



С. В. ПАХОМОВ

Прошлое и настоящее российского буддизма

Буддизм — древнейшая мировая религия, одна из наиболее авторитетных и влиятельных духовных традиций человечества. На территорию, которую занимает нынешняя Россия, он проникал «волнами» несколько раз, начиная уже с середины I тыс. н. э. (в районе нынешней Тувы), но окончательно закрепился только в XVII в. и с тех пор ее уже не покидал. История буддизма в России — это история его бурного роста и резких падений, перемежавшихся периодами спокойной жизни; история непростых отношений с действующей властью и главной религиозной верой России — православием. Эта история исполнена драматизма, особенно в XX в., когда в результате гонений и репрессий буддизм на какое-то время почти полностью исчез в Советском Союзе, влача полуподпольное существование. Сейчас эти гонения остались далеко в прошлом. В настоящее время буддизм наряду с христианством, исламом и иудаизмом относится к числу «традиционных религий» Российской Федерации, а лидер самой крупной российской буддийской организации, Буддийской традиционной сангхи России — Пандито-хамбо-лама Д. Б. Аюшеев (род. в 1962 г.) — с 1995 г. входит в состав Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте РФ. После многих десятилетий мытарств, трагедий и унижений российский буддизм прочно занял свое законное место в современной России и на мировой арене.

Цель настоящей книги — познакомить читателя с историческими, религиозно-философскими, культурными, общественно-политическими особенностями буддизма в России, как в прошлом, так и в настоящем. Среди прочего, эта цель реализуется

через анализ восприятия этой традиции небуддийским российским обществом. Буддизм пришел в Россию с Востока — и пришел как экзотическое иноверие; к тому времени наша страна располагала крепкими вероисповедными устоями: православие уже в течение многих веков было официальной конфессией и поддерживалось на самом высоком уровне; поэтому ни тотальной «буддизации», как во многих азиатских странах, ни даже сколько-нибудь значительного расширения нового восточного учения здесь не произошло. Буддизм стал основой религиозного мировоззрения некоторых восточных народностей, вошедших в состав Российской империи в XVII–XX вв., но за пределами традиционной области их проживания не получил широкого распространения. Более того, даже в своих собственных регионах российские «этнические» буддисты (прежде всего буряты и калмыки) постоянно наблюдали стремление православных священников-миссионеров к расширению «канонической» территории. Поэтому, в то время как встретить этнического русского буддиста в XVII — первые десятилетия XX в. было большой редкостью, напротив, православная вера при поддержке властей в какой-то степени смогла внедриться в среду бурят и калмыков. Например, православие принял влиятельный бурятский врач, лечивший семью Николая II, — Жамсаран (Петр Александрович) Бадмаев (1851–1920). Правда, продвижение православия в буддийских регионах происходило с большим трудом и встречало противодействие буддийских лам и их паствы, на что жаловались русские миссионеры. Только незначительное количество «инородцев», как их называли в империи, переходили в христианство, в основном из меркантильных соображений. Немало было и случаев «двоеверия», когда вроде бы крестившийся бурят или калмык продолжал сохранять приверженность религиозным обычаям своих предков. Сталкиваясь с буддизмом в новых для себя землях, православие пыталось понять своего идейного противника в борьбе за людские сердца.

Зародившись в Индии два с половиной тысячелетия тому назад в русле охватившего всю страну «духовного брожения», буддизм впоследствии в результате активной деятельности своих

миссионеров широко распространился по всему миру. В процессе распространения он пластично приспосабливался к местным культурным, этническим и социальным условиям и сам, в свою очередь, участвовал в их формировании или реформировании.

Своим названием буддизм обязан духовному титулу своего основателя, человека, родившегося в царской семье из племени шакьев и получившего мирское имя Сиддхартха Гаутама. Ведя в первой части своей жизни обычный для царского отпрыска образ жизни, полный удовольствий и развлечений, во второй части Сиддхартха вступил на духовную стезю и в конце концов обрел долгожданное пробуждение (*бодхи*), став тем самым *буддой*. Будда Шакьямуни создал общину единомышленников (*сангху*) — и в течение сорока с лишним лет проповедовал свое учение (*дхарму*), после чего, решив, что его миссия исчерпана, ушел в мир иной, мир духовного света — *паринирвану*.

Об этом и о многом другом повествуют буддийские легенды, которые сложились в единый комплекс через несколько столетий после «ухода» Будды, в начале новой эры. Прижизненные же истории об этом человеке, если они и были, не сохранились. Мы не знаем ничего достоверного о нем и по косвенным данным можем предполагать, что он жил, вероятно, в V–IV вв.¹ до н. э. на севере Индии и создал учение, которое смогло выжить в остром идейном соперничестве с тогдашними религиозными движениями и распространиться по всему Индостану, а впоследствии и выйти за его пределы.

Успех буддизма во многом был связан с его космополитическим характером, преодолевавшим национальные границы. Буддийское учение обращалось напрямую к человеку, минуя его социальные, этнические, родовые и гендерные ограничения. Недаром основными покровителями этой традиции в Индии выступали *кшатрии* — воины и правители многочисленных индийских княжеств и царств. Подобно тому как исходно

¹ Относительно того, когда именно жил Будда, нельзя сказать ничего определенного. Существует множество датировок его жизни, которые используют как ученые, так и сами буддисты. Две наиболее популярные — 623–543 и 566–486 гг. до н. э. Но современная наука, как правило, не принимает их. В научных кругах многие придерживаются так называемой «короткой хронологии», предложенной немецким ученым Хайнцем Бехертом. Он полагает, что Будда ушел из жизни за несколько десятилетий до появления в Индии войск Александра Македонского (327 до н. э.).

буддизм не замыкался в пределах того ареала, в котором он возник, и всегда был готов к дальнейшему расширению в чужих землях, так и могущественные индоарийские владыки по возможности всегда стремились к расширению подвластной им территории, мечтая о лаврах *чакравартина* — символического повелителя всего мира. Приобщаясь к буддизму, сооружая буддийские монастыри и ступы, покровительствуя буддийским общинам и школам, монархи старались вместе с ним распространить свою власть на иные области. Примечательно, что знаменитый царь Ашока (правил ок. 268–232 до н. э.), император династии Маурьев, преданный сторонник и покровитель буддизма, стремился завоевывать разные регионы и страны мирным путем, с помощью «дхармы», под которой он в первую очередь понимал этическое буддийское учение.

В ходе своего распространения по Индии, а потом и за ее пределами буддизм раскололся на множество школ и течений. Собственно, он почти никогда и не был единым. Если при жизни основателя он еще концентрировался вокруг его мощной харизматической личности, после смерти (или паринирваны) Будды центробежные тенденции в буддийской общине стали неизбежными. В отсутствие сильной центральной власти и института патриарха появились различные группы, которые, опираясь на по-своему понятое «слово Будды», самостоятельно решали, какие элементы учения и практики можно было взять на вооружение, что именно акцентировать в буддизме, а что игнорировать. В результате подобных тенденций уже к началу новой эры, через четыреста лет развития буддизма, в нем насчитывалось около тридцати различных школ, которые в чем-то совпадали друг с другом, а в чем-то различались. У каждой такой школы имелся свой «канонический» набор текстов, содержание которых было связано с проповедями и беседами Будды. Какого-то единого буддийского канона просто не могло существовать в принципе, равно как не было школы, которая имела бы право выступать от имени всех и считать себя абсолютно канонической. Поэтому и о «буддийском каноне» (как каноне текстов, так и каноне основных постулатов) мы можем говорить только условно. Правда, некоторые из буддийских школ по тем или иным причинам в ходе истории становились более авторитетными и влиятельными, чем другие, и начинали претендовать на то, чтобы представлять наиболее аутентичное учение. В первую очередь

это относится к такой ранней буддийской школе, как *тхеравада* (санскр. *стхавиравада*, «учение старейших»). Эта школа отстаивала консервативную версию буддизма, в том виде, в каком она ее понимала; насколько эта версия близка первоначальным буддийским воззрениям, существовавшим еще при жизни Будды, мы не можем сказать в точности. Она образовалась, по-видимому, в результате раскола, произошедшего через сто лет после нирваны Будды, на Втором буддийском соборе в г. Вайшали (Северная Индия). Тхеравада проявила в ходе истории поразительную жизненную устойчивость. Созданный ею две тысячи лет назад канон на языке пали, называемый «Типитака» (санскр. «Трипитака», «Три корзины», I в. до н. э.) и насчитывающий несколько тысяч произведений, стал первым в истории буддизма полностью сохранившимся каноническим сводом. Живучесть тхеравады подчеркивается и тем фактом, что именно эта школа является по сей день основной религиозной традицией (на государственном уровне) в некоторых южноазиатских странах — Бирме, Лаосе, Камбодже, Таиланде и Шри-Ланке. Кроме того, она активно проникает и в другие страны, есть ее представители и в России.

Именно тхеравадинская трактовка буддийского учения стала наиболее популярной, именно по ней в основном и судят о буддизме «в целом», поэтому наше краткое изложение ключевых его положений также будет опираться на нее.

Буддизм заявляет о себе как о «срединном пути» (*мадхьяма-пратипад*), или пути между крайностями гедонизма и аскетизма. Эта умеренность и здравость буддизма особенно заметна в его основоположениях. Несмотря на многочисленные различия, все буддийские школы согласны с тем, что в основе буддизма лежат так называемые *четыре «благородные»*, или «арийские», истины. Эти четыре постулата, апеллируя к здравому человеческому смыслу, показывают тотальность и неизбежность страдания в окружающем мире, а также способы выхода из страдания. Будда провозгласил их в первой же своей проповеди, которая была зафиксирована в «Сутре о вращении колеса учения» («Дхармачакраправартана-сутра»). Обращаясь к своим будущим пятерым ученикам, которые впоследствии составили ядро общины-сангхи, Учитель объяснил, что весь мир представляет собой одно сплошное страдание (*дуккха*). Даже удовольствия — это просто частный случай страданий.

Рождение, старость, смерть, болезни, соединение с нелюбимым, разъединение с любимым, нереализованность желаний суть разные аспекты первой истины — «истины страдания». Страдание составляет основную характеристику *сансары*, круговерти перерождений. Мир погружен в страдание-сансару, и нет в нем ни одного живого существа, которое в той или иной степени не подвергалось бы страданиям. Даже самые возвышенные боги пребывают в сансаре.

Вторая истина — это «истина причины страдания». В ней отмечается, что у страдания есть свои причины, а именно *клеши* («яды», «омрачения», «изъяны»): страсть-жадность (*лобха*), ненависть (*двеша*) и неведение (*авидья*). В конечном счете и страсть, и ненависть сводятся к авидье как глубочайшей причине сансары. Авидья с точки зрения буддизма есть иррациональная, слепая вера в то, что в основе нашего существа имеется некий вечный, постоянный духовный центр — душа (*атман*). Понятие атмана было разработано в учении *упанишад* (мистико-религиозных индуистских текстах), которые начали составляться незадолго до появления буддизма. Однако буддизм категорически отрицает атман. Вместо атмана, по мнению буддистов, циркулируют лишь изменчивые психофизические элементы (*дхармы*). Поскольку нет вечной души, то некому и воплощаться; вместо воплощений есть только «перерождения». Этот условный, метафорический термин обозначает всего лишь некоторые конфигурации упомянутых выше дхарм. Учение об отсутствии индивидуального атмана (*анатмавада*) представляет собой своего рода «визитную карточку» буддизма, поскольку это одно из наиболее ярких отличий данного учения от иных индийских традиций. Школы ортодоксальной (основанной на ведах) индийской философии вели с этой концепцией непримиримую борьбу.

В целях более глубокого и детального объяснения причин страдания буддизм предлагает учение о «цепи» причинно-следственного возникновения (*пратитья-самутпада*). Эта «цепь» включает в себя 12 звеньев, логически следующих друг за другом и символически разбивающихся на три раздела, или «жизни», — прошлую, настоящую и будущую. В начале этой цепи лежит уже упоминавшаяся выше авидья. Авидья порождает следующее звено пратитья-самутпады — бессознательные кармические импульсы (*санскары*). Эти две ступени, или звена, составляют «прошлую» жизнь.

Далее, санскары приводят к появлению сознания (*виджняна*), из которого «вырастает» так называемая «имя-форма» (*намарупа*), или психофизические характеристики, наклонности индивида. Намарупа, в свою очередь, порождает «шесть основ» (*шадаятана*), или шесть способностей восприятия (пять органов чувств и рассудок), вместе со своими объектами (цвет-форма, звук и т. д.). На следующей стадии эти способности восприятия и их объекты входят в контакт (*спарша*) друг с другом. Из «контакта» появляется чувство приятного или неприятного (*ведана*). Ведана порождает сильное желание (*тришна*), из которого возникает привязанность (*упадана*). А привязанность формирует всю нашу сансарическую жизнь (*бхава*). Звенья цепи с виджняны до бхавы образуют «настоящую жизнь».

Из бхавы естественным путем следует новое рождение (*джатти*), которое, в свою очередь, порождает «старость-и-смерть» (*джара-марана*). Эти две последние ступени, формирующие «будущую жизнь», как бы охватывают все предыдущие звенья цепи. Так выглядит «колесо» причин и следствий, в которое вовлечены все живые существа. Они могут отличаться друг от друга по каким-то параметрам и уделам, но эта глубинная структура вовлечения в сансару на основе фундаментального неведения уравнивает их всех. «Колесо» сансарических страданий катится безостановочно с безначальных времен. Его никто не создал, никто не запустил; люди (а карму создают именно люди) сами, своими мотивами, целями и поступками, подпитывают его ход. Мы обуславливаем собственное существование своими действиями и пожинаем плоды в текущей или в следующих жизнях.

Итак, первые две истины довольно удручающе оценивают существование. Однако буддизм никогда не смог бы стать таким влиятельным учением, если бы он ограничился одной лишь пессимистической констатацией факта универсальности страданий. На самом деле не все так плохо. Так, в третьей истине живым существам подается надежда. Здесь говорится, что существует мир *нирваны*, обретение которой позволит существам избавиться от бесконечного круга перерождений. Нирвана неопишима, и поэтому Будда часто ограничивался так называемым «благородным молчанием», когда его донимали вопросами о том, что же такое нирвана. Молчание оказывалось наилучшим ответом на такие вопросы, потому что любое наше слово

так или иначе связано с миром сансары, а в нирване отсутствует вербальное сознание. Лучше постараться на собственном опыте «прикоснуться» к миру нирваны, и тогда все вопросы о ней отпадут сами собой — так рассуждали буддисты.

Четвертая истина («истина пути») конкретизирует способы, с помощью которых можно обрести высшую цель, нирвану. Она описывает «благородный восьмеричный путь», состоящий, как это видно уже из его названия, из восьми элементов. Каждый такой элемент сопровождается прилагательным «истинный», или «правильный» (*самьяк*). Вначале идут «правильное воззрение», или правильное теоретическое усмотрение учения, а именно вера в «три драгоценности» (*трипратна*) — Будду, его учение-дхарму и его общину-сангху, и «правильная решимость», или энергичное рвение по реализации этой веры на практике. За этими двумя следует «правильная речь», т. е. речь, лишенная клеветы, злословия, пустословия, двусмысленности, избыточного потока слов. «Правильное действие» означает отказ от причинения вреда, лжи, распущенности, опьянения и воровства. «Правильный образ жизни» является следствием правильного действия: это жизнь, выстроенная на соблюдении этих основных этических заповедей. Три последних этапа «благородного пути» — самые важные. Они фиксируют основные элементы практики. В частности, «правильное усилие» есть привлечение благих помыслов в сознание и удерживание их там, с одновременным удалением неблагих помыслов. «Правильное памятование» суть разнообразные практики медитации на канонических объектах. Наконец, «правильное сосредоточение» является еще более глубоким уровнем медитации, в ходе которой буддист учится перемещать свое сознание в нирвану.

В результате проповедей Будды и его ближайших учеников создается и растет община единомышленников — *сангха*. В этой общине состоят монахи (*бхикшу*) и монахини (*бхикшунни*): именно люди, принявшие монашеские обеты, способны достичь высочайшей цели; те же последователи учения, кто погружен в мирские хлопоты и погребен под спудом страстей, могут надеяться разве что на благоприятное перерождение в одной из высших божественных областей, да и то при соблюдении определенных нравственных условий. Монахи обладают очень скудным личным имуществом, ведут бродячий образ жизни, собирают милостыню и весь день посвящают своим духовным

упражнениям. Вся их жизнь строго регламентирована, но еще большей строгостью обставлялась жизнь монахинь. В тогдашнем патриархальном индийском обществе женщины были на вторых ролях по сравнению с мужчинами. Буддизм, как и некоторые другие традиции шраманского¹ толка, благожелательно отнесся к духовным запросам женщин: по преданию, уступая просьбам своей тети Махапраджапати, Будда основал в сангхе традицию женского монашества. Тем не менее некоторое недоверие к женскому полу оставалось и у ранних буддистов; среди так называемых «восьми правил», связанных со вступлением женщин в сангху, были, например, такие как: первоочередное оказание почтения любым монахам со стороны монахини, независимо от ее возраста и опыта; большая строгость по отношению к некоторым видам провинностей; отсутствие у монахинь права поучать монаха и давать ему советы. И разумеется, предписаний у монахинь было намного больше, чем у монахов (311 у женщин против 227 у мужчин). Женские монастыри находились под покровительством мужских, да и количество женских монашеских общин всегда уступало мужским.

В самом раннем буддизме отсутствовали стационарные места проживания монахов; в основном они бродили по дорогам Индии, нигде не задерживаясь надолго, и останавливались в одном месте только в период дождей (летний сезон). Впоследствии (примерно с III в. до н. э.) благодаря щедрости знатных и богатых дарителей у различных буддийских школ появились собственные монастыри, и необходимость для монахов в постоянных пеших путешествиях отпала.

В материальном отношении монахи полностью зависели от мирян. Последние обеспечивали их питанием, строили им жилье, снабжали лекарствами, одеждой — словом, помогали им во всем. За это миряне получали духовные наставления от

¹ *Шраманы* (от санскр. «шрам» — «уставать», «трудиться») — духовные подвижники, аскеты, религиозные деятели. Примерно в VI–III вв. до н. э. большое количество шраман, как отдельных индивидов, так и собиравшихся в группы, бродило по Индии. Они часто вступали друг с другом в полемику по широкому спектру вопросов. Этот период «духовного брожения», исключительно плодотворный для индийской духовной культуры, получил также название шраманского. В этот период зарождались и развивались многочисленные религиозно-философские направления, в том числе буддизм и джайнизм.

монахов, что позволяло им укрепляться в буддийских истинах и улучшать свою карму. Стать последователем буддизма мирскому человеку было сравнительно просто: в присутствии монаха он должен был принять «прибежище», т. е. троекратно объявить о том, что он припадает к покровительству «трех драгоценностей» (Будды, дхармы и сангхи), после чего от него предполагалось ведение нравственного образа жизни на основе пяти заповедей, включенных в «благородный путь» (см. выше). Соблюдение этих заповедей оставалось на совести человека. В раннем буддизме отсутствовали строгое отношение к поведению мирян и контроль над ними. Наказания за мирские провинности монахами не накладывались, и даже серьезное нарушение не означало формального «отлучения» от веры: предполагалось, что человек, вступивший на буддийский путь, сделал это сознательно и серьезно, поэтому главным наказанием для провинившегося становится ухудшение его собственной кармы. Подобная позиция означала высокий уровень ответственности человека за свое поведение и образ мысли.

Если последователь буддизма тяготился мирской жизнью и стремился углубиться в духовные искания, он мог стать послушником (*шраманера*), с тем чтобы через некоторое время, укрепившись в своей решимости, принять полные монашеские обеты.

Благодаря активной деятельности некоторых высокопоставленных мирян, особенно царских особ, а также при поддержке торгово-ремесленного сословия вайшьев, буддизм к концу старой эры обзавелся многочисленными монастырями, храмами, мемориальными комплексами, деревнями, землями и иным имуществом. Некоторые монастыри превращаются в крупные образовательные центры (например, Наланда, в нынешнем штате Бихар). По инициативе царя Ашоки после Третьего собора, проведенного в Паталипутре (ныне Патна, столица Бихара) в середине III в. до н. э., в разные страны, в том числе западные, были отправлены посланцы-буддисты, несшие весть о дхарме. Особенно удачной оказалась миссия на Шри-Ланку, где сразу после прибытия миссионеров начинает активно распространяться буддийское учение. Так буддизм из основной религии империи Ашоки постепенно превращается в религию мировую.

В начале новой эры на фоне продолжавших свое развитие раннебуддийских школ в Индии появляются качественно иные

группы буддистов, которые проповедуют новое учение, получившее у них название *махаяны*, или «великой колесницы». По контрасту с махаяной все предыдущие школы буддизма стали совокупно именоваться *хияной*, или «малой колесницей», хотя в первую очередь это название относилось к тхераваде. Тем самым в буддизме образовался очередной раскол, имевший на сей раз гораздо более глубокие и серьезные последствия для судеб Южной, Средней и Восточной Азии, чем раньше. Махаяна, как это видно уже из ее названия, провозглашала себя более значимым направлением буддизма, чем хияяна. Она утверждала, что идеальный сторонник хияяны — *архат* — преследует сугубо эгоистические, личные цели, не обращая внимания на страдания других живых существ. Хотя архаты преодолели «препятствие страстей» (*клеша-аварана*), они не смогли превзойти «препятствие знания» (*джнея-аварана*), утверждали сторонники махаяны. «Эгоцентризму» архатов махаянисты противопоставляли иной идеал — альтруистические намерения *бодхисаттвы*, или «существа, устремленного к пробуждению». Бодхисаттва не воспринимает собственное освобождение в отрыве от освобождения всех других живых существ. Жертвуя собой ради помощи другим, бодхисаттва вносит гармонию в этот мир и учит людей любви и состраданию.

Первые махаянские тексты, описавшие этот идеал, появляются уже через несколько десятилетий после письменной фиксации Палийского канона. Это была литература класса *праджня-парамиты*, или «совершенства мудрости». В ней утверждались новые философские концепции и превозносилось величие нового духовного пути. На основе этих текстов в первых веках новой эры складывается первая крупная философская школа махаяны — *мадхьямака* (букв.: «срединная»), название которой в данном случае подразумевало срединную позицию между «крайностями отрицания и утверждения». Школа мадхьямака была создана великим буддийским мыслителем и духовным лидером Нагарджуной, настоятелем монастыря в Наланде. В своем трактате «Коренные строфы о мадхьямаке» («Муламадхьямака-карики») Нагарджуна провозглашал идею пустоты (*шуньяты*), или всеобщей обусловленности дхарм — мгновенных «атомов» психотехнического опыта живых существ. Хотя о пустоте говорится уже в Палийском каноне, Нагарджуна придал этой идее новое звучание. Каждая дхарма лишена собственной

сущности и приобретает смысл только в контексте всей целокупности дхарм. Исходя из этой установки, теряет былую значимость и противопоставление сансары и нирваны: все это теперь только «концепции», только словесные ярлыки, навешанные на единую по своей сути реальность, о которой мы не можем сказать ничего определенного. Из-за такого подчеркивания пустотности мадхьямака получает и второе название — *шуньявада* («учение о пустоте»). Кроме того, мадхьямака говорит и о существовании двух истин — относительной и абсолютной. В то время как относительная истина — это та, которая описывает нашу обусловленную реальность, истина абсолютная апеллирует к совершенно невыразимому и недифференцированному абсолютному идеалу.

Впоследствии в тибетском буддизме была произведена дистинкция между двумя типами воззрений в индийской мадхьямаке. Согласно одному из них (*прасангике*), необходимо полностью отказаться от каких-либо положительных заключений о чем бы то ни было; на передний план выходило стремление свести доводы оппонента к абсурду. Интересно, что подобный метод воспринимался как метод сострадания: заблудший противник в дискуссии должен был понять, что его система воззрений представляет собой просто фикцию, домик, построенный на песке, и отказ от таких воззрений поможет ему преодолеть «препятствие знания». Главным представителем этого типа мысли считался Чандракирти (VII в.). В другой системе взглядов (*сватантрика*), авторство которой тибетцы приписывали Бхававивеке (VI в.), предполагалось, что мы вполне способны выносить какие-то положительные суждения об относительной, но не абсолютной реальности.

Через несколько веков после Нагарджуны в рамках махаяны благодаря деятельности двух братьев — Асанги и Васубандху (IV–V вв.) — формируется вторая крупная философская школа — *виджнянавада* («учение о сознании»), или *йогачара* («школа практики йоги»). Впрочем, к практической йоге (в обычном смысле слова) эта философская школа не имела прямого отношения. В ее системе мысли на первое место выходила идея восьми видов сознания, в основе которых лежит так называемое «сознание-хранилище» (*алая-виджняна*). Это изначально чистое сознание, в котором закладываются «семена» (*биджи*) опыта жизненных переживаний. Они «прорастают» на следующих

уровнях сознания и тем самым опутывают человека сансарическими представлениями. Весь мир, в котором мы живем, мы создаем сами, своими мыслями, намерениями и настроениями, а все они хранятся в алая-виджняне. Эти мысли и т. д. становятся «нашими» благодаря такому виду сознания, как *манас*, или *клиштамано-виджняна* («омраченное интеллектуальное сознание»). В манасе заложены основы эгоцентрического восприятия. Из него истекают другие виды сознания: пять из них связаны с органами чувств, а шестой — это рассудок. Разворачивание всех этих восьми видов сознания образует своего рода клетку, в которой мы живем, действуем, воспринимаем мир и самих себя. Духовный успех ждет того, кто сумеет понять, что в основе его действий и намерений лежит алая-виджняна, и осуществит «поворот» (*паравритти*) с целью «опустошения» алая-виджняны от «семян» в ходе своей практики.

Йогачара также утверждает идею «трех природ», которые, в сущности, представляют собой три разных взгляда на вещи. Они как бы надстраиваются друг над другом, и каждый новый взгляд глубже и совершеннее предыдущего. Первый взгляд (*парикалпита*) — это наивная вера в то, что мир вокруг нас реален, он «таков, как он есть» перед чувственным взором. Второй, *паратантра* (букв.: «зависимость от другого»), который ассоциируется с мадхьямакой, есть учение о пустоте. Наконец, «совершенный» (*паринишпанна*) взгляд, который связан с самой йогачарой, есть видение мира как происходящего только из сознания.

В рамках йогачары в VI–VII вв. формируется и школа буддийской логики, основание которой связано с именем Дигнаги (VI в.). Его последователь Дхармакирти (VII в.), а также Дхармоттара (VIII–IX вв.) отточили принципы логики до предельного совершенства. Частично буддийские логики вернулись к представлениям мадхьямаки: так, они отстаивали идею двух истин, относительной и абсолютной, отказавшись от идеи трех природ, присущей классической йогачаре. Ожесточенные идейные споры происходили между буддийскими логиками и мыслителями ортодоксальной (ведийско-брахманистской) ориентации; все эти дискуссии вносили бесценный вклад в общее наследие индийской философии.

Однако еще раньше мадхьямаки действовали некоторые ключевые философские школы хиньяны, которые окончательно

оформляются уже в начале новой эры. Наиболее важная из них — *вайбхашика* (название связано с «Махавибхашей», комментарием к «Абхидхарма-питаке», одному из трех разделов «Трипитаки»), или *сарвастивада* (букв.: «учение о том, что все есть»); эта школа предполагала, что все дхармы существуют реально, что они обладают собственной сущностью, причем реальны дхармы всех трех модусов времени. Основные противники вайбхашиков из школы *саутрантики* возражали им, говоря, что реально существуют только дхармы настоящего времени, а не прошлого или будущего. Дискуссии между этими направлениями мысли отражены в одном из важнейших буддийских трудов — «Энциклопедии абхидхармы» («Абхидхармакоша») Васубандху, который в первую половину своей жизни был последователем вайбхашики и саутрантики, а потом под влиянием своего брата Асанги перешел в махаяну йогачаринского направления. Вклад Васубандху в развитие буддийской философии чрезвычайно ценен, и вместе с Асангой, Нагарджуной, Арьядевой (учеником Нагарджуны), логиками Дигнагой и Дхармакирти он входит в число «шести украшений Дхамбудвипы», т. е. главных буддийских наставников в нашем мире.

Впоследствии эти четыре основные философские школы (мадхьямака, йогачара, вайбхашика и саутрантика) стали наиболее влиятельными в буддизме Индии и Тибета; некоторые из них тесно переплелись между собой и образовали гибридные формы вроде саутрантика-сватантрика-мадхьямаки.

Классическая махаяна с ее идеалом бодхисаттвы стоит на двух столпах — сострадании и мудрости. Опираясь на обе эти основы, бодхисаттва творит добро окружающему миру. Сам путь бодхисаттвы, по самой известной версии, распадается на шесть элементов. Пять из них (даяние, самодисциплина, терпение, усердие, созерцание) относятся к «методам» (*упая*), или состраданию, а шестой — к мудрости (*праджня*). Быть махаянистом означает принимать обеты бодхисаттвы, которые тесно связаны с *бодхичиттой* («мысль о пробуждении»). Каждый новый бодхисаттва клянется спасти всех живых существ, познать все аспекты учения, выкорчевать все пороки, достичь состояния будды.

В махаянской среде есть представление о великих существах, которые в ходе своего длительного духовного развития накопили неизмеримое количество заслуг, и этими заслугами они

могут щедро делиться со своими поклонниками. Такое представление вызвало к жизни культ могущественных будд и бодхисаттв — Майтреи, Амиабхи, Авалокитешвары, Манджушри, Тары, Самантабхадры и др. Они предстают как могучие и великодушные боги, готовые из глубочайшего сострадания всегда прийти на помощь людям и обладающие знанием истины. Из этого культа будд и бодхисаттв естественно вырастает и мощная храмовая традиция, с ее пышными ритуалами, молитвословиями, религиозной музыкой, иконографическими изображениями, религиозным календарем и т. д. Махаяна, таким образом, в большей мере, чем хинаяна, напоминает религию в собственном смысле слова, а место обитания будды Амиабхи (так называемая «чистая земля» Сукхавати), например, в глазах простых верующих мало чем отличается от традиционно понятого рая, в которое страстно мечтает попасть верующий после смерти.

В махаяне меняется и отношение к историческому Будде. В то время как хинаянские школы воспринимали Будду как пробужденного человека, открывшего миру бесспорные истины, в махаяне Будда понимается на трех уровнях, или «телах» (*кая*). Только самый низший уровень, *нирманакая* («тело превращения»), может быть соотнесен с историческим Буддой Шакьямуни. Это тело явлено из сострадания к обычным живым существам. Но уже второй уровень показывает сверхчеловеческий характер Будды. Это «тело блаженства», *самбхогакая*, в котором он сияет запредельным светом и излучает прекрасные цветные потоки энергии. В этом облике он является йогинам на высоких уровнях медитации. На третьем же, высшем, уровне уже нет никаких различий. Это *дхармакая*, или «тело дхармы», «тело закона» — символическое обозначение высшей безличной реальности. При этом Будда Шакьямуни — отнюдь не единственный лидер традиции. В махаяне распространено представление о многочисленных буддах, которые в своих «превращенных телах» проповедуют обычным живым существам бесчисленных миров истины буддизма, а в своих «телах блаженства» общаются с бодхисаттвами высоких уровней. Махаяна превращает космос в густонаселенную совокупность многочисленных миров.

В рамках махаяны во второй половине I тыс. н. э. постепенно вызревает и развивается третья крупная форма буддизма — *ваджраяна*, или «алмазная колесница». Со временем она

оттесняет на задний план «классическую» махаяну и становится полноправным, если не единственным, вариантом позднего индийского буддизма. Философия ваджраяны представляет собой смешение различных доктрин махаяны (частично также и хинаяны). Эта «колесница» также носит название *тантризма*, или *тантры*, по названию поздних эзотерических произведений-тантр, приписываемых Будде Шакьямуни и другим могущественным буддам и бодхисаттвам. Тантра объявляет себя «легким путем» — но «легким» только в том смысле, что обретение освобождения возможно уже при жизни практикующего, в то время как классическая махаяна постулирует идеал неспешного, постепенного освобождения в течение множества перерождений. Такое революционное отношение к нирване было подготовлено, с одной стороны, философскими идеями махаяны, а с другой — «переоткрытием телесности», произошедшим в тантризме и йоге в этот период. Аналогичные изменения мы встречаем и в индуизме. Из третируемого материального «довеска», который вынужденно терпит адепт раннего буддизма, тело в ваджраяне становится источником и хранилищем многообразных энергий, которыми стремится овладеть сторонник тантры. Тело, по сути, не отделено от сознания, поэтому в тантризме часто говорится о едином «теле-уме». Достижение пробуждения совпадает с обретением единства на психофизиологическом уровне. Многочисленные потоки энергий, рассеивающиеся по телу и уходящие в никуда, тщательно собираются, очищаются и интегрируются в единой целостности. Для ваджраяны характерны специфические, сложные и опасные практики, задействование самых разных психофизических сторон организма. В частности, последователи тантры используют такие инструменты, как *мантры* — словесные формулы, зачастую не имеющие лексического смысла, но обладающие мощным духовным потенциалом; созерцание *мандал* — сложных моделей универсума, возникающего из глубины абсолютного ума; *мудры* — специфические жесты, а также многочисленные и сложные медитации. Безусловно, многие подобные практики были известны буддистам и раньше, однако тантра значительно усложнила и углубила их. Камнем преткновения для обывателя были и сексуальные практики тантристов, в которых непосвященные видели лишь разнузданные страсти, в то время как на самом деле инициированные в такие практики стремились че-

рез контролируемый сексуальный экстаз (либо буквально, либо символически понятый) выйти на уровень абсолютной реальности, в которой сливаются пустота и блаженство.

Особенностью тантры является также обращение к божествам, далеким от внешнего миролюбия. На тантрических изображениях часто можно видеть грозных многоруких или многоглавых существ, которые обнимают своих не менее грозных, яростных подруг. Исторически эти страшные существа были местными добуддийскими божествами, обитавшими на кладбищах и принимавшими кровавые подношения. Появление буддизма трансформировало этих божеств и сделало их ревностными защитниками буддийской дхармы, а их облик стал восприниматься символически. Наиболее важные из них становятся *йидамами* (тиб.), тантрическими буддами, которые символизируют пробужденное сознание. Разумеется, в ваджраяне есть не только такие божества: она знает много и мирных, и «полюмирных» йидамов.

Грозный вид подобных божеств указывает на существование сансары, корнем которой являются различные пороки, и на необходимость трансформировать эти пороки в чистую энергию пробуждения. В классической махаяне с точки зрения абсолютной истины между сансарой и нирваной нет кардинального отличия, нет разницы также между страстями (*клешами*) и пробуждением (*бодхи*); ваджраяна довела эту мысль до логического завершения, представив традиционные буддийские категории в персонифицированном, антропоморфном виде. При этом нет сущностного различия и между грозными и мирными божествами. В конце концов, все они, как и все прочее, есть проявление великого первоисточника вещей, дхармакаи, абсолютной безличной реальности.

Итак, моральные и духовные изъяны не выжигаются в тантре каленым железом (что характерно скорее для раннего буддизма), а становятся материалом для преображения человека. Энергия, содержащаяся в них, извлекается и направляется в нужное русло. В конечном счете индивид, упорно занимаясь своими практиками, обретает состояние будды (*буддхата*) и покидает мир дуалистического различия.

Со второй половины I тыс. н. э. буддизм постепенно утрачивал свои первоначальные позиции одной из самых влиятельных традиций Индии. Последним оплотом буддизма на Индостане

становится Бенгалия эпохи правления династии Палов (VIII–XII вв.). С падением этой династии буддизм исчезает из Индии... Он появится там спустя много веков, уже в XX в., при совершенно других исторических обстоятельствах. Причин исчезновения буддизма из Индии много, но по времени оно совпадает с приходом на Индостан армии агрессивных воинов ислама, истреблявших мирных «язычников» мечом, а их ценнейшие библиотеки и образовательные центры — огнем. Впрочем, еще задолго до этих трагических событий буддизм попадает из Северной Индии в Тибет и укрепляется там, получая возможность дальнейшего роста. Тибет становится ключевой цитаделью тантрического буддизма во всей Азии.

Именно тибетский буддизм имеет важнейшее значение для России, поскольку большинство существующих в нашей стране направлений буддизма ведет свое происхождение от него. Поэтому имеет смысл чуть подробнее коснуться темы распространения буддизма в Тибете.

Ко времени появления буддизма (VII в.) Тибет представлял собой огромный пустынный высокогорный край, населенный воинственными кочевыми племенами, не имевшими письменности и поклонявшимися божествам шаманской религии *бон* (*бонпо*). Тибетцы часто тревожили своими набегами рубежи своих китайских соседей, достаточно далеко и успешно проникая на их территорию¹. Буддизм же к тому времени насчитывал уже свыше тысячи лет своего развития, он находился в расцвете своих творческих сил, поэтому внедрение высокоразвитой религиозной традиции в культуру кочевников-скотоводов не могло не изменить ее самым радикальным образом.

Буддизм проникает из Индии в Тибет в правление царя Сронцзан-гампо (по одной из версий, правил в 618–649 гг.). Насколько крепко уверовал сам правитель, неизвестно, но его жены — китайская принцесса Вэнь-чэн и Бхрикути, дочь царя

¹ К слову, в Китае буддизм начинает распространяться еще с I в. н. э., хотя большую роль в жизни общества он начал играть далеко не сразу. Достаточно долго буддизм в глазах китайцев выглядел как одно из ответвлений традиционной местной религии — даосизма. Доминирующим направлением в китайском буддизме становится классическая махаяна, впрочем приобретающая в этом регионе неподражаемый колорит. Впоследствии из Китая учение Будды в его китаизированных версиях попадает и в другие дальневосточные страны — Корею, Вьетнам и Японию.

Непала — были ревностными последовательницами учения Будды; обе они привезли в Тибет священные буддийские изображения. Кроме того, по приказу этого же царя была разработана местная тибетская письменность на основе бенгальского письма. При императоре Тисрон-дэцзане (вторая половина VIII в.) буддизм становится государственной религией страны. Стремясь распространить вероучение, он пригласил из Индии опытных буддийских ученых, в частности Шантаракшиту (725–788), основателя подшколы йогачара-мадхьямака-сватантрики. Большой импульс развитию буддизма в Тибете придал еще один приглашенный индийский наставник, Падмасамбхава (VIII в.), который смог уловить специфику местных верований и, не стараясь их искоренить, привил к ним буддийский колорит. Именно благодаря Падмасамбхаве и его ученикам страшные бонские божества превращаются в ревностных охранителей буддийского учения, а сам тибетский буддизм получает свою неповторимую окраску. В дальнейшем Падмасамбхаве особое почтение оказывают в тибетской школе *ньингма*.

Впрочем, в то время буддизм преимущественно распространяется среди аристократии, не выходя далеко за пределы тибетской столицы Лхасы и встречая ожесточенное сопротивление со стороны бонского духовенства.

Помимо индийской версии буддизма, в Тибете в то время распространяется и китайский буддизм. Эти версии идейно соперничали друг с другом, что напрямую отражалось и на рецепции буддизма в «стране снегов». Пиком противостояния двух традиций стал религиозный диспут в монастыре Самье (ок. 794 г.) между учеником Шантаракшиты, индийским наставником Камалашилой и китайским буддистом Хэшаном Мохэянем¹, приверженцем чань-буддизма. Источники расходятся во мнениях, кто именно стал победителем ученой дискуссии. Тибетские источники уверяют, что им был Камалашила, китайские с ними не соглашаются. Как бы то ни было, в результате данного диспута Тибет, который до этого колебался в выборе пути дальнейшего религиозного развития, отказывается от китайского варианта и целиком опирается на индийскую буддийскую модель. Это имело колоссальные последствия для всего тибетского буддизма.

¹ Следует отметить, что далеко не все ученые признают сам факт этого диспута.

Однако через некоторое время буддизм в Тибете начинает деградировать, и этот упадок продолжался два столетия. Исторически начало этой деградации совпало с гонениями, устроенными против буддизма царем Ландармой (правил, по одной из версий, в 838–841 гг.), стремившимся вернуть позиции школы бон. Несмотря на то что жестокого царя вскоре убили и гонения прекратились, упадок буддийского учения это не остановило.

Потребовалась новая волна рецепции буддизма, уже в XI в., чтобы он смог воспрянуть и стремительно развиваться дальше. Толчком к этому новому развитию послужил приезд еще одного наставника из Индии, на сей раз Атиши Дипанкары (ок. 980–1054), основавшего такую тибетскую школу, как *кадам*. С этого времени тибетский буддизм приобретает свои классические черты, известные и в настоящее время. Появляются и другие тибетские школы, самые крупные из которых — *гелуг* (выросла из школы кадам), *кагью*, *сакья* и *ньингма*. Из этих школ выходит немало ярких, выдающихся наставников, мыслителей, йогин, поэтов. Строится множество монастырей, насельниками которых становятся десятки тысяч монахов. В самые благоприятные для буддизма столетия примерно треть мужского населения Тибета были монахами. Многие монастыри превращаются в крупные образовательные центры, или «университеты», разделявшиеся на несколько «факультетов». По окончании многолетнего обучения в таких заведениях студенты получают ученые звания. В течение нескольких столетий кропотливый труд тибетских переводчиков-*лоцзав* приводит к появлению крупного канонического двуединого свода текстов — «Кангюра» и «Тенгюра», который насчитывает сотни томов, охватывающих различные аспекты буддийского учения, а также трактаты по дисциплинам, напрямую к буддизму не относящимся, например медицине или астрологии. Из среды тибетских буддистов выходят блестящие знатоки истории развития учения (Будон, Таранатха).

Между тем активно растущее монгольское государство в XIII в. обращает свои взоры на Тибет. Монгольский хан Годан (1206–1251) делает главу школы сакья Сакья-пандиту (1182–1251) главным иерархом Тибета. Сам Сакья-пандита формулирует идею «наставник — покровитель», согласно которой Тибет оказывается не вассальной, а «опекаемой» со стороны монгольского «покровителя» территорией; авторитет лидера

сакья обеспечивает невмешательство монголов во внутренние дела Тибета. Через некоторое время племянник Сакья-пандиты, Пагба-лама (1235–1280), становится «наставником государства» (*го-ши*) при хане Хубилае (правил в 1271–1294 гг.), владыке монгольского государства Юань, включившего в свой состав Китай, и одновременно — теократическим иерархом всего Тибета, обладавшим правом назначения светского руководителя государства. Фактически буддизм тибетского толка становится официальной религией Китая и получает возможность своего развития за пределами Тибета. Наставник школы сакья постоянно находится при императорском дворе. После крушения Юань в 1368 г. Тибет временно получает независимость, при этом теократический авторитет сакья все чаще оспаривают другие школы, в частности гелуг. Постепенно школа гелуг выходит на первое место в религиозно-политическом ландшафте региона. Монгольский хан Алтан (1507–1582) в 1578 г. вместе со всем своим двором принимает буддизм от тогдашнего главы гелуг Сонам Гьяцо (1543–1588), наградив его почетным титулом «далай-лама» (букв.: «учитель, [мудростью подобный] океану»)¹. Поскольку Сонам Гьяцо был третьим по счету главой школы, ретроспективно оба предыдущие ее лидера также были объявлены далай-ламами. С тех пор вплоть до прекращения независимости Тибета в 1950 г. главный иерарх школы гелугпы был и главным правителем всего Тибета, а титул далай-ламы передавался по духовному наследству, от одного далай-ламы к другому. Школе гелугпы покровительствовала и маньчжурская династия Цин (1644–1912).

Развитие института далай-лам было тесно связано со средневековой тибетской идеей так называемых перерожденцев-*тулку*², т. е. духовных учителей высокого ранга или могущественных существ, которые из сострадания рождаются снова и снова для помощи живым существам. Далай-ламы считались перерождениями бодхисаттвы Авалокитешвары.

¹ Любопытно, что на встрече Алтан-хана и Сонам Гьяцо последний сам провозгласил, что он является перерождением Пагба-ламы, а Алтан-хан — перерождением Хубилая, тем самым возобновляя отношения «наставник — покровитель».

² Эта идея, не находящая аналогов в других течениях буддизма, помимо тибетского, появилась впервые в школе карма-кагью в самом начале XIII в., а затем распространилась и в других школах.

В настоящее время духовным лидером буддистов является Далай-лама XIV, или Тензин Гьяцо (род. в 1935 г.). Долгое время он возглавлял тибетское правительство в изгнании. Оно образовалось в Северной Индии (г. Дхарамсала) после того, как в 1959 г. китайская армия сурово подавила восстание в Тибете, после чего сотни тысяч тибетцев вместе с самим Далай-ламой бежали в Индию. Однако в 2011 г. он добровольно сложил с себя эти полномочия, передав власть светскому лицу и тем самым официально прекратив многовековую тибетскую традицию теократии. За свои усилия по укреплению мира во всем мире (идея так называемой «зоны ахимсы») Далай-лама XIV в 1989 г. получил Нобелевскую премию мира. Духовный лидер современных тибетцев многократно бывал в России на протяжении 1990–2000-х гг.

Все крупные тибетские иерархи, настоятели монастырей, главы школ или просто известные религиозные лидеры считаются перерождениями великих деятелей буддийской традиции и сверхъестественных персонажей буддийского пантеона. В Тибете и других областях Центральной Азии, а также в буддийских регионах Российской Федерации насчитывается множество линий таких перерождений. Введение института тулку позволило отойти от проблем захвата и удержания власти, неизбежно возникавших при наследовании по родовому признаку или при выборной системе.

Именно Тибет стал основным вдохновителем тех духовных течений, которые укрепляются в Сибири и в Центральной Азии в позднем Средневековье. Вначале тибетский буддизм стал распространяться в Монголии, а оттуда затем переместился в Калмыкию, Бурятию, Горный Алтай, Туву.

Историю распространения и развития буддизма на территории России освещают отдельные материалы, помещенные в настоящем томе, поэтому здесь приводятся только самые краткие и необходимые сведения.

Если не считать спорадические и редкие проникновения буддизма на территории, вошедшие впоследствии в состав России, говорить о более масштабном его наступлении приходится не ранее конца XVI — начала XVII в. Именно в этот период из Западной Монголии, или Джунгарии, некоторые кочевые племена монголов *ойратов* в результате междоусобиц откочевывают к западу через Сибирь и север Средней Азии и селятся с разрешения российских властей на нижней Волге; сами ойраты с подачи

их тюркских соседей получили название *калмыки* (букв.: «отделившиеся»), а территория их расселения стала называться Калмыкией. Еще за несколько столетий до этого ойраты приняли буддизм, поэтому в Поволжье они пришли с уже сложившимися верованиями. С собой эти ойраты-калмыки везли и свои кочевые монастыри (*хурулы*). В основе калмыцкого буддизма лежали идеи и практики школы гелуг, которым, впрочем, не удалось полностью искоренить добуддийские верования ойратов — шаманизм (в частности, культ Тенгри), который частично сохранился и в новой для них вере. История Калмыкии является одновременно и историей калмыцкого буддизма. Таким образом, появление буддизма в европейской части России стало не результатом миссионерских проповедей, а следствием естественного расселения некоторых монгольских этносов. В то же время начинается и христианизация калмыков. В 1630 г. калмыки создали свое государственное образование — Калмыцкое ханство, присягнувшее на верность Российской империи. Оно просуществовало на правах автономии до 1771 г. Незадолго до этой даты усиливается давление царского правительства на области калмыцких кочевий, на традиционный уклад их жизни. В связи с этим калмыцкий хан Убаши (1744–1774) предпринимает так называемый «торгутский побег» 1770–1771 гг., стремясь вернуться на историческую родину — Джунгарию, в то время находившуюся в составе маньчжурской империи Цин. С ним двинулась в путь большая часть калмыков и большинство кочевых монастырей. В результате драматических событий — боев с армиями русских, казахов, киргизов, жестоких болезней, голода, пленения — до места назначения добрались только 70 тыс. человек из покинувшей приволжские степи 170-тысячной орды. Часть же степняков осталась в России и без особого сопротивления встретила известие о ликвидации их ханства. Если до этого ухода калмыками управлял *лама* (это слово использовалось раньше только по отношению к главному духовному лицу у калмыков), то после него происходит децентрализация религиозного управления: в каждом районе (*улусе*) отныне избирался свой лама, а хувараки (монахи) разделились на три духовные степени. Глава калмыцких буддистов (*шаджин-лама*) получил государственное жалованье, а сама «калмыцкая степь», утратив свою былую вольницу, попала в прямое подчинение астраханскому губернатору.

Одним из выдающихся ойратских деятелей был ученый буддист-гелугпинец Зая-пандита (ок. 1599–1662), создавший ойратский алфавит. Зая-пандита получил всестороннее буддийское образование в Лхасе (монастырь Дрепунг), был приближенным Далай-ламы V. Затем он вернулся в Джунгарию, активно и успешно проповедовал буддизм в разных монгольских областях, а в 1647 г. впервые посетил калмыцкие земли. В честь Зая-пандиты в столице Калмыкии Элисте уже в наши дни (1999) был установлен памятник.

Поскольку в состав Джунгарии в XVII в. вошел также и Алтай, то и этот регион оказался под воздействием буддизма, который развивался там, встречая сопротивление шаманских верований, а чуть позже — и христианства. В середине XVIII в. часть алтайских племен (теленгиты) из-за усложнения политической обстановки в регионе перекочевала в калмыцкие степи и смешалась с местным населением, на которое произвел неизгладимое впечатление неординарный алтайский лама Делек.

В XVII в. с буддизмом знакомятся и буряты, которые исповедовали до этого шаманизм. Первое сообщение об этой традиции среди бурят датируется 1647 г. Как и в Калмыкию, в Бурятию буддизм попадает из Монголии. Знаковым событием буддийской жизни в регионе стал указ императрицы Елизаветы Петровны (или же местных властей, которые использовали ее имя) от 1741 г.¹, официально признававший «ламайскую веру» на территории империи и установивший штат священнослужителей (150 лам) и количество храмов (11). Этот указ имел огромное значение для дальнейшей институционализации буддизма на территориях кочевых племен. Бурятам разрешили исповедовать и проповедовать буддизм, но тем не менее было запрещено вести миссионерскую деятельность среди русского православного населения — которое, впрочем, отчасти испытало влияние буддизма. Привлечение монаршего внимания к бурятскому буддизму было связано с активной деятельностью такого крупного представителя бурятского буддизма, как Дамба-Даржа Заяев

¹ Справедливости ради следует отметить, что относительно существования этого документа, который не найден до сих пор, среди ученых есть определенные сомнения. Дискуссия по этому вопросу, в частности, отражена в публикуемой в нашем томе статье Н. В. Цыремпилова «Когда Россия признала буддизм? В поисках указа 1741 г. императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании буддизма российскими властями».

(1711–1776), — первого бурята, получившего полное классическое образование в Тибете. За успехи в обучении Далай-лама VII даровал ему титул «царь учения» и благословил его расширять вероучение в своем народе. Вернувшись на родину, Заяев энергично принялся за дело. Во многом благодаря ему был построен первый стационарный деревянный храм — Цонгольский (впоследствии Хилгантуйский) дацан, настоятелем которого стал тибетский лама Агван-Пунцок (до этого буряты использовали передвижные войлочные храмы-*дуганы*). Через некоторое время Заяев сменил его на этой должности.

В 1764 г. Заяев стал также первым Бандидо¹-хамбо-ламой — официальным главой бурятских буддистов. В 1767 г. он от лица селенгинских бурят принимал участие в составе Комиссии об уложениях, работавшей над новым сводом законов, ездил в Санкт-Петербург, встречался с императрицей Екатериной II. С подачи Заяева благодарные буддисты наградили императрицу, много сделавшую для развития буддизма, почетным титулом «Дара Эхэ», или Белой Тары. По преданию, Заяев при смерти в 1776 г. пообещал своим ученикам вернуться в мир снова через 75 лет; буддисты полагают, что он сдержал свое обещание, родившись в указанный срок человеком, который впоследствии станет Бандидо-хамбо-ламой и прославится своим уникальным телом, не подверженным распаду, — Даша Доржи Итигэловым (1852–1957).

Необходимо отметить, что в рядах бурятских буддистов отсутствовало единство. Разные кланы стремились возвыситься друг над другом. В то время как Заяев представлял цонгольских буддистов, некоторые другие кланы поддерживали буддийский центр около Гусиного озера, на правом берегу Селенги. Большую роль здесь играл выдающийся религиозный деятель Жимба Ахалдаев (1711–1797), ставший впоследствии третьим по счету Бандидо-хамбо-ламой. Два этих центра бурятского буддизма соперничали друг с другом. Такая конкуренция продолжалась до начала XIX в., пока иркутский генерал-губернатор не признал первенство Тамчинского (Гусиноозерского) центра. Дацан в этом месте сохранял лидирующие позиции в бурятском буддизме до своего закрытия в 1937 г.

¹ В отечественных изданиях встречаются разные написания — Пандито или Бандидо.

Отечественные буддисты поддерживали тесные связи с Тибетом. Они отправлялись туда в паломничество, продолжали там образование (долгое время в буддийских регионах России не было высшего буддийского образования), даже прах умерших местных лам отправляли в Тибет, чтобы те обрели «лучшее перерождение»! В свою очередь, из Тибета и Монголии направлялись в Россию ламы с наставлениями. Любопытно, что калмыцкие ханы получали (до ликвидации ханства в 1771 г.) от далай-лам подтверждение своего правления в виде грамоты с печатью из сандалового дерева.

В XIX в. численность калмыцких и бурятских буддистов неуклонно росла. Если в 1741 г. у бурят было 150 лам, то в 1796 г. — уже 700, а в 1831 г. — 4637. Эти обстоятельства вызвали у царского правительства определенное беспокойство, поэтому оно стало стремиться к ограничению такого роста. В 1853 г. на основе предложений генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева вышло императорское «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири», согласно которому запрещалось строить новые храмы без специальных ходатайств, а количество необлагаемых налогом священнослужителей ограничивалось 285 (остальные тысячи лам таковым налогом облагались как простые верующие). Лидер бурятских буддистов контролировался генерал-губернатором. Это «Положение» среди прочего было направлено на ограничение контактов бурятских буддистов с Монголией, которая в то время находилась в составе Китая. Тем не менее эти ограничительные меры помогли империи слабо: рост буддизма в Бурятии продолжился. Он даже вышел на новый уровень благодаря тому, что была установлена единая, как минимум 14-летняя, система непрерывного буддийского образования. Многие ламы заканчивали факультет философии (*цаннид-дацан*), по окончании которого студенты сдавали экзамены и получали степень *габджа* (что-то вроде магистра). Затем можно было еще двадцать лет учиться на факультете тантры и получать дальнейшие ученые степени. Таким образом, буряты наладили на своей территории приемы сохранения и передачи знания, принятые в Монголии и Тибете.

Что касается буддизма в Калмыкии в XIX в., то он развивался в своем темпе, периодически сталкиваясь с ограничительными мерами царских властей. В 1838 г. было принято «Положение об управлении калмыцким народом», в результате которого

штат местного духовенства был сокращен вдвое, с 5270 до 2650, а количество храмов (*хурулов*) — со 105 до 76. Следующее «Положение» от 1847 г. еще больше урезало эту квоту. Однако, несмотря на все ограничения, калмыцкий буддизм продолжал развиваться, а в начале XX в. даже были открыты три *чойры*, или *чёря* (калмыцкие буддийские семинарии).

Количество буддистов увеличивается и в столице Российской империи — Санкт-Петербурге. Если в 1869 г. в этом городе проживал только один буддист, то в 1897 г. там было уже 75 буддистов, а в 1910 г. — 184. Почти все они по национальности были бурятами и калмыками. При активном участии бурятского наставника Далай-ламы XIII, крупного религиозного деятеля Агвана Доржиева (1853–1938), в столице России в 1915 г., несмотря на противодействие православной общественности, сооружается первый в столицах Европы буддийский храм — дацан Гунзэчойнэй.

В 1914 г. в Енисейскую губернию России в качестве протектората вошла Тува (Тыва), или Урянхайский край, население которой также исповедовало буддизм. К этому времени на территории Тувы насчитывалось 22 монастыря (*хурэ*), около 4 тыс. лам и их учеников. Наиболее авторитетный из тувинских буддистов носил титул *камбы-лама* (аналог бурятского Хамбо-ламы), он подчинялся главе буддистов Монголии — богдо-гегэну.

В XIX — первой половине XX в. развивается и отечественная наука о буддизме — буддология. Выдающиеся российские ученые, такие как В. П. Васильев, И. П. Минаев, А. М. Позднеев, Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург, О. О. Розенберг и другие, внесли серьезный вклад в исследование буддийской традиции, а сама российская научная школа в начале XX в. считалась одной из сильнейших в мире. Интересуется буддизмом и российская художественная интеллигенция: в сочинениях русских поэтов, прозаиков, художников все чаще отражаются буддийские сюжеты. Известен серьезный интерес к буддизму со стороны Л. Н. Толстого. Глубже знакомятся с буддизмом отечественные философы и ученые. Расцвет русской культуры в конце XIX — начале XX в. (Серебряный век) сопровождался, среди прочего, и «ориентальным поворотом», поэтому буддийские идеи очень часто были востребованы.

Первое десятилетие после Октябрьской революции оказалось временем неразберихи и хаоса, в которые были втянуты

и буддийские движения. До поры до времени власть не трогала буддистов, занятая другими вопросами. Это давало им такие возможности, которых они были лишены раньше. Например, еще в годы Гражданской войны, а именно 23 апреля 1919 г., в Хоринском аймаке (ныне Кижингинский район) Бурятии даже появилось первое в истории России теократическое буддийское государство — Кодунай эрхидж балгасан (Кодунское государство), которое возглавил известный лама Лубсан-Сандан Цыденов (1841–1922). Оно возникло как попытка создания автономии на территориях, занятых белогвардейцами, и, конечно, было обречено. Спустя две недели это государство разгромили отряды атамана Семенова. Более поздние попытки восстановить его не увенчались успехом.

Некоторые «обновленческие» буддийские круги стремились достичь компромисса с действующей властью. Сам Агван Доржиев, сравнивая Будду и Маркса, пытался представить буддийское учение в духе социалистической идеологии, что встретило недовольство консервативной части буддийской общины.

В 1927 г. в Москве состоялся Всесоюзный собор буддистов. На нем было избрано Представительство буддийского духовенства в СССР (впоследствии Всесоюзное духовное управление буддистов). Штаб-квартирой этого управления стал дацан в Ленинграде.

Однако уже через несколько лет положение буддизма в стране коренным образом изменилось, и изменилось в худшую сторону. Для буддизма и тех, кто его изучал с академической стороны, наступили тяжелые времена. Взяв идеологический курс на воинствующий атеизм, Советский Союз повел кампанию по ликвидации влияния этой традиции в стране. Каток репрессий прокатился по этническим буддийским общинам и по изучавшим буддизм научным учреждениям. Основные драматические события произошли в 1930-е гг. К тому времени насчитывалось почти двести буддийских храмов, однако все они оказались разрушены или закрыты. Буддийских лам либо расстреливали, либо отправляли по тюрьмам и лагерям как «врагов народа». Уничтожались ценные произведения буддийского искусства. Была разгромлена и выдающаяся российская буддологическая школа. В 1938 г. был закрыт и ленинградский дацан. Аналогичные гонения проводились и в формально независимой (с 1921 г.) Туве, где действовал

такой жесткий политический коммунистический лидер, как Салчак Тока (1901–1973), который настолько успешно закрывал буддийские монастыри, что к 1940-м гг. их уже не осталось совсем.

В тот же период в Калмыкии закрылись 79 хурулов. В 1943 г. по обвинению в пособничестве нацизму депортации (хотя и временной) подвергся весь калмыцкий народ, и калмыцкая буддийская община перестала существовать. И в Туве, и в Калмыкии все храмы были полностью сожжены. Тем не менее многие буддийские культовые объекты пополнили коллекции экспонатов в музеях Ленинграда и Москвы, что обеспечило их сохранность.

Несмотря на такие невзгоды, буддизм не исчез окончательно; более того, простые верующие проявили огромную самоотверженность в период Великой Отечественной войны, и это не осталось без внимания советского руководства. В послевоенное время наблюдается некоторое потепление отношения к буддизму, по крайней мере в Бурятии. В 1946 г. на основе действовавшего до периода репрессий Центрального духовного совета буддистов (основанного в 1922 г.) формируется Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ) СССР. Его резиденцией стал Иволгинский дацан — один из двух дацанов, открытых для верующих в то время. Вторым был Агинский дацан на территории нынешнего Забайкальского края. Руководить этим управлением стал Бандидо-хамбо-лама, главный лидер бурятских буддистов. Первым послевоенным советским Бандидо-хамбо-ламой стал Лобсан-Нима Дармаев (1890–1960). Советские буддисты начали принимать участие в работе международных организаций: так, в 1956 г. ЦДУБ СССР входит во Всемирное братство буддистов. С другой стороны, в бурятские дацаны приезжают представители международных буддийских организаций, в частности лама Кушок Бакула Ринпоче (1917–2003) из Ладакха.

Помимо немногочисленных священнослужителей, работавших в двух открытых тогда храмах Бурятии (ни в Туве, ни в Калмыкии храмы по-прежнему не работали), нелегально действовали несколько сотен «неофициальных» лам, отсидевших сроки в лагерях. Они оказывали определенное влияние на советских вольнодумцев, и вокруг некоторых из таких лам (Б. Д. Дандарон, Ж.-Ж. Цыбенков и др.) начинают складываться группы последователей из нетрадиционных для «этнического» советского буд-

дизма областей — Прибалтики, Москвы, Ленинграда. За деятельностью таких групп негласно следило государство — в лице вездесущего КГБ.

Подобное положение вещей по существу продолжалось вплоть до перестроечного периода. С одной стороны, сохранялось ограниченное функционирование двух бурятских дацанов, выходивших на мировую арену под жестким контролем советского государства. С другой стороны, тайно или полуподпольно действовали другие буддийские наставники и общины, периодически подвергавшиеся гонениям. Так, по обвинениям в создании «буддийской секты» в 1972 г. был арестован и осужден на пять лет Бидия Дандарон (1914–1974), не доживший три года до своего освобождения из лагеря, а кружок его учеников из Прибалтики, Москвы, Ленинграда и Улан-Удэ оказался разгромлен. Уже в постсоветское время, в 1997 г., неподалеку от родины учителя в бурятском селе Кижинге была установлена буддийская ступа в память о нем.

Только в перестроечное время началось восстановление буддийского движения. В 1988 г. регистрируется первая община в Калмыкии, чуть позже возрождаются буддийские общины в Туве, на Алтае. Формирование буддийских общин шло бурными темпами. Если в 1990 г. насчитывалось всего 8 общин на весь СССР, то в конце 1995 г. только в России их было уже более 120, а в 1999 г. — 167. ЦДУБ СССР в 1996 г. переименовывается в Буддийскую традиционную сангху России во главе с Пандито-хамбо-ламой Д. Аюшеевым. Централизованные буддийские «церкви» возникают также в Калмыкии и Туве. Восстанавливаются разрушенные храмы и строятся новые; сооружаются ступы, оживляется буддийское образование. Буддисты начинают активно выпускать свою литературу и периодику (например, журналы «Гаруда», «Буддизм России»), создавать сайты в Интернете, общаться на форумах. Развиваются и международные контакты: так, в нашу страну несколько раз приезжают Далай-лама XIV и другие важные деятели тибетского буддизма. Происходит заметный рост последователей буддизма среди русскоязычного населения. В основном это интеллигенция из крупных городов, которая увлекается техниками медитации, буддийской философией и тибетским языком, зачастую оставаясь равнодушной к храмовым, религиозным церемониям, характерным для традиционных буддийских регионов.

Исторически российский буддизм был связан преимущественно не столько с тибетским буддизмом «вообще», сколько с тибетской школой гелуг. Однако на волне бурного буддийского ренессанса в России появляются и другие тибетские школы — кагью, ньингма, сакья. Большой популярностью пользуются центры карма-кагью, или «Алмазного пути», во главе которого стоит датский лама Оле Нидал (род. в 1941 г.), а также дзогчен-общины известного тибетского наставника Намкая Норбу Ринпоче (род. в 1938 г.). Параллельно в исконных регионах своего распространения развивается и синкретический «народный» буддизм.

Кроме того, в нашей стране появляются и другие, нетибетские буддийские направления. В частности, иницирует свою деятельность корейская дзэн-буддийская школа («Дзэн кван ум»). А в поселке Горелово под Санкт-Петербургом тхеравадинский тайландский монах Аджан Чатри (род. в 1969 г.) в 2006 г. открывает буддийский центр «Буддавихара», который одновременно начинает функционировать и как центр культуры Таиланда.

...Каждый день отечественные новостные ленты приносят свежую информацию о самых разнообразных проявлениях деятельности российского буддизма. Далеко не всегда эти новости настраивают на позитивный лад; буддисты в России сталкиваются со множеством проблем — религиозных, социальных, культурных, экономических... Иногда жизнь российскому буддизму осложняют внешнеполитические причины: например, из-за опасения ухудшить отношения с Китаем наши власти с 2004 г. запрещают посещение России Далай-ламой XIV с пастырскими визитами. Случаи конфликтов между буддизмом и иными вероисповеданиями также порой имеют место. Более того, нередко случаи непонимания, враждебности внутри самой же сангхи — между разными буддийскими направлениями, общинами и центрами. Тем не менее вполне очевидно, что в целом эта религия чувствует себя в России достаточно уверенно, будучи важной частью традиционного религиозного ландшафта нашей страны и обладая огромным духовно-нравственным потенциалом. И несмотря на то, что в абсолютных цифрах численность буддистов в России невелика, — на 2016 г. она составляла всего 900 тыс. человек, или 0,64 % всего населения РФ, — буддизм повсеместно

пользуется заслуженным уважением. К буддийским предложениям, снижающим градус напряженности в социуме, охотно прислушиваются общественные и политические движения; проводятся научные мероприятия, наводящие мосты между буддийскими идеями и академическими теориями; к буддийским ценностям, философии и созерцательным практикам с большим интересом относятся десятки тысяч россиян из не-буддийских регионов страны.

Поскольку на переднем плане нашего изложения — освещение функционирования буддизма именно в России, буддизм за пределами нашей страны, достаточно хорошо исследованный в науке, затрагивается лишь в той мере, в какой это необходимо для понимания отечественных реалий. Оставить его вообще без внимания было бы некорректно хотя бы потому, что российский буддизм тесно с ним связан; собственно, и в России он появился благодаря именно внешним влияниям.

Предлагаемый читателю том представляет собой антологию около сорока различных произведений, среди которых — научные статьи и фрагменты монографий, юридические документы, проповеди, философские труды, художественные рассказы и эссе. Таким образом, в нашем издании строго академические исследования буддизма сочетаются с его религиозными оценками, философским осмыслением и художественными описаниями — как изнутри самой традиции, так и снаружи ее, что позволяет представить буддийскую тематику более целостным образом, с разных ракурсов.

Специфика данного тома, среди прочего, обусловлена желанием выяснить «органику» встроенности буддийской традиции в живую социально-религиозную ткань нашей страны. Отсюда и приоритетность исторического подхода в научных работах этой книги. Авторы этих работ постарались показать специфику появления и развития буддизма в трех основных буддийских регионах России — Бурятии, Калмыкии и Туве, сложность его исторического пути (особенно в советское время), драматизм его отношений со светскими властями и церковными (православными) кругами. Этой теме целиком посвящены тексты,

включенные в первый раздел тома, носящий название «Буддизм в России: история и культура».

Второй раздел («Российские буддисты: персоналии и тексты») содержит произведения, имеющие прямое отношение к ярким буддийским деятелям, которые внесли (а некоторые и продолжают вносить до сих пор) огромный личный вклад в развитие буддизма. Некоторые из них (Б. Б. Барадийн, Г. Ц. Цыбилов) сочетали в своем лице приверженность буддийскому учению с интересом к ученым изысканиям, значительно повлияв на развитие буддологии в нашей стране. В раздел включены как материалы биографического характера, так и тексты философской и художественной направленности, написанные самими буддистами разных школ и направлений.

Третий раздел («Буддисты и небуддисты: проблемы взаимопонимания») представлен различными произведениями, в которых высвечивается образ буддизма в глазах небуддийской общественности (священнослужителей, философов, литераторов), а также показано восприятие этническими российскими буддистами своего небуддийского окружения.

Наконец, в четвертый раздел («Указы и постановления») включено несколько официальных документов, регулировавших в прошлом правовые отношения между российскими правительственными кругами и буддийскими общинами в Калмыкии и Бурятии.

Тема буддизма в России поистине неисчерпаема, поэтому из-за недостатка печатной площади с сожалением пришлось отказаться от огромного количества интереснейшей информации, касающейся данной темы. Однако хочется надеяться, что помещенные в книгу материалы все же дадут читателю достаточно корректное, ясное и при этом многослойное понимание того, что в целом понимается под буддизмом в России, как он складывался и развивался в различных регионах нашей страны, какие у него были отношения с властью и православными кругами, как он понимался небуддийским обществом.

Напоследок я как составитель тома хотел бы выразить искреннюю благодарность тем, кто помогал мне на разных стадиях работы. В частности, выпускнице философского факультета СПбГУ Ольге Казбековне Дзалаевой, которая по моей просьбе составила большую первоначальную подборку материалов по

буддизму; канд. филос. наук Ольге Семеновне Хижняк (ведущему научному сотруднику Музея истории религии) и канд. ист. наук Андрею Анатольевичу Терентьеву (издателю, главному редактору журнала «Буддизм России»), которые любезно поделились необходимой литературой, дали рекомендации по составлению тома и высказали свои предложения по улучшению вступительной статьи; канд. филос. наук Евгению Александровичу Кию (старшему научному сотруднику Государственного Эрмитажа), который также прочитал вводную статью и высказал много полезных соображений; моей супруге Светлане Николаевне Пахомовой, помогавшей мне в формальном согласовании поступавших в мое распоряжение статей с издательскими требованиями, работе с указателями и технической правке; сотрудникам издательства РХГА, которые всегда шли навстречу составителю в его различных просьбах; а также всем тем авторам настоящего издания, которые прислали свои тексты и попутно высказали немало ценных соображений и рекомендаций.

