ российского правительства в выдаче визы Его Святейшеству Далай-ламе XIV [Чернобровкина и др. 2021]. Что касается справедливого наказания за девиантные поступки, то следует здесь привести результаты исследования юриста Т. Е. Аболмасовой [2017]. Ею была показана гуманность калмыцкого общества по отношению к лицам, отбывающим наказание в виде лишения свободы, – они в полной мере используют свое право на свободу вероисповедания.

Религиозный фактор рассматривается и в публикациях экономистов, которые соглашаются с тем, что буддизм является визитной карточкой Калмыкии. На основании этого одной из перспективных экономических отраслей называется религиозный туризм [Ахметова, Убушаева 2016]. Использование религиозной тематики в этническом предпринимательстве, по результатам экспертного опроса, может способствовать росту самозанятости и доходов населения, а также возрождению уникальных технологий производства [Кованова, Бадмаева 2021].

Одной из таких технологий посвящена работа А. М. Лиджиевой, в которой изучен факт использования калмыцких этнических мотивов в современной молодежной моде. Среди мотивов часто встречаются буддийские символы, особой популярностью пользуются изображения священного слога «Ом», узла бесконечности и ваджры [Лиджиева 2021]. Если брать во внимание, что буддийская религия нашла отражение в формировании эстетики калмыцкого народного костюма [Батырева 2008], то актуализация религиозной тематики в современной моде вновь доказывает значимость буддизма для калмыков.

Важно заметить, что эта значимость аргументируется и антропологическими исследованиями проблем вынужденной миграции [Бакаева 2019] и депортации [Гучинова 2021] калмыков. Нахождение вдали от родных земель нисколько не уменьшило верность калмыков буддийской традиции, ведь именно религия сыграла интегрирующую роль в столь сложные для них времена и условия.

Культурные изменения в условиях глобализации и информатизации общества в Калмыкии также приобретают религиозные черты. К примеру, результаты интернет-эксперимента в форме чтения с регулировкой скорости показали, что буддийское мировоззрение калмыков, изучающих английский язык, способствует более быстрой обработке и лучшему запоминанию связанных с буддизмом текстов на целевом языке [Darzhinova 2021], т. е. религия становится дополнительным фактором эффективного обучения иностранным языкам. За счет религиозной тематики расширяется цифровое пространство, когда в Калмыкии используются различные интернет-технологии для организации работы буддийских сообществ, поиска и изучения материалов по буддийской философии, проведения ритуалов и общения с единомышленниками [Жилкина 2017; Ян, Чжан 2022].

Таким образом, обзор и анализ калмыковедческих публикаций показал, что буддизм в Калмыкии, с одной стороны, действительно имеет специфические черты, но с другой стороны, вполне органично согласуется с базовыми принципами Махаяны. Диалог культур, экологичность, справедливость, стремление к совершенству, гуманная педагогика, уважение традиций и инновационная открытость – все эти грани, способствующие общественному благополучию, характеризуют благотворное влияние буддизма Махаяны на мировоззрение и культуру народов Калмыкии.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 19-18-00118 «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения», https://rscf.ru/project/19-18-00118.

Литература

Аболмасова Т. Е. Обеспечение права осужденных на свободу вероисповедания в местах лишения свободы как фактор гуманизации условий содержания лиц, отбывающих наказание в виде лишения свободы // Вестник Кузбасского института. – 2017. – № 1(30). – С. 9–15.

Александрова Е. А., Хухлаев О. Е. Особенности религиозной идентичности у буддийской молодежи (на примере студенческой молодежи Республики

Калмыкия) // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Политология. Религиоведение. – 2017. – Т. 19. – С. 156–164.

Ахметова А. Р., Убушаева С. В. Перспективы развития религиозного туризма в Калмыкии // Сохранение историко-культурного наследия – фактор гуманитарной безопасности. Наследие и туризм: мат-лы Международ. науч.-практ. конф. – Казань: Казан. гос. ун-т культуры и искусств. – 2016. – С. 21–26.

Бадмаев А. В. Роль Зая-Пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. – Элиста: Калм. изд-во, 1968. – 28 с.

Бадмаев В. Н., Долгорсурэн Ж., Уланов М. С. Калмыцкий этнос: культурные традиции и цивилизационные вызовы. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2018. – 119 с.

Бадмаев В. Н., Уланов М. С., Ламажаа Ч. К., Бичелдей У. П., Антонов В. И., Очирова О. А. Россия и буддийский мир глазами молодежи Тувы, Бурятии и Калмыкии (по материалам социологического опроса) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. – 2020. – № 1. – Режим доступа: https://nit.tuva.asia/nit/article/view/904.

Бадмаева Е. Н. Tax discrimination against the Buddhist clergy in Kalmykia (1923–1931) // Новый исторический вестник. – 2017. – № 4(54). – С. 45–54.

Бадмаева З. С. Национально-психологические особенности калмыков: автореф. дис. … канд. психол. наук. – М., 1997. – 20 с.

Бадмаева Ц. А. Этнокультурные ценности калмыков: автореф. дис. … канд. филос. наук. – Ставрополь, 2007. – 22 с.

Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: историко-этнографический очерк. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. – 128 с.: ил.

Бакаева Э. П. Исследования по истории буддизма в Калмыкии на современном этапе // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2014. – Т. 7. – № 3. – С. 72–88.

Бакаева Э. П. Между центральным духовным управлением буддистов и объединением буддистов Калмыкии: буддизм в Калмыкии в 1988–1991 гг. // Вестник Калмыцкого университета. – 2015. – № 1(25). – С. 6–14.

Бакаева Э. П. О традициях передачи знания у буддистов Калмыкии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2012. – № 3. – С. 83–89.

Бакаева Э. П. Расширяющееся культурное пространство: пример калмыцкой диаспоры (буддизм и идентичность, миграции и современные технологии) // Новые исследования Тувы. – 2019. – № 3. – С. 116–134.

Басангова Т. Г. Культ Будды Майтреи у калмыков (по материалам фольклорных источников) // Mongolica. – 2021. – Т. 24. – № 3. – С. 17–21.

Батырева К. П. Этнокультурные доминанты в формировании эстетики калмыцкого народного костюма: автореф. дис. … канд. филос. наук. – М., 2008. – 26 с.

Батырева С. Г. Буддийская коллекция музейного собрания КалмНЦ РАН: изучение и составление каталога (2014–2016). – Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. – 160 с.: ил.

Батыров В. В. Социальный и экономический аспекты повседневного быта калмыцкого буддийского духовенства в XIX в.: модернизация и адаптация // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – 2017. – № 4(44). – С. 16–24.

Бембеев Е. В. Бааза-багши: биография и духовная деятельность // Бааза-багши и его духовное наследие. – Элиста: Джангар, 2013. – С. 9–12.

Бембеев Е. В. Буддийская устаревшая лексика калмыцкого языка (на материале Национального корпуса калмыцкого языка) // Вестник КИГИ РАН. – 2016. – № 4(26). – С. 112–120.

Бичеев Б. А. Буддийское учение о смерти в тексте «Истории Унекер Торликту хана» // Вестник Калмыцкого университета. – 2017. – № 1(33). – С. 134–140.

Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) / на рус. и калм. яз. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 592 с.

Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Н. Хишигт, Ц. Энхчимэг. – М.: Наука, Восточная литература, 2015. – 238 с.: ил.

Буддизм в диалоге культур Востока и Запада: прошлое, настоящее и будущее: мат-лы Международ. форума. – Элиста: Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова, 2016. – 186 с.

Ветлужская Л. Л. Основы буддизма и изобразительное искусство (из опыта преподавания в образовательной системе Калмыкии) // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию: II Международ. науч.-практ. конф. – М.: Алмазный путь, 2011. – С. 802–809.

Гедеева Д. Б., Гантулга Д. Буддийская символика в системе калмыцких тамг // Монголоведение (Монгол судлал). – 2020. – Т. 12. – № 1. – С. 142–153.

Гучинова Э.-Б. М. Как калмыки рассказывают о депортации: дискурсивные стратегии нарратива // Сибирские исторические исследования. – 2021. – № 2. – С. 30–52.

Гучинова Э.-Б. М. С красной кистью и желтым галстуком: о специфике калмыцкого паломничества // Этнографическое обозрение. – 2020. – № 2. – С. 32–46.

Джунджузов С. В., Любичанковский С. В. Миссионерская деятельность Никодима Ленкеевича в Калмыцком ханстве (1725–1734 годы) // Новый исторический вестник. – 2017. – № 3(53). – С. 172–190.

Дондуков Б. Ц. Экологические проекты буддийской сангхи Калмыкии // Эволюция и современное состояние ландшафтов и биоты внутренней Азии: мат-лы II Всерос. науч.-практ. конф. – Улан-Удэ: ВСГУТиУ, 2021. – С. 48–53.

Дорджиева Г. Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. – 203 с.

Дякиева Б. Б. Этнокультурная ситуация в Республике Калмыкия: опыт межнационального и межконфессионального взаимодействия народов региона // Этнокультурная ситуация региона: варианты и перспективы развития: сб. науч. статей. – Саратов: Саратовский источник, 2017. – С. 50–54.

Ермакова Т. В. Символика калмыцкой этноидентичности в композиционном решении «Золотой обители Будды Шакьямуни» // Этнос и конфессия: матлы XVIII Международ. Санкт-Петербургских этнограф. чтений. – СПб.: ИПЦ СПбГУТД, 2019. – С. 182–187.

Жилкина М. В. Обзор российского религиоведческого интернет-контента // Медиафилософия. – 2017. – Т. 13. – С. 179–185.

Зудина В. Н. Сведения об ойратско-калмыцком буддизме, собранные физической экспедицией Императорской академии наук в 1768–1774 годах на российских территориях // Вестник СамГУ. – 2013. – № 8/2 (109). – С. 38–54.

История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг. / под общ. ред. Н. Г. Очировой. – Элиста: Министерство образования, культуры и науки Республики Калмыкия, 2011. – 392 с.

Китинов Б. У. Буддийский фактор в политической и этнической истории ойратов (сер. XV в. – 1771 г.): дис. … д-ра истор. наук. – М., 2020. – 546 с.

Китинов Б. У. Война в буддийской традиции (на примере истории буддизма у ойратов) // Буддизм Ваджраяны в России: исторический дискурс и сопредельные культуры: кол. моногр. – М.: Алмазный путь, 2013. – С. 45–54.

Китинов Б. У. Роль титулов, дарованных Далай-ламой, в развитии калмыцкой государственности // Труды Института востоковедения РАН. – 2021. – № 31. – С. 267–281.

Кованова Е. С., Бадмаева Н. В. Современные тенденции развития малого бизнеса в Республике Калмыкия (по результатам экспертного опроса) // Kant. – 2021. – № 1(38). – С. 23–27.

Кольцов П. М., Борликов Г. М., Кольцова К. П. Погребальный обряд калмыков в XVII–XX вв. (по данным археологических и письменных источников) // Научная мысль Кавказа. – 2017. – № 4(92). – С. 115–121.

Кондрух А. В. Историческая ретроспектива буддийского образования в Калмыкии // Педагогика и современное образование: традиции, опыт и инновации: сб. ст. XII Международ. науч.-практ. конф. – Пенза: Наука и Просвещение, 2020. – С. 76–80.

Корнеев Г. Б. К проблеме идентификации буддийских мантр в традиции домашних молений калмыков // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Геоархеология. Этнология. Антропология. – 2016. – Т. 17. – С. 146–156.

Корнякова С. Н. Этнопедагогические воззрения ойрат-калмыков (на материале калмыцкого фольклора). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – 126 с.

Курапов А. А. Российское государство и буддийская церковь калмыков: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX вв.: дис. … д-ра ист. наук. – Элиста, 2019. – 460 с.

Лиджиева А. М. Калмыцкие этнические мотивы в современной молодежной моде // Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох: сб. ст. Всерос. науч.-практ. конф. – Горно-Алтайск: Научно-исслед. институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2021. – С. 298–313.

Лобанова А. Г. Реставрация молитвенного флага «ки мерн (конь с чинтамани)», выполненного на хлопке минеральными красками // Современное состояние и перспективные подходы к реставрации и консервации художественных произведений: сб. науч. трудов Всерос. науч.-практ. конф. – М.: ФГБОУ ВО «Российский государственный университет имени А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство)», 2022. – С. 92–100.

Марзаева М. Б. «Красношапочный» буддизм в современной Калмыкии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2008. – Т. 1. – № 2. – С. 42–46.

Махлина С. Т. Семиотика искусства буддизма в Калмыкии // Обсерватория культуры. – 2012. – № 5. – С. 45–49.

Менкенова К. В., Хабунова Е. Э. Культ богини Тары в сказочно-эпической традиции калмыков // Проблемы востоковедения. – 2020. – № 1(87). – С. 65–71.

Меняев Б. В. «Послание Богдо Далай-ламы» из рукописной коллекции Цагана Атхаева // Аллея науки. – 2017. – Т. 4. – № 16. – С. 61–66.

Мефодий И. Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии. Калмыцкие хурулы. – Ставрополь-Кавказский, 1898. – 173 с.

Мирзаева С. В. «Бхадрачарья» как памятник тибето-монгольской буддийской литературы. – Элиста: КНЦ РАН, 2018. – 416 с.

Митруев Б. Л., Воронина Д. К. Первый фотограф Лхасы: публикация дневника О. Норзунова «Три поездки в Лхасу (1898–1901)» (пер. Д. К. Ворониной, коммент. Б. Л. Митруева) // Oriental Studies. – 2018. – № 11(6). – С. 36–72.

Музраева Д. Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. – Элиста: Джангар, 2012. – 224 с.

Музраева Д. Н. Калмыцкие молитвенные блок-книжки советского времени. Из истории бытования сборников буддийских текстов у калмыков в XX в. // Вестник архивиста. – 2019. – № 3. – С. 726–737.

Мукаева Н. А., Черкасов А. И. Религиозные объекты Республики Калмыкия // Географические науки и образование: материалы X Всероссийской

научно-практической конференции. – Астрахань: ФГБОУ ВПО «Астраханский государственный университет», 2017. – С. 109–110.

Мукаева О. Д., Бадма-Халгаева Е. А. Педагогика буддизма. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2013. – 130 с.

Наднеева К. А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия (философско-культурологический анализ): дис. … д-ра филос. наук. – СПб., 2001. – 321 с.

Намруева Л. В. Изменяющаяся идентичность современных калмыков (анализ анкетных опросов 2017, 2020 гг. в Калмыкии) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2020. – № 1. – С. 196–203.

Норовсамбуу Н. IX Богд Жавзандамбын халимаг дахь уйл хэрэг (О деятельности IX Богдо-гэгэна Джебцзун-дамба-хутухты среди калмыков) // Монголоведение (Монгол судлал). – 2020. – Т. 12. – № 3. – С. 414–429.

Нуксунова А. М. Возрождение бытового калмыцкого языка и буддизма как факторы этнической самоидентификации современной калмыцкой молодежи (по материалам социологического исследования) // Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 10. – С. 67–76.

Нусхаева Б. Б. Религиозность населения Калмыкии в современных исследованиях // Вестник АГУ. – 2017. – Вып. 4 (209). – С. 220–224.

Нурова Г. В. Буддизм Ваджраяны в Калмыкии // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность: сб. докл. Международ. науч.-практ. конф. – СПб.: Unlimited Space, 2009. – С. 344–352.

Нурова Г. В. Об отдельных буддийских экспонатах из Музея Калмыцкого научного центра РАН, связанных с именем Чже Цонкапы // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2021. – № 4. – С. 72–93.

Овшинов А. Н. Буддизм махаяны как основа религиозно-философского мировоззрения буддистов России // Вестник Калмыцкого университета. – 2022. – № 1(53). – С. 126–133.

Оконов Б. А. Комсомольская организация Калмыкии и ее антирелигиозная деятельность (1921–1941 гг.) // Oriental Studies. – 2021. – № 14(5). – С. 929–936.

Оргадулова Г. А. Развитие мирского буддизма в Республике Калмыкия // Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации: кол. моногр. по мат-лам IV Международ. науч.-практ. конф. – Астрахань: Алмазный путь, 2016. – С. 137–142.

Орлова К. В. Буддизм захватывает сердца, зажигает души... // Mongolica. – 2021. – Т. 24. – № 2. – С. 42–44.

Очирова Б. В. Буддизм Калмыкии в конце XIX – начале XX века // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию: мат-лы II Международ. науч.-практ. конф. – М.: Алмазный путь, 2011. – С. 419–426.

Очирова Н. Г. Хурулы Калмыкии как центры духовной культуры: прошлое и настоящее // Тува в буддийском мире: история и современность: мат-лы

Международ. науч.-практ. конф. – Кызыл: ФГБОУ ВПО «Тувинский государственный университет», 2021. – С. 58–65.

Очирова Н. Ч., Шантаев Б. А. Выявление и сохранение исторических памятников материальной и духовной буддийской культуры в Республике Калмыкия // Вестник Тувинского государственного университета. № 1 Социальные и гуманитарные науки. – 2017. – № 1(32). – С. 32–41.

Ринпоче Т. Т. Перспективы буддийской науки в России // Труды Института востоковедения РАН. – 2017. – № 1. – С. 9–12.

Россия и буддийский мир: история и перспективы философско-востоковедных исследований: мат-лы науч. семинара. – Элиста: КалмГУ имени Б. Б. Городовикова, 2020. – 73 с.

Санчиров В. П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении // Ламаизм в Калмыкии. – Элиста: Изд-во Калм. ин-та гуманитарных исследований РАН, 1977. – С. 14–25.

Селеева Ц. Б. О буддийском влиянии на калмыцкий героический эпос «Джангар» // Буддизм в диалоге культур Востока и Запада: прошлое, настоящее и будущее. мат-лы Международ. форума. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2016. – С. 160–163.

Синицын Ф. Л. Советские безбожники и буддизм // Великая Российская революция в судьбах народов Юга России: мат-лы Всерос. науч. конф. – Элиста: КНЦ РАН, 2017. – С. 240–250.

Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни. – СПб., 1810. – 132 с.

Топчиев М. С., Черничкин Д. А. Реальный и виртуальный буддизм на территории Юга России // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12-3(86). – С. 191–195.

Трипольская А. А., Чистяков А. Ю. Буддийские символы в гербах Республик Бурятия и Калмыкия // Геральдика: исследования и практика: материалы научной конференции. – СПб.: Государственный Эрмитаж, 2021. – С. 350–357.

Тюмидова М. Е. Менталитет калмыцкого этноса: историко-культурологический анализ: дис. … канд. ист. наук. – Элиста, 2017. – 180 с.

Уланов М. С. Калмыцкий буддизм и феномен социокультурного пространства Юга России // Primo Aspectu. – 2017. – № 4(32). – С. 61–66.

Уланов М. С., Андреева А. А. Буддизм и донские калмыки-казаки в социокультурном пространстве России // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 2. – С. 100–114.

Уланов М. С., Бадмаев В. Н. Традиционная медицина калмыков: историко-культурологический анализ // Новые исследования Тувы. – 2018. – № 4. – С. 8.

Хабунова Е. Э. Традиционная обрядность калмыков в свете возрождения и распространения буддизма в республике Калмыкия // Буддизм в России и на Западе: исторический опыт и современные реалии: мат-лы круглого стола. – Элиста: Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова, 2012. – С. 124–131.

Чернобровкина Н. И., Бинеева Н. К., Войтенко В. П. Социальная справедливость в контексте деполитизации этничности (на примере Республики Калмыкии) // Гуманитарий Юга России. – 2021. – Т. 10. – № 5. – С. 171–192.

Четырова Л. Б. Буддизм в архитектуре и монументах трех столиц: Элиста, Улан-Удэ, Улан-Батор // Пятые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга: тр. участников науч. конф. – СПб.: Изд-во А. Голода, 2012. – С. 168–181.

Четырова Л. Б. Ментальность калмыков: истоки и причины изменений // Новые исследования Тувы. – 2017. – № 3. – С. 125–142.

Шараева Т. И. Образы божеств в декоративно-прикладном искусстве калмыков: Зеленая Тара // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2017. – Т. 10. – № 3(31). – С. 84–92.

Шарманджиев Д. А. Идеал человека у калмыков: традиции и система воспитания. – Элиста: КИГИ РАН, 2013. – 200 с.

Эрендженова Ю. Ю. Значение возрождения калмыцкой буддийской традиции в контексте современной культуры // Вестник Калмыцкого университета. – 2021. – № 1(49). – С. 150–157.

Ян Б., Чжан Л. Буддизм в киберпространстве: состояние и проблемы // Наука о человеке: гуманитарные исследования. – 2022. – Т. 16. – № 2. – С. 83–96.

Balzer M. M. Editor's Introduction: New Religious Movements: Cosmic Buddhism in Kalmykia and Ak-Jang in Altai // Anthropology & Archeology of Eurasia. – 2018. – Vol. 57(1). – P. 1–4.

Darzhinova L. V. The influence of language learner’s Buddhist background on non-native written language processing // New Research of Tuva. – 2021. – Vol. 2. – P. 67–78.

Gazizova V. From Buddhism to “Cosmic Religion”: Religious Creativity in Kalmykia // Anthropology & Archeology of Eurasia. – 2018. – Vol. 57(1). – P. 5–37.

Gazizova V. New Buddhists, ‘Treasure’ Discoveries and (Re)constructed Protective Deities of Kalmykia // Inner Asia. – 2019. – Vol. 21(1). – P. 61–82.

Holland E. C. Buddhism in Russia: challenges and choices in the post-Soviet period // Religion, State and Society. – 2014. – Vol. 42(4). – P. 389–402.

Sinclair T. Tibetan Reform and the Kalmyk Revival of Buddhism // Inner Asia. – 2008. – Vol. 10(2). – P. 241–259.

Terbish B. ‘I Have My Own Spaceship’ // Inner Asia. – 2018. – Vol. 20(1). – P. 132–158.

Ulanov M. S., Badmaev V. N., Holland E. C. Buddhism and Kalmyk Secular Law in the Seventeenth to Nineteenth Centuries // Inner Asia. – 2017. – Vol. 19(2). – P. 297–314.

Ulanov M. S., Badmaev V. N., Radionov A. V. Woman's Status in the Kalmyk and Buryat Buddhist Tradition: History and the Current State // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. – 2020. – Vol. 13. – No. 7. – P. 1195–1206.

Yusna D. Buddhism: an Overview of Its Philosophy and Development in Russia // Alfuad: Jurnal Sosial Keagamaan. – 2021. – Vol. 5(1).

References

Abolmasova T. E. Obespechenie prava osuzhdennyh na svobodu veroispovedaniya v mestah lisheniya svobody kak faktor gumanizacii uslovij soderzhaniya lic, otbyvayushchih nakazanie v vide lisheniya svobody // Vestnik Kuzbasskogo instituta. – 2017. – № 1(30). – S. 9–15.

Aleksandrova E. A., Huhlaev O. E. Osobennosti religioznoj identichnosti u buddijskoj molodezhi (na primere studencheskoj molodezhi Respubliki Kalmykiya) // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Politologiya. Religiovedenie. – 2017. – T. 19. – S. 156–164.

Ahmetova A. R., Ubushaeva S. V. Perspektivy razvitiya religioznogo turizma v Kalmykii // Sohranenie istoriko-kul'turnogo naslediya – faktor gumanitarnoj bezopasnosti. Nasledie i turizm: mat-ly Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – Kazan': Kazan. gos. un-t kul'tury i iskusstv. – 2016. – S. 21–26.

Badmaev A. V. Rol' Zaya-Pandity v istorii duhovnoj kul'tury kalmyckogo naroda. – Elista: Kalm. izd-vo, 1968. – 28 s.

Badmaev V. N., Dolgorsuren Zh., Ulanov M. S. Kalmyckij etnos: kul'turnye tradicii i civilizacionnye vyzovy. – Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2018. – 119 s.

Badmaev V. N., Ulanov M. S., Lamazhaa Ch. K., Bicheldej U. P., Antonov V. I., Ochirova O. A. Rossiya i buddijskij mir glazami molodezhi Tuvy, Buryatii i Kalmykii (po materialam sociologicheskogo oprosa) [Elektronnyj resurs] // Novye issledovaniya Tuvy. – 2020. – № 1. – Rezhim dostupa: https://nit.tuva. asia/nit/ article/view/904.

Badmaeva E. N. Tax discrimination against the Buddhist clergy in Kalmykia (1923–1931) // Novyj istoricheskij vestnik. – 2017. – № 4(54). – S. 45–54.

Badmaeva Z. S. Nacional'no-psihologicheskie osobennosti kalmykov: avtoref. dis. … kand. psihol. nauk. – M., 1997. – 20 s.

Badmaeva C. A. Etnokul'turnye cennosti kalmykov: avtoref. dis. … kand. filos. nauk. – Stavropol', 2007. – 22 s.

Bakaeva E. P. Buddizm v Kalmykii: istoriko-etnograficheskij ocherk. – Elista: Kalm. kn. izd-vo, 1994. – 128 s.: il.

Bakaeva E. P. Issledovaniya po istorii buddizma v Kalmykii na sovremennom etape // Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN. – 2014. – T. 7. – № 3. – S. 72–88.

Bakaeva E. P. Mezhdu central'nym duhovnym upravleniem buddistov i ob"edineniem buddistov Kalmykii: buddizm v Kalmykii v 1988–1991 gg. // Vestnik Kalmyckogo universiteta. – 2015. – № 1(25). – S. 6–14.

Bakaeva E. P. O tradiciyah peredachi znaniya u buddistov Kalmykii // Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN. – 2012. – № 3. – S. 83–89.

Bakaeva E. P. Rasshiryayushcheesya kul'turnoe prostranstvo: primer kalmyckoj diaspory (buddizm i identichnost', migracii i sovremennye tekhnologii) // Novye issledovaniya Tuvy. – 2019. – № 3. – S. 116–134.

Basangova T. G. Kul't Buddy Majtrei u kalmykov (po materialam fol'klornyh istochnikov) // Mongolica. – 2021. – T. 24. – № 3. – S. 17–21.

Batyreva K. P. Etnokul'turnye dominanty v formirovanii estetiki kalmyckogo narodnogo kostyuma: avtoref. dis. … kand. filos. nauk. – M., 2008. – 26 s.

Batyreva S. G. Buddijskaya kollekciya muzejnogo sobraniya KalmNC RAN: izuchenie i sostavlenie kataloga (2014–2016). – Elista: KalmNC RAN, 2016. – 160 s.: il.

Batyrov V. V. Social'nyj i ekonomicheskij aspekty povsednevnogo byta kalmyckogo buddijskogo duhovenstva v XIX v.: modernizaciya i adaptaciya // Vestnik NII gumanitarnyh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya. – 2017. – № 4(44). – S. 16–24.

Bembeev E. V. Baaza-bagshi: biografiya i duhovnaya deyatel'nost' // Baaza-bagshi i ego duhovnoe nasledie. – Elista: Dzhangar, 2013. – S. 9–12.

Bembeev E. V. Buddijskaya ustarevshaya leksika kalmyckogo yazyka (na materiale Nacional'nogo korpusa kalmyckogo yazyka) // Vestnik KIGI RAN. – 2016. – № 4(26). – S. 112–120.

Bicheev B. A. Buddijskoe uchenie o smerti v tekste «Istorii Uneker Torliktu hana» // Vestnik Kalmyckogo universiteta. – 2017. – № 1(33). – S. 134–140.

Bordzhanova T. G. Obryadovaya poeziya kalmykov (sistema zhanrov, poetika) / na rus. i kalm. yaz. – Elista: Kalm. kn. izd-vo, 2007. – 592 s.

Buddijskaya tradiciya v Kalmykii i Zapadnoj Mongolii: sakral'nye ob"ekty / E. P. Bakaeva, K. V. Orlova, N. Hishigt, C. Enhchimeg. – M.: Nauka, Vostochnaya literatura, 2015. – 238 s.: il.

Buddizm v dialoge kul'tur Vostoka i Zapada: proshloe, nastoyashchee i budushchee: mat-ly Mezhdunarod. foruma. – Elista: Kalmyckij gosudarstvennyj universitet imeni B. B. Gorodovikova, 2016. – 186 s.

Vetluzhskaya L. L. Osnovy buddizma i izobrazitel'noe iskusstvo (iz opyta prepodavaniya v obrazovatel'noj sisteme Kalmykii) // Buddizm Vadzhrayany v Ros-

sii: ot kontaktov k vzaimodejstviyu: II Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – M.: Almaznyj put', 2011. – S. 802–809.

Gedeeva D. B., Gantulga D. Buddijskaya simvolika v sisteme kalmyckih tamg // Mongolovedenie (Mongol sudlal). – 2020. – T. 12. – № 1. – S. 142–153.

Guchinova E.-B. M. Kak kalmyki rasskazyvayut o deportacii: diskursivnye strategii narrativa // Sibirskie istoricheskie issledovaniya. – 2021. – № 2. – S. 30–52.

Guchinova E.-B. M. S krasnoj kist'yu i zheltym galstukom: o specifike kalmyckogo palomnichestva // Etnograficheskoe obozrenie. – 2020. – № 2. – S. 32–46.

Dzhundzhuzov S. V., Lyubichankovskij S. V. Missionerskaya deyatel'nost' Nikodima Lenkeevicha v Kalmyckom hanstve (1725–1734 gody) // Novyj istoricheskij vestnik. – 2017. – № 3(53). – S. 172–190.

Dondukov B. C. Ekologicheskie proekty buddijskoj sanghi Kalmykii // Evolyuciya i sovremennoe sostoyanie landshaftov i bioty vnutrennej Azii: mat-ly II Vseros. nauch.-prakt. konf. – Ulan-Ude: VSGUTiU, 2021. – S. 48–53.

Dordzhieva G. Sh. Buddizm Kalmykii v veroispovednoj politike Rossijskogo gosudarstva (seredina XVII – nachalo XX vv.). – Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2012. – 203 s.

Dyakieva B. B. Etnokul'turnaya situaciya v Respublike Kalmykiya: opyt mezhnacional'nogo i mezhkonfessional'nogo vzaimodejstviya narodov regiona // Etnokul'turnaya situaciya regiona: varianty i perspektivy razvitiya: sb. nauch. statej. – Saratov: Saratovskij istochnik, 2017. – S. 50–54.

Ermakova T. V. Simvolika kalmyckoj etnoidentichnosti v kompozicionnom reshenii «Zolotoj obiteli Buddy Shak'yamuni» // Etnos i konfessiya: mat-ly XVIII Mezhdunar. Sankt-Peterburgskih etnograf. chtenij. – SPb.: IPC SPbGUTD, 2019. – S. 182–187.

Zhilkina M. V. Obzor rossijskogo religiovedcheskogo internet-kontenta // Mediafilosofiya. – 2017. – T. 13. – S. 179–185.

Zudina V. N. Svedeniya ob ojratsko-kalmyckom buddizme, sobrannye fizicheskoj ekspediciej Imperatorskoj akademii nauk v 1768–1774 godah na rossijskih territoriyah // Vestnik SamGu. – 2013. – № 8/2 (109). – S. 38–54.

Istoriya buddizma v SSSR i Rossijskoj Federacii v 1985–1999 gg. / pod obshch. red. N. G. Ochirovoj. – Elista: Ministerstvo obrazovaniya, kul'tury i nauki Respubliki Kalmykiya, 2011. – 392 s.

Kitinov B. U. Buddijskij faktor v politicheskoj i etnicheskoj istorii ojratov (ser. XV v. – 1771 g.): dis. … d-ra istor. nauk. – M., 2020. – 546 s.

Kitinov B. U. Vojna v buddijskoj tradicii (na primere istorii buddizma u ojratov) // Buddizm Vadzhrayany v Rossii: istoricheskij diskurs i sopredel'nye kul'tury: kol. monogr. – M.: Almaznyj put', 2013. – S. 45–54.

Kitinov B. U. Rol' titulov, darovannyh Dalaj-lamoj, v razvitii kalmyckoj gosudarstvennosti // Trudy Instituta vostokovedeniya RAN. – 2021. – № 31. – S. 267–281.

Kovanova E. S., Badmaeva N. V. Sovremennye tendencii razvitiya malogo biznesa v Respublike Kalmykiya (po rezul'tatam ekspertnogo oprosa) // Kant. – 2021. – № 1(38). – S. 23–27.

Kol'cov P. M., Borlikov G. M., Kol'cova K. P. Pogrebal'nyj obryad kalmykov v XVII–XX vv. (po dannym arheologicheskih i pis'mennyh istochnikov) // Nauchnaya mysl' Kavkaza. – 2017. – № 4(92). – S. 115–121.

Kondruh A. V. Istoricheskaya retrospektiva buddijskogo obrazovaniya v Kalmykii // Pedagogika i sovremennoe obrazovanie: tradicii, opyt i innovacii: sb. st. XII Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – Penza: Nauka i Prosveshchenie, 2020. – S. 76–80.

Korneev G. B. K probleme identifikacii buddijskih mantr v tradicii domashnih molenij kalmykov // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Geoarheologiya. Etnologiya. Antropologiya. – 2016. – T. 17. – S. 146–156.

Kornyakova S. N. Etnopedagogicheskie vozzreniya ojrat-kalmykov (na materiale kalmyckogo fol'klora). – Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2015. – 126 s.

Kurapov A. A. Rossijskoe gosudarstvo i buddijskaya cerkov' kalmykov: etapy evolyucii social'no-politicheskogo vzaimodejstviya v XVII – nachale XX vv.: dis. … d-ra ist. nauk. – Elista, 2019. – 460 s.

Lidzhieva A. M. Kalmyckie etnicheskie motivy v sovremennoj molodezhnoj mode // Narody Altaya v sociokul'turnom prostranstve Rossii na rubezhe epoh: sb. st. Vseros. nauch.-prakt. konf. – Gorno-Altajsk: Nauchno-issled. institut altaistiki im. S. S. Surazakova, 2021. – S. 298–313.

Lobanova A. G. Restavraciya molitvennogo flaga «ki mern (kon' s chintamani)», vypolnennogo na hlopke mineral'nymi kraskami // Sovremennoe sostoyanie i perspektivnye podhody k restavracii i konservacii hudozhestvennyh proizvedenij: sb. nauch. trudov Vseros. nauch.-prakt. konf. – M.: FGBOU VO «Rossijskij gosudarstvennyj universitet imeni A. N. Kosygina (Tekhnologii. Dizajn. Iskusstvo)», 2022. – S. 92–100.

Marzaeva M. B. «Krasnoshapochnyj» buddizm v sovremennoj Kalmykii // Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN. – 2008. – T. 1. – № 2. – S. 42–46.

Mahlina S. T. Semiotika iskusstva buddizma v Kalmykii // Observatoriya kul'tury. – 2012. – № 5. – S. 45–49.

Menkenova K. V., Habunova E. E. Kul't bogini Tary v skazochno-epicheskoj tradicii kalmykov // Problemy vostokovedeniya. – 2020. – № 1(87). – S. 65–71.

Menyaev B. V. «Poslanie Bogdo Dalaj-lamy» iz rukopisnoj kollekcii Cagana Athaeva // Alleya nauki. – 2017. – T. 4. – № 16. – S. 61–66.

Mefodij I. Kalmyki Bol'shederbetovskogo ulusa Stavropol'skoj gubernii. Kalmyckie huruly. – Stavropol'-Kavkazskij, 1898. – 173 s.

Mirzaeva S. V. «Bhadrachar'ya» kak pamyatnik tibeto-mongol'skoj buddijskoj literatury. – Elista: KNC RAN, 2018. – 416 s.

Mitruev B. L., Voronina D. K. Pervyj fotograf Lhasy: publikaciya dnevnika O. Norzunova «Tri poezdki v Lhasu (1898–1901)» (per. D. K. Voroninoj, komment. B. L. Mitrueva) // Oriental Studies. – 2018. – № 11(6). – S. 36–72.

Muzraeva D. N. Buddijskie pis'mennye istochniki na tibetskom i ojratskom yazykah v kollekciyah Kalmykii. – Elista: Dzhangar, 2012. – 224 s.

Muzraeva D. N. Kalmyckie molitvennye blok-knizhki sovetskogo vremeni. Iz istorii bytovaniya sbornikov buddijskih tekstov u kalmykov v XX v. // Vestnik arhivista. – 2019. – № 3. – S. 726–737.

Mukaeva N. A., Cherkasov A. I. Religioznye ob"ekty Respubliki Kalmykiya // Geograficheskie nauki i obrazovanie: materialy X Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii. – Astrahan': FGBOU VPO «Astrahanskij gosudarstvennyj universitet», 2017. – S. 109–110.

Mukaeva O. D., Badma-Halgaeva E. A. Pedagogika buddizma. – Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2013. – 130 s.

Nadneeva K. A. Buddizm mahayany v Respublike Kalmykiya (filosofsko-kul'turologicheskij analiz): dis. … d-ra filos. nauk. – SPb., 2001. – 321 s.

Namrueva L. V. Izmenyayushchayasya identichnost' sovremennyh kalmykov (analiz anketnyh oprosov 2017, 2020 gg. v Kalmykii) // Byulleten' Kalmyckogo nauchnogo centra RAN. – 2020. – № 1. – S. 196–203.

Norovsambuu N. IX Bogd Zhavzandambyn halimag dah' ujl hereg (O deyatel'nosti IX Bogdo-gegena Dzhebczun-damba-hutuhty sredi kalmykov) // Mongolovedenie (Mongol sudlal). – 2020. – T. 12. – № 3. – S. 414–429.

Nuksunova A. M. Vozrozhdenie bytovogo kalmyckogo yazyka i buddizma kak faktory etnicheskoj samoidentifikacii sovremennoj kalmyckoj molodezhi (po materialam sociologicheskogo issledovaniya) // Teoriya i praktika obshchest-vennogo razvitiya. – 2014. – № 10. – S. 67–76.

Nuskhaeva B. B. Religioznost' naseleniya Kalmykii v sovremennyh issledovaniyah // Vestnik AGU. – 2017. – Vyp. 4(209). – S. 220–224.

Nurova G. V. Buddizm Vadzhrayany v Kalmykii // Buddizm Vadzhrayany v Rossii: istoriya i sovremennost': sb. dokl. Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – SPb.: Unlimited Space, 2009. – S. 344–352.

Nurova G. V. Ob otdel'nyh buddijskih eksponatah iz Muzeya Kalmyckogo nauchnogo centra RAN, svyazannyh s imenem Chzhe Conkapy // Byulleten' Kalmyckogo nauchnogo centra RAN. – 2021. – № 4. – S. 72–93.

Ovshinov A. N. Buddizm mahayany kak osnova religiozno-filosofskogo mirovozzreniya buddistov Rossii // Vestnik Kalmyckogo universiteta. – 2022. – № 1(53). – S. 126–133.

Okonov B. A. Komsomol'skaya organizaciya Kalmykii i ee antireligioznaya deyatel'nost' (1921–1941 gg.) // Oriental Studies. – 2021. – № 14(5). – S. 929–936.

Orgadulova G. A. Razvitie mirskogo buddizma v Respublike Kalmykiya // Buddizm Vadzhrayany v Rossii: Tradicii i novacii: kol. monogr. po mat-lam IV Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – Astrahan': Almaznyj put', 2016. – S. 137–142.

Orlova K. V. Buddizm zahvatyvaet serdca, zazhigaet dushi... // Mongolica. – 2021. – T. 24. – № 2. – S. 42–44.

Ochirova B. V. Buddizm Kalmykii v konce XIX – nachale XX veka // Buddizm Vadzhrayany v Rossii: ot kontaktov k vzaimodejstviyu: mat-ly II Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – M.: Almaznyj put', 2011. – S. 419–426.

Ochirova N. G. Huruly Kalmykii kak centry duhovnoj kul'tury: proshloe i nastoyashchee // Tuva v buddijskom mire: istoriya i sovremennost': mat-ly Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf. – Kyzyl: FGBOU VPO «Tuvinskij gosudarstvennyj universitet», 2021. – S. 58–65.

Ochirova N. Ch., Shantaev B. A. Vyyavlenie i sohranenie istoricheskih pamyatnikov material'noj i duhovnoj buddijskoj kul'tury v Respublike Kalmykiya // Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. № 1 Social'nye i gumanitarnye nauki. – 2017. – № 1(32). – S. 32–41.

Rinpoche T. T. Perspektivy buddijskoj nauki v Rossii // Trudy Instituta vostokovedeniya RAN. – 2017. – № 1. – S. 9–12.

Rossiya i buddijskij mir: istoriya i perspektivy filosofsko-vostokovednyh issledovanij: mat-ly nauch. seminara. – Elista: KalmGU imeni B. B. Gorodovikova, 2020. – 73 s.

Sanchirov V. P. Teokratiya v Tibete i rol' Gushi-hana v ee okonchatel'nom utverzhdenii // Lamaizm v Kalmykii. – Elista: Izd-vo Kalm. in-ta gumanitarnyh issledovanij RAN, 1977. – S. 14–25.

Seleeva C. B. O buddijskom vliyanii na kalmyckij geroicheskij epos «Dzhangar» // Buddizm v dialoge kul'tur Vostoka i Zapada: proshloe, nastoyashchee i budushchee. mat-ly Mezhdunarod. foruma. – Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2016. – S. 160–163.

Sinicyn F. L. Sovetskie bezbozhniki i buddizm // Velikaya Rossijskaya revolyuciya v sud'bah narodov Yuga Rossii: mat-ly Vseros. nauch. konf. – Elista: KNC RAN, 2017. – S. 240–250.

Strahov N. Nyneshnee sostoyanie kalmyckogo naroda s prisovokupleniem kalmyckih zakonov i sudoproizvodstva, desyati pravil ih very, molitvy, nravouchitel'noj povesti, skazki, poslovic i pesni. – SPb., 1810. – 132 s.

Topchiev M. S., Chernichkin D. A. Real'nyj i virtual'nyj buddizm na territorii Yuga Rossii // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. – 2017. – № 12-3(86). – S. 191–195.

Tripol'skaya A. A., Chistyakov A. Yu. Buddijskie simvoly v gerbah Respublik Buryatiya i Kalmykiya // Geral'dika: issledovaniya i praktika: materialy nauchnoj konferencii. – SPb.: Gosudarstvennyj Ermitazh, 2021. – S. 350–357.

Tyumidova M. E. Mentalitet kalmyckogo etnosa: istoriko-kul'turologicheskij analiz: dis. … kand. ist. nauk. – Elista, 2017. – 180 s.

Ulanov M. S. Kalmyckij buddizm i fenomen sociokul'turnogo prostranstva Yuga Rossii // Primo Aspectu. – 2017. – № 4(32). – S. 61–66.

Ulanov M. S., Andreeva A. A. Buddizm i donskie kalmyki-kazaki v sociokul'turnom prostranstve Rossii // Novye issledovaniya Tuvy. – 2021. – № 2. – S. 100–114.

Ulanov M. S., Badmaev V. N. Tradicionnaya medicina kalmykov: istoriko-kul'turologicheskij analiz // Novye issledovaniya Tuvy. – 2018. – № 4. – S. 8.

Habunova E. E. Tradicionnaya obryadnost' kalmykov v svete vozrozhdeniya i rasprostraneniya buddizma v respublike Kalmykiya // Buddizm v Rossii i na Zapade: istoricheskij opyt i sovremennye realii: mat-ly kruglogo stola. – Elista: Kalmyckij gosudarstvennyj universitet imeni B. B. Gorodovikova, 2012. – S. 124–131.

Chernobrovkina N. I., Bineeva N. K., Vojtenko V. P. Social'naya spravedlivost' v kontekste depolitizacii etnichnosti (na primere Respubliki Kalmykii) // Gumanitarij Yuga Rossii. – 2021. – T. 10. – № 5. – S. 171–192.

Chetyrova L. B. Buddizm v arhitekture i monumentah trekh stolic: Elista, Ulan-Ude, Ulan-Bator // Pyatye vostokovednye chteniya pamyati O. O. Rozenberga: tr. uchastnikov nauch. konf. – SPb.: Izd-vo A. Goloda, 2012. – S. 168–181.

Chetyrova L. B. Mental'nost' kalmykov: istoki i prichiny izmenenij // Novye issledovaniya Tuvy. – 2017. – № 3. – S. 125–142.

Sharaeva T. I. Obrazy bozhestv v dekorativno-prikladnom iskusstve kalmykov: Zelenaya Tara // Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN. – 2017. – T. 10. – № 3(31). – S. 84–92.

Sharmandzhiev D. A. Ideal cheloveka u kalmykov: tradicii i sistema vospitaniya. – Elista: KIGI RAN, 2013. – 200 s.

Erendzhenova Yu. Yu. Znachenie vozrozhdeniya kalmyckoj buddijskoj tradicii v kontekste sovremennoj kul'tury // Vestnik Kalmyckogo universiteta. – 2021. – № 1(49). – S. 150–157.

Yan B., Chzhan L. Buddizm v kiberprostranstve: sostoyanie i problemy // Nauka o cheloveke: gumanitarnye issledovaniya. – 2022. – T. 16. – № 2. – S. 83–96.

Balzer M. M. Editor's Introduction: New Religious Movements: Cosmic Buddhism in Kalmykia and Ak-Jang in Altai // Anthropology & Archeology of Eurasia. – 2018. – Vol. 57(1). – P. 1–4.

Darzhinova L. V. The influence of language learner’s Buddhist background on non-native written language processing // New Research of Tuva. – 2021. – Vol. 2. – P. 67–78.

Gazizova V. From Buddhism to “Cosmic Religion”: Religious Creativity in Kalmykia // Anthropology & Archeology of Eurasia. – 2018. – Vol. 57(1). – P. 5–37.

Gazizova V. New Buddhists, ‘Treasure’ Discoveries and (Re)constructed Protective Deities of Kalmykia // Inner Asia. – 2019. – Vol. 21(1). – P. 61–82.

Holland E. C. Buddhism in Russia: challenges and choices in the post-Soviet period // Religion, State and Society. – 2014. – Vol. 42(4). – P. 389–402.

Sinclair T. Tibetan Reform and the Kalmyk Revival of Buddhism // Inner Asia. – 2008. – Vol. 10(2). – P. 241–259.

Terbish B. ‘I Have My Own Spaceship’ // Inner Asia. – 2018. – Vol. 20(1). – P. 132–158.

Ulanov M. S., Badmaev V. N., Holland E. C. Buddhism and Kalmyk Secular Law in the Seventeenth to Nineteenth Centuries // Inner Asia. – 2017. – Vol. 19(2). – P. 297–314.

Ulanov M. S., Badmaev V. N., Radionov A. V. Woman's Status in the Kalmyk and Buryat Buddhist Tradition: History and the Current State // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. – 2020. – Vol. 13. – No. 7. – P. 1195–1206.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-131-142

С. С. Товуу

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ В ТУВЕ

В статье рассмотрены некоторые стороны истории становления буддизма Махаяны в Туве. Раскрываются специфические особенности распространения буддизма, обусловленные его взаимодействием с шаманизмом. Дается описание шаманской картины мира, показана устойчивость шаманского мировосприятия тувинцев как социального регулятора в условиях родоплеменных отношений. Указаны причины синтеза буддийских и шаманских представлений. Отмечается, что распространение буддизма происходило в условиях разложения родоплеменных отношений и было обусловлено политической и социальной востребованностью.

Ключевые слова: буддизм, шаманизм, божество, религиозный синкретизм, картина мира, природа, человек.

S. S. Tovuu

ABOUT THE FEATURES OF MAHAYANA BUDDHISM IN TUVA

The article is devoted to the history of Mahayana Buddhism's formation in Tuva. The author reveals specific features of the spread of Buddhism according to its interaction with shamanism. The research provides description of the shamanic worldview, shows stability of shamanic worldview of the Tuvans as a social regulator in conditions of tribal relations. The article shows the reasons for the synthesis of Buddhist and shamanistic ideas. The researcher underlines that the spread of Buddhism took place in conditions of decomposition of tribal relations and was due to political and social demand.

Keywords: Buddhism, shamanism, deity, religious syncretism, worldview, nature, man.

Распространение буддизма в тувинском обществе было связано с его политической и социальной востребованностью в условиях разложения родоплеменных отношений. Буддизм стал консолидирующей силой, позволившей тувинскому народу сохранить единую социально-

Товуу Сайзана Сергеевна – к. филос. н., уполномоченный по правам ребенка в Республике Тыва. E-mail: stovuu@monrt.ru.

культурную общность. Вместе с тем в сфере социальной регуляции он не смог полностью вытеснить шаманизм. Поэтому этническая картина мира тувинцев в контексте их социальной реальности представлена синтезом шаманских и буддийских представлений.

В историческом развитии этнического сознания тувинцев шаманизм представлял собой важный этап формирования представлений человека об окружающем мире. Шаманизм возник в условиях родоплеменных отношений, и одной из главных функций его выступает регулирование общественных отношений и поведения людей. Человек строил отношения с природой и обществом, основываясь на важнейшей идее сакральности трех миров: Верхнего (Неба), Среднего (Земли) и Нижнего (Подземного мира). Основным лейтмотивом шаманского мировоззрения человека была вера в существование трех реальностей, соответственно разделяющих мир на три части, на которых и основываются его космологические модели мироздания Неба, Земли и Подземного мира.

Согласно шаманским представлениям, в каждом мире имеются свои покровительствующие божества, имена которых одновременно означали места их обитания. Верховным божеством всего божественного пантеона считался Курбусту, или Курбусту-хаан – Бог богов (Царь Курбусту – царь всех богов). Считалось, что он находится далеко в небесных краях, выше других божеств. Страна небесного царя называется Курбусту ораны – Страна Курбусту.

Божество Неба называли двумя именами – Дээр и Денгер (Тэнгри). Как отмечает Р. Н. Безертинов, почитание Денгер восходит своими корнями к V–VI тысячелетиям до н. э. и было характерно для всех тюрков и монголов Великой степи. Оно означало: «небо», «видимая часть мироздания», «бог», «божество», «повелитель», «господин», «дух-хозяин». Существует также версия, что слово «тэнгри» образовалось из двух слов – Тан и Ра: тюркского слога «тан» (восход) и древнего религиозного названия у многих народов солнца – Ра; Тан-Ра обозначает восходящее солнце [2006].

М. Б. Кенин-Лопсан пишет, что «небо представляло собой видимую и невидимую часть. Видимую часть Неба тувинцы называли Кудай-Дээр. В небесном пространстве по представлениям существовали земля “Азар” – одна земля в небесных краях, недалеко от Земли, где проживает народ Азарлар и небо – “Дайын” – родина небесных шаманов» [1995: 33–34]. Шаманы, имеющие происхождение от неба – Дайын,

отличались необыкновенным волшебством. Азарлар (полубоги) приносили добро людям, живущим на Земле, а шаманы, которые имеют происхождение от Неба-Дайын, – это «кара хамы» – черные шаманы». По сведениям информантов, Дайын-Дээр находится там, где созвездия Орион, Млечный путь [Кенин-Лопсан 1995: 74].

Средний мир – Ортаа оран также называется Чырык Ортемчей – Светлая Вселенная. Название среднего мира связано с представлением, что это мир людей, освещаемый Солнцем и Луной. Ландшафтная модель среднего мира – равнинная часть ландшафта, степь, долина, принадлежащие людям. Места, расположенные выше или ниже, – горы, перевалы, овраги, реки – заселены духами-хозяевами. Подножие горы, перевал, берега озер, рек воспринимались человеком как пограничная зона. Поэтому для проникновения в иной мир приносили жертвоприношения, совершали обряд «кормления», в целом эти обряды носили название «дагыыр».

Взаимоотношения с духами-хозяевами Земли были очень важными: от них зависело хозяйственное благополучие общества. С ними люди делили обитаемый мир. Согласно шаманской философии, если человек почитает природные объекты, совершая моления, то духи гор, местности и т. д. будут оберегать человека и его род.

Нижний, «подземный» мир называется Алдыы оран и, согласно шаманским представлениям, населен злыми существами во главе с их хозяином-божеством Эрликом, который направляет на землю духов-эрликенов (или элчи). В нижнем мире, по верованиям тувинцев, отсутствует свет, имеется дно (предел): «У нижнего мира существовала видимая, ощутимая граница: поверхность земли, любое отверстие, впадина, в который могли оказаться входом в подземное царство. Все живое, обитающее в земле, под землей, в воде, считалось принадлежностью нижнего мира, как и обитающее в пещерах, горах таг-ээзи» [Традиционное мировоззрение ... 1988: 95].

Таким образом, шаманская картина мира – это трехчастная структура. Она представляла собой систему регулирования отношений, в которой важнейшее место занимала жизнь человека на Земле. Одухотворенная природа диктовала человеку поведение, определенный тип отношений: природы и человека, природы и общества, между людьми в социуме, но главное – все эти составляющие проходят сквозь призму отношения к сверхъестественному. Сформировалась целая система запретов и норм, регулирующих поведение человека.

Шаман считался посредником между Небом и Землей. Этимология слова «шаман» (тув. хам) восходит к тюркскому слову «кам», что значит камлание, представляющее собой основную форму взаимодействия шаманов с духами в виде различных молений и жертвоприношений [Потапов 1969: 348].

Шаманизм, как и мифологические конструкты, рассматривает взаимосвязь природы и социума, но не замыкается на этих отношениях. В сферу его внимания входят отношения природы и человека, природы и общества, между людьми. Все эти отношения проходят сквозь призму отношения к сверхъестественному, которое выражается через взаимоотношение сверхъестественного и природы, сверхъестественного и человека, сверхъестественного и социума. Посредником между всеми отношениями, а главным образом со сверхъестественным, выступает шаман. В условиях родоплеменных связей подобное положение шамана усиливает его значимость в социальной реальности как важного фактора социальной регуляции. Обусловленный определенными климатическими условиями тип хозяйственных отношений и шаманское мировоззрение составляли основу этнической картины мира на определенном этапе развития родоплеменных групп.

Шаманская картина мира представляет собой своеобразное понимание жизни. Вся жизнь кочевника пронизана этими знаниями. Человек строил контакты с природой, обществом, основываясь на важнейшей идее – сакральности трех миров. В этих отношениях проявлялась взаимозависимость человека и природы. Все обряды, которые совершает шаман, представляют собой своеобразную попытку подчинить себе природу, стремление оказать на нее влияние.

В дальнейшем, с проникновением и распространением буддизма в Туве, происходит слияние традиционной религии тувинцев – шаманизма с буддизмом. Буддизм проник на территорию Тувы в XVII в., а его активное распространение происходило в период политического господства над территориями Монголии и Тувы Алтын-ханов, джунгар, позже Маньчжурской династии. К этому времени тувинцы не имели единого этнического самоназвания и представляли собой многочисленные родоплеменные группы, расселение и кочевья которых охватывали огромную территорию, включавшую ряд горных систем и хребтов. Это было время разложения родоплеменных отношений и классового расслоения общества кочевых племен. Маньчжурское правительство вело политику полного подчинения Урянхайского края. В своих

очерках «Через Саяны в Монголию» В. Л. Попов пишет: «Урянхайская земля фактически китайцами, очевидно, не считалась своей страной. Китайские правители прежде всего никогда не бывали в Урянхайской земле, да и нынешний Цзянь-Цзюнь там тоже не бывал и, судя по разговору, он имеет слишком смутное представление об Урянхайской земле. Так что связывающим звеном китайских правителей в Монголии с Урянхайской землей служила лишь ежегодная дань (албан, подати), которая привозилась в Улясутай самим урянхайским Амбан-нойон в сопровождении всех хошунных правителей. Китай не принимает, да и никогда не будет принимать каких-нибудь мер к поднятию благосостояния этого народа» [2007: 325–27]. В этих условиях экономическая жизнь резко ухудшалась. Из-за бесконечных поборов аальные общины разорялись. Ухудшалось благосостояние людей, все больше росла социальная дифференциация общества. Жившие на определенных территориях, в рамках одного хошуна разоренные люди не имели права покидать его пределы. Начиная с 1880 г. все чаще стало наблюдаться массовое бегство – дургунство. Араты уходили в горы и степи, образовывали там объединения и совершали нападения на стада нойонов, баев, караваны тувинских и иностранных торговцев. Так, в истории Тувы известно сопротивление аратов феодалам, получившее название Алдын-Маадыр (букв. 60 героев).

Между тем, начиная с 1840-х гг. в Урянхайский край активно начинают наезжать русские купцы. По договорам России и Китая, русским подданным предоставлялось право беспошлинной торговли и вывоза товаров в Монголию. С этого времени начинают завязываться контакты урянхов и русских. В 1911 г., когда была свергнута Маньчжурская династия, тувинцы, образовав отряды, разгромили китайские торговые фирмы. Последовали новые события, связанные с Россией.

Цинский период в истории тувинского народа считается самым тяжелым, но в отношении культурной и религиозной жизни – периодом расцвета буддизма в Туве [Монгуш 2001]. В это же время на территории Тувы начинают активную миссионерскую деятельность монгольские ламы, представители школы гелук. Начиная с 60-х гг. XVIII в. в Туве появляются первые стационарные буддийские монастыри, преимущественно на тех местах, которые граничили с Монголией (Эрзинский и Тес-Хемский районы). Тувинские монастыри назывались хурээ. «Для Тувы был характерен только один вид религиозных строений, называвшихся хурээ (монастырь)», – пишет В. П. Дьяконова [1979: 152].

Показателем активного распространения буддийского учения было увеличение количества буддийских монастырей и лам. Первыми проповедниками буддийского учения были монгольские ламы – последователи школы гелук. Первый, Эрзинский, монастырь был построен в 1772 г., второй, Самагалтайский, – в 1773 г., и уже к 1921 г. в Туве насчитывалось 22 монастырских комплекса, позже были построены и другие. Успеху распространения буддизма в этот период способствовали следующие обстоятельства.

Во-первых, присутствовал самый важный фактор – «социальная поддержка» местного населения. Буддийские хурээ стали настоящими центрами экономической, политической, духовной, социальной жизни тувинцев.

Во-вторых, буддийские хурээ были единственными образовательными центрами. Повышался социальный статус лам как носителей грамотности. Служители веры из числа местных жителей обучались санскриту, тибетскому, старописьменному монгольскому языкам. Многие буддийские тексты переводились с тибетского на монгольский язык, поэтому буддийское учение через буддийскую литературу было доступно лишь отдельным ламам. В Туве были распространены буддийские каноны и неканоническая литература, которую тувинцы называли судур или ном судур (от слова «сутра»). В основном, как указывает М. В. Монгуш, распространителями учения были представители правящей верхушки, дети которых и имели возможность обучения в буддийских монастырях. Распространение буддизма шло «сверху», и, возможно, именно это обусловило нарастание его политической, затем и социальной востребованности.

В-третьих, была поддержка со стороны маньчжурских правителей, которые видели в буддизме прежде всего новую силу в проведении их политики в этом крае. Распространение буддизма в Туве было обусловлено его политической востребованностью.

В-четвертых, буддийское учение было нацелено на решение проблем мирными путями. Возможно, это и стало консолидирующей силой, которая позволила тувинскому народу сохранить себя в условиях маньчжурского ига как единую социальную, этническую и культурную общность. Буддизм становился идеологическим фактором консолидации тувинских родов, дальнейшее объединение которых привело к осознанию себя как этноса. Именно в этот период развивается национальное самосознание, связанное с завершением формирования этноса. На

процесс формирования национального самосознания повлияли борьба с внешними врагами, национально-освободительное движение против маньчжурского колониального гнета, русско-тувинские связи и т. д. [Ондар 2004: 153–156]. Автор статьи отмечает, что в формировании и развитии национального самосознания можно выделить четыре этапа: первый – до начала XX в.; второй – 1921–1944 гг. – когда была утверждена тувинская национальная государственность, Конституция Тувинской Народной Республики, символы государственной власти, введена тувинская письменность; третий этап – с 1944 г. до начала 1990-х гг., который характеризуется кризисом в развитии национального самосознания, связанным, прежде всего, с изменением образа жизни, утратой кочевого хозяйства, упадком религиозности; четвертый этап (с начала 1990-хх гг.) – это время подъема национального самосознания тувинцев, возрождения национальных традиций, интереса к религии.

В-пятых, в процессе своего распространения буддизм образовывал своего рода национальные формы. Это означает, что многие автохтонные обряды и культы ассимилировались буддизмом. Религиовед О. М. Хомушку по этому поводу пишет, что «догматы и каноны буддизма были непонятны простому народу, ламы использовали многое из автохтонных обрядов и культов, модифицируя их сообразно духу проповедуемой ими религии» [2005: 116]. Таким образом, начинается стихийный процесс слияния шаманских верований с буддизмом.

В научной литературе этот феномен определяется как религиозный синкретизм – сложная самоорганизующаяся система, которая включает в себя взаимодействующие между собой элементы определенных религий. В зависимости от географических и других факторов, религиозный синкретизм, в нашем определении, будет включать в себя элементы, специфичные для некоторых культур и этнических общностей. В этой связи можно говорить о религиозном синкретизме как мировых религий, так и этнических. Так, Н. С. Капустин выделяет две формы религиозно-синкретического процесса:

– однородный (гомогенный) религиозный синкретизм, представляющий собой соединение однопорядковых, родственных по своему генезису иррациональных элементов, различающихся степенью своего развития;

– неоднородный (гетерогенный) синкретизм – объединение иррационального и рационального компонентов, разнородных по своему происхождению и гносеологической природе, в неоднородную форму (ре-

лигиозное искусство и религия, религиозное право и т. д.) – в таких образованиях искусство и религия, эстетические и религиозные отношения объединены в противоречиво функционирующую целостность [Капустин 1984: 32].

Что касается процесса религиозного синкретизма в Туве, здесь, по мнению Н. В. Абаева и О. М. Хомушку, имело место именно взаимопроникновение, а не ассимиляция буддизма и шаманизма. Н. В. Абаев отмечает, что эти две системы были взаимосвязанными в историко-генетическом, этнокультурном отношении, поскольку имели одинаковые этноконфессиональные корни, практически один и тот же «арийский» этнокультурный субстрат [2002].

На наш взгляд, шаманско-буддийский синкретизм представлял собой взаимопроникновение идеологических основ шаманизма и буддизма. Шаманизм с его представлениями об одухотворенной природе предполагает этику мирного сосуществования и гармонии с окружающей средой. Буддийская мораль, основанная на заповедях и учении о восьмеричном пути, также провозглашала идею гармонии и единства всего сущего. В историческом аспекте появление феномена шаманско-буддийского синкретизма в развитии этноса является объективным процессом. В условиях кочевого хозяйства и патриархального быта сохранялись пережитки шаманских представлений. Но постепенно разложение родоплеменных отношений, появление социального неравенства привело к тому, что именно буддизм как новая религия в жизни общества, как социальный институт уже становится мощным социальным регулятором общественных отношений. В качестве форм отражения шаманско-буддийского синкретизма выделим следующие аспекты.

Во-первых, шаманско-буддийский синкретизм отразился в представлениях о трехстройной модели мироздании, описывающей реальный и сакральный миры. Происходит реальное смешение в названиях божеств, единое понимание функций божеств. В отличие от психокосмической концепции мироздания, согласно которой мир делится на три сферы – чувственный мир, мир форм и мир не-форм, представления о мире в буддийском мировосприятии тувинцев основаны на идее триадичной модели мироздания шаманизма, с делением на верхний, средний и нижний миры, связанным с культами Неба и Земли. В шаманизме Небо (тув. Дээр) – это верхний мир, по буддизму – это обитель будд, где покровительствует Курбусту (будд. Хормуста), или Бурхан-башкы (Будда). Тувинцы молятся «Курай! Курай!» (как воспроизведение име-

ни бога Курбусту). «Кур» связан с культом солнечного круга «хур», как символом гармоничного единства универсума. В пантеон божеств входили и такие божества, как Манджушри, Очирвани (Ваджрапани), Майдыр (Майтрея). Обращаясь к Небу, тувинцы молились: «Оршээ, Хайыракан» – «О, помилуй, Хайыракан!» По религиозным представлениям, «Хайыракан» в первом значении – Небесное божество, Дракон (тув. Хайыракан-Кудай), во втором значении «Хайыракан» – это имя священного животного медведя – божества-охранителя тайги. Считалось, что медведь все слышит и видит (Чер кулактыг, чер карактыг). Согласно поверьям, медведь жил на Небе, в стране азарларов, и оттуда спустился на Землю. Медведь слышит все через много перевалов, поэтому люди называли его Хайыракан. Большое значение в религиозных представлениях тувинцев имело божество Чеди Хаан (букв. Семь ханов; Большая Медведица), или Долаан бурхан (божество Долаан).

Земля, по представлениям тувинцев, являет собой Средний мир – Ортаа оран. Согласно сведениям информанта, Землю называли «Мегечи Ортемчей» (букв. обманчивая Вселенная); «Човаланнын Ораны» (букв. сфера страданий). На Земле живут шесть видов существ: злые духи (тамы); насекомые (биреттер); животные (денгуурлер); боги, живущие над нами (азарлар); полубоги (денгерлер) и люди» (информант Саая Когел Мижитеевич, 1931 г. р. г. Кызыл, 17 октября 2008 г.). Жизнь человека на Земле зависит от результата деятельности в прошлой жизни, а также от того, как человек будет обращаться с окружающим миром в настоящей жизни. Объектами почитания окружающей природы стали божества отдельных местностей: Чер ээзи (хозяин земли), Даг ээзи (хозяин горы), Оран-Танды ээзи (хозяин тайги), Суг ээлери (хозяин воды) и др.

Во-вторых, представления о реальности пространства имели конкретную форму своего выражения в специальных объектах – оваа, которые сооружали в священных местах. Оваа у тувинцев считались местами обитания не только шаманских духов-хозяев Земли, но и буддийских божеств. Считалось, что на вершине священного места восседает либо шаманский дух, либо буддийское божество. С этими представлениями связана целая культовая система. Рядом с сооруженным оваа стали возводить ступы или же, наоборот, вблизи буддийского монастыря (хурээ) сооружались оваа.

В-третьих, шаманско-буддийский синкретизм ярко отразился в обрядах, которые совершались в повседневной жизни и во время праздников. Так, М. В. Монгуш выделяет три категории обрядовой практики:

1) обрядовые комплексы, связанные с хозяйственной, трудовой деятельностью народа с его добуддийскими верованиями (обряды освящения). Они исполнялись ежегодно в определенное время и вне хурээ;

2) повседневные обряды в семейном кругу (моления о благополучии семьи или рода);

3) буддийские обряды, которые принимали мистический и эзотерический характер. Последние были связаны также с календарными обычаями тувинцев: освящение местности, большие торжества – Новый год «Шагаа», «Цам» [Монгуш 2001]. Для тувинских хурээ существовал ряд обязательных культовых празднеств. В конце XIX – начале XX в. отмечены такие культы, которые можно считать не только добуддийскими, но и дошаманскими, в частности культы, связанные с анимистическими представлениями, к которым прежде всего относятся культы природы. Культы оваа дагыыр – не менее известные обряды, связанные с посвящением в ыдык. Как отмечал Л. П. Потапов, «обряд посвящения лошади совершал либо шаман, при этом камлал с бубном, либо лама, который в это время читал выдержки из буддийских священных книг – судур. Если обряд совершал шаман, то моление называлось териг ыдык (так как шаманское облачение называлось териг), если же лама – то бурхан ыдык (от слова «бурхан» – ламаистское божество)» [1969: 363].

Буддийские обряды явились отражением представлений о действительности буддийской модели мироздания. Поэтому «Цам» связывали с буддийским праздником, посвященным Будде Майдыру (Майтрея). Проведение этого праздника было связано с представлениями о том, что время Будды Майдыра еще не наступило, но оно наступит в будущем. Главным персонажем Цама был Эрлик-хан. В зрелищном представлении Цам принимали участие только ламы, одетые в разноцветные маски и костюмы докшитов – хранителей буддийского учения.

Таким образом, буддизм, распространившись в Туве, не стал всеобъемлющей системой, тем не менее, многие представления о карме, перерождении, перевоплощении, сансаре, божествах были привнесены буддизмом, при этом представления о мире формировались под влиянием шаманизма, о чем свидетельствует характерный для религиозной жизни тувинцев феномен религиозного синкретизма. Несмотря на то, что представления о мире в «чистом виде», как в буддийской классической философии, не сформировалось, само же буддийское мировосприятие у тувинцев сложилось, что ярко отражено в обрядовой, практической жизни народа. Самое главное – буддийское мировосприятие,

оставаясь частью духовной культуры, является основным стержнем духовного единства народа.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Абаев Н. В. Религия и самоорганизация в кочевнической цивилизации Саяно-Алтая и Центральной Азии // Дульзоновские чтения-23: мат-лы Международ. науч. конф. – Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2002. – С. 69–77.

Безертинов Р. Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгранство». – Казань: Школа, 2006. – 164 с.

Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири: вторая половина XIX – начало XX в. – Л.: Наука, 1979. – С. 150–180.

Капустин Н. С. Особенности эволюции религии: (на материалах древних верований и христианства). – М.: Мысль, 1984. – 222 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Алгыши тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 528 с.

Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). – Новосибирск: Наука, 2001. – 197 с.

Ондар Л. М. Этапы развития национального самосознания тувинцев // Россия и Тува: 60 лет вместе: мат-лы науч.-практ. конф., посвященной 60-летию вхождения Республики Тыва в состав Российской Федерации и 90-летия основания г. Кызыла. Ч. 2. – Кызыл, 2004. – С. 152–156.

Попов В. Л. Через Саяны в Монголию //Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае-Танну-Туве, урянхайцах-тувинцах, о древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. – первая половина XX в.): в 7 т. Т. 3. Ч. 2: Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII – начало XX в.). – М.: Слово/Slovo, 2007. – 606 с.

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – М.: Наука, 1969. – 402 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1988. – 224 с.

Хомушку О. М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. – М.: Изд-во РАГС, 2005. – 225 с.

References

Abaev N. V. Religiya i samoorganizaciya v kochevnicheskoj civilizacii Sayano-Altaya i Central'noj Azii // Dul'zonovskie chteniya-23: mat-ly Mezhdunarod. nauch. konf. – Tomsk: Izd-vo Tomskogo gos. un-ta, 2002. – S. 69–77.

Bezertinov R. N. Drevnetyurkskoe mirovozzrenie «Tengranstvo». – Kazan': Shkola, 2006. – 164 s.

D'yakonova V. P. Lamaizm i ego vliyanie na mirovozzrenie i religioznye kul'ty tuvincev // Hristianstvo i lamaizm u korennogo naseleniya Sibiri: vtoraya polovina XIX – nachalo XX v. – L.: Nauka, 1979. – S. 150–180.

Kapustin N. S. Osobennosti evolyucii religii: (na materialah drevnih verovanij i hristianstva). – M.: Mysl', 1984. – 222 s.

Kenin-Lopsan M. B. Algyshi tuvinskih shamanov. – Kyzyl: Novosti Tuvy, 1995. – 528 s.

Mongush M. V. Istoriya buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI – konec XX v.). – Novosibirsk: Nauka, 2001. – 197 s.

Ondar L. M. Etapy razvitiya nacional'nogo samosoznaniya tuvincev // Rossiya i Tuva: 60 let vmeste: mat-ly nauch.-prakt. konf., posvyashchennoj 60-letiyu vhozhdeniya Respubliki Tyva v sostav Rossijskoj Federacii i 90-letiya osnovaniya g. Kyzyla. Ch. 2. – Kyzyl, 2004. – S. 152–156.

Popov V. L. Cherez Sayany v Mongoliyu // Uryanhaj. Tyva depter: antologiya nauchnoj i prosvetitel'skoj mysli o drevnej tuvinskoj zemle i ee nasel'nikah, ob Uryanhae-Tannu-Tuve, uryanhajcah-tuvincah, o drevnostyah Tuvy (II tysyacheletie do n. e. – pervaya polovina XX v.): v 7 t. T. 3. Ch. 2: Uryanhajskij kraj. Tuvinsko-russkie otnosheniya (nachalo XVII – nachalo XX v.). – M.: Slovo/Slovo, 2007. – 606 s.

Potapov L. P. Ocherki narodnogo byta tuvincev. – M.: Nauka, 1969. – 402 s.

Tradicionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoj Sibiri: prostranstvo i vremya. Veshchnyj mir / L'vova E. L., Oktyabr'skaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. – Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1988. – 224 s.

Homushku O. M. Religiya v kul'ture narodov Sayano-Altaya. – M.: Izd-vo RAGS, 2005. – 225 s.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-143-158

Ж. А. Аякова

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ В ЗАПАДНОМ МИРЕ

Показаны социально-философские аспекты буддизма Махаяны в контексте его распространения и адаптации в западном мире. Традиционные «этнические» буддисты реализуют принципы учения, опираясь на религиозную практику, тогда как «симпатизирующие» буддизму западные последователи обращаются к учению как к возможности поиска путей внутренней гармонии, физического комфорта, социальной значимости в обществе. В связи с этим активизировались движения, сложившиеся в основном в виде *Secular Buddhism* и *Social Engaged Buddhism*, которые возникли преимущественно в среде буддистов-мирян. Несмотря на трансформацию некоторых практических аспектов буддизма Махаяны в западном обществе, важно то, что ее доктринальная основа – учение о пустоте и сострадании, четыре благородные истины – остается незыблемой и неизменной.

Ключевые слова: буддизм Махаяны, западный мир, секулярный буддизм, социально-ангажированный буддизм, учение, доктрина, сострадание.

Zh. A. Aiakova

MAHAYANA BUDDHISM IN THE WEST

The socio-philosophical aspects of Mahayana Buddhism are shown in the context of its spread and adaptation in the socio-cultural space of Western society. Traditional Buddhists implement the principles of the teaching based on religious practice, while Western followers “sympathetic” to Buddhism turn to the teaching as an opportunity to find ways of psychological and physical comfort, individual freedom and social significance in society. In this regard, movements have become more active, which have developed mainly in the form of Secular Buddhism and Social Engaged Buddhism, which arose mainly among lay Buddhists. Despite the transformation of the practical aspects of Mahayana Buddhism in Western society, it is

Аякова Жаргал Аюшиевна – д. филос. н., доцент кафедры социально-гуманитарных наук, рекламы и туризма Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В. Р. Филиппова (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: azhargal@yandex.ru.

important that its doctrinal foundation – the doctrine of emptiness and compassion, the Four Noble Truths – remains unshakable and unchanged.

Keywords: Mahayana Buddhism, Western world, secular Buddhism, socially engaged Buddhism, teaching, doctrine, compassion.

Широкое распространение буддизма в западных странах началось в XX в. и связано оно, прежде всего, с массовой эмиграцией китайцев, японцев, корейцев и вьетнамцев в США, Австралию, страны Европы и Америки. С 1950-х гг. в среде западной интеллигенции популярным стал дзэн-буддизм, вдохновивший ученых и мыслителей и оказавший заметное влияние на творчество известных философов, писателей, поэтов, художников, музыкантов. В западных странах начали появляться у китайских и корейских буддистов храмы, у японских буддистов церкви, а конвертиты создавали медитационные центры. Буддизм пришел в академии, университеты и научно-исследовательские центры. В США дзен-буддизм в то время занимал лидирующее по популярности положение среди буддийских школ, вплоть до прихода в 1970-х гг буддизма в тибетской традиции.

В условиях стремительно глобализирующегося общества именно буддизм Махаяны нашел широкое распространение и оказался наиболее востребованным как духовно-интеллектуальный ресурс, обладающий огромным потенциалом для изучения сознания человека. Рационализм и прагматизм махаянских традиций оказались особенно привлекательными для западных последователей, рассматривающих буддийское учение с точки зрения философии и науки, его практического применения в повседневной жизни, независимо от жизненного и духовного опыта. Учение не провозглашало истину, оно демонстрировало путь, по которому адепту предстояло пройти, пропуская его через собственный опыт для обретения убеждения и его продолжения. В учении Махаяны западные последователи разглядели методы и практики для «обустройства» внутреннего комфорта и решения социальных и психологических проблем. Инструментальный характер Махаяны призван помочь в ориентации последователя в его взаимоотношениях с обществом и природой. Постулаты буддизма Махаяны о четырех благородных истинах и восьмеричном Пути являются обширными методами и востребованы в решении не только духовных и психологических проблем индивида, но и в решении актуальных проблем общества, таких как образование, медицина, экология, социальное неравенство, преступность. Религиозные ценности буддизма представлены далеко

не на первом плане в западном обществе, но доктринальная основа буддизма Махаяны – учение о пустоте и сострадании, четыре благородные истины – остается незыблемой и неизменной. Доктрина учения переплетается с попыткой осмысления древнеиндийского наследия с точки зрения современного западного человека: что может дать буддизм человеку, как воплотить буддийское учение в своей повседневной жизни и стать счастливым. Канонические тексты интерпретируются в собственно историческом контексте Будды таким образом, чтобы были понятны их ценность и актуальность для поколения людей, живущего в наше время. Исторический Будда создал учение, исходя из собственного опыта, и не выдавал его за истину, а предлагал как один из возможных путей к просветлению. Нетеистическая сущность учения отражена, прежде всего, во внутреннем поиске благого потенциала, только взгляд внутрь себя, а не опора на внешнее могут привести к просветленному состоянию, духовной самореализации в условиях социальной обусловленности.

Практика сострадания (каруна) является фундаментальной идеей Махаяны, а ее идеалом выступают бодхисаттвы – просветленные существа, которым суждено стать буддами, но они отдали это конечное состояние, чтобы помочь другим. Согласно Махаяне, чтобы помочь другим, необходимо обладать наивысшим духовным качеством бодхичиттой – просветленным сознанием, наполненным безграничным состраданием ко всем живым существам и желанием избавить всех от страданий круговорота бесконечных рождений. Сострадание обретает особое значение в условиях современного общества. В Махаяне речь идет о сострадании как главной духовной установке и особой практике, а не просто как о человеческом чувстве. Американские исследователи (R. Davidson, V. Mansfield и др.), изучая природу сострадания, нашли подтверждение тому, что практика сострадания действительно наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования, ведет к осознанности момента и преодолению двойственного восприятия, корнем которого выступает собственная привязанность к «Я», «эго». Буддийское сострадание основано не на эмоции, а исходит из разума, из понимания взаимозависимости и причинной обусловленности: уменьшая страдания других живых существ, мы уменьшаем собственные. Еще Эйнштейн говорил, что собственные желания и привязанность к кругу близких людей заточают нас в темницу иллюзий, а «наша задача –

освободиться из этой тюрьмы, расширив поле сострадания, охватывающее все живые существа и всю природу в ее красоте» [Дэвидсон].

Согласно буддизму Махаяны, любой человек может стать бодхисаттвой. Личность, стремящаяся к идеалу бодхисаттвы, должна обладать искренним желанием помогать всем живым существам и развивать в себе бодхичитту. Западные последователи уловили важную буддийскую мысль: когда человек стремится помогать другим, то его собственные цели осуществляются сами собой. «Мы бодхисаттвы», – заявляет бывший буддийский монах, а ныне американский бизнесмен М. Роуч [Роуч]. В своем бестселлере «Кармический менеджмент» он переворачивает традиционную деловую ментальность заявлением о том, что помощь другим достигать целей и становиться успешным, будь то поставщикам, клиентам или конкурентам, является ключом к успеху как в жизни, так и в бизнесе. Опираясь на свой собственный предпринимательский опыт, автор объясняет, как возможно, используя буддийские принципы, достичь целей в бизнесе. Каждый этап в книге начинается с изложения буддийского постулата и объясняется, как он относится к жизни и работе в XXI в. «Постройте несокрушимую стратегию роста бизнеса на помощи другим людям и своим конкурентам» – такова философия сострадания автора. По его мнению, кармический подход – это эффект бумеранга: что посеешь, то и пожнешь, безусловное сострадание заложено в деталях, эмоциях, поступках. Поддержка коллег и сорадование их успехам рано или поздно приведут к тому, что вы почувствуете такое же отношение к себе. «Наша человеческая тенденция – зависть и ревностность. Не думайте так: “Почему он получил повышение по службе, а не я”», вместо этого мы напоминаем себе: «Мы бодхисаттвы, мы привержены цели привнести все виды счастья всем живым существам» [Там же]. Такой подход демонстрирует, что чувство сострадания позволяет держать эмоции под контролем и является лучшей защитой от врагов. Таким образом, Роуч адаптировал концепцию сострадания в деловой сфере в качестве базовой установки для духовного и материального процветания. Сам он отмечает, что его книга не для всех: те, кто интересуется бизнесом, но отвергает нематериальный мир, не смогут принять его. Концепция буддийского сострадания подразумевает постоянное и энергичное накопление доброго и позитивного в своем сознании. Постепенное, прогрессивное усиление добра в сознании индивида выливается в его поступки и действия в обществе.

Западные ученые признают, что современные психологические теории явно ограничены рамками западной науки и культуры, поэтому следует обратить внимание на буддийские психологические системы, созданные более двух тысячелетий назад. Проблема в том, что буддийской традиции никогда не было свойственно разделение объекта и субъекта, столь характерное для западной мысли. Психологические проблемы приобретают угрожающие масштабы, становясь причинами различных заболеваний тела и ума. Размышления над буддийскими постулатами призваны облегчить телесные и душевные страдания. Психологические аспекты буддизма являются одновременно теоретическими и прикладными, на их основе разрабатываются практические методики для решения проблем в области медицины, образования, социальной поддержки. Основным отличием буддизма Махаяны является достижение освобождения не для себя, а для других, для всех живых существ, которым нужно помочь преодолеть умственные омрачения (клеши) и достичь освобождения и просветления. Поэтому Будды остаются в сансаре «рассеивать тьму» и помогать страдающим выйти из цепи перерождений и достичь просветления.

Философ и буддолог К. Уилбер объясняет, что существует относительное и абсолютное просветление. Обладание безусловным состраданием (каруна) – это относительное просветление, а постижение пустоты (шуньята) есть абсолютное просветление. Все, что не относится к состраданию как относительному просветлению, является «омраченным состраданием» (blind compassion), позицией, хоть и продиктованной благими намерениями, но внутренне глубоко противоречивой. Лицемерное сострадание идет на поводу эго, неважно, эго сострадающего или эго объекта сострадания, и выражается примерно так: «пожалуйста, будьте милы с моим эго». Просветленное сострадание выглядит не так «мило», более того, оно может иметь угрожающий вид, подобно тому, как в буддийском пантеоне просветленных существ представлены их гневные формы проявления, сметающие все, что мешает на пути истинного сострадания. Омраченное сострадание ничему и никому не угрожает, поэтому оно так популярно среди мирян. Для практики сострадания необходимы осознанность, анализ и мудрость суждения, основанные на ценностях и глубине учения Махаяны. Отсутствие суждений в буддизме означает беспристрастное осознание в абсолютной бодхичитте или пустоте, а относительная бодхичитта предполагает качественные суждения на основе глубокого анализа. Уилбер считает,

что омраченное сострадание почти разрушило такой подход и сделало подлинное духовное развитие очень трудным. Таким образом, подлинное духовное развитие или пробуждение возможно при реализации пути бодхисаттвы и обретения бодхичитты [Уилбер].

Западные ученые, изучая природу сострадания, пришли к выводу, что практика сострадания наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования. Американский физик В. Мэнсфилд, изучая природу сострадания, проводит параллели между обменивающимися свойствами частиц в квантовой механике и перенесением «Я» на место другого человека. Ничто не существует так, как мы это видим или представляем; восприятие реальности – это процесс, в котором непосредственно участвует наше сознание. Такая медитация ослабляет привязанность к собственному «Я» и помогает произвести обмен этим «Я» с другим. Он приходит к выводу, что медитация на сострадание наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования, в котором коренится страдание. Ссылаясь на буддийских учителей, он говорит, что самовлюбленность, непрерывная забота о своем эго и его желаниях на самом деле является труднейшим препятствием на пути к счастью, тогда как любовь и забота о других являются величайшими источниками радости и удовлетворения [Мэнсфилд].

Теоретики, начиная с Дарвина, утверждали, что переживания горя при виде чьей-либо боли или страданий мотивируют сострадательные действия. Дарвин писал: «Мы стремимся облегчить страдания другого человека, чтобы при этом могли уменьшиться наши собственные болезненные чувства». Маловероятно, что на взгляды Дарвина повлияли буддийские представления, однако они удивительно схожи. Эмпатическое беспокойство может играть меньшую роль и быть не таким сильным при отдаленном сострадании, как при непосредственном сострадании. При отдаленном сострадании человек также может менее интенсивно переживать то, что Экман называет радостью сострадания. Возможно, что радость сострадания есть косвенный результат способности поддерживать уважение к себе за добродетельные поступки. Экман допускает, что у каждого человека в базе данных эмоциональной готовности есть «глобальное сострадание», но его необходимо пробудить. Это может произойти под влиянием, например, общенациональной трагедии, такой как теракт в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. Пред-

полагается, что все люди обладают глубинным сострадательным потенциалом, но у большинства он должен быть активирован. Гипотеза состоит в том, что сострадание имеет биологическую основу, а значит, потенциал есть у всех и он может раскрыться [Экман 2017: 35].

Западные ученые давно разглядели в буддизме возможности и методы трансформации ума и развития определенных качеств и назвали его «наукой об уме». Например, в США был создан институт «Ум и жизнь» (The Mind and Life Institute), направленный на исследование буддийских медитативных практик и их влияния на мозг и центральную нервную систему. С буддийской точки зрения, медитация – это духовная дисциплина, позволяющая обрести определенный контроль над своими мыслями, чувствами, действиями. В этом смысле буддийская медитация пришлась «по душе» западному человеку и стала крайне востребованной. Очевидно, что сегодня медитация на западе является одной из самых популярных форм буддийской практики. Популярность медитативных практик в западном обществе обусловлена необходимостью противостоять растущей напряженности повседневной жизни, а также усиливающимся стремлением людей исследовать, расширить и защитить собственный потенциал. Возрастает понимание того, что современное общество порождает огромное количество проблем во всех сферах, которое необходимо минимизировать, создавая оптимальные условия для внутренней и внешней гармонии, насколько это возможно в сансарическом бытии. Медитация, позволяющая развить достаточную аналитическую силу интеллекта, может стать прочной основой и опорой для духовной жизни в секулярную эпоху, а развитие осознанности (mindfulness) и сострадания должно привести к таким взаимоотношениям и взаимодействиям людей, которые способствовали бы повышению нравственности и улучшению социального климата в обществе.

Западные практики склонны использовать формальный подход к практике буддийской медитации, не углубляясь в учение и не употребляя буддийские понятия и термины. Дж. Кабат-Зинн, инициатор mindfulness движения и программы по снижению стресса на базе осознанности (The Mindfulness – Based Stress Reduction), признается, что он намеренно не употребляет «осознанность» в значении ментального фактора, что обычно имеют в виду буддийские практики, и объясняет: «если начну разграничивать всевозможные подходы к осознанности и ее развитию, существующие в различных традициях, будь то подход,

выраженный в «Абхидхарме», или недвойственное понимание в традиции Махаяны, никому это не будет интересно, да и большинство людей, по всей вероятности, это только запутает и лишит желания заниматься формальной практикой медитации. Однако … людей чрезвычайно интересует страдание и возможность избавления от него – особенно, хотя и не только, – от своего собственного страдания» [Кабат-Зинн 2016].

Буддологи, говоря о проблеме преодоления культурных противоречий, демонстрируют озабоченность корректностью интерпретации буддийской доктрины, ее центральных понятий и концепций. Возможна ли «адекватная трансференция содержания инокультурных феноменов» и как избежать «европеизации буддийской мысли», осуществима ли задача «введения западного ума в буддийскую культуру в рамках присущих только ей особенностей ментальности [Донец 2012: 12]. В условиях западной стратегии весьма возможна «подмена высших ценностей и духовных универсалий культурными суррогатами» [Урбанаева 2008: 47].

В своем стремлении к новым духовным изысканиям и практикам западные последователи принимают универсальные ценности буддийского учения, отвергая религиозные. Возможно, западный индивидуализм не позволяет посвятить себя практике почитания и поклонения гуру и йидамам, зарождения бодхичитты и развития каруны. Но встречается и другая крайность: не заботясь о нравственном совершенствовании, в погоне за мистическими свершениями западные миряне начинают заниматься религиозными ритуалами, не создав духовного фундамента для этого. Мы находим весьма правдивыми слова Сопа Ламы, называющего большинство западных мирян «любопытствующими обывателями», которые очень поверхностно или на грани притворства практикуют Дхарму, «часто это происходит лишь на словах и с чувством собственного превосходства, а на самом деле боятся посвятить свою жизнь серьезной практике» [Сопа 2012].

Стремление к индивидуальному и социальному благу на основе реализации доктрины буддийского учения и ориентация на решение глобальных проблем человечества вызвали активизацию буддийских общественных движений на Западе, сложившихся в основном в виде секулярного буддизма (Secular Buddhism) и социально ангажированного буддизма (Social Engaged Buddhism). Эти влиятельные движения, зародившиеся преимущественно в среде буддистов-мирян, возникли в от-

вет на противоречивость буддийского модернизма, вобравшего элементы, далекие от традиционного буддизма, но использующие буддийский «бренд». Основными областями социальной вовлеченности современных буддийских движений стали проблемы окружающей среды, бедности, межкультурного и межконфессионального диалога, образования и равенства возможностей.

Подчеркивая новизну явления, западные исследователи выработали понятие секулярного буддизма, иногда называемого буддийским агностицизмом (Buddhist agnosticism), атеистическим буддизмом (atheistic Buddhism), прагматичным буддизмом (pragmatic Buddhism) и рядом других терминов, используемых в целях обозначения буддийского учения, свободного от религиозных представлений и верований, основанного на гуманизме, прагматизме, философском скептицизме и агностицизме (Stephen Batchelor, Gertde Boer, Brennen McKenzie, Doug Smith). Сторонники секулярного буддизма, часто называющие себя светскими буддистами, подчеркивают изначальный нетеистический характер буддийского учения, основанного на научном подходе, свободе мышления и аргументации, гуманистических ценностях. Светские буддисты интерпретируют учение Будды и буддийские тексты в русле рационализма и эвиденциализма, учитывая исторические и культурные контексты времени, в котором жил Будда и создавались им сутры и тантры.

Одним из проповедников секулярного буддизма является философ и писатель, бывший буддийский монах С. Бэчелор (S. Batchelor). Цитата из его книги «Буддизм без веры»: «Вам не нужно быть религиозным человеком, чтобы практиковать Дхарму» стала чрезвычайно популярной среди западных последователей, ознаменовав, таким образом, общую тенденцию западного буддизма [Batchelor 1997: 18]. В своих произведениях автор описывает Сиддхартху Гаутаму как историческую личность, далекую от объекта религиозного идолопоклонничества. Бэчелор интерпретирует четыре благородные истины, Восьмеричный путь, дуккху, каруну на понятном западному человеку языке, объясняет учение Будды современникам, пытаясь ответить на волнующие их вопросы. Например, под просветлением понимается постижение четырех благородных истин и последовательное преодоление этапов Восьмеричного пути, причем Восьмеричный путь не рассматривается в линейной последовательности с конечной целью, а является целью сам по себе. Здесь просветление не является абсолютным, трансцендентным

опытом, а представляет собой сложный взаимосвязанный процесс трансформации ума, ядром которого является анализ страдания, его возникновения и пути его прекращения. Бэчелор в своих работах приходит к мысли о необходимости развития светского подхода и популяризирует секулярный буддизм, продвигая его в научные и академические круги. Монашеский опыт и «доктринальная тяга» переплетаются с его попыткой осмысления древнеиндийского наследия буддизма с точки зрения современного западного человека. Он считает, что концепции и практики в буддизме Махаяны не являются чем-то, во что «верить», но являются тем, что «делать» [Batchelor 1997]. Бэчелор разделяет понятия секулярного буддизма и модернизированного буддизма (Modern Buddhism), полагая, что, в отличие от различных видов модернизированного буддизма, которые имеют тенденцию к модифицированию традиционных буддийских школ и практик в свете современных дискурсов, секулярный буддизм стремится к «чистоте» Дхармы и реконфигурации ее элементов.

Социально ангажированный буддизм (Social Engaged Buddhism) является наиболее значительным и динамичным явлением, широко распространившимся на Западе. Он характеризуется вовлеченностью буддийских лидеров, их центров и организаций, независимо от их школ и принадлежности, в процессы социальной, политической, экономической, экологической деятельности общества. Возникновение и развитие социально ангажированного буддизма связывают с общественным кризисом в период острых социально-политических проблем. Проблемы человечества и поиски путей их решения вызвали ответную реакцию в виде социально ангажированного буддизма с его идеалом ненасилия и сострадания ко всем живым существам. Появление термина «социально ангажированный буддизм» связывают с именем Тик Нат Хана (Thích Nhất Hạnh), вьетнамского буддийского монаха, основавшего движение за мир и помощь пострадавшим в период вьетнамской войны.

Социально ангажированный буддизм характеризуется развитием академического буддизма. Академический буддизм развивается в четырех направлениях: исследования, обучение, публикации, социальное применение. Философские и психологические аспекты буддизма стали компонентами таких областей знания, как образование, наука, история, социология, экономика, археология, политология, медицина, бизнес, юриспруденция, компьютерные технологии. Сегодня большинство за-

падных буддологов живут и работают в Северной Америке и занимаются всеми отраслями и проблемами буддийского учения на основе самых разнообразных подходов. Их особенность состоит в том, что многие из них являются практикующими буддистами, которые следуют традициям Махаяны.

Буддийское искусство приобрело небывалую популярность в западном обществе. Уникальные предметы буддийского искусства, в основном из частных коллекций, представлены в крупных музеях Вашингтона (Freer Gallery of Art), Нью-Йорка (The Metropolitan Museum of Art, Rubin Museum of Art), Бостона (Museum of Fine Arts). Огромный вклад в распространение буддийского искусства в Америке внес Николай Рерих. Первая персональная выставка Н. Рериха состоялась в Нью-Йорке в 1920 г., после чего последовало трехлетнее выставочное турне по 30 городам США, имевшее огромный успех. Музей Николая Рериха, расположенный в центре Нью-Йорка, в 1924–1935-е гг. являлся центральным американским рериховским учреждением. Сегодня в музее хранятся картины, написанные им в Сиккиме, Ладакхе, Монголии, Кулу.

Многие западные деятели искусства и культуры, представители шоу-бизнеса и киноиндустрии, известные персоны, так называемые селебрити, лояльно относятся к буддизму, а некоторые из них открыто говорят о приверженности буддийскому учению. Они не только являются его строгими последователями, но и вносят ощутимый вклад в распространение и популяризацию буддизма: организуют публичные лекции буддийских учителей, проводят благотворительные мероприятия, оказывают помощь в развитии и деятельности буддийских центров, поддерживают различные проекты, касающиеся буддийского образования, культуры и искусства. Голливуд создал такие фильмы о буддизме, как «Кундун» (Мартин Скорсезе), «Маленький Будда» (Бернардо Бертолуччи).

Несмотря на свою широкую социальную направленность, социально ангажированный буддизм строго следует учению Будды. Традиционные буддисты реализуют принципы учения, опираясь на религиозную практику, тогда как «симпатизирующие» буддизму западные последователи обращаются к учению как к возможности поиска путей духовного и физического комфорта, индивидуальной свободы и социальной значимости в обществе. Занимаясь полезной деятельностью, социально ангажированные буддисты используют основы буддийского учения как аналитический метод, помогающий глубже понять соци-

альные проблемы. Четыре благородные истины, всеобщая взаимообусловленность *(pratītyasamutpāda)* помогают понять, что невежество вместе с основной структурой человеческого опыта ведет к привязанности, безграничному страданию и непрекращающемуся перерождению, как в индивидуальном, так и в социальном контексте.

Западные последователи буддизма Махаяны активно используют его знания и опыт для решения социальных проблем, особенно таких, как бедность, преступность, расовые предрассудки. Бедность – один из тех глобальных вызовов, поиск ответа на который мировому сообществу предстоит искать еще не одно десятилетие. Она является первопричиной или сопутствующим, отягощающим фактором многих других глобальных проблем. В то же время она сама есть порождение ряда факторов, действующих на глобальном уровне. Одной из острых социальных проблем в США является глубокое расслоение общества между богатыми и бедными. В США 16 % населения живут в бедности, из них 11 % составляют белые, 28 % – латиноамериканцы, 25 % – черные и 17 % – азиаты (согласно переписи 2010 г.). 28 % – дети, женщины, живущие в бедности, и их больше, чем мужчин. Бедность и расовая принадлежность увеличивают вероятность преступного образа жизни и тюремного заключения. Около 2,3 млн человек находятся в заключении в США, т. е. более 1 % взрослого населения. Число заключенных в США увеличилось на 500 %, по сравнению с 1970-ми гг. [Harrison 2014]. Заключенные, потерявшие физическую свободу, с буддийской точки зрения также заслуживают сострадания и свободы духовной, которая может изменить их сознание и деяния. Поэтому так важно понять, может ли буддизм Махаяны предложить обществу пути решения и в какой степени он является социально востребованным, исходя из этой проблемы. С этой целью в США была создана общественная организация Prison Mindfulness Institute, миссия которой заключалась в предоставлении заключенным возможности участвовать в программах по трансформации сознания через медитативные техники, книги и программы по буддийской философии.

Р. Турман считает, что образование может стать ключевым моментом в решении социальных проблем. Он считает, что общество может изменить вектор своего развития, отойти от цинизма и повернуться лицом к социальным обязательствам только в том случае, если каждый человек избавится от беспредельного потребления и неограниченных желаний [Турман 2005: 18–19]. Для этого необходимо такое образова-

ние, которое поможет освободиться от иллюзий и научит мудрому отношению к миру. Буддисты полагают, что первая цель каждого общества – дать качественное образование. Буддийский подход к образованию подразумевает концентрацию, прежде всего, на развитии просветленного мышления, т. е. преодолении дуалистического видения, на обучении людей своей истинной природе и трансформации сознания. Буддизм Махаяны сегодня, как никогда, открывает миру свою идею единства, тождества и гармонии, не знающую преграды и обеспечивающую мировоззренческие ориентиры, не противоречащие целостности человека и его среды, материальной и духовной, природной и космической. Проблема единства, тождества и гармонии как отражение истинно сущего в полной мере представлена Л. Е. Янгутовым на примере китайского буддизма. Идея всего сущего отражает представления буддистов об изначальной гармонии и тождестве мира и красной нитью проходит через весь аспект махаянского учения, в котором наиболее значимо выделяются философские, психологические и сотериологические аспекты [1998].

Западная цивилизация, добившись значительных успехов в материальной сфере жизни, создала огромные экзистенциальные проблемы. Турман так описывает нынешнее западное общество: «Современные люди страдают от болезни, поразившей современное общество, и это – болезнь постоянной занятости … Нам всем нравится впадать в состояние беспамятства, засыпая по ночам, потому что мы так устаем от нашей каждодневной жизни, имея такое огромное количество работы. И вот эта возможность отключиться от повседневной реальности нас привлекает. Будучи материалистами, мы полагаем, что смерть будет похожа на такой отход ко сну, а нам просто не придется проснуться. И такую психопатическую беззаботность современного общества, если жестко выразиться, я бы назвал психозом» [Турман 2005: 18–19]. Не случайно развитые страны характеризуются высоким уровнем стресса и депрессивных состояний, обусловленных, прежде всего, социальными факторами. Например, ежегодно в США от депрессии страдает 9,5 % населения, или примерно 20,9 млн взрослых американцев [Robins 1991]. Депрессия мешает нормальной жизнедеятельности и причиняет боль и страдания не только больным, но и их близким. Антидепрессанты потребляются в огромных количествах для избавления от духовных и физических страданий и обретения спокойствия. Например, действие Prozak в фармакологии описывается следующим образом: «эффект от

его применения практически мгновенный – пациент внезапно получает действительно сильную мотивацию, чтобы преодолеть депрессию и успешно достичь цели, помогает значительно поднять настроение и работоспособность, чувствовать себя счастливым». В этом случае счастье есть искусственный продукт, не имеющий под собой какого-нибудь серьезного основания, обеспечивающего долгосрочный и качественный эффект.

Буддизм Махаяны в контексте западного общества носит практический характер (practical Buddhism). Под практическим буддизмом понимается его применение в повседневной жизни, в работе с эмоциями, стрессами и депрессиями, его вовлеченность в общественную деятельность. Процессы секуляризации буддизма, его социальной ангажированности и феминизации буддийского движения продолжаются и являются отличительными чертами западного буддизма. Буддийский взгляд на решение острых социальных проблем человечества состоит не в распространении религиозных ценностей, а в утверждении ценностей мира, защиты природы, развития образования, укрепления нравственного и физического здоровья. Приглашения Его Святейшества Далай-ламы XIV западными сообществами и присуждаемые ими престижные награды говорят о неспадающем интересе западной публики к буддийскому учению.

На всем протяжении своего существования и развития буддизм Махаяны обеспечивал мирное взаимодействие и взаимообогащение с традиционными обществами. Мирская направленность Махаяны, идеал сострадания как главная духовная установка и особая практика, научная обоснованность эффективности буддийской медитации и высокая степень толерантности позволили буддизму обрести признание как философии взаимного диалога и понимания. Буддизм Махаяны, предложив широкий путь духовно-интеллектуальный практики не только для монахов, но и для мирян, обрел миллионы последователей по всему миру. Учение о всеобщей взаимообусловленности воспитывало в буддистах чувство нравственной ответственности: чем больше думаешь о счастье других, тем счастливее становишься ты. К просветленному сознанию путь лежит через обретение внутренней гармонии, целостности и умиротворенности, достижение которых возможно при условии не внешней, а внутренней трансформации посредством нравственной дисциплины и медитативных практик. Очевидно, что буддизм Махаяны как философское и нравственное учение востребован

современным обществом, а значит, его безграничный духовно-интеллектуальный потенциал будет продолжать развиваться и открываться всему миру.

Литература

Донец А. М. Учение об истине в философии школы мадхъямика-прасангика традиции Гелук. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. – 406 с.

Дэвидсон Р. Tibetan Buddhism's Encounter with Modern Science [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=_hhgDSSfg5Q (дата обращения: 27.11.2021).

Кабат-Зинн Дж. и др. Исцеляющая сила медитации. – М.: Ганга, 2016. – 182 с.

Мэнсфилд В. Квантовая механика и сострадание [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum_physics_and_ compassion. html (дата обращения: 15.03.2019).

Роуч М. Бизнес – не только деньги [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://cityclass.ru/roach_money/? event=13401 (дата обращения: 23.03.2021).

Сопа Лама. Золотое солнце махаянской тренировки ума, исполняющее желания. – ФПМТ, 2012. – С. 118.

Турман Р. Бесконечная жизнь: семь добродетелей хорошей жизни. – М.: Открытый мир. 2005. – 382 с.

Уилбер К. О настоящем сострадании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://meditation-portal.com/ken-uilber-o-nastoyashhem-sostradanii/ (дата обращения: 27.03.2020).

Урбанаева И. С. Актуальность философско-этического потенциала буддизма в эпоху глобализации и принципиального изменения условий воспроизводства человеческой реальности // Этика будущего: аксиология устойчивого развития: мат-лы Международ. Байкальского филос. форума. – Улан-Удэ, 2008. – С. 47.

Экман П. Психология сострадания. – СПб.: Питер, 2017. – 155 с.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество, гармония в философии китайского буддизма. – Улан-Удэ, 1998. – 222 с.

Batchelor S. Buddhism without beliefs. Riverhead Books. – New York, 1997. – 142 p.

Harrison A Blum. Mindfulness equity and Western Buddhism: reaching people of low socioeconomic status and people of color // International Journal of Dharma Studies, 2. – 2014. – № 10.

Robins L. N., Regier D. A. (eds). Psychiatric Disorders in America: The Epidemiologic Catchment Area Study. – New York: The Free Press, 1991. – 399 p.

References

Donec A. M. Uchenie ob istine v filosofii shkoly madh"yamika-prasangika tradicii Geluk. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2012. – 406 s.

Devidson P. Tibetan Buddhism's Encounter with Modern Science [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://www.youtube.com/watch?v=_hhgDSSfg5Q (data obrashcheniya: 27.11.2021).

Kabat-Zinn Dzh. i dr. Iscelyayushchaya sila meditacii. – M.: Ganga, 2016. – 182 s.

Mensfild V. Kvantovaya mekhanika i sostradanie [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum_physics_and_ compassion. html (data obrashcheniya: 15.03.2019).

Rouch M. Biznes – ne tol'ko den'gi [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://cityclass.ru/roach_money/? event=13401 (data obrashcheniya: 23.03.2021).

Sopa Lama. Zolotoe solnce mahayanskoj trenirovki uma, ispolnyayushchee zhelaniya. – FPMT, 2012. – S. 118.

Turman R. Beskonechnaya zhizn': sem' dobrodetelej horoshej zhizni. – M.: Otkrytyj mir. 2005. – 382 s.

Uilber K. O nastoyashchem sostradanii [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://meditation-portal.com/ken-uilber-o-nastoyashhem-sostradanii/ (data obrashcheniya: 27.03.2020).

Urbanaeva I. S. Aktual'nost' filosofsko-eticheskogo potenciala buddizma v epohu globalizacii i principial'nogo izmeneniya uslovij vosproizvodstva chelovecheskoj real'nosti // Etika budushchego: aksiologiya ustojchivogo razvitiya: mat-ly Mezhdunarod. Bajkal'skogo filos. foruma. – Ulan-Ude, 2008. – S. 47.

Ekman P. Psihologiya sostradaniya. – SPb.: Piter, 2017. – 155 s.

Yangutov L. E. Edinstvo, tozhdestvo, garmoniya v filosofii kitajskogo buddizma. – Ulan-Ude, 1998. – 222 s.

Batchelor S. Buddhism without beliefs. Riverhead Books. – New York, 1997. – 142 p.

Harrison A Blum. Mindfulness equity and Western Buddhism: reaching people of low socioeconomic status and people of color // International Journal of Dharma Studies, 2. – 2014. – № 10.

Robins L. N., Regier D. A. (eds). Psychiatric Disorders in America: The Epidemiologic Catchment Area Study. – New York: The Free Press, 1991. – 399 p.

УДК 294.321
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-159-172

А. М. Донец

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СРЕДИННОЙ ПОЗИЦИИ УМА В ПРАСАНГИКЕ ГЕЛУГ

В статье раскрывается, каким образом в философской школе мадхьямика-прасангика традиции Гелуг на основе фундаментального для буддизма принципа срединности формируется особая (срединная) позиция ума, благодаря которой обеспечивается «приемлемость» философских построений и обеспечивается возможность обретения непосредственного постижения подлинной истины и обретения положения состояния Будды.

Ключевые слова: Гелуг, мадхьямика-прасангика, срединность, непребывающее пребывание.

A. M. Donets

FEATURES OF THE FORMATION OF THE MIDDLE POSITION OF THE MIND IN GELUG PRASANGIKA

The article reveals how a special (middle) position of the mind is formed in the Madhyamika-Prasangika philosophical school of the Gelug tradition on the basis of the fundamental for Buddhism principle of middleness, thanks to which the “acceptability” of philosophical constructions is ensured and the possibility of gaining direct comprehension of the true truth and gaining the position of Buddha is provided.

Keywords: Gelug, Madhyamika-Prasangika, middleness, non-abideable abiding.

Мадхьямика (срединная) – одна из четырех главных буддийских философских школ, которые сформировались еще в Индии. Ее основал крупный религиозный деятель Нагарджуна (I–II вв.), с именем которого связывают возрождение учения Махаяны, очищение рядов монашества от недостойных лиц, создание множества храмов, монастырей и учебных центров в разных концах страны. При создании мадхьямики Нагарджуна использовал в качестве системообразующих один из фун-

Донец Андрей Михайлович – д. и. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@yandex.ru.

даментальных, по его мнению, для буддизма принципов, а именно – принцип срединности. В VI в. мадхьямика разделилась на два направления – прасангику (осн. Буддхапалита) и сватантрику (осн. Бхававивека). Буддхапалита, по мнению тибетских философов, только наметил в сочинениях основные контуры своей системы, а более законченный вид ей придал Чандракирти (VII в.), с «легкой руки» которого она стала именоваться прасангикой. Своего подлинного расцвета прасангика достигла в Центральной Азии, где она довольно интенсивно культивировалась в течение многих веков, оказывала влияние на формирование традиционной системы монастырского образования, весьма своеобразной схоластики, мировосприятия и культуры буддийских народов этого региона. Ревностным приверженцем прасангики линии Буддхапалиты – Чандракирти был Цонкапа (1357–1419), которому следовали и сторонники основанной им «желтошапочной» традиции Гелуг (dge lugs – «система блага»), длительное время доминировавшей в духовном пространстве буддизма Центральной Азии.

Прасангика Гелуг отличается высоким уровнем развития философской мысли, оригинальностью выдвигаемых идей и ориентацией на принцип срединности. Эта ориентация приводит, в частности, к срединному сочетанию в философствовании прасангиков определенности и неопределенности, которое нередко проявляется в нелинейности и фрагментарности при изложении объясняемых концепций, что в известной степени затрудняет адекватное уяснение их идей и выдвигает задачу по эксплицированию и реконструкцированию различных элементов и присущей им системы воззрений. Так, анализ наводит на мысль о том, что значительная часть усилий прасангиков направлена на формирование и укрепление у их последователей особой позиции ума, которую, вероятно, будет уместным назвать срединной. Что же свидетельствует об этом? Что собой представляет эта срединная позиция ума? Почему и зачем она формируется? Попробуем выявить в философствовании прасангиков ту линию, которая позволит дать ответы на эти вопросы.

В сутрах Махаяны нередко говорится о том, что не следует пребывать ни в каких дхармах. Рекомендуется также пребывать в них не пребывая. В соответствии с этим Чандракирти в шестой главе своего «Введения в мадхьямику» (Мадхьямакаватара) утверждает, что нужно «пребывать по способу (tshul gyis) непребывания». Как это следует по-

нимать? Пребывать (gnas) в чем-то, вероятно, можно только после вхождения (‘jug) в него. В традиционной эпистемологии, которая сформировалась в Тибете в процессе систематизирующего осмысления трудов таких выдающихся буддийских мыслителей, как Дигнага и Дхармакирти, «вхождение» в объект считается специфическим признаком «обладателя объекта» (yul can). Выделяют четыре вида «обладателя объекта», а именно: органы чувств, наименования, познания, индивида [Агван Таши: гл. 7]. К чему же именно относится рекомендация не пребывать в дхармах? Вероятно, главным образом, к познанию, поскольку индивид «входит» не сам по себе, а благодаря другим «обладателям объекта», органы чувств могут «входить» только в часть дхарм – в те, которые служат явными объектами, «вхождение» же наименования – это просто акт именования объекта, позволяющий впоследствии «пребывать» в нем – использовать наименование для обозначения данного объекта.

Тибетские эпистемологи выделяют два вида «вхождения» познания: утверждающее (sgrub ‘jug) и исключающее (sel ‘jug). Первое характерно для непосредственного познания (mngon sum), второе же – для концептуального (rtog pa), опосредованного (rjes dpag), поскольку последнее требует акта исключения всего, что не является данным объектом, а для предшествующего это не нужно [Там же: гл. 20].

Можно предположить, что рекомендация не пребывать в дхармах относится преимущественно к концептуальному познанию. Если это познание в качестве «обладателя объекта» «входит» в дхарму, то как же оно может не «пребывать» в ней? Для ответа на этот вопрос надо, вероятно, рассмотреть особенности концептуального познания в его объекте.

Объект опосредованного (концептуального) познания чаще всего обозначается термином «дхарма» (chos) и понимается, в широком смысле, как то, что является (в данный момент) или может являться (в иное врем) предметом мысли. Подобный предмет всегда мыслится как нечто (1) особое, отдельное от иного и тождественное себе, (2) определенное и отличное от другого, (3) наличествующее (хотя бы умозрительно) и обнаружимое. Эти три момента (особенности дхармы), как показывает анализ, фиксируются в понятиях сущности (ngo bo), признака (mtshan nyed) и бытия (rang bzhin). Кроме того, сущность, признак и бытие выступают как основные структурные элементы дхармы,

каждый из которых конституирует ее присущим ему образом. Так, сущность конституирует дхарму как нечто особое, отдельное от иного и тождественное себе, признак – как вполне определенное и отличное от другого, а бытие – как наличествующее и обнаружимое. Анализ свидетельствует о том, что сущность, признак и бытие могут рассматриваться также как особые измерения дхармы, в которых она может иметь, принимать или мыслиться имеющей те или иные значения.

Бытийное измерение, вероятно, можно охарактеризовать как объектное, т. е. в нем дхарма может иметь, принимать или мыслиться имеющей значения тех или иных объектов. В традиционной тибетской эпистемологии выделяют метрику четырех видов объектов: «являющийся объект» (snang yul), «воспринимаемый объект» (gzung yul), «действительный объект» (‘dzin stang kyi yul) и «признаваемый объект» (zhen yul) [Муге Самтен 1996: 344–345].

Являющимся объектом называют тот, который познается при его ясном явлении уму, воспринимаемым объектом – то, что воспринимается при его ясном явлении уму, действительным – имеющий место действительно или именно так, как является. При верном восприятии, скажем, реального кувшина эти три объекта совпадают, образуя некий «совокупный» объект, при постижении которого ум чаще всего делает акцент на значении действительного объекта (т. е. думает, что познает именно кувшин). При восприятии миражного озера действительный объект отсутствует, а два других совмещаются и совпадают. Когда больной желтухой видит белую раковину как желтую, то эта желтизна – воспринимаемый объект, а белизна – действительный и являющийся.

В ситуации концептуального восприятия (‘dzin rtog), скажем, кувшина являющимся объектом служит представление (don spyi) о кувшине. Однако этот объект никогда не совпадает с воспринимаемым, поскольку благодаря особой операции «приписывания» (sgro ‘dogs) ум считает, что воспринимает не являющееся иным, нежели кувшин. Это «не являющееся иным, нежели кувшин», или не являющееся не являющимся кувшином называется «обратно тождественным» (ldog pa) кувшину и полается воспринимаемым объектом. «Обратно тождественное» кувшину может быть охарактеризовано двояко – как являющееся кувшином (поскольку не являющееся иным, нежели кувшин, – это кувшин) и как не являющееся кувшином (поскольку дхармы «кувшин» и «обратно тождественное кувшину» имеют разные признаки).

То, что является и не является кувшином, следует квалифицировать как подобие, или отражение, кувшина. Поскольку воспринимаемый объект «кувшин» и действительной объект «кувшин» одинаково могут быть квалифицированы как «обратно тождественное» кувшину (в силу указанной двойственности «обратно тождественного»), то их полагают тождественными по «обратно тождественному» (rang ldog gcig) [Агван Таши: гл. 4, 5]. Таким образом, оценивание умом воспринимаемого объекта как «обратно тождественного» познаваемой концептуально вещи позволяет, с одной стороны, исключить все другие вещи из числа постигаемых в данный момент предметов, а с другой – делает валидным концептуальное познание, поскольку в силу указанного тождества оно будет постигать именно кувшин как действительный объект.

При концептуальном познании кувшина ум не только полагает, что воспринимает не являющееся чем-то иным, нежели кувшин, но и признает его таковым. Это позволяет тибетским эпистемологам выделить такой вид объектов, как «признаваемые» объекты (zhen yul). Чем же отличаются воспринимаемый и признаваемый объекты, если они одинаково оцениваются как «не являющееся иным, нежели кувшин»? Анализ приводит к заключению о том, что если при формировании воспринимаемого объекта ум просто выделяет нечто в качестве своего предмета, то при образовании признаваемого объекта он осмысливает его, определяя как наделенный признаками того предмета. Иными словами, кувшин как воспринимаемый объект – это не являющееся иным предметом, нежели кувшин, а как признаваемый объект – это не являющееся предметом, наделенным признаками иными, нежели имеющимися у кувшина. Можно сказать и так, что при концептуальном познании являющийся объект (представление) – это данность психического порядка, воспринимаемый объект – данность ментального порядка, а признаваемый объект – данность логического порядка (т. е. понятие).

Концептуальное познание стандартно определяется как познание признаваемого (zhen rig) [Чжамьян Шепа 1992: 38], т. е. признаваемого объекта. Хотя оно постигает совокупный объект, но поскольку признаваемый объект бывает только при концептуальном познании, то его наличие и называют в качестве специфической особенности именно такого познания. При концептуальном познании может полностью отсутствовать действительный объект (например, при концептуальном восприятии «заячьих рогов» и «сына бесплодной женщины»). Если же

такой объект имеется и он совпадает по признакам с признаваемым, то концептуальное познание квалифицируют как «соответствующее данности» (don mthun), а значит, и валидное.

Концептуальное познание с неизбежностью «входит» в являющийся, воспринимаемый и признаваемый объекты и «пребывает» в них. Поэтому оно может не пребывать лишь в действительном объекте. А это будет возможно только в случае отсутствия подобного объекта. «Общей основой» (gzhi mthun) дхарм А и Б тибетские эпистемологи называют то, что и А является, и Б является. Например, белая раковина служит «общей основой» дхарм «белое» и «раковина», поскольку и белой является, и раковиной является. Совокупный объект концептуального познания можно охарактеризовать как «общую основу» других объектов, в т. ч. и действительного. Если действительный объект отсутствует, то другие остаются в виде этой «основы», поэтому ум может «входить» в такой объект и «пребывать» в нем. Иногда тибетские эпистемологи говорят об «объекте вхождения» (‘jug yul), определяя его объект, в который ум, по его мнению, «входит». Например, воспринимая свое тело, индивид думает: «Я». Хотя объектом восприятия служит тело, но «объектом вхождения» – «Я» (bdag). Когда индивид мыслит кувшин, то «объектом вхождения» служит кувшин, действительный объект. Таким образом, при отсутствии действительного объекта ум может «входить» и «пребывать» в совокупном объекте, являющемся «общей основой». Но так как действительный объект отсутствует, то ум «реально» не может «войти» в него и «пребывать» в нем. Поэтому будет «пребывание по способу непребывания». Поскольку же для ума «объектом вхождения» служит действительный объект, то для реализации «непребывающего пребывания» нужно как-то изменить понимание умом того, во что именно он «входит».

Анализ сновидения, миража, иллюзии и аналогичных им феноменов приводит прасангиков к мысли о необходимости выделения у каждой вещи двух сторон – «стороны явления» и «стороны пребывания», первая из которых – это то, в каком виде вещь предстает в своем явлении, а вторая – как она пребывает сама по себе. Специфическим признаком истины (bden pa) прасангики считают необманываемость (mi slu ba), а ложного (rdzun, log pa) – введение в заблуждение [Буддхапалита: Л. 217Б]. Если вещь является в одном виде, а пребывает в другом, то своим явлением она вводит в заблуждение, поэтому должна быть при-

знана ложной. При совпадении, соответствии (mthun) двух сторон вещь не обманывает, поэтому ее следует охарактеризовать как истину.

Прасангики квалифицируют бытие дхармы как существующее, принадлежащее и присущее именно ей, неотъемлемое от нее, постоянное и неизменное, несотворенное и не зависимое от другого. Поэтому истинная дхарма существует благодаря собственному бытию. Однако анализ приводит их к заключению о том, что все дхармы обладают зависимостью (rten ‘brel) в той или иной форме. Зависимое же имеет место благодаря бытию другого, а не собственному. Поэтому все дхармы не имеют подлинного собственного бытия, значит, должны быть признаны пустыми (шунья) – лишенными истинности [bden stong] наличия в качестве настоящих дхарм [Скматишилабхадра: Л. 1–2].

Дхармы, считают прасангики, являются как имеющие место истинно (bden snang), однако в действительности лишены истинности наличия. Поэтому должны быть признаны ложными. Хотя они и не обладают признаками действительного объекта, но не являются и отсутствующими. Каждую дхарму можно охарактеризовать как «общую основу» двух сторон. Поэтому хотя бы дхарма и отсутствовала со «стороны пребывания», она наличествует со «стороны явления». Значит, познание «входит» в нее и «пребывает» в ней как тождественной «стороне явления», но не «входит» и не «пребывает» в ней как тождественной «стороне пребывания». Прасангики полагают, что признание истинности (bden ‘dzin) является ложным представлением, которое занимает центральное место в блоке неведения. Более того, они считают его неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения и корнем сансары (‘khor ba’i rtsa ba) [Цонкапа: Л. 78Б, 103Б]. Из-за него живые существа воспринимают являющиеся как имеющие место истинно дхармы в качестве таковых и признают их таковыми. Поэтому познание не будет «входить» в дхармы и «пребывать» в них только тогда, когда не будет находиться под влиянием того признания. Однако это признание устраняется исключительно путем непосредственного видения истины, то есть пустотности (шуньяты) – лишенности истинности наличия. Такое видение доступно только святым, а само указанное признание отсутствует у освободившихся от сансары архатов, пратьекабудд и бодхисаттв трех высших ступеней святости. Каким же образом тогда познание у обычного индивида не будет «входить» в дхармы и «пребывать» в них?

Признаками познания (shes pa) в тибетской эпистемологии считаются ясность-прояснение (gsal ba) и ведание (rig pa) [Агван Таши 1996: 108]. Это означает, что познание всегда является ясным для ума и известным ему, а также делающим ясным и известным его объект. Благодаря обладанию этими признаками познание оказывается способным выполнять присущую ему функцию (byed las) – установление (‘jog pa) истины объекта путем определения (nges) его признаков. В связи с этим возникает проблема валидности определения. Поскольку дхарма характеризуется как вполне определенный и отличный от иного предмет мысли, то валидным, вероятно, будет только однозначное и недвусмысленное определение дхармы. Для этого необходимо, чтобы между дхармами были совершенно четкие границы в признаковом пространстве. Такие границы будут иметь место только тогда, когда дхармы будут несовместимы, то есть когда они не могут занимать одно и то же место в признаковом пространстве.

Решающую роль в очерчивании границ, по мнению прасангиков, играет «прямая несовместимость взаимного отвержения» – аналог «противоречия» в западной логике. Отношение между двумя дхармами квалифицируется как подобная несовместимость при наличии соответствия такому условно: если (нечто) является (определяется) одной из этих дхарм, то с необходимостью не является (не определяется) другой, и если не является (не определяется) одной, то с необходимостью является (определяется) другой [Агван Таши 1996: 30–309; Муге Самтен 1996: 356]. Анализ показывает, что такие дхармы должны быть полными взаимными отрицаниями, вследствие чего каждая из них не только не имеет признаков другой, но и мыслится (определяется) путем прямого отрицания другой. Поэтому подобные дхармы всегда имеют место попарно и не существуют друг без друга. Примеры: существующее и не существующее, постоянное и непостоянное, пустое и непустое.

Указывают четыре возможных способа определения дхармы А посредством несовместимых дхарм Б и В:

1) А является Б, но не является В;

2) А является В, но не является Б;

3) А является и Б, и В;

4) А не является ни Б, ни В.

Приемлемыми здесь будут только два первых способа (варианта), а два последних – первая и вторая версии так называемого «третьего варианта» (phung po gsum pa) – оказываются невозможными для несовместимых дхарм. Поэтому определение вещей посредством несовместимых дхарм и позволяет провести между ними четкие границы в признаковом пространстве, квалифицируя их однозначно и недвусмысленно.

Однако исследования убеждают прасангиков в невозможности непротиворечивого определения дхарм и посредством двух первых способов. Если определение не может провести четкие границы между дхармами, то его следует признать лишенным истинности наличия – наличия в качестве подлинного определения. Если познание правильно устанавливает неопределенность дхарм, то – в силу тождества по «обратно тождественному» – дхармы должны быть признаны неопределенными. А также не могут иметь место истинно – в качестве настоящих дхарм, волне определенных предметов мысли. Аналогичным образом путем анализа устанавливается и неистинность несовместимых дхарм. На этом основании может быть сделан вывод об отсутствии истинности у определяемых дхарм, средств определения и самого определения.

Данный вывод делает невозможным выполнение опосредованным познанием его функции – установление истины дхармы путем определения ее признаков.

Тибетским эквивалентом слова «философия» является grub mtha' – «сфера доказываемого». В соответствии с этим прасангики Гелуг понимают под философией особую сферу, в которой те или иные идеи принимаются либо отвергаются только на основе строгих доказательств [Агван Нима 1971: 10]. Философствование осуществляется в форме умозаключений (rtags sbyor), в которых правомерность выдвижения некоего тезиса обосновывается надлежащим аргументом. При этом философ признает истинность аргумента, отрицания или утверждения на его основе, а также зафиксированной в тезисе идеи. Однако есть особый вид умозаключения – прасанга (санскр., тиб. thal 'gyuz), которая всегда выдвигается в ответ на некое суждение оппонента, опирается только на признаваемое им и вскрывает ошибочность признания истинным того суждения. Поскольку прасангик при использовании прасанги ничего не признает истинно и не выходит из «сферы доказы-

ваемого», то является философом, не вступающим в противоречие с идеей отсутствия истинности у определения и т. д. Если прасангик атакует посредством множества разных прасанг одного и того же оппонента, то тем самым наносится удар (sun ‘byin – дается отпор) по признанию истинности у последнего, что приводит к известному ослаблению этого признания.

Функцией познания, как было указано, является установление истины объекта путем определения его признаков. Следовательно, можно сказать, что при «вхождении» познания в объект происходит осмысление его подлинных признаков. Когда же неведение в форме признания истинности было ослаблено прасангами, то настоящее «вхождение» (определение) уже не может иметь места. Хотя познание и «входит» в объект как «общую основу» двух сторон, но при этом оно несколько дистанцируется от «стороны пребывания», как бы «не входит» в нее. Поэтому будет «пребывать» в объекте «не пребывая». Поскольку подобное непребывающее пребывание оценивается как срединное и присуще особой позиции ума, то можно сказать, что благодаря атакам посредством прасанг происходит формирование срединной позиции ума.

Когда такая позиция достаточно сформировалась у индивида, то он может укреплять ее уже сам, благодаря использованию прасанг в отношении других, поскольку применение прасанги опирается на дистанцирование от приставания самим чего бы то ни было истинным (от любых познавательных стереотипов). У мадхьямиков есть много доказательств лишенности истинности в форме обычных умозаключений. Если индивид, обладающий признанием истинности, устанавливает посредством этих доказательств лишенность истинности, то при этом он признает эту данную лишенность имеющей место истинно. Стало быть, использование подобных доказательств ничего не дает в плане одоления признания истинности и, кроме того, оно будет противоречить неприемлемости истинности определения и т. д. Однако ситуация меняется, когда те же доказательства использует индивид с ослабленным признанием истинности, с уже несколько сформировавшейся срединной позицией ума, при этом он предстает как бы в виде двух индивидов, один из которых уже не признает истинности и доказывает другому – еще признающему – отсутствие истинности. Поскольку доказывающий не признает истинности, то устанавливаемая лишенность истинности будет восприниматься как лишенная истинности. Так как

доказывающий тождественен тому, кому он доказывает, то этим наносится удар по неведению. При этом, считают прасангики, если прасангами наносится удар по признанию истинности, то доказательствами «дается отпор» объекту того взгляда – (идее) истинности наличия. Такая атака объекта позволяет еще больше ослабить признание истинности.

Таким образом, описанное применение прасанг и доказательств «дает отпор» признанию истинности и его объекту, формирует срединную позицию ума, а также приводит к формированию специфического представления о лишенности истинности и особой убежденности в его верности, которые уже могут использоваться в процессе реализации перехода от концептуального постижения этой лишенности к непосредственному ведению с помощью медитативных техник. Кроме того, срединная позиция ума служит основой формирования превознасимого мадхьямиками «среднего взгляда» (dbu lta) и необходимым условием использования особого стиля философствования, который опирается на идею условной истинности определяемого, определения и средств определения. Именно такое философствование, считают мадхьямики, является единственно приемлемым для настоящего философа. Поэтому они используют его при разрабатывании собственной системы концепций и т. д.

В рамках применения условного философствования прасангики разработали свою концепцию номинальности сущего. Если дхармы отсутствуют в качестве истинных, считают эти философы, то от них остаются одни имена. Однако имя всегда что-то обозначает. Что же оно обозначает, если нет истинной дхармы? – «Основу называния» (gdags gzhi). Например, хотя истинной колесницы и нет, но нет и полного отсутствия того, что может обозначаться именем «колесница». Таковы колеса и другие части колесницы, соединенные особым образом. Они и являются «основой» (предметом), в отношении которого употребляется термин «колесница». Однако при этом колесница будет только именем. Поэтому можно говорить об условном существовании (btags yod) колесницы, устанавливаемом в связи и по отношению к колесам и т. д. – «основе признавания» колесницы и основе называния именем «колесница». При этом «имя» является дхармой, обозначаемой термином «имя». Поэтому и номинальное существование дхарм лишено истинности. Использование представления «только имя» (ming

tsam) в отношении дхарм позволяет индивиду лучше освоиться со срединной позицией ума (непребывающим пребыванием) и опираться на нее не только в философствовании, но и в обыденной жизни и практике Пути совершенствования, что способствует снижению активности клеш и повышению эффективности решения задач сотериологического плана.

Изложенное предоставляет возможность дать ответы на поставленные в начале статьи вопросы. Прасангики утверждают, что 1) все дхармы лишены истинности; 2) признание истинности – неведение как корень сансары; 3) лишенность истинности лишена истинности, 4) посредством обычного доказательства невозможно правильно установить лишенность истинности; 5) для одоления признания истинности надо «давать ему отпор» посредством прасанг; 6) для признания истинности надо «давать отпор» его объекту посредством обычных доказательств; 7) правильным взглядом является «средний взгляд», а правильным философствованием – условное. Как показывает наш анализ, эти утверждения можно оценить как свидетельствующие о наличии у прасангиков ориентации на формирование у своих последователей срединной позиции ума, необходимость которой обусловлена отсутствием истинности у дхарм и силой неведения в форме признания истинности. Срединная позиция формируется путем некоторого дистанцирования ума от объекта, благодаря чему реализуется «непребывающее пребывание» в объекте. Эта позиция служит основой для формирования «среднего взгляда» и правильного представления о лишенности истинности как лишенной истинности, наличие которого делает возможным переход от концептуального к непосредственному постижению лишенности истинности с помощью медитативных техник. Кроме того, данная позиция делает возможным использование условного философствования для разрабатывания системы концепций, а в сочетании с представлением «только имя» она помогает снизить активность клеш и способствует эффективности решения задач сотериологического плана.

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

Агван Нима. Ngag dbang nyi ma. Nang pa’i grub mtha’ smra ba bzh’i ‘dod tshul… (Воззрение четырех буддийских философских школ). – Ксил., 404 л. – sGo mang, 1971.

Агван Таши. bSe Ngag dbang bkra shis. Bhad ma’i dgongs ‘grel (Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma’i don rtsa ‘greb. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35–336.

Буддхапалита. Buddhapalita. dbu ma rtsa ba’i ‘greb ba (Комментарий Будхапалиты на «Основы мадхьямики» [Нагарджуны]). – Xyl., 128 f. (F. 153–281) // The Asian classics inpul Project. Rleas Three. – Washington, 1993. – Catalog TD 3842.

Муге Самтен – dMu dge bsam gtan. Dri glan gter gyi kha buang bzhugs (Ключевые термины по «Собранию тем») // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 337–372.

Суматишилабхадра – Sumatishilabhadra. Blang dor lan ye bar mkho ba’irten ‘brel gyi don dang rnam gzhag bshad pa’i tshul bzhugs (Объяснение теории зависимого возникновения). Xyl., 28 f.

Цонкапа – Blo bzang drags pa. bs Tan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa’i rnam bshad. (Комментарий на «Введение в мадхьямику» [Чандракирти]). – Xyl., 267 f.

Чжамьян Шепа. ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Blo rig yig cha (Учебник по теории познания) // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. dPar thogs gnyis par deb grangs, 1992. – F. 1–83.

References

Agvan Nima. Ngag dbang nyi ma. Nang pa’i grub mtha’ smra ba bzh’i ‘dod tshul… (Vozzrenie chetyrekh buddijskih filosofskih shkol). – Ksil., 404 l. – sGo mang, 1971.

Agvan Tashi. bSe Ngag dbang bkra shis. Bhad ma’i dgongs ‘grel (Uchebnik po «Sobraniyu tem») // Tshad ma’i don rtsa ‘greb. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – S. 35–336.

Buddhapalita. Buddhapalita. dbu ma rtsa ba’i ‘greb ba (Kommentarij Budhapality na «Osnovy madh'yamiki» [Nagardzhuny]). – Xyl., 128 f. (F. 153–281) // The Asian classics inpul Project. Rleas Three. – Washington, 1993. – Catalog TD 3842.

Muge Samten – dMu dge bsam gtan. Dri glan gter gyi kha buang bzhugs (Klyuchevye terminy po «Sobraniyu tem») // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – S. 337–372.

Sumatishilabhadra – Sumatishilabhadra. Blang dor lan ye bar mkho ba’irten ‘brel gyi don dang rnam gzhag bshad pa’i tshul bzhugs (Ob"yasnenie teorii zavisimogo vozniknoveniya). Xyl., 28 f.

Conkapa – Blo bzang drags pa. bs Tan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa’i rnam bshad. (Kommentarij na «Vvedenie v madh'yamiku» [Chandrakirti]). – Xyl., 267 f.

Chzham'yan Shepa. ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Blo rig yig cha (Uchebnik po teorii poznaniya) // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. dPar thogs gnyis par deb grangs, 1992. – F. 1–83.

УДК 294.321
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-173-177

С. П. Нестеркин

СУТРА ОБ ОПОРЕ НА ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ДРУГА (введение, перевод с тибетского, комментарий)

Сутра посвящена важнейшему для буддизма как религиозно-философской системы вопросу о значении духовного руководства на пути к освобождению. Согласно традиции, она была проповедана в роще в окрестностях Кушинагара незадолго до ухода Будды Шакьямуни в паринирвану. Ее основным содержанием является утверждение Будды о том, что правильная духовная практика всецело зависит от опоры на добродетельного духовного друга, опровергающее высказанную Анандой мысль, что опора на добродетельного друга определяет половину успеха. Перевод выполнен (впервые на русский язык) по Дегесскому изданию тибетского канона: Toh 300, Degé Kangyur, vol 71 (mdo sde, sha), folios 304.b–305.a.

Ключевые слова: сутры, буддийский канон, тибетский буддизм, буддийская практика, Кангюр, кальянамитра, паринирвана.

S. P. Nesterkin

THE SŪTRA ON RELIANCE UPON A VIRTUOUS SPIRITUAL FRIEND (introduction, translation from Tibetan, commentary)

The sutra is devoted to the most important question for Buddhism as a religious and philosophical system, the question of the significance of spiritual guidance on the path to liberation. According to tradition, it was preached in a grove in the vicinity of Kushinagar shortly before the departure of the Buddha Shakyamuni into parinirvana. Its main content is the Buddha's statement that correct spiritual practice depends entirely on relying on a virtuous spiritual friend, refuting Ananda's idea that relying on a virtuous friend is half the success. The translation was made (for the first time into Russian) according to the Deges edition of the Tibetan canon: Toh 300, Degé Kangyur, vol 71 (mdo sde, sha), folios 304.b–305.a.

Нестеркин Сергей Петрович – д. филос. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@gmail.com.

Keywords: Sutra, Buddhist Canon, Tibetan Buddhism, Kagyur, Buddhist practice, kalyāṇamitra; parinirvāṇa.

В предлагаемой сутре Будда обсуждает вопрос о значении и роли квалифицированного/добродетельного наставника на духовном пути. В более широком контексте он формулируется в структуре «четырех полаганий (опор)»[1], о которых Будда проповедует во многих сутрах: «Полагайся на Учение (Дхарму), а не на личность (наставника); полагайся на смысл, а не на слова; полагайся на окончательно установленный смысл, а не на подлежащий установлению; полагайся на мудрость, а не на (дискурсивное) сознание» (chos la rton pa bya yi / gang zag la rton pa mi bya bo// don la rton pa bya yi / tshig 'bru la rton pa mi bya bo // nges don la rton pa bya yi / drang don la rton pa mi bya bo // ye shes la rton pa bya yi / rnam shes la rton pa mi bya bo //)[2].

Однако, хотя истинным прибежищем является именно Дхарма, а не проповедующая ее личность (будь это даже Будда), без наставника, обладающего необходимыми качествами, продвижение по Пути невозможно – таков основной тезис сутры. В то же время Будда предостерегает от принятия в качестве наставника человека недобродетельного, так как это станет препятствием на Пути освобождения.

О значении тематики этой сутры в структуре учения буддизма говорит то, что это одна из последних проповедей Будды Шакьямуни, произнесенная им уже на пороге смерти. Она входит в доктринальное основание всех школ тибетского буддизма, также мы находим ее (с некоторыми вариациями) в буддийских канонах на иных языках. Так, в палийском каноне мы находим аналогичную сутту в разделе Маха-ваггa Самьютта Никаи, а именно «Упадха Сутту» (SN 45.2), в которой Будда далее упоминает святой Восьмеричный путь, которому надлежит следовать тем, кто опирается на духовного друга. Схожие сутры также сохранились в китайском (T 2.99) и корейском (K 650) канонах.

В колофоне тибетского перевода переводчики не указаны, однако в каталоге Дегесского издания указано, что текст был переведен панditой Дхармакарой и переводчиком Занкьонгом (lo tsA ba bzang skyong). О Дхармакаре известно, что он участвовал в переводе нескольких текстов Винаи. Вместе они перевели несколько других сутр этого раздела

[1] Тиб. rton pa bzhi; санскр. pratisaraṇa.

[2] Более детально эта тема обсуждается, например, в «Вопросах царя нагов Анаватапты» (Toh 156), F.224.b.

Кангюра, а также два комментария из Тенгьюра (Toh 4015 и 4038). По некоторым данным, они были современниками Кавы Балцека (ska ba dpal brtsegs), крупного переводчика «раннего» периода распространения буддизма в Тибете, работавшего в VIII веке.

Датировка перевода сутры осложняется тем обстоятельством, что он не отмечен ни в каталоге Денкарма (ldan dkar ma; нач. 9-го в.), ни в Пантанма (’phang thang ma), хотя две другие работы (Toh 285 и 295) наших переводчиков там присутствуют. Можно предположить, что либо работа по переводу данной сутры была завершена позднее составления указанных каталогов, либо была зафиксирована как каноническая позднее.

Перевод был выполнен по Дегесскому изданию тибетского канона, сопоставление которого с Нартанским, Пекинским и Лхасским изданиями не обнаружило существенных различий.

Перевод

[л. 304б] **Сутра об опоре на добродетельного друга**[1]

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам.

Так я слышал однажды. Бхагаван пребывал в окрестностях[2] города Кушинагара[3], в Малле[4], в роще двойных деревьев сал вместе с общиной шраваков.

Далее. Когда Бхагавану настало время уйти в паринирвану[5], он обратился к монахам: «Монахи, вы должны выучиваться таким образом: “Надо пребывать с добродетельным [духовным] другом[6], добродетельным товарищем, добродетельной опорой. Но не следует пребывать с недобродетельным [духовным] другом[7], недобродетельным товарищем, недобродетельной опорой”».

---

[1] Санскр. Āryakalyāṇamitrasevanasūtra, тиб. ’phags pa dge ba’i bshes gnyen bsten pa’i mdo. Toh 300, Degé Kangyur, vol 71 (mdo sde, sha), folios 304.b–305.a.

[2] В дегесском и пекинском издании: nyen ’khor; в нартанском: nye ’khor.

[3] В дегесском и нартанском: ku sha na gyad; в пекинском: ku shi na gyad. ku shi na; столица царства Мала, город, в котором Будда Шакьмуни ушел в паринирвану.

[4] тиб. gyad, санскр. Mallā – царство в древней Индии на севере Магадхи.

[5] тиб. yongs su mya ngan las ’das pa, санскр. parinirvāṇa – окончательный выход из сансары после смерти.

[6] тиб. dge ba’i bshes gnyen, санскр. kalyāṇamitra – общее наименование для квалифицированного духовного наставника.

[7] тиб. sdig pa'i bshes gnyen.

Затем достопочтенный Ананда[1] обратился к Бхагавану: «Достопочтенный, здесь, в одиночестве, в уединенном месте, я пребывал в созерцательном затворе[2], когда в моем уме возникла такая мысль: «Добродетельный [духовный] друг, добродетельный товарищ, добродетельная опора – это половина праведной жизни[3]. А недобродетельный [духовный] друг, недобродетельный товарищ, недобродетельная опора – нет. Так я подумал».

Бхагаван ответил: «Ананда, [л. 305a] не говори, что добродетельный [духовный] друг, добродетельный товарищ, добродетельная опора – это половина праведной жизни, а что недобродетельный [духовный] друг, недобродетельный товарищ, недобродетельная опора – нет.

Почему? Потому, Ананда, что [добродетельный] духовный друг, добродетельный товарищ, добродетельная опора – это целостная, беспримесная, полностью завершенная, полностью чистая, полностью очищенная праведная жизнь, а недобродетельный [духовный] друг, недобродетельный товарищ, недобродетельная опора – нет.

Почему так? Потому, Ананда, что, полагаясь на [духовного] друга и на меня[4], живые существа, подверженные рождению, будут полностью освобождены от подверженности рождению, живые существа, подверженные старости, болезни, смерти, скорби, стенанию, страданию, беспокойству и смятению, будут полностью освобождены от подверженности старости, болезни, смерти, скорби, стенанию, страданию, беспокойству и смятению.

Поэтому, Ананда, ты должен понять это следующим образом. Добродетельный [духовный] друг, добродетельный товарищ, добродетельная опора – это целостная, беспримесная, полностью завершенная, полностью чистая, полностью очищенная праведная жизнь, а недобро-

---

[1] тиб. kun dga’ bo, санскр. Ānanda – двоюродный брат Будды, его помощник и один из близких учеников.

[2] тиб. nang du yang dag ’jog; санскр. pratisaṃlayana.

[3] тиб. tshangs par spyod pa, санскр. brahmacarya – букв. «поведение Брахмы», поведение тех, кто отрекся от мирской жизни, вошел в сангху и соблюдает все предписанные обеты.

[4] В санскритской версии иначе: «полагаясь на меня, как на [духовного] друга». Мы переводим согласно канонической тибетской версии, которая идентична во всех изданиях. Л. Алсдорф полагает, что именно в тибетском переводе ошибка [Alsdorf 1961: 12], однако, на наш взгляд, эта точка зрения не достаточно аргументирована.

детельный [духовный] друг, недобродетельный товарищ, недобродетельная опора – нет. Так, Ананда, ты должен научаться [мыслить]».

Когда Бхагаван произнес эти слова, монахи возрадовались и воздали хвалу реченному Бхагаваном.

Святая Сутра об опоре на добродетельного [духовного] друга завершена.

Исследование выполнено на средства гранта Российского научного фонда № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов.

Литература

’phags pa dge ba’i bshes gnyen bsten pa’i mdo (Ārya-kalyāṇa-mitra-sevana-sūtra). Toh 300, Degé Kangyur, vol 71 (mdo sde, sha), folios 304.b–305.a.

’phags pa dge ba’i bshes gnyen bsten pa’i mdo. 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), 2006–2009. – Vol. 71. – P. 829–831.

’phags pa dge ba’i bshes gnyen bsten pa’i mdo. rKTs-K300, Q 966, Peking Qianlong (K_Q), vol. 38 (mdo sna tshogs, lu), folios 334a–335a.

Alsdorf Ludwig. Śaśa-Jātaka und Śaśa-Avadāna. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens, 5, 1–17, 1961. Reprinted in: Wezler, Albrecht (ed.). – Wiesbaden: F. Steiner, 1974.

Bhikkhu Bodhi. The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya. – Boston: Wisdom Publications, 2000.

УДК 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-178-192

С. Р. Батомункуева

К ВОПРОСУ О БОГЕ И БОЖЕСТВАХ В МАХАЯНСКОМ БУДДИЗМЕ

В статье рассматриваются некоторые вопросы, связанные с представлением о Боге и божествах в буддизме Махаяны. Отмечается, что буддийское учение, считающееся атеистическим, является таковым лишь относительно выделения в нем верховного Бога, Бога-творца, т. е. буддизм не монотеистичен. Закон кармического воздаяния, являющийся одним из центральных и системообразующих понятий, заменяет концепцию божественного воздаяния. В то же время буддизм теистичен, точнее – политеистичен, поскольку не отрицает существование божеств. Божества в буддизме являются частью общего сотериологического замысла и одним из образов и инструментов постижения сути буддийского учения и достижения его конечной цели.

Ключевые слова: буддизм, боги и божества, буддийский пантеон, Бог в буддизме.

S. R. Batomunkueva

TO THE QUESTION OF GOD DEFINING AND DEITIES IN BUDDHISM OF MAHAYANA

The article deals with some issues related to the problem of God as Creator and some questions concerning deities in Buddhism. Buddhism is considered an atheistic doctrine only in with regard to assigning the supreme God, God as Creator. Buddhism is not an atheistic religion, but not monotheistic either. The role of the supreme God in Buddhism is granted to one of its fundamental doctrine – karmic retribution. Buddhism is a theistic religious system. To be more precise – it is a polytheistic system. The deities considered a part of the general soteriological idea used as images and tools for comprehending the basic Buddhist teachings and achieving its ultimate goal.

Keywords: Buddhism, gods and deities, Buddhist pantheon, god in Buddhism.

Батомункуева Соелма Ринчиновна – к. филос. н., н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: soelmul@mail.ru.

Пожалуй, одним из наиболее лаконичных, вместе с тем и объемлющих сравнений, а в некоторой степени и определений буддизма можно считать слова Ф. И. Щербатского, который, возражая И. Канту, утверждавшему, что «три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности», писал о том, что существует, однако, «религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, – и эта религия тем не менее не знает ни бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» [1995: 15]. Действительно, буддизм не знает верховного Бога, не знает и Бога-творца, но в то же время не отрицает существование божеств и иных сверхъестественных сущностей. Понятия и представления о божествах и центральном верховном божестве в буддизме отличаются от представлений о них в других мировых религиях.

Основоположник буддизма Сиддхартха Гаутама, после продолжительного духовного совершенствования ставший Буддой (санскр. Buddha – пробудившийся, просветленный), не считал себя богом и проявлением его воли. Кем же являлся Будда, если он не Бог? Э. Ламотт говорит о том, что в канонических текстах Будда представляется не Богом, а просветленным мудрецом, постигшим истину и открывшим ее человечеству [Lamotte 1988: 644].

О том, что Будда не отождествлял себя с Богом, видно из его многочисленных бесед и наставлений ученикам, дошедших до нас в канонических текстах. Как отмечает Бхикку Бодхи, в Маджхима-никайе дается наиболее полное описание ранней жизни Будды как искателя Просветления, как «идеального образца духовного поиска» [The middle... 1995: 22]. В Ганака-маудгальяяна-сутре приводятся слова Будды, которые он произнес в ходе беседы с Маудгальяяной: «Есть нирвана и есть путь, ведущий к ней, а я здесь лишь как наставник [Ibid.: 880]. Есть и следующие строки: «… благословенный, достигший совершенства, полностью просветленный, совершенный в истинном знании и поведении, возвышенный, знающий миры, несравненный предводитель тех, кто должен обуздать себя, учитель богов и людей, сияющий, блаженный» [Ibid.: 164]. Этот список практически соотносится с так называемыми десятью основными эпитетами Будды, которые также могут

внести некоторую ясность в понимание сущности Будды. Разумеется, что десять эпитетов Будды не исчерпывающие и существует еще множество других, указывающих на его достоинства.

Следует отметить, что в тхеравадинской традиции к основным рецитируемым эпитетам относятся девять [Корнеев, Корнеева 2021: 319], за исключением Татхагаты – одного из наиболее распространенных в настоящее время эпитетов Будды. К основным эпитетам относят [согл. Trinle 2002: 2030–2031]: 1) Татхагата (тиб. de bzhin gshegs pa, санскр. tathā-gata) – Так пришедший, Так ушедший. 2) Архат (тиб. dgra bcom ba, санскр. arhant) – Совершенный, Святой, Тот, кто победил врагов (клеши). 3) Самьяк-самбудда (санскр. samyak-saṁbuddha, тиб. yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas) – Свято Просветленный, верно и полностью Просветленный, Совершенный. 4) Сугата (санскр. sugata, тиб. bde bar gshegs pa) – Тот, кто ушел в блаженство. 5) Локавид (санскр. loka-vid, тиб. 'jig rten mkhyen pa) – Знаток мира, Познавший мир. 6) Видья-чарана-сампана (санскр. vidyā-caraṇa-saṃpana, тиб. rig pa dang zhabs su ldan pa) – Обладающий совершенным знанием и поведением. 7) Аннутра-пуруша-дамья-саратхи (санскр. anuttara-puruṣa-damya-sārathi, тиб. skyes bu 'dul ba'i kha lo sgyur ba bla na med) – Непревзойденный Укротитель живых существ. 8) Шаста-дева-манушьяна (санскр. śāstā-deva-manuṣyāṇa, тиб. lha dang mi rnams kyi ston pa) – Наставник всех богов и людей. 9) Будда – (санскр. buddha, тиб. sangs rgyas) – Пробужденный, Просветленный. 10) Бхагаван (санскр. Bhagavān, тиб. bcom ldan 'das) – Победоносный, Благословленный.

В современной буддологии нет установленного перевода имен-эпитетов Будды и существуют расхождения в их передаче на русский язык. К примеру, согласно В. П. Андросову, у слова «Татхагата» имеется два значения, которые, по его мнению, следует переводить как «Так прошедший» и «Так ушедший». Первое значение указывает на то, что носитель имени «прошел» Путь Просветления и обрел истину. Второе – на то, что носитель имени «пришел возвещать истинный Закон, Дхарму» [2011: 351]. Е. А. Торчинов говорит о том, что если слово Tathagata (с долгим «а» в середине) интерпретируется как tatha-gata, то оно будет означать «Так Пришедший», а если как «tatha-agata», то его значение станет «Так Ушедший». Поскольку такая семантическая игра возможна только на санскрите, на тибетский язык слово «Татхагата» переводилось как «Так Ушедший», а на китайский – как «Так Пришедший». Полисемия этого эпитета обыгрывается в некоторых буд-

дийских священных текстах. Пример из Ваджраччхедика Праджняпарамита сутры: «Татхагата ниоткуда не пришел и никуда не ушел, поэтому его и называют Татхагатой» [Торчинов 2020: 18].

Так или иначе, кем бы и как бы ни называли Сиддхартху Гаутаму, ставшего Буддой, какие способности и качества ему ни приписывали бы, он никогда не называл себя Богом или медиатором. Будда ассоциировал себя с человеком, который обрел истинное знание и видение вещей и явлений, которые он должен донести всем живым существам. После открытия, раскрытия и обретения Пути Буддой сложилась целая система, которую невозможно назвать исключительно религиозной, философской или этической. Все эти аспекты гармонично сочетаются и взаимоткликаются в нем, образуя единый путь к осуществлению сотериологического замысла. Именно поэтому нельзя дать категоричное определение буддизма как религии или философской системы.

В связи с отрицанием Бога-творца в буддизме всегда возникал вопрос о том, теистичен или атеистичен буддизм и можно ли считать его религией. Вслед за предыдущим вопросом закономерно возникает и другой, связанный с определением религии и ее «критериев», и является ли наличие верховного Бога, Бога-творца обязательным условием для того, чтобы называться религией. Е. А. Торчинов говорит о том, что «буддизм не является теистическим учением, в нем нет места понятию «Бог» [Там же: 33]. М. Ф. Альбедиль отмечает, что несмотря на то, что боги не играют значительной роли в буддизме, все же он не есть «корпус практических этических доктрин». Она утверждает, что «буддизм – именно религия, поскольку всякая религия заключается в том, что все в мире рассматривается как целое, все ограниченное как проявление бесконечности» [2006: 157]. О том, что невозможно говорить о буддизме, не касаясь его философской системы, и точно так же невозможно понять буддийскую философию в отрыве от ее религиозной практики, говорит и А. Говинда [1993: 10].

Как отмечает В. П. Забияко, нельзя дать точное определение религии и уложить в одну универсальную формулу все многообразие религиозной жизни. Он говорит о том, что многообразие религии реконструируется только посредством системы дефиниций, каждая из которых может быть применена лишь в конкретном контексте, и дает следующее обобщенное определение религии: это многомерная духовная формация, «особый тип отношения человека к миру и самому себе, обусловленный представлениями об инобытии как доминирующей по

отношению к обыденному существованию реальности» [Забияко 2019: 56]. То есть необязательно придерживаться какого-либо определения религии и невозможно лишать буддизм статуса религии в связи с тем, что он проявляет равнодушие к существованию Бога как первоначала или какой-либо личности, олицетворяющей созидательную силу. Можно сказать, что это становится особенностью буддизма как религиозной системы, как антикреанистской системы, отрицающей существование Бога-творца и Бога-регулятора мирового порядка, представление о котором заменяется концепцией кармы, законам которой подчиняются все явления и процессы.

В среде, в которой возник и развивался буддизм, а именно – в тесной связи и на основе разных индийских религиозных учений, господствовали креационистские взгляды, согласно которым весь мир и процессы в нем зависят от Бога-творца. Вопрос о Боге-творце стал одним из главных расхождений между буддизмом и индийскими учениями. Полемика, связанная с этим вопросом, рассматривается в контексте концепций ишваравады и ниришваравады, где Ишвара представляется божественным началом, несущим в себе созидательную функцию, а также регулирующим все события и явления. Согласно буддизму, нет никакой необходимости как в самом Боге-творце, так и в его вмешательстве в процессы, происходящие в сансаре. Как отмечает В. П. Андросов, Ишвара выступает в роли Бога-творца, и в теистических школах его желание является побудительным мотивом как разрушения Вселенной, так и ее возрождения из небытия. В буддизме всех направлений отрицалось космогоническое значение Ишвары, так как эту «роль» играла совокупная карма существ [2011: 235]. Согласно теистическим учениям, карма также была подвластна Богу, распределявшему воздаяния за те или иные заслуги или проступки. В буддизме же подобное отрицалось, поскольку карма не являлась чем-то вроде акта божественного воздаяния или возмездия, а воспринималась как объективный и неотвратимый закон существования [Торчинов 2020: 33].

В одном из разделов своего труда «Абхидхармакоша» Васубандху раскрывает и обосновывает положение о небожественном начале и причинно-следственной связи всех явлений. Он отрицает существование Бога-создателя, какой-либо личности, владыки и т. п., являвшегося бы первопричиной всех явлений и существ. Васубандху говорит: «Если признать единую причину всего сущего, то направленность активности человека к любому объекту (к любой цели) отрицается. Если считать,

что бог-создатель – обладатель [всех] причин, то такое рассуждение выражает только благоговение перед ним и этим все исчерпывается, потому что иным путем действие причины не разъясняется. Однако возникшее первым, не является ли возникшим от причины в виде бога-создателя? Тогда возникшее, не опираясь на иную причину, безначально и подобно богу-создателю, что отбрасывается. Совершенно так же можно рассуждать и в отношении владыки. А если так, то не существует единственной причины [возникновения и развития] вселенной. Она возникла только от деяний и так же создается дальнейшее возникновение (развитие)» [Васубандху 1980а: 150]. Иными словами, в последовательности событий, происходящих в сансаре, нет места Богу как творцу и распорядителю, тем и его функциональной значимости.

Другой выдающийся буддийский мыслитель Шантидева, опровергая идею божественного начала, говорит о четырех постулатах, раскрывающих нетеистичность буддизма: вещи не возникают сами из себя, не имея причины; вещи не происходят от бога как первопричин; вещи не происходят из атомов; вещи не происходят от первоосновы [2007: 282–287]

Как было отмечено выше, согласно каноническим текстам, Будда никогда не называл себя Богом и кем-то еще, претендовавшим на роль Творца и ответственного за судьбы живых существ. Тем не менее основатель буддизма, ассоциировавший себя с наставником, учителем, все же стал почитаться как Бог. Если «продвинутые» монахи могли относиться к Будде как к учителю, наставляющему на Пути, то «простым» буддистам нужен был Бог.

Обожествление Будды было неизбежным, ибо действительно неискушенным в философских беседах и прочих познаниях последователям нужен был «простой», «доступный», удовлетворяющий прагматические, житейские потребности буддизм. Людям было важно обращаться к нему с молитвами, благоговеть перед его образом, поклоняться его статуям и пр. Но самое главное, что именно с началом сакрализации Будды, его выдающихся последователей и их обожествления открываются уже несомненно религиозные стороны буддизма. Если до разделения буддизма по хинаянистическому и махаянистическому принципу было однозначное отношение к Будде как к мудрецу, познавшему и открывшему истину, то Махаяна открыла двери в религиозный мир, с присущими ей ритуалами, связанными, в первую очередь, с божествами.

Или, как пишет Э. Ламотт, «мирским последователям нужен был не «мертвый Бог», от которого остались лишь мощи, а «живой Бог», Бог, превосходящий богов, который предсказывал бы будущее, творил чудеса, почитание которого не ограничивалось бы лишь воспоминанием о нем» [Lamotte 1988: 645]. Эта тенденция, как он отмечает, становится заметна в более поздних текстах Махавасту, Лалитавистары, Дивьяваданы, Авадананашатаки и др., где о Будде уже пишут не как о мудреце, а как о человеке, обладающем сверхъестественными качествами и способностями, и относятся к нему уже со всеми почестями [Ibid.: 646].

О. О. Розенберг отмечает, что объектом культа является не обоготворенный человек Шакьямуни, а та личность, которая, пройдя через все ступени святости, покинув давно форму человека, дошла до нирваны, но отказалась от нее для того, чтобы показать путь спасения другим живым существам [1991: 189].

По мнению А. Говинды, в статус Бога был возведен не человек Гаутама, а именно «божественное», обозначающее потенциальность реализации человека. То есть Будда, ставший объектом поклонения, не является исторической личностью Сиддхартхи Гаутамы, а воплощением божественных качеств и признаков, находящихся в скрытом состоянии в каждом человеке [1993: 272]. Называя обожествление Будды, культ Будды одной из причин вырождения буддизма, Б. Н. Луния отмечает, что с течением времени в буддизм начали попадать те самые черты брахманизма, против которых выступал его основатель Сиддхартха Гаутама. Это культ Будды и множества бодхисаттв, которым начали поклоняться, воздвигать храмы, статуи и изображения [1960: 123].

В буддизме Махаяны и Хинаяны нет верховного Бога, но махаянская традиция не отрицает существования божеств и прочих сверхъестественных сущностей. Более того, они играют исключительную роль в структурировании, обосновании и объяснении многих положений буддизма. Божества в буддизме важны и необходимы в жизни его адептов, с одной стороны, как объекты почитания и выражения религиозных чувств, а с другой – как образы, через интерпретацию которых раскрываются философские понятия и связи. Однако следует помнить, что они не ответственны за человеческую жизнь и события в ней, но лишь человек своими деяниями, образом жизни сам же и определяет свое будущее воплощение в череде рождений, свое кармическое предопределение.

Божества в буддизме Махаяны рассматриваются не только как сверхъестественные сущности, обратившись к которым, по мнению верующих, с мольбами и просьбами, можно удовлетворить те или иные материальные или духовные потребности, но самое главное – это образы, идеальные образы, посредством осознания и реализации которых можно приблизиться к конечной цели буддийского Учения. Под осознанием этих образов разумеется понимание содержания этих божеств, которые есть воплощение философских идей и в то же время инструмент для религиозной практики. То есть в образе божеств, их позе, атрибутах заключены религиозные, философские и этические принципы. К примеру, трезубец в руках божества символизирует разрушение трех ядов – неведения, привязанности и гнева, трех тел и времен, или ваджрный аркан, связывающий и захватывающий врагов Учения, указывает на связь с дисциплиной и т. д. Символическое становление божеством, когда, приобретая его качества, медитирующий растворяется в нем, т. е. во время отождествления с каким-либо божеством исчезают те или иные факторы, препятствующие практике. К тому же медитации на божеств являются прекрасным способом самопсихологии – важнейшей составляющей буддизма. Так, Рингу Тулку Ринпоче говорит, что при помощи образов божеств, используя их как точку сосредоточения медитации, мы позволяем ему появиться в уме и позволяем уму заняться им. Это очень хороший метод, чтобы держать ум собранным. Потому что иначе он разбежится и рассеется во все стороны. Наш собственный ум проявляется как образ божества, отчетливого, но все же эфемерного и нереального. Это лишь образ, но в то же время и нечто большее. Он излучает доброту и вибрирует всевозможными благотворными энергиями и переживаниями. Так вся наша концентрация будет целиком и полностью посвящена чему-то позитивному [Рингу 2012: 213].

Махаянисты, в отличие от хинаянистов, считавших, что достижение архатства есть предел совершенствования, не были солидарны с ними. Махаянским идеалом, к которому должны были стремиться буддисты, было состояние бодхисаттвы. С их точки зрения, важен был не сам путь или процесс становления Буддой, а именно желание, намерение и стремление стать Буддой ради блага всех живых существ.

Его Святейшество Далай-лама XIV отмечает, что, согласно наиболее общему делению, божества в буддизме бывают двух типов: мирские и над-(вне)-мирские. Мирские божества населяют все три мира буддийской вселенной: чувственный мир (кама-дхату), мир форм (ру-

па-дхату) и мир не-(без)-форм (арупа-дхату). Существует два типа над-(вне)-мирских божеств: бодхисаттвы, достигшие пути видения истины, и Будды [His Holiness... 2013: 112]. Это разделение связано со статусом божеств и является показателем уровня их совершенствования. К первому разряду относятся те божества, которые вышли за пределы сансары и могут помогать живым существам в череде их рождений (Будды и бодхисаттвы), тогда как ко второй группе относятся те, кто не достиг просветления и способен помочь лишь в данном воплощении, так как сами еще могут пасть в более низшие рождения.

Божества в буддизме считаются не какими-либо бессмертными или всемогущими, а лишь более возвышенными существами, которые в одном из своих предыдущих рождений, возможно и будущих, обитали в мире людей и иных существ. Они, так же как и все сансарические существа, нуждаются в помощи и наставлениях, могут пасть из верхних сфер пребывания и вновь обрести новое рождение в худшем воплощении. Как говорится в Девата-самьюте Самьюта-никайи, «Дэвы[1] навещают Будду в глубокой ночи, когда весь остальной мир погружен в сон. Иногда они приходят, чтобы восхвалять его, иногда, чтобы получить вопросы на ответы, иногда, чтобы получить наставления, иногда, чтобы получить одобрение в верности их взглядов … при этом они всегда кланяются ему в знак почтения как перед своим духовным наставником…» [The connected... 2000: 73–74].

Известно, что буддийская космология находит место и объяснение всем явлениям, процессам и существам. В «Энциклопедии Абхидхармы» дается описание разных сфер и населяющих их существ, в том числе и божеств, где сквозь призму взаимодействия мифологии, философии и религии дается обоснование принципов буддийского Учения.

Е. П. Островская отмечает, что, согласно «Энциклопедии Абхидхармы», все без исключения боги буддийского космоса смертны, ибо во Вселенной нет ничего вечного. Однако, в отличие от людей, в процессе умирания богов не происходит мучительное разрушение жизненно важных органов, а появляются лишь пять предзнаменований, свидетельствующих о скором наступлении смерти: одежда и украшения издают неприятные звуки, сияние тела ослабевает, капли воды после омовения остаются на теле, разум утрачивает живость, застревает на одном объекте, взгляд замутняется, глаза непроизвольно открыва-

[1] Санскритское слово «дэвы» (саскр. deva) обычно переводится как «божество».

ются и закрываются. Затем проявляются пять непосредственных признаков смерти: одежды загрязняются, цветочные гирлянды увядают, из подмышек струится пот, от тела исходит неприятный запах, «боги больше не испытывают наслаждения на своем сиденье» [Категории... 2000: 38].

В чувственном мире находятся божества, испытывающие различные чувства, т. е. они все еще зависимы от своих страстей и желаний. Васубандху, называя сферу чувственного миром-сосудом, выделяет в нем шесть областей, в которых обитают божества: 1) божества области Хранителей четырех сторон света; 2) божества мира Тридцати трех божеств под предводительством Индры; 3) божества области Ямы; 4) божества области Тушиты; 5) божества области наслаждения; 6) божества области Камадевы – высшей области божеств сферы чувственного [1980б: 3].

Сфера форм характеризует своих обитателей как имеющих формы, но уже не подвластных чувствам и страстям. В этой сфере насчитывается семнадцать местопребываний божеств, соответствующих ступеням созерцания и распределенных в четыре группы. В первых трех группах по три местопребывания, а в четвертой – восемь. Первые три – божества мира Брахмы с ним во главе, куда также относятся его так называемые советники и жрецы. Вторые три – божества малого, неизмеримого и ясного света. Третьи три – божества малого (ограниченного), безграничного и расцветного (всецелого) блаженства. Четвертая группа – безоблачные божества; божества, преисполненные добродетели; божества, обладающие великим плодом; не самые великие божества; безмятежные божества; прекрасные божества; совершенные божества и наивысшие божества [Там же: 4].

Сфера отсутствия форм или бесформенного характеризуется, как бы тавтологично это ни звучало, отсутствием каких-либо форм, но наличием сознания. Это своего рода «медитативный» мир, божества которого, не имеющие ни желаний, ни страстей и не обладающие какими-либо формами, распределены на четырех ее уровнях: бесконечного пространства; бесконечного сознания; где ничего не существует; без представлений и не без представлений [Там же]. Некоторые исследователи передают обозначения этих уровней следующим образом: сфера бесконечности пространства, сфера бесконечности сознания, сфера ничто, высшая точка существования [Категории... 2000: 49].

Помимо этих сведений в «Энциклопедии Абхидхармы» эти миры более детализированы, дается описание божеств: рост, признаки и т.д., описываются различные переживания и ощущения божеств, возможные в тех или иных сферах. Васубандху в своем труде показал неисчислимость божеств в буддизме. Помимо божеств, отмечаемых Васубандху, существуют и другие, которые не упомянуты по понятным причинам. Унаследовав богатейший пантеон индийских религий и не ограничиваясь им в ходе своего распространения в другие регионы, буддизм и в дальнейшем обогащался божествами и стал сравним с «безбрежным океаном и образующими его каплями».

Стало быть, божества буддизма разнородны по происхождению и функциональной направленности, и природа некоторых из них объясняется лишь посредством религиозно-философского обоснования, а других – с точки зрения естественных процессов развития и адаптации буддизма в разных регионах.

Исследователи отмечают исключительную гибкость и приспособляемость буддизма к самым разным культурным и цивилизационным условиям, но в то же время буддийское учение не утратило своих формообразующих доктрин. «Идея упайи, благой уловки, которая должна помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета, и в бескрайних степях Монголии, и на Великой Китайской равнине, и на островах Японии. Придя в новые земли и увидев, что их жители поклоняются многочисленным богам и демонам, буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет» [Торчинов 2020: 89]. Именно эта гибкость, принятие и включение в свою систему божеств-автохтонов обогатили буддийский пантеон. Один из примеров «новой» группы божеств – дамчены, божества, давшие клятву защищать буддизм.

Говоря о словосочетании «буддийский пантеон», следует отметить, что понятие пантеона в буддизме несколько отличается от остальных религий. Наличие пантеона подразумевает и наличие в нем верховного бога, коего нет в буддизме. Однако, если все же вписывать буддизм в религиоведческие рамки, то это несомненно Будда, но как символ достижения высшего духовного состояния и напоминание о том, что этого состояния могут достичь все живые существа.

Если рассуждать о самых общих принципах организации и функционирования пантеона в буддизме, то необходимо отметить, что это

субъективное и достаточно относительное явление. К пантеону махаянского буддизма можно отнести божеств многих разрядов и происхождения, входящих в орбиту всей культовой системы буддизма, начиная с самой его верхушки в образе Будды, бодхисаттв и ниспадая не только к другим божествам, но и к выдающимся учителям, мастерам, которые были вполне реальными историческими, но сакрализованными личностями.

В рамках буддизма можно говорить о пантеоне «личном», т.е. о божестве или совокупности почитаемых божеств отдельно взятого буддиста. Здесь можно было бы привести аналогию с индуистским иштадеватой, однако в буддизм это понятие вошло в несколько ином, более строгом, требующем определенные наставления и посвящения для реализации различных практик. Немаловажное значение в избрании тех или иных божеств наиболее почитаемыми имеет и личностный фактор, к примеру, профессиональная деятельность. Это может быть медицина, наука, искусство и т. д., и в зависимости от этого ведающие в тех или иных «делах» божества избираются в качестве наиболее почитаемых. Можно также говорить и о пантеоне определенной традиции или школы, который в основе своей также субъективен, что обусловлено наличием в каждой школе своего коренного учителя, мастеров и выбором, в качестве основного, определенных текстов и божеств.

Таким образом, согласно буддийскому Учению, существование Бога как творца, как движущей силы, как олицетворения и выражения какой-либо воли невозможно априори. Поскольку все явления, все существа имеют причинно-следственные связи, то нет никакой необходимости существования какого-либо созидательного, творящего начала. Все подчиняется законам дхармы и кармы. Если существует необходимость в существовании некоей созидательной, творящей силы, то этим Богом-творцом можно назвать самого человека. Буддизм, в котором нет места Богу-творцу, не отрицает существование божеств и обладает огромнейшим пантеоном божеств, значимых не только с религиозно-мифологической точки зрения, но и с позиций обоснования религиозно-философских положений учения.

В конечном итоге, если представить буддийскую нирвану трансцендентностью, то божества в буддизме в какой-то степени являются образами для постижения трансцендентного через трансцендентальность.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Альбедиль М. Ф. Буддизм. – СПб.: Питер, 2006. – 208 с.

Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Вост. лит-ра, 2001. – 508 с.

Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. – М.: Ориенталия, 2011. – 448 с.

Васубандху. Абхидхармакоша. Глава I и II / близкий к тексту перевод с тиб. на рус. язык, подг. тиб. текста, примечаний и таблиц Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980а. – 391 с.

Васубандху. Абхидхармакоша. Глава III / близкий к тексту перевод с тиб. на рус. язык, подг. тиб. текста, примечаний и таблиц Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980б. – 259 с.

Говинда А. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма / пер. с англ. А. И. Бреславца. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 471 с.

Забияко А. П. Религиоведение как строгая наука // Концепт: философия, религия, культура. – 2019. – № 3. – С. 47–64.

Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. – 288 с.

Корнеев Г. Б., Корнеева А. Х. «Десять эпитетов Будды»: особенности их перевода с санскрита на китайский, тибетский и монгольский языки // Труды Института востоковедения РАН. – 2021. – Вып. 31. – С. 317–334.

Категории буддийской культуры. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 320 с.

Луния Б. Н. История индийской культуры с древнейших веков до наших дней / сокр. пер. с англ. В. А. Тюрина. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960. – 567 с.

Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм. Ранняя буддийская философия. – М.: Наука, 1994. – 159 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддизм: лекции. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2020. – 352 с.

Шантидэва. Бодхичарьяаватара: вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / пер. с тиб., примеч. и вст. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. – Пг.: Изд. Отдела по делам музеев и охране памятников искусства и старины, 1919. – 48 с.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, гл. ред. вост. лит-ры, 1991. – 295 с.

His Holiness the Fourteenth Dalai Lama. Kindness, clarity, and insight. Translated and edited by Jeffrey Hopkins. – New York: Snow Lion Publications, 2013. – 262 p.

Lamotte E. History of Indian Buddhism / translated from the French by Sara Webb-Boin. – Louvain: Peeters Publishers, 1988. – 870 p.

The connected discourses of the Buddha: a new translation of the Samyutta Nikaya. – Boston: Wisdom Publications, 2000. – 2080 p.

The middle length discourses of the Buddha: a translation of the Majjhima Nikaya (The Teachings of the Buddha). – Boston: Wisdom Publications, 1995. – 1424 p.

Trinle L. (blo bzang ‘phrin las). dung dkar tshig mdzod chen mo (Great Tibetological dictionary). – Beijing: China Tibetology Publishing House, 2002. – 2388 p.

References

Al'bedil' M. F. Buddizm. – SPb.: Piter, 2006. – 208 s.

Androsov V. P. Budda Shak'yamuni i indijskij buddizm. Sovremennoe istolkovanie drevnih tekstov. – M.: Vost. lit-ra, 2001. – 508 s.

Androsov V. P. Indo-tibetskij buddizm. Enciklopedicheskij slovar'. – M.: Orientaliya, 2011. – 448 c.

Vasubandhu. Abhidharmakosha. Glava I i II / blizkij k tekstu perevod s tib. na rus. yazyk, podg. tib. teksta, primechanij i tablic B. V. Semichova i M. G. Bryanskogo. – Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1980a. – 391 s.

Vasubandhu. Abhidharmakosha. Glava III / blizkij k tekstu perevod s tib. na rus. yazyk, podg. tib. teksta, primechanij i tablic B. V. Semichova i M. G. Bryanskogo. – Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1980b. – 259 s.

Govinda A. Psihologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo misticizma / per. s angl. A. I. Breslavca. – SPb.: Andreev i synov'ya, 1993. – 471 s.

Zabiyako A. P. Religiovedenie kak strogaya nauka // Koncept: filosofiya, religiya, kul'tura. – 2019. – № 3. – S. 47–64.

Konze E. Buddizm: sushchnost' i razvitie. – SPb.: Nauka, 2003. – 288 s.

Korneev G. B., Korneeva A. H. «Desyat' epitetov Buddy»: osobennosti ih perevoda s sanskrita na kitajskij, tibetskij i mongol'skij yazyki // Trudy Instituta vostokovedeniya RAN. – 2021. – Vyp. 31. – S. 317–334.

Kategorii buddijskoj kul'tury. – SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 2000. – 320 s.

Luniya B. N. Istoriya indijskoj kul'tury s drevnejshih vekov do nashih dnej / sokr. per. s angl. V. A. Tyurina. – M.: Izd-vo inostr. lit-ry, 1960. – 567 s.

Lysenko V. G. Opyt vvedeniya v buddizm. Rannyaya buddijskaya filosofiya. – M.: Nauka, 1994. – 159 s.

Torchinov E. A. Vvedenie v buddizm: lekcii. – SPb.: Azbuka-Attikus, 2020. – 352 s.

Shantideva. Bodhichar'yaavatara: vstuplenie v praktiku Bodhisattv (byang chub sems dpa’i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / per. s tib., primech. i vst. st. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. – 327 s.

Shcherbatskoj F. I. Filosofskoe uchenie buddizma. – Pg.: Izd. Otdela po delam muzeev i ohrane pamyatnikov iskusstva i stariny, 1919. – 48 s.

Rozenberg O. O. Trudy po buddizmu. – M.: Nauka, gl. red. vost. lit-ry, 1991. – 295 s.

His Holiness the Fourteenth Dalai Lama. Kindness, clarity, and insight. Translated and edited by Jeffrey Hopkins. – New York: Snow Lion Publications, 2013. – 262 p.

Lamotte E. History of Indian Buddhism / translated from the French by Sara Webb-Boin. – Louvain: Peeters Publishers, 1988. – 870 p.

The connected discourses of the Buddha: a new translation of the Samyutta Nikaya. – Boston: Wisdom Publications, 2000. – 2080 p.

The middle length discourses of the Buddha: a translation of the Majjhima Nikaya (The Teachings of the Buddha). – Boston: Wisdom Publications, 1995. – 1424 p.

Trinle L. (blo bzang ‘phrin las). dung dkar tshig mdzod chen mo (Great Tibetological dictionary). – Beijing: China Tibetology Publishing House, 2002. – 2388 p.

УДК 39
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-193-202

Д. С. Жамсуева

САГААН УБГЭН В ОБРЯДОВОЙ, ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЙ, ИКОНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

В статье рассматривается культ Сагаан Убгэна – хозяина земли, местности; семейно-родового покровителя; подателя плодородия; защитника животных и зверей. Значительное внимание уделено семантике популярного у монголоязычных народов образа в буддийской культуре, занимающего одну из значимых позиций в пантеоне божеств, функциональным предназначением которого, кроме всего прочего, является обеспечение благоденствия определенной местности. Отдельно рассматриваются иконографические изображения данного культа.

Ключевые слова: Сагаан убгэн, семантика образа, иконография, покровитель, буддийское божество, культ.

D. S. Zhamsueva

SAGAAN UBGEN IN RITUAL, TEXTUAL, ICONOGRAPHIC TRADITIONS

The article examines the cult of Sagaan Ubgen – the owner of the land, the area; family-generic patron; a fertility feeder; animal and animal protector. Considerable attention is paid to the semantics of the image popular among the Mongol-speaking peoples in Buddhist culture, which occupies one of the significant positions in the pantheon of deities, the functional purpose of which, among other things, is to ensure the welfare of a certain area. Iconographic images of this cult are separately considered.

Keywords: Sagaan ubgen, image semantics, iconography, patron, a Buddhist deity, cult.

Жамсуева Дарима Санжиевна – к. и. н., доцент, с. н. с. отдела философии, религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия). E-mail: darisan@rambler.ru.

Свидетельства почитания Сагаан убгэна существуют почти во всех частях этнической Бурятии, Калмыкии и в сопредельной Монголии, что свидетельствует об этноареальных особенностях распространения данного культа, так как монголоэтнический мир традиционно является местом пересечения различных культур, где традиции народов, входящих в него, взаимно дополняют друг друга, а также происходят процессы взаимодействия между различными пластами культуры внутри одного народа и т.п. Это объясняется, прежде всего, некоторыми историческими особенностями формирования монголоэтнического мира. В связи с этим культ Сагаан убгэна является яркой этнической формой культа предков монгольских народов, он известен под именем Цагаан убгэн у монголов, Сагаан убгэн у бурят; Цаһан буурл овгн у халхасцев; Мялзан цагаан овгон у ордосцев, это Белый старец, повелевающий жизнью и смертью. В Калмыкии он известен под именами Джилийн эзэн (хозяин года), Цаган овген или Цаган авга, также Газрын эзэн, Делкян Цаган овген (хозяин пространства или всей земли). Его еще считали общекалмыцким покровителем, называя Ики бурхан (великое божество) [Батырева 1991: 29]. С образом Сагаан убгэна (Белого старца) в Тибете Н. Жуковская связывает Пехара, в Китае – Шоусина, в Японии – Фукурокудзю и Дзюродзина [1968: 33].

Функции Сагаан убгэна (Белого старца) – подателя плодородия, покровителя животных и охоты указывают на универсальную функцию отмеченного звена в традиционном сознании монголоязычных народов. Белый старец в своих основных характеристиках предстает духом, обитающим в горе/пещере, выступает как предок-медиатор между природой и человеком; космосом и социумом.

В Бурятии культ Сагаан убгэна имеет следующие функциональные характеристики: хозяин земли, местности, глава духов земли; семейно-родовой покровитель; податель плодородия; покровитель домашних, диких животных и охоты.

Являясь заступником всех живых существ на земле, он обеспечивал им долголетие, благоденствие и плодовитость. В этом качестве роль Цаган убгэна была настолько значимой, что буддийская церковь санкционировала культ Белого старца в собственный пантеон так называемых божеств местности. «Разряд юллха “боги местности” охватывает многочисленные формы сопровождающих главных богов менее значительных божеств, вошедших в ламаистский пантеон частично из пантеона индуистского, но главным образом трансформированных лама-

измом духов тибетского и монгольского шаманизма. К юллха относится, в частности, Цаган убугун “белый старик”, один из наиболее почитаемых и любимых в массе верующих “близких к людям” божеств шаманистского происхождения. Одни считают его великим шаманом, другие говорят, что он покровительствует скотоводству, земледелию, семейному счастью» [Жуковская 1968: 215].

Тексты, посвященные Белому старцу, свидетельствуют, что его чтят как покровителя богатства, счастья, удачи, семейного благополучия, как божество долголетия, плодородия, продолжения рода. В Монголии он – «хозяин скота», хозяин земли и всего, что находится на ней – камней, лесов, воды, трав, зверей; его называют хозяином духов-хозяев земли, т. е. ставят иерархически выше обычных монгольских духов хозяев.

Исследователи Б. А. Бичеев, Алтан-Очир в статье «Культ Белого старца (монгольские тексты из Тувы)» отмечают, что, «судя по сохранившимся многочисленным спискам монгольских и ойратских текстов, посвященных культу Белого старца, это был широко почитаемый образ древней добуддийской религиозной системы. В научный оборот текст «Сутры Белого старца» ввел А. М. Позднеев. Выделив несколько основных положений относительно этого культа, он опубликовал русский перевод монгольского текста «Цагāн-эбӱгэну судур» («Учение о Цагāн-эбӱгэне») и отметил, что эта псевдосутра была написана буддийскими ламами в позднее время для ассимиляции древнего культа в ранг местных защитников буддизма, давших клятву не вредить буддизму и защищать его сторонников [Позднеев 1887: 83–85]. Письменная традиция, сложившаяся вокруг культа Белого старца, подразумевает два вида текстов: во-первых, псевдобуддийскую сутру, во-вторых, обрядовые тексты молитв-сангов или воскурений, которые читались во время жертвоприношения Белому старцу и кормления на обо многочисленных ландшафтных сверхъестественных существ – духов-хозяев земных и водных пространств. Обо – это непременное место проведения обряда жертвоприношения, на котором совершалось призывание, подношение, кормление и молитвенное обращение к Белому старцу и/или сонму хозяев той или иной местности, что является древней добуддийской традицией. Исследователи отмечают, что просто культа обо, т. е. поклонения куче камней с воткнутыми в нее ветками деревьев (или какой другой форме обо), не существует отдельно от культа почи-

тания духов-хозяев местностей [Герасимова 1989: 76]. С бытованием этих двух видов текстов связаны храмовая и светская обрядовые традиции их чтения во 2-й и 16-й день лунного месяца, а также во время массовых молений на обо в дни народных празднеств. В сознании верующих оба текста воспринимались как нечто целое, объединенное одним культом. Поэтому часто на титульном листе сутры может быть указано, что это молитва-санг, и, наоборот, на титульном листе молитвы могло быть написано, что это сутра» [Бичеев, Алтан-Очир 2021: 174–175].

По данным исследователя К. М. Герасимовой, «несмотря на то, что эти источники в основном относятся к традициям гелукпы, они синкретичны по содержанию и происхождению; кроме того, в культовой практике использовались тексты различных сект и традиционных региональных ведущих тибетских школ» [1989: 44], она же свидетельствует, что в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН среди тибетских и тибетоязычных текстов имеются обрядники срунма второй категории, в том числе и Белого старца (Сагаан убгэна).

Кроме того, существует немало текстов, где встречается образ Белого старца. Их можно разделить на два типа: письменные источники и тексты, основанные на устных народных преданиях. Необходимо отметить, что довольно трудно провести четкую грань между ними, так как письменные источники могут опираться на устные традиции. Многие из них отражают ритуальную сторону культа Белого старца, другие лишь упоминают его имя. В Институте восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге имеется каталог монгольских рукописей и ксилографов, согласно которому там собрано 18 разновидностей сутр, посвященных Белому старцу. В Институте языка и литературы Академии наук Монголии хранится 27 манускриптов.

Несмотря на большое количество рукописей текста, все они имеют одинаковый сюжет, в котором повествуется о встрече Будды и Белого старца на горе под названием Фруктовая. Во время этой встречи Белый старец дает клятву защищать все живые существа. Будда, в свою очередь, наделяет его особой мантрой, тем самым утверждая его в ранге местного защитника буддизма. Так, например, в сутре из монастыря Гандан Белого старца называют хозяином пятивершинной горы Утайшань, сотворенной, согласно буддийским текстам, одним из трех основных бодхисаттв – Манджушри, бодхисаттвой Мудрости, разруши-

телем неведения, отсекающим пламенеющим мечом путы незнания, невежества. Утайшань – место постоянного пребывания Манджушри, место, откуда он спускается, приходит в долины к людям.

Таким образом, функциональное предназначение Старца, согласно буддийским источникам, заключается в том, что он, зная в точности грехи и добродетели людей, населяющих Вселенную, в соответствии с накопленным человеком количеством благих и греховных деяний может даровать долготу и краткость человеческой жизни. Исключительно сурово наказание Сагаан убгэна в отношении тех, кто совершил убийство, непочтителен к родителям, не признавал трех драгоценностей буддизма (Будду, Дхарму, Сангху). Сагаан убгэн наводит на них болезни, убытки, мучение, посылает смерть.

Исследователь Э. Неманова считает, что тексты сутр, посвященных Сагаан убгэну, состоят из нескольких различных по своему содержанию частей:

– миф о Белом старце;

– функции Белого старца;

– призывание и описание Белого старца;

– обращение к Белому старцу [2018: 103].

Исследователь Баазр Бичеев, наоборот, считает, что любая классификация текстов молитв-сангов Белого старца достаточна условна. Подавляющая часть текстов сангов выстроена по одному принципу. Вначале следует обращение к многочисленным буддам и божествам проявить милость и явиться к месту подношения на обо, т. е. к месту, где совершается подношение. Затем следует просьба принять подношение. В основной части высказывается просьба о защите и покровительстве, а в заключение произносится благопожелание. По такому же принципу выстроены все известные нам тексты молитв-сангов Белому старцу, в т. ч. и тексты, которые состоят из нескольких разделов, последовательно вытекающих один из другого.

I. Формула поклонения. Может быть как формула поклонения Трем драгоценностям, так и любому из будд и бодхисаттв.

II. Призывание Белого старца и других божеств. Текст молитвы начинается с приглашения будд и бодхисаттв 24 сторон, Белого старца и сонма духов-хозяев местностей на обо.

III. Выражение почтения Белому старцу и другим божествам. Вслед за приглашением следует призыв принять восемь традиционных под-

ношений (воду для питья, воду для омовения, ароматную воду, цветы, благовония, лампадку, пищу, музыку), шесть видов превосходных лекарств (мускатный орех, зеленый кардамон, черный кардамон, гвоздику, шафран, манну бамбуковую), драгоценности (золото, серебро, жемчуга) и др.

IV. Восхваление Белого старца. В этом разделе молитвы присутствует связь с содержанием «Сутры Белого старца». Дается описание его внешнего вида, упоминается его клятва помогать всем живым существам, произнесенная перед самим Буддой на горе Плодовой (Фруктовой). Иногда в этой части могут быть перечислены те деяния, которые присущи Белому старцу (запись благих и греховных деяний людей, способность избавлять или насылать несчастия на людей и др.).

V. Обращение с просьбой к Белому старцу. Это основной раздел содержания молитвы. Он представляет собой просьбу, обращенную к Белому старцу, т. е. то, ради чего устраивается подношение Белому старцу и кормление многочисленных духов-хозяев местностей. Традиционно здесь высказываются стандартные просьбы устранить причины несчастий и болезней, даровать здоровье и долгую жизнь, способствовать увеличению поголовья скота, установить мир и спокойствие.

VI. Благопожелание. Текст молитвы завершается традиционным благопожеланием распространения веры в Три драгоценности, установления прочной светской власти, благополучной и счастливой жизни.

VII. Заключительная формула. Традиционно это либо известная мантра шести слогов и/или санскритская формула всеобщего блага – sarva mam gha lam. По такой достаточно простой схеме композиционно выстроены тексты молитв-сангов Белому старцу. Однако такие тексты отличаются высокой вариативностью, поскольку сама конструкция при всей устойчивости структуры позволяет дополнять, сокращать, изменять содержание разделов, исходя из тех или иных требований региональной традиции [Бичеев, Алтан-Очир 2021: 179].

Таким образом, с образом Сагаан убгэна связаны разнообразные обрядовые, текстологические и иконографические традиции. Типология изображений Белого старца в бурятской традиции также весьма многообразна. Существует не менее 12 разновременных иконографических матриц изображения Белого старца в иконописи и скульптуре, формальные особенности которых говорят о длительной истории

функционирования этого культа, о различных этапах его буддийской и ламаистской ассимиляции на обширной территории расселения тюркомонгольских народов, в т. ч. и в тех регионах, где происходило взаимопроникновение различных национальных культовых традиций. Существование разнообразных старинных «бурятских» икон Белого старца, в т. ч. ранних иконографических матриц, дошедших до наших дней, свидетельствует о том, что его изображение относится к бытовому семейному культу почитания, потому передавалось из одного поколения в другое. Обветшавшие иконы из домашних божниц обычно не уничтожались, а обновлялись путем копирования. Бурятские племена и роды до начала XVIII в. мигрировали в различных местностях Центральной Азии, от Джунгарии и Ордоса до Барги, поэтому иконы семейных покровителей сохранили ранние традиции изобразительного воплощения монгольского культа Белого старца. В связи с этим можно утверждать, что в них запечатлелись иконографические матрицы разных периодов буддийской и ламаистской ассимиляции религиозных обычаев монгольских народов, по крайней мере, с XII по XIII в.

В фондах Музея истории Бурятии хранится не менее десятка разновременных вариантов изображения Белого старца – Сагаан убгэна – хранителя жизни, долголетия, плодовитости людей и всех живых существ. Как пишет в своей рукописи монографии «Морфология пейзажного жанра в буддийском искусстве Центральной Азии» известный востоковед К. М. Герасимова, «к числу наиболее ранних относятся танки хоринцев, созданные во времена миграций хоринцев за пределами Бурятии, в также в тот период, когда они находились во Внутренней Монголии. В этих танках реализовалась их культовая потребность иметь на чужбине для обрядов и молитв изображение своего семейно-родового покровителя. Различные варианты изображения Белого старца отражают процесс монголизации лубочного прототипа, китайского Туди – божества земли, территории обитания, расположения усадьбы, хозяйственных угодий. Зигзагообразный пейзажный фон встречается только в группе старинных бурятских танок, изображающих Белого старца, восседающим на низеньком сидении со скрещенными ногами, облаченным в белую свободную накидку поверх цветного подпоясанного халата. На голове у него монгольская шапка типа торцог. От китайского прототипа в этом изображении Сагаан Убгэна сохранились только спутники Туди, духи гор получеловеческого, полузвериного

облика. Китайские варианты изображения Белого старца дошли до нашего времени потому, что эти изображения были объектом семейного культа, передавались по наследству главе семьи от отца к старшему сыну. Старые обветшавшие танки не уничтожались, но обновлялись местными художниками или копировались по исходному образцу. В поздних монгольских и бурятских матрицах Белый старец представлен как отшельник в горной пещере в окружении брачных пар птиц, оленей (иногда к ним добавляются пять видов домашнего скота), наделенных символами счастливой жизни, долголетия и плодовитости. Китаизированная матрица изображает Белого старца по типу Шоусина – бога долголетия и плодовитости» [Герасимова, рукопись].

В целом образ Сагаан убгэна с самого раннего периода решался сравнительно свободно без строгой канонической регламентации, поэтому имеем много вариантов композиционных и пластических решений, в чем можно убедиться в изображениях из коллекции Музея истории Бурятии (МИБ ОФ 547/1, 18545/1, 19657, 19659, 19554, 19655, 19664).

Кроме того, в бурятских танках можно обнаружить следы постоянных контактов буддистов с христианской культурой, проявляющихся в наличии сибирской старообрядческой интонации усмирения смятенности души, гармонизирующей внутренний хаос. В русской художественной традиции свет ожидания чуда виднеется сквозь плотское поиному, более тонко структурирует телесное, чтоб в процессе дальнейшей духовной работы произрасти и преобразовать его [Бурятская живопись 1995: 10]. Монгольские же изображения несут знаки древней магической экспрессии, лицо и улыбка – даже в их добродетельной, а тем более устрашающей ипостаси – имеет выражение, свойственное тотемической маске, несет печать архаической застылости, некой древней неподвижности, сохраненной и обогащенной буддизмом [Жуковская 1977: рис. 118]. Калмыцкие образы Белого старца более портретны и более индивидуализированы, имеют фольклорно-народные черты. Толчок в развитии фольклоризации калмыцкой иконографии связан с ослаблением отношений с монгольскими и тибетскими религиозными центрами в конце XIX – начале XX в. [Батырева 1991: 15].

В буддийских монастырях изображение Белого старца обычно ставят перед входом в храм, и на алтарях он занимает нижнее место. В бурятских дацанах (Агинском, Цугольском, Эгитуйском, Ацагатском) композиция Белого старца, как правило, располагается на северной

стене монастыря. Так, например, изображение Белого старца Цугольского дацана имеет глубокую содержательную сторону, состоящую из следующих компонентов: на переднем плане Белый старец – символ долголетия, пребывающий при монастыре как представитель местных духов, который охраняет храмы и дарует свое долголетие служителям культа. Барельеф представляет сидящего в углублении пещеры старичка с бесконечно добрым лицом, доверчивой улыбкой и наивным взглядом широко открытых глаз. Сказочный мир раскинулся среди гор, каменных утесов, на берегу речки, возле дерева, над которыми возносится к небу Будда, на левой стороне барельефа – два благородных оленя, на правой – два благородных лебедя. Это окружение шести мифологических существ одушевленного мира и шести существ неодушевленного мира. Первые шесть, отличающиеся своим долголетием из сферы одушевленного мира, находятся в иерархии Аюши-бурхана (Амитаюс); два благородных оленя, два благородных лебедя – в ведении Белого старца. Другие шесть долговечных существ из сферы неодушевленного мира – это камень, деревья, водная стихия, земля, горы, небо. По обеим сторонам Белого старца в подковообразных формах изображены барельефы крылатых драконов и огня. Дракон как хозяин водной стихии, одолевающий огонь, охраняет здание от пожара. Противопожарное значение приписывается изображению окаменевшего пламени. Вся композиция раскрашена яркими красками.

Таким образом, широкая распространенность и значимость культа Сагаан убгэна делают его особым феноменом религиозно-духовной культуры монгольских народов. Исследование образа Белого старца в традиционной картине мира кочевников Монголии, Бурятии и Калмыкии свидетельствует о своеобразии взаимодействия культур в пространстве монголо-этнического мира.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Бакаева Э. А. Буддизм в Калмыкии: Историко-этнографические очерки. – Элиста, 1994. – 127 с.

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство: альбом. – Элиста, 1991. – 128 с.

Бичеев Б. А., Алтан-Очир. Культ Белого старца (монгольские тексты из Тувы) // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 1. – С. 174–187.

Бурятская живопись: альбом. – Улан-Удэ, 1995. – 216 с.

Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – 320 с.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 199 с.

Жуковская Н. Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. – 1968. – С. 211–236.

Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. – 600 с.: ил.

Неманова Э. А. Сутра «Белый старец (Сагаан үбгэн)»: мифологические основы культа // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Геоархеология. Этнология. Антропология. – 2018. – Т. 25. – С. 101–111.

Позднеев А. М. Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголии въ связи съ отношеніями сего последняго къ народу. Т. 16. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1887. – 492 с.

Цултэм Н. Монгольская национальная живопись «Монгол зураг» / ред. Д. Сандагдорж. – Улан-Батор, 1986. – 192 с.

References

Bakaeva E. A. Buddizm v Kalmykii: Istoriko-etnograficheskie ocherki. – Elista, 1994. – 127 s.

Batyreva S. G. Starokalmyckoe iskusstvo: al'bom. – Elista, 1991. – 128 s.

Bicheev B. A., Altan-Ochir. Kul't Belogo starca (mongol'skie teksty iz Tuvy) // Novye issledovaniya Tuvy. – 2021. – № 1. – S. 174–187.

Buryatskaya zhivopis': al'bom. – Ulan-Ude, 1995. – 216 s.

Gerasimova K. M. Tradicionnye verovaniya tibetcev v kul'tovoj sisteme lamaizma. – Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1989. – 320 s.

Zhukovskaya N. L. Lamaizm i rannie formy religii. – M.: Nauka, 1977. – 199 s.

Zhukovskaya N. L. Vliyanie mongolo-buryatskogo shamanstva i doshamanskih verovanij na lamaizm // Problemy etnografii i etnicheskoj istorii narodov Azii. – 1968. – S. 211–236.

Zemlya Vadzhrapani. Buddizm v Zabajkal'e. – M.: Dizajn. Informaciya. Kartografiya, 2008. – 600 s.: il.

Nemanova E. A. Sutra «Belyj starec (Sagaan үbgen)»: mifologicheskie osnovy kul'ta // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Geoarheologiya. Etnologiya. Antropologiya. – 2018. – T. 25. – S. 101–111.

Pozdneev A. M. Ocherki byta buddijskih" monastyrej i buddijskago duhovenstva v" Mongolii v" svyazi s" otnosheniyami sego poslednyago k" narodu. T. 16. – SPb.: Tip. Imperatorskoj akademii nauk, 1887. – 492 s.

Cultem N. Mongol'skaya nacional'naya zhivopis' «Mongol zurag» / red. D. Sandagdorzh. – Ulan-Bator, 1986. – 192 s.

УДК 294.3 УДК 93/94 (510)
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-203-221

Т. Ф. Марханова

ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА АРХИТЕКТУРУ СТОЛИЦ В СРЕДНЕВЕКОВОМ КИТАЕ. БОРЬБА ЗА ГОРОДСКИЕ ОСИ (220–705 гг.)

В статье рассматривается история влияния буддизма на политическую ось столиц разных эпох Китая, начиная с эпохи Восточная Хань и заканчивая династиями Суй – Тан. Автор показывает буддийское влияние на общую архитектуру имперских столиц средневекового Китая, рассматривает множество буддийских монастырей, их расположение в столицах, которое менялось в зависимости от роста популярности буддийской религии. Так в ранний имперский период Китая буддийские места были расположены в западных пригородах Лояна во времена династии Восточная Хань и, таким образом, не были включены в центральное планирование столицы. Политическая ось и органическая интеграция монастырей в архитектуру новой столицы Пинчэн стали заметными во времена ранней династии Северная Вэй. В поздний период Северной Вэй схема распределения в Лояне стала сосредотачивать буддийские памятники слева и справа от центральной оси в северо-западном углу внутреннего города, формируя политический ландшафт с юга на север, с постепенным увеличением количества пагод. В более поздний период правления императора У-ди из династии Лян и далее в период Северной Ци, Суй и Тан буддийские здания или имперские ритуальные постройки с заметным буддийским влиянием и символическим значением помещались непосредственно на политической оси столицы, т. е. в самом центре правления императора. Этот период стал результатом высокой интеграции и тесного взаимодействия между буддизмом и политической культурой в вышеупомянутые три периода, а также в значительной степени был связан с личной политической и культурной ориентацией императоров. Автор приходит к выводу, что буддизм в средневековом Китае был не только иностранной религиозной верой, идеологией и культурой, но и новым политическим и культурным фактором, проникшим в политическую систему и повлиявшим на столичную планировку того времени.

Ключевые слова: буддизм, буддийские монастыри, буддийские пагоды, столицы, политическая ось, буддийское влияние, император лянский У-ди.

Марханова Татьяна Фридриховна – к. и. н. (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: tatya6a@mail.ru.

T. F. Markhanova

INFLUENCE OF BUDDHISM ON THE CAPITAL'S ARCHITECTURE IN MEDIEVAL CHINA STRUGGLE FOR THE CITY AXES (220–705)

The article discusse the history of the Buddhist influences on the sacred political axis of the capitals of different eras of China from the era of Eastern Han to the Sui-Tan Dynasties. The author proves that the Buddhist influence contributed to the general architecture of the imperial capitals of medieval China. The article discusse the many Buddhist monasteries, their location in the capitals, which has changed, depending on the growing popularity of the Buddhist religion. in China's early imperial period, Buddhist sites were located in the western suburbs of Luoyang during the Eastern Han Dynasty and thus were not included in the central planning of the capital. The political axis and the organic integration of the monasteries into the architecture of the new capital, Pingcheng, became prominent during the early Northern Wei Dynasty. In the late Northern Wei period, the distribution pattern in Luoyang began to concentrate Buddhist monuments to the left and right of the central axis in the northwest corner of the inner city, shaping the political landscape from south to north, with a gradual increase in the number of pagodas. In the later period of the reign of Emperor Wudi of the Liang Dynasty, and further during the Northern Qi, Sui and Tang periods, Buddhist buildings or imperial ritual buildings with noticeable Buddhist influence and symbolic significance were placed directly on the political axis of the capital, that is, in the very center of government emperor. This period was the result of the high integration and close interaction between Buddhism and political culture in the above three periods, and was also largely associated with the personal political and cultural orientation of the emperors. The author comes to the conclusion that Buddhism in medieval China was not only a foreign religious faith, ideology and culture, but also a new political and cultural factor that penetrated the political system and influenced the metropolitan planning of that time.

Keywords: Buddhism, Buddhist monasteries, Buddhist pagodas, capitals, political axis, Buddhist influence, Emperor Liang Wu-di.

Буддийское влияние на политическую ось столиц в средневековом Китае (220–705 гг.) началось с эпохи Восточной Хань, царства Вэй и Западной Цзинь (220–317) и получило свое дальнейшее развитие от поздних южных и северных династий (386–589) до ранней Тан (618–705), пик пришелся на период правления У Цзэтянь (690–705). Данный процесс представлялся сложным с точки зрения взаимодействия между буддизмом и политическим пространством раннесредневекового Китая.

Существует примерно два способа интеграции и взаимодействия между буддийскими постройками и ритуальными постройками с буддийским влиянием и политической осью столицы: во-первых, процесс можно рассматривать как типичный режим после его установления в конце династии Северная Вэй. Этот режим демонстрирует сильное буддийское влияние, особенно в отношении огромных размеров монастырей и пагод, а также расположения высотных пагод как ориентиров, примыкающих к политической оси столицы. Во-вторых, следует рассматривать как нетипичный режим, существовавший в поздний период правления императора У-ди из династии Лян (464–549, годы правления 502–549), период Северной Ци (550–577) и правление У Цзэтянь. В этот момент буддийские постройки и имперские ритуальные постройки с буддийскими характеристиками и символическим значением были размещены непосредственно на политической оси столицы, рядом с дворцом или в его центре. Эта практика была признаком того, что влияние буддизма на политическую культуру и идеологию всей империи в эпохи Лянского императора У-ди, Северной Ци и правления У Цзэтянь достигло своего апогея. Данная архитектура особенно отразилась на внешней форме символического образа власти. С упадком политического энтузиазма в отношении пропаганды буддизма буддийские и связанные с ними здания больше не занимали политическую ось столицы. Различные форс-мажоры, такие как природные пожары, сносы и реконструкция последующими правителями, также привели к упадку буддийского влияния на центральную ось столичной архитектуры в последующие эпохи.

Взаимодействие политической власти и религиозных сил всегда было важной темой в планировке столиц средневекового Китая (220–705 гг.). В данной статье рассматривается период с конца Восточной Хань (25–220 гг.) до периода Тан. С точки зрения политических традиций имперского Китая, политический статус связан не только с бюрократической иерархией, но и с пространственным расстоянием центра «абсолютной» власти. По словам китайского архитектора, историка китайской архитектуры Лян Сычэн (1901–1972), «дворцы, правительственные учреждения, монастыри и даже резиденции, состоящие из нескольких построек, обычно располагались в абсолютно аккуратной и симметричной планировке … Самое важное – установить главную ось симметрии» [Liang 2011: 8].

Во времена династий Цинь и Хань (221 г. до н. э. – 220 г. н. э.) пространственная планировка столицы была организована в основном в виде системы с несколькими дворцами и путем размещения единой дворцовой структуры высоко на платформе, чтобы подчеркнуть великолепие и мощь. Со строительством столиц в г. Ечен и Лоян императоры царства Вэй (220–265) приняли систему с одним дворцом и расположение столицы по центральной оси, соединив наиболее важные политические и ритуальные пространства в единое целое. Алтарь Неба и дворец Тайцзи, символизирующие высшую имперскую власть, занимали северный и южный части этой оси власти в Лояне при царстве Вэй.

Политическая ось этой столицы состояла из наиболее важных имперских властных и ритуальных зданий, таких как императорский дворец, дворцовые ворота, императорский проспект, городские ворота и Небесный алтарь. Единственным зданием, расположенным перед главным залом императорского дворца, был алтарь Неба, важнейшее ритуальное сооружение, в котором совершались жертвоприношения небесам. Идеальным планом столицы средневекового Китая была симметричная структура, центральная ось власти. Все виды правительственных учреждений и даже святилище предков и Шэцзи (алтарь земли и зерна) располагались симметрично по обе стороны этой политической оси. Следует отметить, что эта политическая ось иногда не располагалась в абсолютном центре всей столицы (например, в г. Лоян при династиях Суй и Тан). Поэтому используется более точный термин «политическая ось», а не «центральная ось».

Самый ранний буддийский монастырь в истории Китая был основан в Лояне, столице династии Восточная Хань (25–220 гг.). Судя по ограниченным доступным историческим записям, буддийские монастыри в Восточной Хань и Цзинь в основном располагались далеко от этой оси власти, даже за пределами центральной части столицы. Например, всемирно известный монастырь Баймасы (Белая Лошадь) в Лояне располагался в западных пригородах Лояна при Хань и Цзинь, а не в центре города. Расположение 42 монастырей в Лояне во времена династии Западная Цзинь, как указано в предисловии к «Лоян Целань Цзи» (Записи о буддийских монастырях Лояна), очень неясно [Yang 2018: 1]. Эти монастыри, однако, не были так называемыми имперскими монастырями, и поэтому они с меньшей вероятностью располагались по обе стороны политической оси для демонстрации имперской власти. Хотя

некоторые правители поддерживали буддизм, его взаимодействие с политической властью все еще было ограниченным.

Бросал ли буддизм вызов политическому и ритуальному ландшафту столиц в традиционном плане столицы? Ниже будут проанализированы важные поворотные моменты в наступлении и отступлении буддийских влияний на священную политическую ось древних столиц.

Начало установления связи между буддийскими монастырями и политической осью столиц

Громкий призыв к буддийским монастырям выстроиться на политической оси прозвучал в период Северной Вэй (386–534). После основания столицы Пинчэн (ныне Датун) в начале Северной Вэй отношения между буддизмом и имперской властью вступили в новую стадию. Правители Северной Вэй первыми разработали политико-философскую концепцию «Император – это Будда», прочно связавшую политику и религию [Luo 2021: 244]. Правители построили большие буддийские монастыри (пагоды), наняли монахов и построили гроты (такие как пять пещер Таньяо в гротах Юньган) в Пинчэне от имени императорской семьи, и буддизм встал под контроль политической власти. В отличие от монастыря Белая Лошадь за пределами Лояна в Восточной Хань и 42 монастырей в Лояне в период Юнцзя (307–311) Западной Цзинь, пагоды и буддийские монастыри в Пинчэне стали органичным компонентом столичного ландшафта.

Когда император Дао-у (371–409, годы правления 386–409) основал столицу в Пинчэне, он «начал строить пятиэтажную пагоду Будды. Кроме того, он построил лекционные залы, залы для медитации и места для монахов. Эти объекты были подготовлены очень хорошо» [Wei 2017: 3292]. Во время правления императора Тай-у (408–452, годы правления 424–451) буддизм в Северной Вэй пришел в упадок, но не полностью. После того, как император Сянь-вэнь (454–476, годы правления 465–471) взошел на престол на шестом году периода Хэпин (465 г.), он вновь поддержал буддизм и последовательно строил важные буддийские здания, такие как монастырь Юннин, монастырь Тяньгун и трехэтажная каменная пагода в Пинчэне [Ibid.: 3300]. Хотя археологи еще не уточнили конкретное местонахождение семиэтажной пагоды монастыря Юннин и не провели археологические раскопки на этом здании, по описанию существующих документов высота пагоды монастыря Юннин в Пинчэне достигала более 300 чи (если общая дли-

на 1 чи составляет 27,868 см, она должна была быть выше 83,7 м), всего семь этажей [Wei 2017: 3300]. Общая высота и объем этой многоэтажной пагоды был рекордным для того времени. Это была смешанная конструкция из дерева с огромным ядром в центре. Археологические раскопки выявили местонахождение пагоды Сыюань в мавзолее Юнгу на горе на северо-востоке Пинчэна. Тем не менее конкретное расположение наиболее важных буддийских архитектурных строений в Пинчэне, таких как пагода монастыря Юннин, до сих пор неясно, и поэтому отношения между такими буддийскими монастырями и пагодами относительно оси столицы также неясны. Исключением может быть продолжающееся использование названия пагоды монастыря Юннин в Лояне [Yang 2018: 11] – столице позднего периода Северной Вэй (494–534). Вероятнее всего, крупные буддийские монастыри и пагоды в Пинчэне располагались уже не по отдаленным окраинам и не были разбросаны по городу, а стали важной частью органичного развития города в целом.

О том, что расположение буддийских монастырей, особенно имперских, было близко к центральной оси власти в столице в конце Северной Вэй, свидетельствует расположение монастырей Юннин, Цзинмин и двойных монастырей Цинь Тайшан Гун в Лояне, примыкающих друг к другу и к сторонам проспекта Бронзовых верблюдов (Тунтуо) (локацию данных монастырей см.: [Ibid.: 11, 133, 140]). Пятиэтажные двойные башни монастыря Цинь Тайшан Гун, семиэтажная пагода монастыря Цзинмин и девятиэтажная пагода монастыря Юннин с юга на север образовывали одну сбалансированную последовательность этажей буддийских построек (Историю пагод этих трех монастырей см.: [Ibid.]). Арифметически сбалансированная последовательность постепенно увеличивалась по мере уменьшения расстояния между этими пагодами и залом Тайцзи, центром абсолютной власти. Что касается пространственного расположения с юга на север, Лоян в Северной Вэй распределялся следующим образом: 1) Сыи Ли, Сыи Фан (район, где проживают иностранные посланники и иммигранты) и рынок Ситонг на юге реки Ло; 2) район обычного квартала (Лифан), большой район жителей на юге ворот Сюаньян; 3) «Святилище предков», «Алтарь земли и зерна» и районы официальных зданий по обеим сторонам улицы Тонто, оси предыдущего города династий Хань и Цзинь (так называемый внутренний город); 4) дворец в северной части внутреннего города. Лоян в Северной Вэй показал однонаправленную многослой-

ную тандемную структуру на оси от дворца на севере до Небесного алтаря на юге. За исключением «Алтаря неба» на южном конце этой оси, распределение шло от варваров к китайцам, от внешнего к внутреннему, и от низкого статуса к высокому. Однако буддийские монастыри из западных регионов (сию), не были полностью расположены в Сыи Фан и Сыи Ли к югу от реки Ло из-за их иностранного религиозного статуса, а находились в районе Лифан и районе официальных институтов к северу от реки Ло. Другими словами, по сравнению с монастырем Белая Лошадь, расположенным в западном пригороде столицы в Восточной Хань, великие монастыри с имперским прошлым, такие как Юннин и Цзинмин, в это время уже приблизились к внутренней части дворца, чтобы символизировать высшую имперскую власть. Монастырь Юннин был единственным имперским буддийским монастырем в городе, который планировался в соответствии с капитальным планом императора Сяовэня (467–499, годы правления 471–499), переехавшего в Лоян [Wei 2017: 3306]. Монастырь Цзинмин был построен его сыном, императором Сюань-у (483–515, годы правления 499–515), и имел несколько более низкий статус, поскольку находился дальше от дворца [Yang 2018: 133]. Кроме того, двойные монастыри Цинь Тайшан Гун, построенные императрицей Лин (?–528) и ее сестрой Ху Сюаньхуэй (?–556) (Про Ху Сюаньхуэй см.: [Datong Beichao Yishu Yanjiuyuan 2016: 131] в честь их отца Ху Гочжэня (438–518), располагался к югу от монастыря Цзинмин и к северу от реки Ло, что было дальше от дворца.

Буддийский архитектурный ландшафт Лояна в поздний период Северной Вэй создал новый образец, совершенно отличный от восточноханьского, вэйского и цзиньского периодов как по соотношению с политической осью, так и по взаимодействию с центром власти. Со строительством удивительно высоких пагод и великих имперских монастырей (таких как Цзинмин и Юннин), занимающих одну территорию «фан» (обычно стандартный квартал в столице Северной Вэй) и половину территории «фан» по обе стороны от центральной оси столицы, как новые памятники власти, городской ландшафт Лояна претерпел коренные изменения. Значение буддийской архитектуры в формировании политического ландшафта столицы и демонстрации власти было беспрецедентно, затмив при этом приходящие в упадок ритуальные постройки в южных пригородах. Подробная эволюция пространственного распределения монастырей Лояна в конце династии Северная Вэй

представлена в четыре этапа, согласно результатам исследования магистерской диссертации Ху Манли «Буддийские монастыри и городское пространство в Лояне Северной Вэй (495–534): на основе Лоян Целань Цзи» (более подробную информацию об анализе четырех этапов см.: [Hu 2021]).

Первый этап начинался с восемнадцатого года периода Тайхэ императора Сяо-вэня (494 г.) до первого года периода Чжэнши императора Сюань-у (504 г.). Согласно записям «Лоян Целань Цзи», было построено двенадцать буддийских монастырей, два во внутреннем городе и два в восточной части внутреннего города, пять в южной части внутреннего города, три в западной части внутреннего города; на севере их не было. На юге города было построено относительно больше буддийских монастырей. Монастырь Юннин на западной стороне центральной оси района официальных институтов и монастырь Цзинмин на восточной стороне центральной оси района Лифан, расположенный на юге центральной части города, были построены в это время, но пагоды этих двух монастырей еще не были возведены. Три монастыря – Баодэ, Лунхуа и Чжуйшэн, построенные в Цюаньсюэ Ли на юге центральной части города, приблизились к китайскому традиционному пространству конфуцианской ритуальной архитектуры или даже вторглись в него, отражая глубокую вовлеченность буддийской архитектуры в центральную политическую область страны и столиц. Было три пагоды с тремя или несколькими этажами, построенных в Лояне в то время, согласно записям в Лоян Целань Цзи, по одному во внутреннем городе, в восточной части внутреннего города и в западной части внутреннего города. Самая высокая пагода монастыря Яогуан (О местонахождении монастыря Яогуан и рассказы о его пагоде см.: [Yang 2018: 48–49] находилась к северо-западу от центральной части города, недалеко от крепостей Цзиньюн. По сведениям Шуйцзин Чжу, Тайпин Юлань, Хэнань Чжи и другим документам, присущие Лояну командные высоты при династиях Хань и Цзинь должны располагаться в крепостях Цзиньюн и Байчило (здание высотой сто чи) (описание Байчило см.: [Li 2007: 393; Li 1960: 859b, 873b; Xu 1994: 64]), находящихся к северо-западу от центральной части города. Строительство пятиэтажной пагоды монастыря Яогуан в начале Лояна как новой столицы Северной Вэй не изменило эту основную схему. Поэтому в первые годы правления императора Сюань-у буддийские монастыри в Лояне Северной Вэй (примерно как монастыри Юннин и Цзинмин) были выстроены по обе

стороны политической оси. Однако пагоды монастырей Юннин и Цзинмин не были построены, хотя и другие высокие пагоды не оказывали большого влияния на политический и культурный ландшафт вдоль центральной оси столицы. Прогрессивные городские ворота и дворцовые ворота по-прежнему оставались главными постройками этой оси.

Второй этап – это десять лет от первого года периода Чжэнши до третьего года периода Яньчан (514 г.), в основном во времена правления императора Сюань-у. В буддийском ландшафте вблизи политической оси Лояна не произошло значительных изменений. Монастыри Юннин и Цзинмин по-прежнему были знаменательными центрами буддийского ландшафта Лояна. Господствующей высотой города по-прежнему оставалась пятиэтажная пагода монастыря Яогуан к югу от крепостей Цзиньюн и к северо-западу от центральной части города. По сравнению с первыми десятью годами после переноса столицы в Лоян, значительных преобразований не произошло. С развитием загородной зоны ряд новых буддийских монастырей, таких как Пиндэн, Чжэнши, Юнмин и Дацзюэ, действительно появились на востоке и западе города, однако находились они далеко от политической оси Лояна и особо его не беспокоили.

Третий этап начинался с третьего года периода Яньчан до пятого года периода Чжэнгуан (524 г.) императора Сяомин (510–528, годы правления 515–528), в основном во время правления императрицы Лин. Этот период был этапом бурного развития буддийских монастырей в Лояне, а также пиком строительства высоких и сверхвысоких пагод. Согласно статистике, в Лояне, новой столице Северной Вэй, было всего две большие пагоды с девятью и семью этажами, и все они были построены во время правления императрицы Лин. Среди восьми пятиэтажных пагод среднего размера были также две пагоды: в монастыре Цинь Тайшан Цзюнь и западном монастыре Цинь Тайшан Гун, построенных императрицей Лин, тогда как монастырь Хутон и восточный монастырь Цинь Тайшан Гун были построены ее тетей и младшей сестрой. Эти четыре монастыря уже составляли 50% от общего числа монастырей с пятиэтажными пагодами.

Если к этому списку добавить монастыри Чунцзюэ и Жунцзюэ, построенные ориентировочно в тот же период или позднее и относящиеся к Юань И (министр династии Северная Вэй, 487–520 гг.), то количество монастырей с пятиэтажными пагодами фактически составляло три

четверти от общего количества на тот момент, включая пагоду монастыря Яогуан [Yang 2018: 48), построенную во времена императора Сюань-у, и пятиэтажную пагоду, построенную при монастыре Пиндэн [Ibid.: 109] после императора Сяо-у Северной Вэй (510–535, годы правления 532–535). Согласно записи в Вэйшу, император Сяо-у взошел на трон на четвертом лунном месяце второго года периода Чжунсин или первого года периода Тайчан (532 г.). Поэтому пятиэтажная пагода в монастыре Пиндэн должна быть построена в этом году или чуть позже [Wei 2017: 332].

Таким образом, большинство больших и средних пагод с более чем пятью этажами в Лояне при Северной Вэй были построены в период правления императрицы Лин и императора Сяо-у (табл.) [Yang 2018; Wang 2016: 154–59].

Таблица

Статистика монастырей с пагодами выше трех этажей в Лояне Северной Вэй

Количество этажей	Монастырь	Общее количество
9	Юннин	1
7	Цзинмин	1
5	Яогуан, Хутон, Цинь Тайшан, Пиндэн, западный Цинь Тайшангон, восточный Цинь Тайшангон, Цинцзюэ и Жунцзюэ	8
3	Чанцзю, женский монастырь Минсюань, Лин И (Тайкан), Вандянью и Баогуан	5

Распространение буддийских монастырей сделало восточную сторону политической осью – от северного берега реки Ло до ворот Сюаньян почти полностью занятой буддийскими монастырями. Этот район изначально был местом расположения зданий Три Юн (Линтай, Минтан – Светлый зал и Пиюн), традиционных конфуцианских ритуальных зданий в южных пригородах во времена династии Восточная Хань. В то время Линтай и Пиюн были давно заброшены, а Минтан был восстановлен после переворота Юань Ча [Wei 2017: 283]. Упадок района ритуальной архитектуры южной окраины столицы в то время был очевиден и не мог конкурировать с архитектурой все более распространявшихся имперских буддийских монастырей. Таким образом, север реки Ло больше не имел ритуальной архитектуры, а пестрил тремя пагодами двойных монастырей Цинь Тайшан Гун и Цзинмин. Последний

стал новым визуальным центром в южной части столицы и даже по обе стороны центральной политической оси города.

Четвертый этап датируется пятым годом периода Чжэнгуан (524 г.) и третьим годом периода Юнси (534 г.), который был годом сожжения монастыря Юннин и разделения Восточной и Западной Вэй. Кроме того, это был последний этап становления Лояна как столицы Северной Вэй. Монастыри внутри и за пределами внутреннего города продолжали расти, особенно после кровавой бойни 528 года, и по мере того как умирало все больше знати, строились монастыри-данники. Однако новый двор Вэй, похоже, не смог построить гигантские сверхвысокие пагоды, такие как пагоды монастырей Юннин и Цзинмин. Буддийские монастыри больше не были частью единого городского плана.

Тем не менее изменения в количестве буддийских монастырей были минимальными. С разделением Восточной Вэй (534–550) и Западной Вэй (535–556) и переносом столицы империи в Ечэн и Чанъань в 534 г. Ечэн считалась столицей Восточной Вэй и Северной Ци (550–577 гг.). Археологи из института археологии Китайской академии общественных наук обнаружили в Ечэн следы местонахождения буддийских монастырей Чжаопэнчэн и Да Чжуанянь. Эти два монастыря были расположены на восточной стороне проспекта ворот Чжумин вдоль центральной оси Ечэн.

Относительное положение буддийского монастыря Чжаопэнчэн было почти таким же, как и монастыря Цзинмин в Лояне во время Северной Вэй. Пагоды монастыря Чжаопэнчэн (монастырь Дао Цзунчи) и монастыря Да Чжуанянь, возможно, имели семь этажей, но не достигали высоты девятиэтажной пагоды монастыря Юннин, хотя считались важным ориентиром в ландшафте Ечэна. Археолог Го Цзицяо утверждал, что монастырь Чжаопэнчэн и был монастырем Дао Цзунчи, императорским буддийским монастырем Северной Ци [Geng, Zhang 2017: 9].

Относительное расположение и ландшафт продолжали логику строительства и визуальные эффекты буддийских пагод монастырей Юннин и Цзинмин в Лояне Северной Вэй.

Прекрасный пример буддийских влияний, занимающих ось столицы, касается исполнительской деятельности на восьмой день четвертого лунного месяца (день рождения Будды в китайской традиции). За несколько дней до дня рождения статуи Будды со всего города монахи

покинули свои монастыри и собрались на площади монастыря Цзинмин на юге Лояна в окружении почетного караула и верующих. В этот особенный день парадная линия статуй покинула монастырь Цзинмин и направилась на север, пока не получила цветы и уважение императора перед воротами Чанхэ, главными воротами дворца [Yang 2018: 133–34]. В этот период разделение, вызванное хорошо организованной системой Лифан в столице в средневековом Китае, было ненадолго нарушено, так как буддийское воздействие поддерживало наиболее важную и политическую символическую ось от зала Тайцзи, ворот Чанхэ до ворот Сюаньян в этот особый день. Политическая ось столицы отражала глубокую интеграцию буддизма с имперской властью. Но были и ограничения: во-первых, на центральной оси не было постоянной буддийской архитектуры и появление на ней буддийских влияний (парад буддийских статуй) было временным. Во-вторых, парад буддийских статуй остановился перед воротами Чанхэ, не входя в основную часть императорского дворца.

В Лояне, столице позднего периода Северной Вэй, буддийские монастыри и пагоды эффективно взаимодействовали с политической осью столицы в упорядоченном распределении по обе стороны от нее, показывая тенденцию постоянного роста влияния на столичный ландшафт. В действах восьмого дня четвертого лунного месяца буддийское влияние даже временно охватило политическую ось самой столицы.

Буддизм во времена южных династий интегрировался в политическую культуру столицы. Из-за большого количества монастырей в столице Цзянькан (ныне Нанкин) его даже называли «четыреста восемьдесят монастырей южных династий». Согласно историческим записям, город Цзянькан во времена Восточной Цзинь и Южных династий состоял примерно из трех частей: дворца, внутренней столицы и внешнего города. С юга на север южная часть города занимала широкое пространство и состояла из южного пригородного района ритуальной архитектуры, гражданского жилого района, торговых районов и жилых кварталов принцев и знати по обеим сторонам реки Хуай (реки Цинхуай); на севере находились район служебных институтов, дворец, императорский сад Хуалинь и другие императорские сады. Важные во время Восточной Цзинь монастыри Чанган (первоначально монастырь Цзяньчу) и Вагуань были расположены на восточной и западной сторонах оси столицы, а именно в районе Чангань Ли [Seo 2019: 75; Zhang 2021: 340–54]. Монастырь Чангань имел особо священный статус из-за

обнаруженных там святых мощей Будды и, таким образом, был признан одним из самых значительных монастырей буддизма Цзянькан в период от Восточной Цзинь до ранних периодов южных династий. Здесь же располагалась пагода Ашока. Многие исторические материалы свидетельствуют, что китайский монах Лю Сахэ обнаружил святые мощи Будды в монастыре Чангань в период Нинкан Восточной Цзинь. Взаимосвязь между его расположением и осью столицы была также похожа на таковую между монастырем Цзинмин и политической осью Лояна во время Северной Вэй. Однако, поскольку городское планирование Цзянькана от Восточной Цзинь до южных династий не было таким тщательным, как Лоян в поздний период Северной Вэй, трудно понять, была ли связь плана с концепцией центральной оси случайной или это был результат предварительного планирования.

Императорским монастырем в Цзянькане во времена южных династий был монастырь Да Чжуанянь, построенный Лю Цзюнем, сунским императором Сяо-у (430–464, годы правления 453–464) [Xiao 2017: 1010]. Название этого монастыря также было засвидетельствовано в г. Е (совр. Аньян) Северной Ци и Чанане при Суй и Тан (581–907). Приставка «да» (великий) добавлялась к названию монастыря, чтобы продемонстрировать его важный и выдающийся статус. Во время правления императора Сяо-у двор Сун уже построил семиэтажную пагоду, которая стала самой высокой в Цзянькане. Она была построена раньше, чем пагода монастыря Юннин с таким же количеством этажей. Он располагался на западной стороне Святилища предков, на северном берегу реки Хуай, и примыкал к району политических институтов с северной стороны [Seo 2019: 75]. По сравнению с расположением монастырей Чанган и Вагуань в Чанган Ли на юге, расположение монастыря Да Чжуанянь было ближе к центру имперской власти и политической оси столицы.

Позже Лю Юй, император Мин династии Сун (439–472, годы правления 466–472), одержавший победу в борьбе за придворную власть, возжелал превзойти своего сводного брата, начав строительство десятиэтажной сверхвысокой пагоды при монастыре Сянгун, его бывшей резиденции на восточной стороне дворца в Цзянькане. Однако технические ограничения помешали его грандиозному замыслу полностью реализоваться. Он мог только построить две пятиэтажные пагоды, чтобы составить концептуальную десятиэтажную пагоду. В процессе строительства пагоды Лу Юань однажды прямо убедил его остановить

проект. Однако, по мнению Лю Юй, строительство пагоды имело большие достоинства и свои важные значения и функции. Это не был «проект по спасению лица», который тратил впустую трудовые и финансовые ресурсы [Xiao 2017: 1010; Li 1975: 1710]. Поскольку место расположения пагоды было старой резиденцией императора Мин династии Сун, она располагалась к востоку от дворца, на определенном расстоянии от политической оси столицы.

Во времена династии Лян (502–557) Сяо Янь, император У-ди династии Лян (464–549, годы правления 502–549), прозванный «императором-бодхисаттвой», очень восхищался буддизмом. Согласно Ляншу (История династии Лян) и Сюй Гаосэн Чжуань (Жизнеописание достойных монахов), император У-ди когда-то построил знаменитый монастырь Даайцзин на горе Чжуншань в северо-восточном пригороде Цзянькан [Daoxuan 2014: 9]. Согласно Цзянькан Шилу, монастырь Даайцзин был построен в первый год периода Путун (520 г.). По другому тексту, «Da'aijing Si Chaxia Ming (надпись под шпилем пагоды монастыря Da'aijing)», написанному Сяо Ган, императором Цзяньвэнь (503–551, годы правления 549–551), семиэтажная пагода была построена в монастыре Даайцзин на третьем году периода Путун (522 г.) [Li 1966: 4149a]. Хотя монастырь Даайцзин был построен императором У-ди с семиэтажной пагодой, император Цзяньвэнь приказал соорудить надпись под шпилем его пагоды, он был расположен на горе Чжуншань (ныне гора Цзыцзиншань в Нанкине) к северо-востоку от Цзянькана. Между этим монастырем и политической осью столицы и дворца было значительное расстояние. Таким образом, к среднему периоду правления императора У-ди еще существовала дистанция между буддийской архитектурой южных династий и политической осью столицы (например, монастырь Да Чжуанянь, монастырь Чанган и т. д.).

В первый год периода Датун (527 г.), после завершения строительства семиэтажной пагоды монастыря Даайцзин на горе Чжуншань, император У-ди также начал строительство монастыря Тонтай в саду Хуалинь к северу от дворца в Цзянькане. Согласно «Жизнеописанию Ши Баочана» в «Сюй Гаосэн Чжуань», «в первый год периода Датун на севере Тайчэн (во дворце) были открыты ворота Датун и основан монастырь Тонтай. Павильоны и залы в нем были созданы по императорскому дворцовому стандарту, а девятиэтажная пагода была необычайно высока, [как будто] парила на облаке. В нем было много холмов, деревьев, садов и прудов. В шестой день третьего лунного месяца им-

ператор пришел в этот монастырь, чтобы совершить ритуальную дань уважения Будде. Это стало обычным делом» [Daoxuan 2014: 10].

Монастырь Тонтай имел конкурентные отношения с монастырем Юннин в Лояне по трем позициям [Wei 2017: 3306; Yang 2018: 11–13]. Во-первых, у их пагод было одинаковое количество этажей – девять; во-вторых, их павильоны и залы соответствовали императорскому стандарту дворца; в-третьих, император У-ди, как это сделали императрица Лин и император Сяомин-ди в Северной Вэй, посетил монастырь Тонтай после его завершения. Согласно Наньши и Цзянькан Шилу, название монастыря Тонтай было перевернутым словом Датун на китайском языке [Li 1975: 205]; таким образом, это было напрямую связано с новым правящим титулом императора У-ди и имело отчетливые политические атрибуты. В последующие два десятилетия монастырь Тонтай прославился четырьмя ритуалами рукоположения императора У-ди династии Лян и стал самым важным имперским монастырем династии Лян.

Каждый раз, когда император династии Лян У-ди отправлялся в монастырь Тонтай и оставляя светскую жизнь, он проводил не только крупномасштабные буддийские мероприятия, такие как собрания Панчаваршика [Chen 2006: 43–103], но и осуществлял меры по амнистии и изменению царственного титула.

Монастырь Тонтай находился в саду Хуалинь рядом с воротами Датун на юге, которые были северными воротами дворца Лян. Хотя он не был раскопан археологами, выяснилось, что монастырь располагался на политической оси Цзянькан, столицы Лян. Его пагода по количеству этажей была похожа на пагоду монастыря Юннин в Северной Вэй, но располагалась ближе к центру власти столицы.

Монастырь Юннин переместился в район государственных учреждений рядом с дворцом, но все еще находился на стороне политической оси Лояна в Северной Вэй; Монастырь Тонтай полностью и навсегда занял северную часть политической оси Цзянькана, столицы Лян, расположенной в императорском саду за дворцом, как представительная и символическая ось разделения власти с залом Тайцзи, высшим символом имперской власти. С точки зрения столичного пейзажа, пагода монастыря Тонтай была как бы «фоновой версией» дворца.

Его огромный объем и высота отражали превосходство среди имперских монастырей, на том же ландшафте оси власти, что и зал Тайцзи перед ним. Однажды ночью 546 года, когда император У-ди

объяснял буддийские сутры и проводил буддийские ритуалы, в монастыре вспыхнул пожар, и пагода монастыря Тонтай сгорела дотла. Тем не менее император У-ди не отказался от своих грандиозных амбиций построить более высокое и крупное знаковое здание на самой важной политической оси. На повестку дня был поставлен план строительства двенадцатиэтажной пагоды. Эта удивительно высокая пагода не была завершена вовремя по причине восстания Хоу Цзина и трагического заточения императора У-ди во дворце [Xu 1986: 478]. Для императора У-ди позиции монастыря Тонтай и его пагоды были сравнимы с залом Тайцзи, символизируя верховную власть. Они служили постоянными элементами политической оси столицы и одним из важнейших политических ландшафтов.

В городе Дасин (ныне Сианьь) недавно построенные при династии Суй (581–618) крупнейшие монастыри Да Чжуанянь и Да Цзунчи, занимавшие один квартал, стояли бок о бок в юго-западном углу внешнего города. Две стоящие друг напротив друга пагоды высотой в триста чи также стали важнейшими религиозными сооружениями в южной части столицы [Wei 2006: 69–70; Song 1991: 29–33]. Однако два высокопоставленных имперских монастыря находились далеко от политической оси города Дасин и главного зала императорского дворца (зала Тайцзи), в отличие от расположения между монастырями Северной и Южной династий. Монастырь Да Синшань и монастырь Цзяньфу в Чанъане во времена Тан были имперскими буддийскими монастырями, близкими к центральной оси. Буддийская архитектура не пошла по стопам императора У-ди. Буддийские монастыри при Лян и Северной Ци долгое время занимали политическую ось столицы. При Суй и Тан основная модель, состоящая из главных залов дворца и множества главных городских ворот, дворцовых ворот и имперских аллей на ось столицы, осталась неизменной. Буддийские постройки по-прежнему располагались только вблизи этой оси, а не на ней.

В ранний имперский период Китая (династии Цинь и Хань) столица приняла многодворцовую систему без политической центральной оси. Когда буддизм проник в Китай во времена династии Восточная Хань, буддийские «места» были расположены в западных пригородах Лояна и, таким образом, не были органически включены в центральное планирование столицы. Из-за ограниченности исторических записей размещение буддийских монастырей в столице во время Западной Цзинь не может быть задокументировано. Политическая ось и органическая

интеграция монастырей в новой столице Пинчэн стали заметными во времена ранней династии Северная Вэй. В поздний период Северной Вэй схема распределения в Лояне стала сосредотачивать буддийские памятники слева и справа от центральной оси в северо-западном углу внутреннего города, формируя политический ландшафт с юга на север, с постепенным увеличением количества пагод. Кроме того, парад статуй Будды в день рождения Будды побудил буддистов занять политическую ось столицы.

Во времена Восточной Цзинь и до раннего периода правления императора У-ди из династии Лян важные монастыри располагались по обе стороны от политической оси столицы или к востоку от дворца, в то время как монастырь Даайцзин с семиэтажными пагодами находился на горе Чжуншань, к северо-востоку от столицы. Решающий прорыв произошел во время более позднего правления императора У-ди из династии Лян. Императорский буддийский монастырь Тонтай и его девятиэтажная пагода располагались в императорском саду в северной части дворца, занимая политическую ось самой столицы. Эта ситуация наблюдалась и в буддийском монастыре Цюэли, который во времена Северной Ци также располагался в императорском саду на политической оси.

Во времена династии Суй и ранних династий Тан императорские буддийские монастыри не продолжали положение монастыря Тонтай, построенного в поздний период правления лянского императора У-ди, а продолжали традицию северных династий, расположенных на обеих сторонах политической оси столицы или других районов.

Таким образом, существует два способа интеграции и взаимодействия между буддизмом и архитектурой с буддийскими влияниями и политической осью столицы: во-первых, можно считать типичным после позднего периода Северной Вэй размещение знаковых буддийских зданий огромных масштабов, среди них и высокие пагоды по обеим сторонам политической оси столицы. Этот режим был довольно стабильным, сохранялся от Северной Вэй до Тан и даже распространял свое влияние на столицы во времена Сун и Ляо. Второй способ интеграции сформировался в более поздний период правления императора У-ди из династии Лян и развился в Северную Ци, Суй и Тан, помещая буддийские здания или имперские ритуальные постройки с заметным буддийским влиянием и символическим значением непосредственно на политической оси столицы. Этот способ был результатом высокой ин-

теграции и тесного взаимодействия между буддизмом и политической культурой в вышеупомянутые три периода, а также в значительной степени был связан с личной политической и культурной ориентацией императоров.

Буддизм в средневековом Китае был не только иностранной религиозной верой, идеологией и культурой, но и новым политическим и культурным фактором, проникшим в политическую систему и повлиявшим на планирование капиталовложений того времени. Буддийские монастыри и пагоды, а также некоторая императорская ритуальная архитектура с элементами буддизма уже не были просто свидетельствами влияний буддизма и личных буддийских верований императора, но стали материальным носителем, визуальным представлением, культурным ландшафтом с высокой степенью политически мощной символики, которая представляла собой новые выражения политической власти китайских правителей.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Chen Jinhua. Pañcavarsika Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace Chapel // Harvard Journal of Asiatic Studies. – 2006. – 66. – P. 43–103.

Daoxuan. Xu Gaoseng Zhuan. – Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.

Geng Jiankuo, Yunpeng Zhang. Hebei Yecheng Zhaopengcheng Beichao Fosi bei Renwei 1500 nian qian Beiqi Huangjia Fosi Da Zongchi Si // Guangming Ribao. – 2017. – P. 4–26.

Hu Manli. Beiwei Luoyang de Fosi yu Chengshi Kongjian: Yi Luoyang Qielanji wei Zhongxin. Master's dissertation, Hunan University, Changsha, China, 2021.

Li Yanshou. Nanshi. – Beijing: Zhonghua Shuju, 1975. – 248 p.

Li Daoyuan. Shuijing Zhu Xiaozheng. – Beijing: Zhonghua Shuju, 2007. – 988 p.

Li Fang. Taiping Yulan. – Beijing: Zhonghua Shuju, 1960. – 397 p.

Li Fang. Wenyuan Yinghua. – Beijing: Zhonghua Shuju, ed. 1966. – 1047 p.

Liang Sicheng. Zhongguo Jianzhu Shi. – Beijing: Sanlian Shudian, 2011. – 329 p.

Luo Shiping. Tuxiang yu Yangshi: Hantang Fojiao Meishu Yanjiu. – Beijing: Wenwu Chubanshe, 2021.

Seo Tatsuhiko. Suitang Changan yu Dongya Bijiao Ducheng Shi. Translated by Bingbing Gao, Xueni Guo, and Haijing Huang. – Xi'an: Xibei Daxue Chubanshe, 2019.

Wei Shu. Liangjing Xinji. – Xi'an: Sanqin Chubanshe, 2006. – 338 p.

Wei Shou. Weishu (Revision). – Beijing: Zhonghua Shuju, 2017. – 3306 p.
Xiao Zixian. Nanqishu (Revision). – Beijing: Zhonghua Shuju, 2017. – 729 p.
Xu Song. Jiankang Shilu. – Beijing: Zhonghua Shuju, 1986. – 672 p.
Xu Song. Henan Zhi. – Beijing: Zhonghua Shuju, 1994.
Yang Xuanzhi. Luoyang Qielan Ji. – Beijing: Zhonghua Shuju, 2018.
Yu Fuwei, Defang Li. Tang Dongdu Wu Zetian Mingtang Yizhi Tansuo. In Zhongguo Gudu Yanjiu (vols. 5 and 6) // Zhongguo Gudu Xuehui Diwu, Liu jie Nianhui Lunwenji. – Beijing: Beijing Guji Chubanshe. – P. 90–98.

УДК 94 (510) + 294.3
DOI 10.31554/978-5-7925-0623-7-2022-222-228

М. В. Орбодоева

ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ШКОЛ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА В ПЕРИОД НАНЬБЭЙЧАО

В статье рассматривается начальный этап становления школ китайского буддизма в эпоху Наньбэйчао (Северных и Южных царств). Буддизм эпохи Южных и Северных царств (386–589) представляет собой малоизученный в отечественной науке период истории буддизма в Китае. При этом данный период представляет собой очень важный этап в развитии буддизма в Китае, характеризующийся завершением адаптации буддизма к политическим, социальным, культурным и ментальным традициям этой страны и формированием собственно китайских религиозных и философско-мировоззренческих принципов буддизма, начавшимся еще в период правления династии Восточной Цзинь (317–420).

Ключевые слова: Китай, буддизм, Наньбэйчао, школы, переводческая традиция.

M. V. Orbodoeva

PREREQUISITES FOR THE FORMATION OF CHINESE BUDDHISM SCHOOLS DURING THE NANBEICHAO PERIOD

The article deals with the initial stage of the formation of the schools of Chinese Buddhism in the era of Nanbeichao (Northern and Southern kingdoms). Buddhism of the era of the Southern and Northern Kingdoms (386–589) is a period of the history of Buddhism in China that has been little studied in domestic science. At the same time, this period is a very important stage in the development of Buddhism in China. Characterized by the completion of the adaptation of Buddhism to the political, social, cultural and mental traditions of this country and the formation of the Chinese religious and philosophical principles of Buddhism, which began during the reign of the Eastern Dynasty Jin (317–420).

Keywords: China, Buddhism, Nanbeichao, schools, translation tradition.

Орбодоева Марина Валерьевна – к. и. н., н. с. отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: orbodoevamv@yandex.ru.

Деление Китая на Южные и Северные царства началось с захвата кочевыми племенами тобийцев северной части Восточной Цзинь (317–420). К этому времени правление династии Восточной Цзинь характеризовалось политическим хаосом, внутренними распрями, экономическим спадом, царившими голодом и разрухой. Предводитель тобийцев Тоба Гуй (371–409) установил в завоеванной части севера Китая династию Северной Вэй (386–534). Впоследствии здесь на Севере были образованы четыре царства – Восточная Вэй (534–550), Западная Вэй (535–556), Северная Ци (550–577) и Северная Чжоу (557–581).

На Юге было образовано пять царств: Сун (Лю Сун) (420–479), Южная Ци (479–502), Лян (502–557), Поздняя Лян (555–587), Чэнь (557–589). Их образование явилось результатом продолжающихся в империи Восточной Цзинь внутренних распрей и противоречий. Основатель первого южного царства Лю Юй (годы правления 420–422), низвергнув династию Восточной Цзинь, основал собственную династию Лю Сун. В отличие от северных пришлых династий, Лю Сун была китайской династией. В других южных царствах также продолжали господствовать китайские династии.

С разделением Китая на Южные и Северные царства экономическое, политическое и социальное развитие в них пошло по-разному. По-разному пошло и развитие буддизма [Тан Юнтун... 1963: 2]. И именно период Северных и Южных царств стал своего рода предпосылкой формирования собственно китайских школ буддизма, появление которых ознаменовало окончательное становление буддизма в Китае, оформление нового направления буддизма на Дальнем Востоке, известного как «китайский буддизм» [Янгутов, Орбодоева 2022: 15]. Основой формирования школ буддизма стали переводы текстов на китайский язык.

Традиция переводческой деятельности Восточной Цзинь была продолжена в Южных и Северных царствах. Однако в отличие от Восточной Цзинь, где основное внимание уделялось текстам Праджняпарамиты, переводческий акцент переместился на тексты йогачары. Особо проявили себя на этом поприще прибывшие из Индии на Север Китая Дхармаручи (Таньмолючжи), Бодхиручи (Путилючжи), Ратнамати (Лэнамоти) Буддхасанта (Фотошаньдо). Они привозили с собой сутры йогачары, которые создавались в Индии и были известны как сутры «второй волны», а также шастры Асанги и Васубандху, разъясняющие суть содержания сутр йогачары. Наиболее известными стали их пере-

воды «Дашабхумика-сутра-шастры» (Шиди цзинлунь), написанной Васубандху, «Ланкаватара-сутры» (Жулэнцзя цзин), «Махаяна самграхи» (Шэдачэн лунь) (см.: [Хуэй-цзяо 1991]). При этом необходимо отметить, что переведенные тексты буддизма вызывали неоднозначное толкование их содержания. В период Восточной Цзинь возникали дискуссии вокруг содержания тех или иных текстов, которые получили продолжение при Южных и Северных царствах. Большие споры вызывала трактовка «Дашабхумика шасты», которая в будущем станем одним из значимых текстов школы фасян и хуаянь. Продолжались споры вокруг понимания проблемы пустоты, начатые еще в период Восточной Цзинь. Постепенно вокруг той или иной версии понимания пустоты складывались группы единомышленников, которые получили название «шесть школ и семь направлений» (Люцзяцицзун). Именно эти «шесть школ и семь направлений» дали толчок формированию школ китайского буддизма в Китае (см.: [Янгутов 2007: 76–84]).

Шесть школ и семь направлений просуществовали в китайском буддизме эпохи Цзинь как отдельные течения, в которых отразились попытки китайских буддистов адекватно истолковать учение Праджняпарамиты. В школы (家, цзя) и направления (宗, цзун) их квалифицировали позже. Деление этих течений на шесть школ и семь направлений предложил буддийский монах Тань Цзи, живший в период династии Сун (420–479) эпохи Южных и Северных царств. Об этом он написал в своем сочинении «Лю цзя ци цзун лунь» (О шести школах и семи направлениях). Этот труд был утерян, но сохранились ссылки на него в сочинении «Сюй фа лунь» (Дополнение к учению о дхармах) буддийского монаха Бао Чана эпохи Лян (502–557) Южных и Северных Царств и сочинении «Чжао лунь шу» (Комментарии к сочинениям Сэн Чжао) монаха Юань Каня эпохи Тан. В последнем говорится: «Лянский монах Бао Чан создал произведение “Дополнение к учению о дхармах” в 160 цзюанях, монах Тань Цзи из сунского монастыря Чжуан Янь создал трактат “О шести школах и семи направлениях”. В обоих пишется о шести школах, которые делятся на семь направлений. Первое направление – бэнь у цзун (本无宗, отсутствие корня), второе – бэнь у и цзун (本无异宗, различения отсутствия корня), третье – цзи сэ цзун (即色宗, акцентирование на внешних явлениях), четвертое – ши хань цзун (识含 宗, содержания сознания), пятое – хуань хуа цзун (幻化宗, иллюзорные превращения), шестое – синь у цзун (心无宗, отсут-

ствия сознания), седьмое – юань хуй цзун (缘会宗, возникновения через причинность). Изначально их было шесть, однако первая разделилась на два: “отсутствие корня” и “различение отсутствия корня” [Янгутов 2011: 141–142].

Наибольшую известность в Северных царствах, как переводчик буддийских текстов, приобрел Дхармакшема, прибывший в Китай по приглашению удельного правителя земель Хэси, который «узурпировал Лянчжоу и провозгласил себя государем» [Хуэй-цзяо 1991: 156]. С его именем связан перевод двух знаковых текстов Махаяны – «Махапаринирвана-сутры» (Да бо непань цзин), известной как «Нирвана сутра» и «Ланкаватара-сутры» (Лэн цзя цзин). Перевод этих сутр имел исключительно важное значение для дальнейшего развития философских сотериологических идей буддизма в Китае. Текст «Нирвана-сутры» содержал в себе идею о том, что природа Будды содержится во всем сущем. Это положение сутры дало возможность ученику Кумарадживы Дао Шэну выдвинуть знаменитый тезис о возможности мгновенного достижения состояния Будды (Дунь у чэн фо). Этот тезис стал основополагающим ориентиром в формировании сотериологии буддийских школ, сформировавшихся в Китае.

«Нирвана-сутра» позже неоднократно вновь переводилась, однако пальма первенства в ее переводе остается за Дхармакшемой. «Ланкаватара-сутра» – текст записей проповедей Будды на горе Ланка. Эта сутра имела большую значимость в формировании в Китае школ йогачары и чань.

Весьма успешно развивалась переводческая деятельность и в Южных царствах. Сюда в период Лю Сун (420–588) прибыли такие переводчики как Фотушэнь, Таньмомидо (Дхармамитра), Цюнабамо, Ишеболуо, Сенцзябамо, Цюнабатоло (Гунабхадра), Фотоши (Буддхаджива), Калаяшас (Цзянлян-еше) [Чжунго фоцзяо 1996: 30].

Имена переводчиков Таньмомидо (Дхармамитра), Цюнабатоло (Гунабхадра), Калаяшас (Цзянлян-еше), Фотоши (Буддхаджива) попали в библиографическое сочинение «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание достойных монахов), написанное монахом Хуэй Цзяо (497–554).

Таньмомидо (Дхармамитра) стал известным в Китае как «Великий наставник дхьяны». Понятие «дхьяна», имеющее значение «созерцание», «медитация», было транскрибировано как «чаньна». На тот период еще не было сформировано учение чань буддизма, однако отдельные тексты, посвященные дхьяне (чань), уже переводились. Начало

переводу текстов дхьяны положил еще Ань Шигао. Дхармамитра перевел и опубликовал ряд текстов, посвященных дхьяне – «Чань цзин», «Чань фа яо» и др. [Хуэй-цзяо 1991: 184].

Калаяшас перевел «Сутру о созерцании Будды Амитаюса» (Гуань уляншоу цзин). Это сутра о Чистой земле Амитабхи. Отдельные тексты о земле Амитабхи начали переводиться еще в эпоху Троецарствия. Однако перевод Калаяшаса отличался большей точностью. Его перевод оказал огромное влияние на развитие и формирование школы цзинту (школы чистой земли).

Буддхадживе в сочинении Хуэй Цзяо посвящено очень мало строк. С его именем связано завершение переводов всех текстов Винаи. Гунабхадре принадлежит вторичный перевод «Ланкаватара-сутры», а также «Самъюкта-агама-сутры» (Цзаахань цзин).

Самым известным переводчиком буддийских текстов в Южных царствах стал Парамартха (Чжэньди, 499–569). За 23 года своего пребывания в Китае он перевёл 49 текстов объемом в 142 цзюаня. Его переводы посвящены главным образом текстам йогачары. Среди них тексты Асанги «Махаяна-санпариграха-шастра» (Шэ дачэн лунь), Васубандху «Комментарий к Махаяне» или «Махаяна санграха бхашья» (Шэ дачэн луньши), «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» или «Махаяна-шраддхотпада-шастра», которая приписывается Ашвагхоше.

Эти шастры сыграли большую роль в формировании учения йогачары в Индии и становлении школы фасян в Китае. «Махаяна-шраддхотпада-шастра» (Дачэн цисинь лунь) также имела большую значимость в учениях школ тяньтай, чань и хуаянь. По словам известного ученого Фэн Юланя, эта шастра стала своего рода учебным пособием для китайцев [Чжунго чжэсюэ ши ляо чу чао 1962: 118].

Деятельность переводчиков буддийской литературы в Китае, начиная с эпохи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) и до эпохи Южных и Северных царств (420–589) включительно достигла такого обилия переводов, что настала необходимость создания каталогов буддийских текстов (чжунцзин мулу). И уже в начале VI века было составлено три каталога. Первый был издан монахом Сэншао в 515 г., второй – Баочаном в 518 г. и третий монахом Сэн-ю под названием «Собрание сведений о переводах Трипитаки» (Чусаньцзан цзицзи). До нашего времени дошел только каталог, изданный Сэн Ю. На сегодняшний день он представляет собой бесценный исторический источник [Чжунго фоцзяо 1996: 30].

Переводческая деятельность буддийских миссионеров эпохи Южных и Северных царств, несмотря на политические, экономические и социальные трудности, обусловленные междоусобными распрями, нашествием кочевых племен, разруху и голод, неуклонно продолжалась. В эту эпоху в орбиту переводческой деятельности чаще всего попадали тексты школы йогачары, что явилось отражением развития буддизма в Индии. Именно в этот период в Индии формируются сутры «второй волны», среди которых наибольшей популярностью пользуется «Самдхинирмочана-сутра», идеи которой легли в основу работ родоначальников школы йогачаров Асанги и Васубандху. Тексты йогачары интенсивно переводились как на Севере, так и на Юге. Кроме того, и на Юге, и на Севере большое значение приобрели повторные переводы, которые передавали более точно содержание буддийских текстов. Именно они в последующем окажут большое влияние на формирование доктринального содержания школ китайского буддизма. В число повторных переводов вошли сутры амидаизма, получившие большую популярность не только в Китае, но и в соседней Японии. Весьма примечательным явлением стал перевод «Нирвана-сутры», которая наряду с текстами сутр Праджняпарамиты (Божеболомидо цзин), Аватамсака-сутры (Хуаянь-цзин) и Лотосовой сутры (Фахуа цзин), переведенными в период Восточной Цзинь, станет основополагающим каноном, определившим основное направление развития философско-сотериологической концепции китайского буддизма. Таким образом, переводы эпохи Южных и Северных царств не только продолжили переводческие традиции Восточной Цзинь, но и внесли существенный вклад в развитие буддизма в Китае, подготовив текстологическую почву для формирования школ китайского буддизма, которые начались в последующую эпоху Суй (581–618) и завершились в эпоху Тан (618–907).

Статья подготовлена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. Т. III: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907) / гл. ред. С. Л. Тихвинский; отв. ред. И. Ф. Попова, М. Е. Кравцова. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 2014. – 991 с.

Тан Юнтун Ван жи цза гао (Рукописи прошлых лет). – Пекин, 1963.

Хуэй-цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов): в 3 т. Т. 1. / пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова; отв. ред. Л. Н. Меньшиков. – М.: Наука; ГРВЛ, 1991. – 251 с.

Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Т. 1. – Шанхай: Восток, 1996. – 489 с.

Чжунго чжэсюэ ши ляо чу чао (Обзор источников по истории китайской философии). – Шанхай, 1962.

Ян Вэйчжун. Чжунго вэйши цзун тунши (Всеобщая история китайской школы только сознания). Т. 1. – Нанкин: Фэнхуан, 2008. – 447 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – 272 с.

Янгутов Л. Е. О роли шести школ и семи направлений (六家七宗, лю цзя ци цзун) в становлении философских принципов буддизма в Китае // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2011. – № 4. – С. 141–144.

Янгутов Л. Е., Орбодоева М. В. О переводах буддийских сутр в эпоху Наньбэйчао (Южных и Северных царств, 420–589 гг.) // Вестник архивиста. – 2022. – № 1. – С. 11–23.

References

Istoriya Kitaya s drevnejshih vremen do nachala XXI veka: v 10 t. T. III: Troecarstvie, Czin', Yuzhnye i Severnye dinastii, Suj, Tan (220–907) / gl. red. C. L. Tihvinskij; otv. red. I. F. Popova, M. E. Kravcova. – M.: Nauka; Vost. lit-ra, 2014. – 991 s.

Tan Yuntun Van zhi cza gao (Rukopisi proshlyh let). – Pekin, 1963.

Huej-czyao. Gao sen chzhuan' (Zhizneopisaniya dostojnyh monahov): v 3 t. T. 1. / per. s kit., issled., komment. i ukazateli M. E. Ermakova; otv. red. L. N. Men'shikov. – M.: Nauka; GRVL, 1991. – 251 s.

Chzhungo foczyao (Kitajskij buddizm). T. 1. – Shanhaj: Vostok, 1996. – 489 s.

Chzhungo chzhesyue shi lyao chu chao (Obzor istochnikov po istorii kitajskoj filosofii). – Shanhaj, 1962.

Yan Vejchzhun. Chzhungo vejshi czun tunshi (Vseobshchaya istoriya kitajskoj shkoly tol'ko soznaniya). T. 1. – Nankin: Fenhuan, 2008. – 447 s.

Yangutov L. E. Tradicii Pradzhnyaparamity v Kitae. – Ulan-Ude, 2007. – 272 s.

Yangutov L. E. O roli shesti shkol i semi napravlenij (六家七宗, lyu czya ci czun) v stanovlenii filosofskih principov buddizma v Kitae // Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra SO RAN. – 2011. – № 4. – S. 141–144.

Yangutov L. E., Orbodoeva M. V. O perevodah buddijskih sutr v epohu Nan'bejchao (Yuzhnyh i Severnyh carstv, 420–589 gg.) // Vestnik arhivista. – 2022. – № 1. – S. 11–23.

Буддизм в контексте цивилизационных процессов стран Дальнего Востока, Внутренней Азии и России

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Художник *Д. Т. Олоев*
Редактор *Е. И. Борисова*
Компьютерная верстка и макет – *Г. В. Кашина*

Редакционно-издательский отдел
Издательства БНЦ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии
Издательства БНЦ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Подписано в печать 13.12.2022.
Формат 60×84 1/16.
Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 13,5.
Гарнитура Таймс.
Тираж 500. Заказ № 10.