

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ "САНКТ-
ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ" (СПбГУ)**

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Зав. кафедрой

Председатель ГАК

Философии религии и религиоведения

_____ д.ф.н., проф. М.М. Шахнович

Выпускная квалификационная работа на тему:

**ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ В РАБОТАХ ЗАПАДНЫХ
ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

Направление 033300 - Религиоведение

Рецензент:

Выполнил студент:

к.ф.н., ст. н. сотр. ГМИР О.С. Хижняк

Ильина Юлия Александровна

_____ (подпись)

Научный руководитель:

к.ф.н., асс. Н.С. Поляков

_____ (подпись)

Санкт-Петербург

2016

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Тибет: первые исследования и особенности культовой практики	7
1.1. Первые работы по изучению тибетского буддизма	7
1.2. Медитативные практики в тибетском буддизме	16
1.3. Роль мандалы в тибетобуддийских практиках	23
Глава 2. "Тибетская книга мертвых" в работах западных исследователей	33
2.1. Начало исследований: К. Юнг и У. Эванс-Вентц	33
2.2. Символизм "Тибетской книги мертвых"	47
2.3. "Тибетская книга мертвых" и традиции умирания и перерождения	59
Глава 3. Современные исследования тибетского буддизма	66
3.1. Американские исследования	66
3.2. Английские исследования	81
3.3. Международные исследования	89
Заключение	101
Список литературы	104

Введение

Давно прошли те времена, когда культурное наследие суверенной страны могло принадлежать только ей одной. Современная ситуация создает широкие возможности для межкультурного взаимодействия, в том числе, и взаимодействия в религиозной сфере. Та или иная религиозная традиция, выходя за пределы своей родной среды, начинает вбирать в себя множество особенностей и деталей, свойственных тем регионам, где она находит признание и последователей. Кроме того, само понимание этой религии, ее назначения, ее культовой практики также претерпевает изменения, сталкиваясь с иным способом ее интерпретации. В настоящей работе мы приведем один из примеров того, как же именно может передать одна культура религиозную основу другой культуры - мы рассмотрим тибетский буддизм с точки зрения западных исследователей.

Целью нашей работы является рассмотрение специфики западной интерпретации тибетского буддизма, основанной на анализе источников, посвященных отдельным аспектам тибетского буддизма и охватывающим период от первых описаний Тибета до современности.

В качестве более *дробных задач* назовем:

- описание первых западных работ, посвященных тибетскому буддизму и особенностям его ритуальной жизни;
- изучение западных концепций, построенных с опорой на один из важнейших священных текстов тибетского буддизма - Тибетскую "Книгу мертвых";
- разбор современных исследований, представляющих свой взгляд на многие вопросы, обусловленные текущим положением современного буддизма.

Эти задачи будут распределяться по трем главам нашей работы следующим образом: в первой главе мы обратимся к тем исследователям Тибета, которых можно назвать пионерами в своем деле - это Л. Уодделл,

А. Давид-Неэль и Кёрёши Чома Шандор, - и посмотрим, каким моментам уделялось наибольшее внимание в этих первых исследованиях. Вторая глава поможет нам понять, какое объяснение получила тибетобуддийская концепция процесса смерти и перерождения на западе, для чего мы проанализируем сначала работы У. Эванс-Вентца - первого западного переводчика "Книги мертвых" - и К. Юнга, базировавшегося именно на этом переводе при формулировании своей концепции об общности психологии и буддийского представления об освобождении и написавшему ряд статей, где сравниваются западный и восточный подходы к пониманию бога и души, а также несколько комментариев к "Книге мертвых". Далее мы перейдем к символическому варианту понимания "Книги мертвых", изложенному в работе Ф. Фримантл "Сияющая пустота". И затем мы рассмотрим совместную работу Дж. Хопкинса и Л. Ринпоче, проясняющую природу видений, описанных в тексте "Книги мертвых". И, наконец, в третьей главе мы последовательно разберем американские (D.R. Williams и C.S. Queen, P. Hackett, J. Hopkins, J. Garfield, D. Derdue, R. Novick, Melvyn C. Goldstein и Matthew Kapstein, R. Barnett), английские (Victor Sögen Hori, Richard P. Hayes, James Mark Shields и D. Kay) и международные исследования (D. L. McMahan, J. Dreyfus, J. I. Cabazon и ряд научно-исследовательских проектов), обращаясь и к современной религиозной ситуации на Тибете, и к жизни буддийских общин в европейских странах.

Положения, выносимые на защиту, состоят в следующем: исходя из поставленных нами задач, мы постараемся, во-первых обозначить первый этап становления западной тибетологии как период, где были заложены основные направления изучения происхождения и развития тибетского буддизма как отдельного буддийского течения, и был осуществлен сбор эмпирического материала для дальнейших исследований культовой практики тибетского буддизма; во-вторых, представить один из священных текстов тибетского буддизма, Тибетскую "Книгу мертвых", как важнейший источник, в котором раскрыты ключевые представления тибетцев о

процессах умирания и нахождения в Промежуточном Состоянии, а также об особом виде реальности, наиболее ярко проявляющемся после смерти и необычайно значимом для любого буддиста. И третье положение, выносимое на защиту, будет базироваться на том, что современные исследования тибетского буддизма могут рассматриваться в аспекте решения двух проблем: с одной стороны, они, будучи исследованиями академическими, дают полную картину современного положения буддизма как на Тибете, так и в странах Запада, и его взаимодействия с местными религиозными традициями, а с другой стороны - они акцентируют внимание на тех проблемах, с которыми сталкивается сейчас Тибет, пытаясь сохранить свою культурную идентичность.

Говоря об *актуальности* моей работы, можно также отметить, что, начиная с прошлого века, на Западе появился интерес к изучению восточных религий, исходивший из желания увидеть мир в новом свете, отказавшись от прежней системы взглядов и установок. Буддизм с его обращенностью на внутренний мир человека, с поиском баланса между природой и нами позволял по-новому оценить реальность, и потому в XX в. он, войдя в западный христианский мир, скоро стал важным элементом современной западной культуры, влияющим на самые разные жизненные сферы - от искусства до философии и психоанализа. По сей день буддизм продолжает играть такую же значимую роль в жизни Запада, и с этим как раз связана специфика моей темы, в рамках которой я попытаюсь показать, как именно был воспринят тибетский буддизм в западном мире, и как его идеи были преломлены в чуждой для него культуре.

Новизна работы состоит в комплексном характере исследования: материал в работе собран таким образом, чтобы возникла возможность сформировать целостное впечатление о тех или иных аспектах тибетского буддизма, интерпретированных на Западе, или об общем направлении в изучении тибетского буддизма в определенном регионе или в определенный период.

Практическая значимость работы связана с ее новизной и состоит в том, что настоящая работа может послужить тем материалом, с помощью которого можно сориентироваться в основных западных трудах на данную тему.

Итак, теперь, когда мы обозначили для себя цель и поставили необходимые нам задачи, мы можем переходить непосредственно к самому исследованию.

Глава 1. Тибет: первые исследования и особенности культовой практики

1.1. Первые работы по изучению тибетского буддизма

Наш небольшой обзор исторических особенностей тибетского буддизма мы бы хотели начать с работы английского ученого Л. Уодделла (L. Waddell) "Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology", про которую можно сказать, что она - одна из первых крупных научных работ в этой области. Л. Уодделл начал свое изучение основ тибетского буддизма с работы "Buddhism of Tibet, or Lamaism", изданной в 1895 г., где он представил результаты своих наблюдений в течение нескольких лет, проведенных на Тибете. Тибет того времени считался для европейцев закрытой землей, землей загадки, и потому рассматриваемая нами работа Л. Уодделла тогда по праву называлась одной из самых авторитетных и полных работ в этой области, так как ее автор имел возможность не только участвовать в нескольких экспедициях на Тибет, но и прекрасно изучить его язык и культуру через общение с тибетскими учеными и ламами.

Главным образом Л. Уодделл занимался описанием тех явлений тибетского буддизма, которые играют важную роль в повседневной жизни - ритуалов, мифологии, праздников. Нас в этой работе интересует то, какой именно смысл вкладывается в понятие тибетского буддизма, и как Л. Уодделл определяет его специфику.

Тибетский буддизм, по Л. Уодделу, - это переработанный вариант Ваджраяны, адаптированный для тибетской культуры. На вопрос, была ли эта адаптация соответствующей самому духу изначального буддизма, Л. Уодделл дает отрицательный ответ, но этого момента мы коснемся несколько позднее.

Л. Уодделл уделяет значительное внимание начальному этапу формирования буддизма Ваджраяны, описывая постепенное распространение буддийской традиции из Индии по двум направлениям - северному и южному. Ваджраяна возникла в русле северного направления буддизма

Махаяны. Специфика интерпретации буддизма в Ваджраяне основывалась, в первую очередь, на том, что Будда, как центральная фигура этой системы, вскоре был наделен сверхъестественными качествами. По мере того, как религия распространялась и укрепляла свое влияние, а также находилась под королевским покровительством, она стала более метафизичной и ритуалистической, и все чаще возникали ереси и разногласия, провоцирующие раскол.

Ваджраяна сформировалась из буддизма Махаяны, связанной с возникновением такой, по выражению Л. Уоддела, "heretical sect"¹, как школа Махасангхики. Принятая в Махаяне идеализация Будды и его качеств привела к созданию метафизического Будды и небесных Бодхисаттв, желающих спасти существ сансары, и бесчисленных демонов и божеств, как объектов поклонения, с характерным идолопоклонничеством и культом духовенства - так описывает особенности Махаяны Л. Уодделл.

В основу буддизма Ваджраяны легло много идей махаянской школы Йогачары. Вспомним, что Йогачара - вторая значимая школа Махаяны наряду с Мадхьямикой. Причина их расхождений - спор о природе реальности, которая, согласно Йогачаре, может называться абсолютной, поскольку наше сознание (виджняна) и есть такая реальность, или может считаться, согласно Мадхьямике, лишь относительной.

В Йогачаре представлена довольно сложная модель нашего сознания. "Фактически Йогачара интересуется не миром вне человека, а миром как фактом опыта человека"², полагая, что этот опыт возможно объяснить только через само сознание. Поэтому большое значение в школе Йогачары уделено работе с сознанием, поделенным на восемь уровней. На этих уровнях постоянно происходит волнение, и освобождение от сансары понимается как

1. *Waddell L. A. Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and Its Relation to Indian Buddhism. New York: Dover Publications, 1972 г. С. 14.*

2. *Философия буддизма: энциклопедия // отв. ред. М.Т. Степанянц; М.: Ин-т философии РАН, 2011 г. С. 337.*

успокоение сознания. Однако нашему обычному внутреннему видению доступны не все уровни, и потому в Йогачаре разработана целая система практик, направленных на проникновение внутрь сознания и очищения его от кармических загрязнений.

Эта мистическая система, по словам Л. Уодделла, сразу стала популярной и в Махаяне, и в Хиньяне, а в современности ее влияние можно проследить в бирманском и цейлонском буддизме. Однако Л. Уодделл крайне негативно оценивает появление школы Йогачара в Махаяне: "Этот паразит Йоги, содержащий в себе зародыши тантризма, охватил своего хозяина и вскоре перерос в монстра, который измельчил и сделал ржавым большую часть того, что ранее было чистым учением Махаяны"³. Как видим, мнение Л. Уодделла здесь схоже с мнением некоторых других исследователей о том, что есть набор концепций, для которых применимо название "чистый буддизм", "изначальный буддизм". Последующее развитие буддизма - сначала в форме Махаяны, потом в форме Ваджраяны - повлекло за собой разрушение чистоты буддизма, вплетение в него множества дополнений и элементов народной религиозности с массой ритуалов и культов, чуждых самому духу буддизма. Несколько позже в этой главе мы посмотрим, как это оценивается в самом тибетском буддизме, а пока снова вернемся к Л. Уодделлу.

Итак, буддизм проникает на Тибет именно в форме Ваджраяны, представляющейся Л. Уодделлу, как мы уже упоминали, лишь искаженным вариантом первоначального буддийского учения. Далее на Тибете происходит процесс его дальнейшего разрушения, когда "its mysticism became a silly mummery of unmeaning jargon"⁴ ("его мистика стала глупым маскарадом и бессмысленным набором слов"), а его "эзотерические культы"

3. *Waddell L. A. Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and Its Relation to Indian Buddhism. New York: Dover Publications, 1972 г. С. 14.*

4. *Waddell L. A. Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and Its Relation to Indian Buddhism. New York: Dover Publications, 1972 г. С. 15.*

были далеки от подлинного значения этого слова, и если они и пользовались определенным авторитетом, то только по причине легенды, связывающей их возникновение с Нагарждундой, одним из величайших учителей Махаяны.

Если говорить и о других ранних буддологах, то, помимо Л. Уодделла, можно отметить Кёрёши Чома Шандора - венгерского основателя научной тибетологии. Кёрёши Чома Шандор был первым составителем грамматики и словаря тибетского языка, после того как в 1831 г. переехал в Калькутту (в 1834 г. выпущены его "Опыт словаря" и "Грамматика тибетского языка"). Именно через его работы западный мир узнает про то, что до сих пор было скрыто для него - о тибетских монастырях, о священных буддийских текстах. Занимаясь переводами и каталогизацией канонических буддийских текстов - (его переводы составили сборник "Исследования по тибетологии") он установил, что основу тибетской литературы составляют классические санскритские тексты. Так он стал еще и первым специалистом в области санскритологии, причем особенная ценность переводов Кёрёши Чома Шандора в том, что сейчас оригиналы текстов на санскрите уже утрачены.

Тибет долгое время оставался закрытой страной, и попасть туда было довольно непросто. Лишь в 1924 г. первый европеец достиг столицы Тибета - города Лхасы, - и этим первым европейцем стала француженка Александра Давид-Неэль, попавшая в Тибет с востока через Японию, затем Корею и Китай (попасть с запада мешали китайские власти). Уже по возвращении она написала о своем путешествии несколько книг, к двум из которых - "Мистики и маги Тибета" и "Посвящения и посвященные в Тибете" - мы сейчас обратимся.

Александрю Давид-Неэль сложно назвать научным исследователем тибетологии, но вместе с тем ее вклад в становление и развитие западной науки по изучению буддизма неоценим. В своих книгах и лекциях, с

которыми она побывала во многих европейских городах, она объясняла, что суть буддизма не во внешних чудесах и колдовстве, как думали в то время многие, а в работе над своим сознанием, восприятием мира.

В своих книгах, написанных в форме дневников путешествий, А. Давид-Неэль приводит множество сведений о повседневной жизни Тибета, о его монастырях и ламах, в том числе, пишет и о своей первой встрече с Далай-ламой и о том предубеждении, которое существовало не только у европейцев к Тибету, но и у тибетцев к Европе: Далай-лама долго не мог поверить, что для человека Запада возможно понять буддийское учение.

Основной источник дохода монахов - это проведение обрядов, и сам тибетский буддизм предстает перед нами как очень красочный и ритуализированный вариант Учения. При этом ученые ламы согласны с тем, что "чистый буддизм запрещает все религиозные обряды"⁵, потому что никакие обряды не могут способствовать духовному росту человека, однако на Тибете признаются обряды исцеления, помощи умершим после смерти, борьбы со злыми духами или укрепления материального благосостояния.

Особое место на Тибете занимают обряды погребения. Как считает А. Давид-Неэль, на Тибете идея умирания и перерождения трактуется глубже, чем это принято в буддизме вообще. Для народного религиозного сознания это "простое верование в неопределенную сущность, странствующую из мира в мир, перевоплощаясь в различные формы"⁶, более философское понимание этого вопроса доступно только посвященным - но даже здесь ламы не имеют единого мнения. Некоторые ламы не сколько придерживаются такой точки зрения, что в нашей настоящей жизни мы своими мыслями и действиями возвращаем в себе свойства, "приводящие естественным путем к возрождению в соответствующих этим свойствам

5. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 7.

6. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 12.

условиях"⁷, другие придерживаются мнения, что поступки и мысли способны

Однако самым оригинальным из представлений тибетцев о смерти можно назвать их веру в то, что твоя судьба всегда остается открытой для изменений, и даже после смерти она не определена окончательно - все зависит от личных усилий и воли сознания. В следующей главе нами будет рассматриваться текст Тибетской "Книги мертвых", в котором как раз и найдут отражение эти идеи: остановить то рождение, которое тебе предназначено, можно и тогда, когда видение будущего места рождения уже возникло перед тобою.

Искусство умирания, развитое на Тибете, в полной мере подвластно лишь посвященным, которые еще при жизни могут пережить "сопровождающие смерть ощущения"⁸, и в сам момент смерти не теряют ясности сознания, не испытывают страха, путешествуя по миру Бардо со знанием того, куда ведут дороги этого мира.

Для таких посвященных похоронные обряды не нужны. Но для простых тибетцев, не обладающих искусством умирания, важность этих обрядов очевидна: лама, оставаясь с умирающим, объясняет ему характер видений, предстающих перед ним, призывает сконцентрироваться, направив сознание к одной единственно значимой цели - к освобождению.

О процессе умирания и состоянии после смерти мы еще будем говорить подробно, здесь же хочется упомянуть также о том, что путешествия, проходимые сознанием в состоянии Бардо, расцениваются по-разному в народных представлениях и в представлениях ученых лам:

А. Давид-Неэль приводит эти два мнения, относя к народной вере веру в то, что это путешествие совершается в действительности, а к традиционному буддийскому пониманию - концепцию о том, что эти "скитания - смена ряда субъективных видений, простой сон, создаваемый самим духом под

7. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 12.

8. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 13.

влиянием различных его склонностей и прежних поступков"⁹.

А. Давид-Неэль удалось на некоторое время остановиться в одном из самых почитаемых тибетских монастырей Кумбуме, построенном в XVI в. в провинции Амдо - там, где родился основатель монастырской традиции Гелуг Чже Цонкапа. Описывая богослужение в монастыре, она особенно отмечает мистическую атмосферу, создаваемую и рядами мерцающих алтарных светильников, и богатым музыкальным сопровождением, отмечающим ритм хорового пения, и множеством позолоченных статуй и усыпанных драгоценностями ковчегов, наводивших на мысль о том, что на богослужении присутствует бесчисленное количество буддистов всех времен.

При монастырях всегда живет много послушников, но, как замечает А. Давид-Неэль, далеко не все из них станут интеллектуальной элитой тибетского буддизма - среди них окажется "великое множество неповоротливых бездельников, любезных и веселых жизнелюбцев и живописных фанфаронов, небольшое число мистиков, живущих в непрерывной медитации в уединенных убежищах в пустынях"¹⁰, но в большинстве своем тибетское духовенство нельзя отнести к какой-то конкретной категории людей, и это связано как раз с особенностями религиозного воспитания, ясно видимыми во время монастырских богослужений: "тут снова соприкасаются разношерстные стремления, проявляющие свою истинную сущность во время ассамблеи: изощренная философия, торгашество, высокая духовность, неистовая погоня за грубыми плотскими наслаждениями"¹¹, причем все это так тесно соприкасается одно с другим, что сложно выделить здесь какой-то доминирующий мотив. Как следствие, будущие монахи, воспитываемые в такой противоречивой среде,

9. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 14.

10. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 46.

11. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. С. 45.

выбирают себе дорогу в зависимости от изначальной склонности характера. Однако такое воспитание накладывает свой отпечаток на будущую личность тибетского ламы, в которой, по замечанию А. Давид-Неэль, сочетается как будто несколько разных характеров, так что и поведение, и речь лам часто непредсказуемы и неожиданны.

Интересное наблюдение, которое делает А. Давид-Неэль, это - связь между самим характером тибетского буддизма и той местностью, на которой он прижился. Горные вершины, затерянные одинокие селения, пустынные высокогорные долины - все это наводит на мысль о борьбе с природой, вызове против ее опасностей, стремлению подчинить себе внешние силы. Вот почему одним из ярких признаков тибетского буддизма стало представление о духах и демонах, населяющих все вокруг. По народным преданиям, их количество настолько велико, что превосходит даже численность жителей Тибета, и каждый постоянно рискует столкнуться с ними лицом к лицу. Духи живут одним лишь желанием навредить человеку, принимая сотню воплощений, только бы добиться своей цели. Потому в тибетском буддизме в задачи лам входит и установление постоянного контакта с духами, чтобы обезвредить их или даже уничтожить. Вместе с духовенством эти занимаются и колдуны, умело пользующиеся народными суевериями и предлагающие людям умиловить демонов с помощью подношений.

В работе "Мистики Тибета", рассмотренной нами, содержится много упоминаний о разных уровнях религиозного знания в тибетском буддизме, где часть знаний - общее достояние, часть же открыта лишь для посвященных. В другой своей книге, "Посвящения и посвященные на Тибете", А. Давид-Неэль более подробно обрисовывает принятую в тибетском буддизме концепцию религиозного знания.

Прежде всего стоит сказать, что знание на Тибете никогда не может быть понимаемо как абстрактное, отвлеченное знание. Более ценно осознание, личное освоение знания. Здесь А. Давид-Неэль приводит тот факт, что известный буддийский текст "Праджня-парамита" в тибетском переводе

значит не как традиционно принятое "Высшее Знание", а "Выход за пределы Знания". Согласно тибетским учениям, такой перевод означает выход за пределы общепринятого пути к просветлению через воспитание в себе Шести Совершенств (Даяния, Нравственности, Мудрости, Медитации, Терпения, Усердия). У этого пути есть несколько граней понимания, и "за пределами наших узких и обыденных представлений о даянии, терпимости существует другой путь их понимания и практики"¹². Таким образом, можно сделать вывод о том, что любая доктрина имеет несколько уровней восприятия, доступных для нас в зависимости от нашей подготовленности.

Мистицизм на Тибете привязан не к самому знанию - в нем, по замечанию А. Давид-Неэль, нет ничего эзотерического, - а именно к методу: традиционные мистические учения передаются только в устной форме, не имея письменных аналогов. Такая специфичность передачи знания, основанная на монашеской и духовной преемственности, названа уже современным буддологом Г. Халкиасом, специалистом Оксфордского Центра буддийских исследований, "одной из наиболее ярких особенностей тибетского буддизма"¹³. Практика посвящений на Тибете крайне значима и так же включает в себя несколько уровней передачи: экзотерический, эзотерический и мистический. На экзотерическом уровне она может означать подношение божествам тибетского пантеона с целью получения милости или помощи. Экзотерический уровень - это "установление психической общности"¹⁴, построенной на идее приобщения к заслугам того, кто уже достиг определенного уровня совершенства. Мистический же уровень практики посвящений подразумевает передачу энергии от наставника к ученику.

12. Давид-Неэль А. Мистики и маги Тибета. М.: Дягилевъ ЦентрЪ, 1991 г. С. 20

13. *Halkias G.T. Buddhist Meditation Traditions in Tibet: The Union of Three Vehicles // Introduction to Buddhist Meditation*, edited by Shaw S. London: Routledge Press, 2008. С.180

14. *Halkias G.T. Buddhist Meditation Traditions in Tibet: The Union of Three Vehicles // Introduction to Buddhist Meditation*, edited by Shaw S. London: Routledge Press, 2008. С. 30.

Посвящение такого рода возможно далеко не для каждого ламы: чтобы передать часть своих духовных сил, надо самому иметь достаточно сил. Цель такой передачи знания заключается в том, чтобы развить в ученике способность находить непосредственный контакт с явлениями окружающего мира, видя в них большее, чем то, что доступно обыденному восприятию.

А. Давид-Неэль собрала богатый материал и для изучения живой практики тибетского буддизма, и для развенчания тех мифов, которые складывались вокруг религии Тибета. Если мы сравним ее точку зрения на тибетский буддизм с точкой зрения Л. Уодделла, мы скажем, что они прямо противоположны: если Л. Уодделл считал тибетский буддизм искажением изначальной формы буддизма, его явной деформацией, то А. Давид-Неэль придерживается мнения, что за наслоением народных верований (часто создающих впечатление чего-то чуждого буддийской традиции) скрывается тот же фундамент, что заложен и в буддизме Хинаяны, и в буддизме Махаяны.

1.2. Медитативные практики в тибетском буддизме

Когда мы говорим о тибетском буддизме, мы в первую очередь отмечаем его внутреннюю направленность, устремленность на личный духовный опыт - то, что Г. Гюнтер (H. V. Guenther) в исследовании "Treasures on the Tibetan middle way" называет "внутренний опыт, который имеет жизненно важное значение для нашего роста и развития"¹⁵. Какими способами можем мы достигнуть этой цели? Одни из возможных путей здесь - это путь медитации.

Медитация напрямую связана с дисциплиной нашего ума и контролем над своими чувствами и мыслями. Дж. Корнфилд, современный исследователь в области клинической психологии, занимающийся проблемами медитативной практики применительно к западному миру, в

15. *Guenther H.V. Treasures on the Tibetan Middle Way. Leiden: E.J. Brill, 1971 г. С. 5.*

своей работе "Современные буддийские мастера" приводит в подтверждение этого высказывания наиболее почитаемых учителей, соединяющих вместе медитацию и усилия, освобождение и настойчивость. Медитация только тогда способна изменить нашу жизнь и восприятие окружающей действительности, когда она становится регулярной практикой. Как "иллюзию Востока и Запада" характеризует Дж. Корнфилд устоявшиеся западные представления о мистике Востока и "храмах, наполненных благовониями, где обитают безмятежные и мудрые буддийские монахи"¹⁶. Однако в реальности мудрость монахов вовсе не является закрытой: учение открыто для всех, и любой, кто приходит в храм, может приобщиться к нему, так как практика медитации - это важная составляющая повседневной работы над собой, помогающая взрастить в душе такие добродетели, как "отсутствие алчности, отсутствие ненависти и заблуждения, развиваются сосредоточенность, внимательность, уравновешенность и сострадание"¹⁷.

Через медитацию мы устраняем "дуалистичность сознания"¹⁸, расщепление его на разные уровни восприятия, проистекающее от неведения своей природы и отождествления себя с Я-умом. Она помогает нам найти баланс в нашем внутреннем мире, который похож на бесконечный поток трансформаций. В процессе медитативной практики у нас развивается семь факторов просветления, которые есть "сердцевина и сущность того храма, к которому нас ведут практические и систематические учения Будды"¹⁹. Эти семь факторов просветления - полное бдение мысли (осознание настоящего момента), усилие, энергия, исследование, восторг, концентрация, спокойствие и невозмутимость. Семь факторов просветления - это дорога, проходя которую, наше сознание открывает для себя истинную форму

16. Корнфилд Дж. Современные буддийские мастера. М.: АДЕ "Золотой век", 1993 г. С. 5

17. Корнфилд Дж. Современные буддийские мастера. М.: АДЕ "Золотой век", 1993 г. С. 6.

18. Корнфилд Дж. Современные буддийские мастера. М.: АДЕ "Золотой век", 1993 г. с. 7.

19. Голдстейн Дж., Корнфилд Дж. Путь к сердцу мудрости. Опыт прозрения. СПб: Андреев и сыновья, 1993 г. С. 217.

счастья - не ту, которая вечно зависима от внешних обстоятельств, а ту, которая свободно идет изнутри самого сердца. Последняя ступень - невозмутимость - это качество нашего сердца, обретаемое нами вместе с мудростью. Здесь сердце по-прежнему открыто для жизни, но непостоянство жизни уже не может вывести его из состояния сосредоточенности и спокойствия.

В своей книге Дж. Корнфилд не только раскрывает сущность медитации для западного читателя, но и приводит ряд упражнений, призванных помочь западному читателю раскрыть для себя практический смысл медитации. Для книги "Путь к сердцу мудрости" были специально написаны два предисловия - Далай-ламы и доктора медицины Р. К. Халла. Далай-лама, оценивая важность приводимых в этой работе медитативных упражнений, подчеркнул, что обрести в современном мире спокойствие и ясность ума - потребность не только на Востоке, но и на Западе. Как бы ни развивалось и не менялось все вокруг нас, мы продолжаем испытывать и беспокойство, и неуверенность, и страх. Медитация же способствует, с одной стороны, пониманию "мимолетности, страдания и безличности"²⁰, а с другой - делает наше сердце мягче к страданиям окружающих.

Р. К. Халл в своем небольшом предисловии к работе Корнфилда говорит о важности не только традиции самой по себе, но и умения донести эту традицию. Дж. Корнфилд стал одним из первых преподавателей, приглашенных Ч. Т. Ринпоче преподавать в открытый в 1974 г. в Америке первый буддийский университет штата Колорадо. С той поры он стал известен как выдающийся западный учитель медитации, сумевший "на современном языке представить классические буддийские писания полными глубокого их смысла"²¹, адаптировать веками существовавшую мудрость для нового культурного контекста.

20. *Голдстейн Дж., Корнфильд Дж. Путь к сердцу мудрости. Опыт прозрения.* СПб: Андреев и сыновья, 1993 г. С. 32.

В тибетском буддизме всегда играла немалую роль практика Тантры. Э. Конзе в работе "Буддизм. Сущность и развитие" замечает, что Тибет - одно из немногих мест, где эта практика "продолжает существовать в качестве живой традиции"²². Сама история тантрической практики, в которой выделяются две ветви - индуистская и собственно буддийская, - восходит к Индии. Буддийская Тантра ассоциируется с буддизмом Ваджраяны, представленным на Тибете и частично в Японии. Подробный анализ Тантры приведен в небольшой статье Г. Гюнтера и Ч. Ринпоче. Эта статья, написанная в 70-х гг. прошлого века по материалам открытого семинара, стала одной из важнейших работ в этой области. Э. Конзе, делая обзор современных буддийских исследований под названием "Thirty years of Buddhist studies", также отмечает, что практика Тантры долго оставалась закрытой для западного мира, так как для ее должного понимания недостаточно простого знания языка или основ буддизма: "знание тибетского и санскрита само по себе не поможет подобрать ключ к тантрическим системам, которые по существу являются психологическими по своим целям и намерениям"²³. Потому единственным источником знания о ней были только работы У. Эванс-Вентца, написанные с помощью сотрудничества с ламой Кази Дава-Самдупом.

Сложно дать какое-либо однозначное определение Тантры, так как и сама Тантра "подходит к вопросам бытия различными путями"²⁴. Г. Гюнтер и Ч. Ринпоче в статье "Тантра. Восход без заката" как раз и продемонстрируют весь широкий спектр определений, присущих этому понятию. Тантрические практики - это практики описания процесса внутреннего роста, причем этот рост - непрерывный процесс, и даже при достижении просветления нельзя

21. *Голдстейн Дж., Корнфильд Дж.* Путь к сердцу мудрости. Опыт прозрения. СПб: Андреев и сыновья, 1993 г. С. 33.

22. *Конзе Э.* Буддизм: Сущность и Развитие. СПб: Наука, 2003 г. С. 23.

23. *Conze E.* Thirty years of Buddhist studies. Oxford: Bruno Cassirer LTD, 1967 г. С. 25.

24. *Гюнтер Г., Трунгпа Ч.* Тантра: рассвет без заката. Харьков: Прогресс, 1993 г. С. 2.

сказать, что этот процесс окончен: просветление - его часть, также включенная в наш общий непрерывный путь.

Авторы отмечают: "В Тибете Тантру определяют как нечто, подобное нити, пронизывающей бусы. Она проходит через начало, середину и конец"²⁵. То есть считается, что Тантра бесконечна и лишена линейности движения. Г. Гюнтер и Ч. Ринпоче указывают на то, что Тантру можно описать через состояния Трикайи: наше сознание последовательно проходит через эти состояния, но когда оно оказывается на уровне Дхармакайи, оно не застывает на нем навечно - начинается то, что называется Будда-деятельностью. Будда-деятельность - это достижение сначала высшей точки, а затем - прохождение всего пути в обратном порядке, чтобы снова установить связь с теми, кто еще пребывает в заблуждении. В этом - главная особенность Тантры: она подходит к просветлению не как к состоянию, которое нужно достичь, но как к состоянию, где видению доступна "непрерывность просветленного ума во всех ситуациях - так же, как его постоянная прерывистость"²⁶.

Мы уже упоминали в этом параграфе о нескольких работах Э. Конзе - одного из крупнейших западных исследователей буддизма, знатока Пали, санскрита, китайского, тибетского, монгольского и японского языков. Соавтор Э. Конзе, доктор Артюс Уоли, так обозначил главную особенность подхода Э. Конзе к процессу исследования: "Что касается Д-ра Конзе, то он представляет вопросы, на которые Буддизм дает ответ и которые задает сам, как актуальные, жизненные вопросы, которые он постоянно приводит в связи с как их историей, так и текущей действительностью"²⁷. Отметим, что Э. Конзе представляет буддизм не как нечто, связанное лишь с изначальной

25. Гюнтер Г., Грингпа Ч. Тантра: рассвет без заката. Харьков: Прогресс, 1993 г. С. 4.

26. Там же.

27. Peiris W. The Western Contribution to Buddhism. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 1973 г. С. 56.

традицией, оставленной Буддой Шакьямуни, но как широкое, разностороннее явление, включающее в себя все многообразие последующих учений, построенных по принципу исторической преемственности.

В своем исследовании "Буддизм. Сущность и развитие" Э. Конзе также касается практики Тантры, но иначе расставляет акценты, обращая внимание в первую очередь на те представления о мироздании, которые скрываются за тантрическим учением. Тантрическая практика основана на представлении о взаимодействии нашей личной энергии и энергии космоса, космических сил. Через это взаимодействие и осуществляется процесс духовной трансформации личности. Будда в тантрическом учении не есть непостижимая субстанция. Как мы уже знаем из статьи Г. Гюнтера и Ч. Ринпоче, в Тантре значима концепция Трикайи, воспринимающая природу Будды как космическое тело. "Мир — лишь отражение света Будды, более сосредоточенного в одном месте и более рассеянного в другом в зависимости от обстоятельств. Будда — это тайная реальность, скрытая во всех вещах, это их сердце, живая и главная истина"²⁸, и потому цель тантрических практик - постижение этой тайной реальности, которое невозможно логическим путем.

Один из методов, используемых как в тантрической медитации, так и в любой медитации тибетского буддизма вообще - это метод визуализации божеств, который есть основа любого ритуала тибетского буддизма. "Суть тибетского буддизма — связь с просветленными — умершими духовными наставниками, бодхисатвами, буддами"²⁹, находит свое воплощение как раз в этом методе. Визуализация предусматривает несколько моментов: мысленное представление своего наставника, установление связи с ним через ритуал и последующее приобщение к его энергии просветления.

Поясняя, в чем именно кроется мощное воздействие на нас практики визуализации, Р. Рэй в работе "Нерушимые истины", посвященной традиции

28. Конзе Э. Буддизм: Сущность и Развитие. СПб: Наука, 2003 г. С. 250.

29. Конзе Э. Буддизм: Сущность и Развитие. СПб: Наука, 2003 г. С. 54.

тибетского буддизма, приводит следующую мысль: как в обычной жизни нам нужно визуализировать что-то, увидеть его, чтобы оно для нас существовало - хотя в действительности оно, безусловно, существует, так и в процессе визуализации мы обретаем возможность войти в контакт с тем, что всегда незримо присутствует вокруг нас - с буддами, бодхисатвами и духовными учителями, - только тогда, когда представляем их в виде образов.

Что достигается через метод визуализации? Цель визуализации в тибетском буддизме схожа с целью молитвы как ритуалов тибетского буддизма. Ни один ритуал не может быть рассмотрен нами как полностью теистический, потому как, обращаясь к чужим силам, мы вместе с тем обращаемся и к себе самим. Но та сущность в нас, к которой мы обращаемся, является для нас скрытой, поэтому для нас проще обратиться к идентичной сущности в другом. Позже, когда мы в нашем исследовании подойдем к интерпретации "Тибетской книги мертвых", мы сможем найти для этого аналогию: боги кармических видений, которые предстают перед усопшим, имеют двойственную природу - они есть и манифестация высшего Сострадания и Мудрости, и проявления наших духовных сил.

Ритуальные практики в тибетском буддизме необычайно значимы, и для тибетца реальность ритуальных отношений с определенными силами или царствами сансары бесспорна. Но зачастую эта реальность не находит достаточного отражения в том случае, если описанием тибетских ритуалов занимаются те, кто не имеет прямого отношения к тибетской традиции. Проблема передачи смысла такого ритуала в том, что для многих исследователей те миры, к которым обращаются в процессе ритуала, выглядят как "мертвая реальность", а между тем как для тибетца Вселенная многолика и открыта. И совершение ритуала - не только механическое повторение устоявшегося круга действий, но и чувства и то особое религиозное значение, вкладываемое в ритуал.

Например, ритуалы общения с другими существами сансары построены на стремлении облегчить их страдания. Из шести форм

существования к нашей, человеческой, наиболее приближен мир животных и мир голодных духов - прет, которые незримо присутствуют возле нас. Бережное отношение к животным, а также ритуалы подношений для прет - это то, что заряжает их нашей энергией сострадания. К слову сказать, преты - это довольно схожая с нашей форма существования, поэтому, оказывая им необходимую помощь через ритуал, мы приближаем их к человеческому рождению - самой благой из форм.

Ритуал под названием тонглен (tonglen) позволяет нам вступать в общение с мирами Шести Лока через визуализацию. Визуализация начинается с того мира, где страданий больше всего - с мира ада. От страдания несвободен ни один из этих миров, даже мир богов. "Ярко представляя картину страдания существ в его [мира] пределах и сострадая, мы посылаем им облегчение"³⁰.

Как видим, осуществление таких ритуалов возможно только при том условии, что человек готов сопереживать, принимая царства сансары как реальные. Любой тибетский ритуал приносит двойную пользу: облегчение для тех, кто страдает в иных мирах, и умножение мудрости и сострадания в сердце практикующего.

1.3. Роль мандалы в тибетобуддийских практиках

Отдельно следует отметить, что большое значение для проведения многих ритуалов имеет составление мандалы, "духовного закона"³¹, благодаря которому постигается единство и взаимосвязь сил и миров во Вселенной. Дж. Туччи (G. Tucci), один из пионеров в изучении буддизма на Западе, считается единственным автором монографического исследования, посвященного раннему буддизму на Тибете ("Малые буддийские тексты", 1958 г.), где были привлечены и источники ортодоксальной тибетской

30. Рэй Р. Нерушимые истины. СПб: Астрель, 2004 г. С. 53.

31. Конзе Э. Буддизм: Сущность и Развитие. СПб: Наука, 2003 г. С. 249.

историографии, и неортодоксальные китайские источники. Другую свою работу, "The Theory and Practice of the Mandala", Дж. Туччи посвящает объяснению символизма мандалы как модели космоса, который, по мнению Дж. Туччи, берет начало в религиозно-архитектурных традициях Азии. Так, геометрическая символика мандалы имеет сходство с вавилонскими зиккуратами - ступенчатыми храмами-алтарями, ориентированными по сторонам света и служащими местом для взаимодействия со священным. Также Дж. Туччи проводит параллели между индийским представлением о дворце чакравартина - правителя, возвращающего мир из хаоса к порядку, - и мандалой, где чакравартин был преобразован в Будду, которому, как правителю, воздаются почести при освящении мандалы.

"Теории мандалы взяли свое происхождение из Индии, а затем проникли в Тибет, и эти теории, выраженные в виде символов, аллегорий и коннотаций, имеют оттенок того духовного мира, в котором были разработаны"³², - на Тибет концепция мандалы пришла из индийского буддизма и далее она прошла два этапа развития: сначала мандала метафорически выражала личность человека как результат его самонаблюдения, а позже, наоборот, стала ключом к пониманию нашего внутреннего состояния. Ее использование в качестве помощника во время медитации открывало практикующему природу его собственных сил через их символическое изображение.

Особое значение Дж. Туччи придавал центру мандалы, которую он отождествлял с сердцем человека. Вокруг центра мандалы последовательно расположены уровни, напоминающие нам ступени богов, находящихся вокруг горы Меру. Для медитирующего эти уровни - это переходы от сансары к нирване, от заблуждения к истине. Предназначение мандалы, по

32. *Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala. New York: Dover Publications, 1961 г. С. 8.*

Дж. Туччи, - это постижение, восстановление нашей внутренней реальности, которое достигается через образы мандалы - образы иного видения мира, напоминающие человеку о его собственных духовных силах.

Большой интерес представляет работа С. Байера (S. Beyer) "The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet", написанная в 1973 г. как большое исследование тибетских ритуальных практик, в центре которых стоят культы божеств. К. Белл (C. Bell), современный американский буддолог, анализируя работу С. Байера, находит здесь одну идею, прослеживаемую на протяжении всего исследования: это идея о том, что йогин, или практикующий, это "universe-maker"³², то есть тот, кому подчиняются силы Вселенной. В процессе ритуала "практикующий теряет свое собственное эго и заменяет его на божество, в данном случае на Тару"³³, и через это йогин обретает силу и мощь божественного начала. Можно ли сравнить это с магией? С. Байер прослеживает здесь линию преемственности Тантры от буддизма Махаяны, где одним из центров является учение о пустоте (шуньяте). Именно знание этого учения и дает практикующему способность понимания - а, как следствие, и управления Вселенной, где все объекты имеют одинаковую природу, ведь образ и объект теперь в сознании практикующего неразделимы.

В качестве одного из важных методологических достоинств книги С. Байера сам К. Белл называет классификацию типов ритуала, предлагаемую автором. Согласно С. Байеру, ритуал может нести в себе несколько функций: общую, сотериологическую, ритуальную и магическую. Функции эти в различных ритуалах пересекаются, но с их помощью возможно "обеспечить надежную методологическую схему, с помощью которой можно классифицировать различные аспекты ритуальных упражнений"³³.

32. Bell C. A Review of Stephan Beyer's "The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet"
URL:<http://www.thlib.org/bibliographies/wiki/Beyer-TaraCult-Review.html> (29.04.2016)

33. Там же.

Подобная классификация - есть необходимость для понимания того объема материала, который С. Байер излагает в своей работе. Подробное описание ритуалов с мантрами, песнопениями, молитвами, зрительными образами, фотографиями божеств сопровождается пояснениями, источником которых служат самые разные ресурсы: С. Байер использовал для работы и выдержки из тибетских текстов, и этнографические данные, и опыт своих личных наблюдений. Потому, как делает вывод К. Белл, книга С. Байера является самым масштабным западным исследованием тибетобуддийской ритуальной практики и крупнейшим сборником по описанию тибетских религиозных обрядов³⁴.

Также в этом параграфе необходимо упомянуть и про исследования К. Юнга, тесно связывавшего и психологию, и буддийские практики, и буддийское представление об освобождении - исходя из того, что главным объектом в обоих случаях выступает человеческое сознание. Для К. Юнга сознательный и бессознательный уровни психики неравносильны: как он пишет в статье "К психологии восточной медитации", "наше сознание не творит само себя, но проистекает из неведомых глубин"³⁵. Под этими глубинами подразумевается бессознательное, не только постоянно влияющее на сознательные процессы, но и рождающее их. Бессознательное подобно сну, от которого сознание пробуждается каждое утро - такое сравнение использует К. Юнг, стремясь показать доминирующую роль бессознательного, огромного пласта нашей психики.

В медитативных практиках восточных религий можно найти яркое подтверждение этому, считает К. Юнг. Медитация позволяет нашему сознанию перейти через границы своего "Я", сделать его прозрачным и почувствовать посредством этого нашу истинную сущность, единство и

34. См.: *Beyer S. The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet. Delhi: Motilal Banarsidas, 1978.*

35. *Юнг К. Г. К психологии восточной медитации // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. С. 24*

неразделенность бытия - К. Юнг трактует это переживание как осознание того, что "личностное является лишь верхним слоем, покоящемся на фундаменте совсем иной природы"³⁶. Таким образом, фундаментом нашего сознания выступает именно коллективное бессознательное.

Одним из ключевых понятий в теории коллективного бессознательного К. Юнга является понятие архетипа. Далее мы кратко разберем, что представляли собой архетипы в понимании К. Юнга и каким образом он совмещал идею архетипов с тибетским буддизмом.

Архетип - это структурный элемент нашего бессознательного слоя психики. Его также можно назвать частью коллективной памяти человечества, его "самой древней и самой универсальной формой мышления"³⁷. При этом К. Юнг в своей работе "Архетипы и коллективное бессознательное" призывает нас не оценивать архетип как некую врожденную идею. Он есть "форма без содержания"³⁸, закрепившаяся в психике посредством бесконечного повторения одинаковых опытов в одинаковых ситуациях. Именно эти ситуации, периодически вновь возникая в жизни, служат стимулом для активации того или иного архетипа.

Для исследователей работ К. Юнга тот универсальный символизм, что заложен в нашем коллективном бессознательном, и выступает "в роли основания, платформы, на которой возможно построение и развитие взаимопонимания Востока и Запада в аспекте интерпретации человеческой психики"³⁹.

Р. Моаканин в своем исследовании "Психология К. Юнга и буддизм"

36. Юнг К. Г. К психологии восточной медитации // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. С. 29.

37. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М.: Ренессанс: 1991 г. С. 48.

38. Там же.

39. Сидорова Е. Г. Буддизм, психоанализ и юнгианство: перспективы развития межкультурного диалога // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 7. Вып. 1. 2006 г. С. 14.

посвящает отдельную главу "Архетипальные символы: Тантра и Юнг" для проведения параллелей между тибетскими образами божеств и архетипами. Рассматривая визуализацию как основной вид медитации в тибетском буддизме, она проводит следующую аналогию: божества тибетского пантеона имеют определенные иконографические изображения, но вместе с тем они понимаются в первую очередь как психические силы. Они обретают реальность для медитирующего тогда, когда "интегрируются с эмоцией, принимают священный характер"⁴⁰ и преобразуются в энергию, "которая заставляет его сделать шаг и переносит его в другое психологическое состояние, состояние трансличностного, духовного"⁴¹. Аналогичным образом и архетипы, согласно К. Юнгу, наполняются содержанием лишь в связи с конкретными жизненными обстоятельствами, высвобождающими заложенный в каждом архетипе потенциал.

Как архетипы не являются абстракцией, так и медитативные видения - галлюцинацией, их реальность - это "реальность человеческой психики"⁴², где внутренний опыт преобразуется в видимые для нашего сознания образы. Эти образы выступают в качестве "формирующих принципов нашего разума"⁴³, и через них для нашего понимания становятся доступными те слои психики, которые обычно скрыты за ее осознаваемой частью.

Среди бесчисленного множества архетипов выделяется один, получивший у К. Юнга название архетипа Самости. Его особенность - в его объединяющем характере: Самость - символ развития, достигшего своего высшего, конечного этапа; символ, вместивший в себя источник и результат, начало и конец. Кроме того, важнейшая черта архетипа Самости - в сочетании части божественного и части человеческого; эти части, дополняя

40. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С. 85.

41. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С. 85.

42. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С. 86.

43. Там же.

друг друга, как отражения единой природы, создают целостный характер архетипа Самости.

Олицетворением архетипа Самости К. Юнг называл буддийскую мандалу, используемую в медитативных практиках. Мандала, или "чудесный круг просветления, в котором представлено всеохватное единство"⁴⁴, как ее называл сам К. Юнг, впервые стала известна западным психотерапевтам как метод лечения благодаря его стараниям. Об истории этого метода К. Юнг писал в своей работе "Воспоминания, сновидения, размышления": в своих блокнотах каждое утро он начал рисовать кружок - мандалу, - отображающую его душевное состояние сегодня. "Эти рисунки демонстрировали мне, что происходит с моей психикой из дня в день"⁴⁵, - так оценивал для себя значение этой привычки К. Юнг, замечая, однако, что настоящую ее ценность он понял несколько позднее.

В дальнейшем К. Юнг отождествлял мандалу и круг психического развития личности, называя целью этого развития самодостаточность. В мандале в уменьшенном виде содержится модель Вселенной, вмещающая представление о всех уровнях живых существ - точно так же и человек, достигая истинного понимания своего "Я", модели своей собственной личности, совершает путь постижения границ самого себя. "Не существует линейной эволюции, есть некая замкнутая "самость"⁴⁶, - пишет К. Юнг, подчеркивая тем самым сосредоточенность процесса индивидуации, становления вокруг одного центра, который проступает тем яснее, чем мы ближе к нему.

Таким образом, процесс индивидуации (психического развития) направлен от бессознательного к сознательному, от личного к духовному, и, наконец, к обретению конечной гармонии между миром человеческой

44. Юнг К. Г. К психологии восточной медитации // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. С. 30.

45. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск: Харвест, 2003 г. С. 94.

46. Там же

психики и миром священного в завершающем моменте этого развития - Самости. Если мы вновь вернемся к нашему сравнению архетипов и тибетских божеств, то процесс развития личности можно также объяснить через Мирных и Гневных божеств - вспомнив уже знакомый нам пример видений из уровня Ченьид Бардо Тибетской книги Мертвых. В тексте Книги многократно подчеркивалось, что божества являются манифестацией одновременно и божественной мудрости, и скрытых в самом человеке сил. Соединяющие в себе божественное и человеческое, подобно тому, как Самость соединяет в себе личностное и надличностное, они "выражают различные атрибуты Самости"⁴⁷. Цель их появления на втором уровне Бардо - разбудить сознание усопшего, помочь ему сконцентрировать все свои духовные силы на достижении одной цели. Можно сказать, что они помогают видящему их сознанию понять свою природу, ведь любые божества, видимые ли в медитации или после смерти, есть отблеск все того же сознания человека. Узнавая их, сознание узнает себя через них. К. Юнг говорил: "Многие пребывают в неспособности установить соотношение между священными фигурами и своей собственной психикой"⁴⁸, - так что именно на эту способность сознания делается акцент и в юнгианской психологии, и в тибетском буддизме.

Методы психологии К. Юнга существенно отличались от традиционных: задачу психоаналитика он видел не в том, чтобы устранить патологию, а в том, чтобы "исцелить душу"⁴⁹. Исцеление души - это "достижение ею индивидуальной полноты"⁵⁰, которое достигается через способность "позволить событиям произойти самим по себе"⁵¹. По словам К. Юнга, такая способность - искусство, недоступное большинству людей,

47. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С.90.

48. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С.91.

49. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С.64.

50. Там же.

51. Юнг К. Г. Комментарий к "Тайне Золотого Цветка" // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. С. 165.

потому что у них сознание постоянно вмешивается в психический процесс, исправляет, отрицает, препятствуя тем самым его ровному течению.

Сознание ограничено и, по мнению К. Юнга, "может содержать в себе одновременно лишь несколько концепций"⁵², остальное его содержимое пребывает затененным. Подобная особенность сознания - его необходимость: если мы будем пытаться расширить сознание, это не приведет к положительному результату: наше сознание окажется спутанным и рассредоточенным на множестве объектов. Бессознательное же полностью скрыто от нас - сознание периодически лишь использует отдельные фрагменты из этой области. Однако, как считает К. Юнг, такое положение вещей не является правильным. В предыдущем абзаце мы упоминали о ровном течении психического процесса как о необходимом условии для развития личности. Такое ровное течение, или идеальное состояние психики, - это гармония ее сознательной и бессознательной сторон, в результате чего сознание обогащается, следовательно, обогащается и личность. Именно поэтому К. Юнг придавал тибетскому буддизму особую ценность: для буддиста и сознательная, и бессознательная части психики постоянно взаимодействуют, составляя единое целое.

Подводя итог всему сказанному по К. Юнгу, мы сделаем следующий вывод: психотерапия К. Юнга, как и практики тибетского буддизма, основана на работе с сознанием. Наделяя бессознательное мифологическим характером, К. Юнг отмечал, что современные западные люди спонтанно производят из своего бессознательного образы"⁵³, имеющие очень древнюю природу, и испытывают необычайный духовный подъем от соприкосновения разума с подобными видениями - между тем как этот способ, позволяющий сознанию сливаться с определенными образами для духовной трансформации, широко применялся в практике медитации и был известен

52. Там же.

53. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. С. 92.

тибетским буддистам уже долгое время. Причем и сами буддисты - и это отражено в тексте "Тибетской книги мертвых" - признавали, что специфика этих образов всегда зависит от установок сознания: буддист увидит буддийских божеств, христианин - христианских святых. В данном случае важен не внешний вид этих образов, а то воздействие, которое они оказывают на нашу психику.

Подводя промежуточные итоги, отметим следующее:

- В силу того, что Тибет долгое время оставался закрытым для посторонних глаз местом, первые его исследования начинаются только с первой половины XIX в.
- Основателем тибетологии как научного направления стал Кёрёши Чома Шандор, создавший необходимую методологическую базу для научного анализа тибетских священных текстов и тибетского языка.
- Первые исследования Тибета часто носили несистематизированный характер, представляя собой путевые заметки, материал для которых набирался из непосредственного общения с тибетцами того времени.
- В тибетском буддизме наибольшее внимание уделено внутренней работе над своим сознанием, поэтому особую значимость здесь приобрела медитативная практика, сочетающая в себе ряд методов - таких, как визуализация и использование мандал, - призванных направить практикующего в нужном направлении и создать у него в сознании божественные образы, идентичные по своей природе с силами, скрытыми внутри каждого.
- Среди западных исследователей роли мандалы в процессе медитации можно особо выделить Дж. Туччи и К. Юнга. Сходство взглядов этих двух исследователей состоит в том, что мандала для них наделена двойным смыслом: это одновременно и карта космоса, и карта психических сил человека, с которыми он вступает в соприкосновение во время медитации.

Глава 2. "Тибетская книга мертвых" в работах западных исследователей

2.1 Начало исследований: К. Г. Юнг и У. Эванс - Вентц

Доктор Уолтер Эванс-Вентц одним из первых на Западе начинает заниматься рассмотрением тибетского буддизма. В 1920-1930 х. гг., работая в индийских городах Гангток и Дарджилинг, У. Эванс-Вентц изучает литературу двух буддийских школ - Кагьюдпы и Ньингмалы, - сотрудничая с местными ламами, хорошо знавшими устные традиции толкования текстов. Сам У. Эванс-Вентц не знал тибетского языка, поэтому при написании своих книг он опирался на переводы тибетских монахов, себя же считая лишь их редактором. Так, "Тибетская книга мертвых" была переведена на английский язык в 1927 г. в соавторстве с ламой Кази Дава-Самдупом. Сам У. Эванс-Вентц признавал, что данный перевод не может считаться окончательным, несмотря на все усилия и редактора, и переводчика. Ученый связывает это с тем, что священные тексты символичны, и этот символизм не всегда удается при переводе донести до читателя. "Даже для тибетца "Бардо Тхедол" - это почти что книга за семью печатями",⁵⁴ - пишет У. Эванс-Вентц. Поэтому большая заслуга У. Эванс-Вентца состоит в написании многочисленных пояснений, сопровождающих этот перевод.

Так, во введении к Книге мертвых, подразделенном на небольшие главы, У. Эванс-Вентц разъясняет основные моменты буддийского учения и тибетской культуры, необходимые для дальнейшего понимания текста. Центральной главой этого введения можно назвать XII, носящую название "Краткое изложение фундаментальных положений, лежащих в основе Бардо Тхедол". Здесь автором приводится связь между прошлыми и будущими рожденьями, имеющая своей причиной "жажду ощущений, тягу к неустойчивому сансарическому существованию"⁵⁵. Эта связь - карма,

54. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М.: Эксмо, 2007 г. С. 156

55. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М.: Эксмо, 2007 г. С. 137.

действующая как причинно-следственный закон. До той поры, пока сохраняется причина - страсти и привязанность, цепь перерождений не прервется. Потому существует лишь одна цель, к которой нужно стремиться - это Просветление. Только Просветление способно освободить нас от уз сансары, и достичь Просветления - значит, достичь нирваны. Для того, чтобы более точно охарактеризовать нирвану, У. Эванс-Вентц приводит слова будды Гаутамы, говорившего, что "для того, что цепляется за другую вещь, существует падение, но для того, что не цепляется за другую вещь, падения быть не может"⁵⁶. Нирвана - это состояние покоя, которое открывается для того, кто больше не пытается ухватиться за этот мир и его преходящую реальность.

Почему эта глава так важна для нас? В первую очередь потому, что именно в момент смерти, называемый У. Эванс-Вентцем "кульминационным моментом земного бытия"⁵⁷, человек имеет наибольшие шансы освободиться от сансары. Из тела уходит жизнь, сознание делается все более размытым, и в этом состоянии мы чувствуем, что наш мир, каким мы привыкли его видеть, в каком мы жили долгие годы - бледнеет и гаснет. Вместе с ним слабеет и наша привязанность к нему. В момент смерти человек видит изначальный Ясный свет. Этот свет исходит от его разума, "истинная природа которого есть пустота"⁵⁸. В обычной жизни мы привыкли негативно относиться к слову "пустота", подразумевая под ним полное отсутствие чего бы то ни было. Но пустота здесь выступает как синоним несформированности, свободы от аффектов и ментальных загрязнений. "Незамутненный, сияющий, волнуемый и блаженный", разум и сознание, также очищенное от бесконечного потока мыслей, и образуют собой Ясный свет, истину воедино, когда соленость неотделима от соли, а желтизна - от золота.

Помимо изначального Ясного света, человек может увидеть и

56. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 138.

57. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 192.

58. Там же.

вторичный Ясный свет: в том случае, если изначальный Ясный свет не был узнан, то непосредственно после смерти усопший может обрести освобождение, соединившись с вторичным Ясным светом. Явление первичного и вторичного Ясного света составляет первый уровень Бардо - Чикхай Бардо. Можно сказать, что это - самый важный уровень состояния после смерти. "Подобно лучам солнца, рассеивающим тьму, освещающий Путь Ясный Свет рассеивает силы кармы"⁵⁹: в момент смерти и сразу после него сознание усопшего можно сравнить с чистым небом, на котором еще не успели возникнуть облака кармических иллюзий следующих уровней Бардо, поэтому достичь Просветления гораздо легче.

Если мы снова вернемся к XII главе, то сможем обратить внимание на еще один важный для нас момент - на роль кармы в процессе перерождений. Именно с кармическим влиянием связаны два последующих уровня Бардо - Ченьид и Сидпа. В VIII главе Введения, названной "Психология видений Бардо", У. Эванс-Вентц говорит о том, что именно карма определяет характер протекания промежуточного состояния для каждого конкретного человека. "Каждое зерно мысли в его [усопшего] содержании сознания оживает под воздействием кармы"⁶⁰, и перед умершим, оказавшимся в Ченьид Бардо, разворачивается огромная панорама галлюцинаторных видений. В своем переводе У. Эванс-Вентц использует для их обозначения очень удачное слово "мыслеформы", подчеркивая таким образом две важные черты этих явлений: с одной стороны, они нереальны сами по себе и представляют лишь продукт нашей мысли, но с другой - воплощаясь в пространстве и принимая ту или иную форму, они обретают некоторую самостоятельность. Усопший не верит, что эти галлюцинации есть отображения его мыслей, они отталкивают и пугают его, и он может попытаться убежать от них. Однако это невозможно - видения неотделимы от

59. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 196.

60. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 88.

него и последуют за ним следом.

В Книге мертвых эти видения имеют форму тибетских божеств, однако У. Эванс-Вентц обращает наше внимание на то, что для каждой религии эти видения свои. Они непосредственно связаны с нашим сознанием, и, соответственно, будут принимать определенную форму в зависимости от той культуры, среди которой жил человек. У. Эванс-Вентц сравнивает мысли и представления, получаемые нами, с семенами, которые со временем "укореняются и расцветают, и делают человека тем, чем он является ментально"⁶¹.

Кармические видения в Книге мертвых длятся 14 дней. Сначала усопшему являются Мирные божества, затем - Гневные. Первые исходят из сердца и представляют собой персонификацию наших чувств, вторые, наоборот, персонифицируют наши рассуждения и исходят из мозгового центра.

С чем связана подобная последовательность? У. Эванс-Вентц проводит здесь параллель с возрастом человека, когда в юности в нас больше преобладают чувства, а в зрелой жизни на передний план уже выходит рассудок - так же и в состоянии Бардо: "первые переживания носят более радостный характер, чем последующие"⁶².

Мирные и Гневные божества - это не добрые и злые боги, как можно было бы подумать. Они есть воплощение одних и тех же божественных сил, и У. Эванс-Вентц, говоря, что "Гневные божества являются свирепыми ипостасями Мирных"⁶³, этим поясняет - Сострадание и Мудрость, стоящие за обоими типами видений, идут двумя путями, чтобы пробудить сознание усопшего и направить его к Просветлению.

61. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 89.

62 Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 87.

63. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С.63.

Итак, Мирные и Гневные божества - это одновременно и человеческие импульсы, и божественные силы. Чтобы объяснить такое тождество, У. Эванс-Вентц обращается к буддийскому представлению об универсальной связи микрокосма - нашего сознания - и макрокосма (Вселенной). Сквозь наш микрокосм могут проникать любые внешние силы - и хорошие, и отрицательные. Поэтому наше сознание является главным источником любых видений. На этом основан и призыв, многократно повторяющийся к усопшему от чтеца в самой Книге мертвых - "Не бойся этого. Не трепещи. Узнай в этом воплощение своего собственного разума"⁶⁴.

Как мы уже говорили ранее, карма и при жизни, и после смерти остается нашей основной движущей силой. Наши кармические склонности порождают соответствующие мыслеформы, называемые У. Эванс-Вентцем "ментальными записями"⁶⁵ - они сравнимы с записями на киноплёнке. Усопший видит перед собой череду галлюцинаций, в которых постепенно "сияния высшей природы тускнеют, сменяясь светом более низкой природы"⁶⁶. Так длится до тех пор, пока "движущая кармическая сила не истощается"⁶⁷, пока катушка с плёнкой не закончится, и тогда Промежуточное Состояние завершается. Оно сменяется новым рождением, которое, по словам У. Эванс-Вентца, так же иллюзорно, как и состояние Бардо. Подобный сон длится до той поры, пока существо, привязанное к сансаре, не достигнет Просветления.

Вернемся снова к стадиям Промежуточного состояния. После Ченъид Бардо следует Сидпа Бардо, где перед умершим открываются возможности рождения в мирах Шести Лока. Как именно происходит перерождение? В X главе Введения, названной "Доктрина перерождения", У. Эванс-Вентц

64. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 86.

65. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 235.

66. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 91

67. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 63.

говорит о том, что существует два вида интерпретации учения: эзотерическая (символическая) и экзотерическая (буквальная). В понимании перерождения большинство (буддисты северной и южной школ и индуисты) придерживаются экзотерического толкования, основанного на том, что "человеческий поток сознания очень часто совершает перевоплощение в низших существах непосредственно после пребывания в человеческой форме"⁶⁸. Однако У. Эванс-Вентц, опираясь на мнение авторитетных философов, приводит здесь следующее рассуждение: сознание (которое также можно назвать семенем жизненной силы) имеет психический характер, действует по принципу непрерывности развития и тесно связано с природой того организма, которому оно принадлежит. Потому-то "оно не может возродиться в теле, чуждом его развившимся характеристикам, не может влиять на него"⁶⁹.

Представлять, будто человеческий жизненный поток в другой жизни принимает форму гусеницы или кота - это, по словам У. Эванс-Вентца, все равно что "поместить в русло Ганга воды Индийского океана"⁷⁰. Прогресс и регресс постепенны и требуют большого количества времени, и любые изменения в жизненном потоке - положительные или отрицательные - накапливаются в течение многих перерождений, прежде чем кардинально изменить физическую форму рождения.

В Послесловии к Книге мертвых У. Эванс-Вентц приводит краткий обзор тех буддийских представлений, которые имеют отношение к тексту. Так, в главе "Йога" он говорит о состоянии ума, движущегося к Просветлению. В привычной жизни наш ум затемнен неведением и напоминает "зеркало, покрытое толстым слоем пыли, или хрустальную вазу, наполненную мутной водой"⁷¹. Когда мы будем стремиться приобрести

68. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 91.

69. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 102.

70. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 104

71. Там же.

контроль над своими мыслями, мы сможем отделить Истину от Заблуждения, и наш ум, спокойный и свободный от ложных представлений, вернется в свое изначальное состояние. Что именно это за состояние, поясняется в главе "Реальность". Находясь в нем, "человек становится недостижимым для Мары"⁷². У. Эванс-Вентц называет главным заблуждением, которое может быть у нас, уверенность в том, что "миры явлений, небеса и преисподняя реальны"⁷³. Тогда, когда мы поймем, что Истинная Реальность изначально одна, "все формы сольются с тем, что не имеет формы"⁷⁴ и "наступит конец существованию, ограниченному индивидуальным "Я"⁷⁵.

В работе "Тибетская йога и тайные учения" У. Эванс-Вентц рассматривает семь тибетских книг Мудрости, содержащих трактаты о нирване, философии йоги, переносе сознания и др. Нас здесь интересуют три доктрины, включенные в третью книгу - доктрина иллюзорного тела, доктрина состояния сновидения и доктрина Ясного Света.

Первая - доктрина иллюзорного тела - посвящена соотношению мира и разума. Сознание - это "единственная реальность"⁷⁶, в противовес иллюзорности мира как космического творения и нашего восприятия этого мира, в основе своей являющегося фантазмагорией. Материя и любые ее проявления нереальны сами по себе, но существуют только через наше сознание. Единство нашего сознания и Дхармакайи У. Эванс-Вентц раскрывает на индийском примере с кувшином: воздух в запечатанном кувшине такой же, что и снаружи кувшина. Достаточно разбить кувшин, символизирующий ограниченность наших представлений, и воздух в кувшине сольется с внешним воздухом, равно как и при обретении Просветления сознание сливается с окружающей Пустотой.

72. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 342.

73. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М. : Эксмо, 2007 г. С. 358.

74. Там же.

75. Там же.

76. У. Эванс-Вентц . Тибетская йога и тайные учения. М.: Гранд, 2001 г. С. 126.

Следующая доктрина, доктрина состояния сновидения, углубляет предыдущую. Состояние сна вместе с состоянием бодрствования образуют "два полюса человеческого сознания"⁷⁷, одинаково иллюзорные. Вся Природа - это "Сновидение Единого Сознания"⁷⁸, в котором человек будет продолжать находиться, пока он не преодолеет этот Сон Неведения и не проснется в Реальности.

И последняя доктрина - это доктрина Ясного Света. Ясный Свет есть "нирваническое сознание, бесформенная пустота"⁷⁹. Он подобен единому источнику, дающему свет Луне, Солнцу и звездам как "всепроникающее излучение Мудрости"⁸⁰. Его познание лежит за пределами сансары, поэтому тот, кто узнает Ясный Свет в момент смерти, обретает возможность выйти из сансары и стать просветленным.

У. Эванс-Вентц непосредственно был знаком с К. Г. Юнгом - психологом-аналитиком, также интересовавшимся Востоком и проблемой соотношения сознания западного и восточного человека. Именно по просьбе У. Эванс-Вентца К. Юнг и напишет свой "Психологический комментарий" к Книге мертвых, которая тогда, в 1939 г., находилась еще в виде рукописи. Комментарий К. Юнга был опубликован вместе с Книгой мертвых в 1954 г. и, вместе с Введением и Послесловием редактора, призван был помочь читателям составить достоверную картину учения о Состоянии после смерти. К этой же теме К. Юнг возвращается и в "Психологическом комментарии к "Тибетской книге Великого освобождения". Здесь он сравнивает категорию духа в восточной и западной философии, говоря о том, что дух в западном

77. У. Эванс-Вентц . Тибетская йога и тайные учения. М.: Гранд, 2001 г. С. 128.

78. У. Эванс-Вентц . Тибетская йога и тайные учения. М.: Гранд, 2001 г. С. 129.

79. Там же.

80. Там же.

понимании - это "ментальность индивидуума"⁸¹, т.е. дух понимается как личностный. На Востоке дух - это "космический принцип"⁸². Он не изолирован от мира и не лишен связи с ним. Аналогичный момент встречается и у У. Эванс-Вентца во Ведении, где он упоминает о тождественности макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человеческого сознания) и об открытости последнего для любого влияния извне.

Далее, основываясь на приведенном выше рассуждении, К. Юнг переходит к оценке места человека в западных и восточных религиях. На Западе человек предстает как песчинка в сравнении с богом - его силы ничтожны, и нет возможности что-либо изменить без помощи божьего милосердия. На Востоке же "человек и есть бог, спасающий себя сам"⁸³. Боги Тибета - это порождение мысли, "духозданные проекции"⁸⁴, в то время как для европейца мысль - это нечто ненадежное и призрачное, не имеющее самостоятельного бытия. Поэтому, говоря о западных и восточных религиях, можно говорить о спасении и самоспасении: в первом случае мы имеем дело с христианским представлением о церкви как о единственном земном ключе к богу, а во втором - с верой в то, что возможность самосовершенствования и самостоятельного поиска пути открыта для каждого. Для первого характерно страстное желание иметь бога, возвышающегося над нами - или даже "поставить вместо бога другую величину"⁸⁵, как например, деньги или политическую карьеру. Здесь важно, чтобы в жизни было что-то, забирающее

81. Юнг К. О психологии восточных религий и философий // Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения". М., 1994. С. 27.

82. Юнг К. О психологии восточных религий и философий // Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения". М., 1994. С. 98.

83. Юнг К. О психологии восточных религий и философий // Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения". М., 1994. С.99

84. Там же.

85. Юнг К. О психологии восточных религий и философий // Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения". М., 1994. С. 104.

у человека часть ответственности за свои поступки. Для второго же наибольшей значимостью обладает не внешний бог, но наша собственная психика, которая есть "сущность Будды, Единое, Дхармакайя"⁸⁶.

Свой "Психологический комментарий к Тибетской "Книге мертвых" К. Юнг также начинает с противопоставления западного и восточного понимания души. Для человека Запада душа - это "нечто ничтожно маленькое, нестоящее, личное, субъективное"⁸⁷. В восточном же представлении душа - это средоточие божественных сил и единственно верная и возможная реальность.

Это положение К. Юнг называет важнейшей психологической истиной Книги мертвых. В состоянии Ченьид чтец постоянно напоминает усопшему, что к любым кармическим галлюцинациям он должен относиться беспристрастно, ведь они есть порождение его собственных сторон личности. Душа здесь предстает как источник всего происходящего, из которого способны возникнуть и ужасающие видения, и сияющие прекрасным светом образы. Вряд ли можно найти какую-либо другую религию, кроме буддийской, утверждавшую бы, что даже боги - "лишь отражение наших собственных душ"⁸⁸. К. Юнг замечает, что христианин назвал бы подобное утверждение откровенно богохульным, и у него возникло бы ощущение, что солнце закатилось навсегда, так как бога нет в этом мире. Книга мертвых раскрывает перед умершим значение его собственной души. Из нашего повседневного опыта мы замечаем, что нас окружает бесчисленное множество вещей, но этот же самый опыт не дает ответа на вопрос, кем же даны эти вещи. А между тем этот "дающий" находится внутри нас. В момент смерти наступает освобождение от материального мира, и человек получает возможность взглянуть на мир по-другому.

86. Юнг К. О психологии восточных религий и философий // Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения". М., 1994. С. 103.

87. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 12.

88. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 14

Однако при жизни нам очень сложно смириться с такими выводами. По мнению К. Юнга, наша животная природа мешает нам почувствовать себя творцами всего окружающего. Намного проще и интереснее оставаться в качестве субъекта, а не объекта действия.

К. Юнг называет Книгу мертвых описанием процесса инициации. Наставления, читаемые умершему, призваны напомнить ему о том, чему он учился при жизни. В тексте Книги мертвых мы можем найти упоминания о том, что ввиду ряда причин - дурной кармы, внезапной смерти, смерти в результате тяжелой болезни, сильного испуга - усопший может забыть истину. Именно с этой целью и читается Книга мертвых - она помогает воскресить в памяти то, что происходило с усопшим при жизни. Она - своеобразное повторение той инициации, которую он получил еще в земном мире.

К. Юнг, обращаясь к аналогичному мнению У. Эванс-Вентца, говорит о том, что целью такой инициации является "возвращение душе той божественной сути, которой она лишилась при рождении"⁸⁹. Состояние Бардо здесь выступает не как мир смерти, но как мир, где былые представления разрушаются, где можно найти выход "из прежнего состояния темноты"⁹⁰. Вероятность найти этот выход сильнее всего в первые моменты после смерти, поэтому процесс инициации в Книге мертвых - это "серия постепенно ослабевающих кульминационных моментов, заканчивающихся новым рождением"⁹¹.

Далее К. Юнг отмечает, что инициация была не только в древних царствах, но есть и в наши дни - это анализ подсознания. Подсознание можно считать сферой Сидпа Бардо, так как именно там умерший, оказавшийся неспособным воспользоваться читаемыми ему наставлениями, попадает во власть влечения своих желаний. Он видит своих будущих возможных

89. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 17.

90. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 16.

91. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 18.

родителей, и его тянет слиться с ними, причем если ему суждено родиться мужчиной, он испытает привязанность к матери и ревность к отцу, если женщиной - наоборот. К. Юнг говорит здесь, что это очень похоже на методы психоанализа З. Фрейда, когда "в результате анализа на свет извлекается содержание сознания, проходя через мир младенческих сексуальных фантазий и опускаясь в утробу"⁹². А зависимость отношения к отцу и матери от пола связана, как считает К. Юнг, с эдиповым комплексом. Кроме того, некоторые психоаналитики говорят о возможности проникнуть во внутриутробные воспоминания. Но это пока только догадки, и дальше этого западная наука пока не двинулась.

Причину такой остановки К. Юнг видит в том, что психоанализ З. Фрейда "неспособен отвлечься от сферы сексуальных фантазий"⁹³ и потому может затронуть только животные инстинкты нашей психики, не в силах таким образом перескочить дальше Сидпа Бардо. Для того, чтобы сделать такой переход, требуется иная научная база, основанная не только на биологических, но и на философских знаниях. Теория З. Фрейда - это первая попытка исследовать нижнюю область нашей психики. В тексте Книги мертвых область Сидпа Бардо показана как огромная воронка, куда затягивают умершего его собственные дурные наклонности и желание родиться вновь. Потому-то, если мы будем действовать только при помощи "биологических посылок, мы застрянем в сфере инстинктивного и не сможем продвинуться за его пределы, поскольку будем снова и снова откатываться в сферу физического существования"⁹⁴.

В своей статье К. Юнг располагает главы Книги в обратном порядке. Он делает это для упрощения понимания западного читателя - если мы уже имеем некоторое представление и опытное подтверждение того, что такое Сидпа Бардо, то следующая наша цель - разобраться в сфере Ченьид.

92. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С 19.

93. Там же.

94. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 20.

Объясняя Ченьид Бардо, К. Юнг вводит понятие архетипа. Далее К. Юнг проводит параллель между бессознательным в нас и Мировым Духом в восточном понимании, который "не имеет формы и в то же время является местом возникновения всех форм"⁹⁵.

На Западе бессознательное воспринимается как нечто фантастическое. Между тем, К. Юнг усматривает прямую связь между бессознательным и самоосвобождением, которое для Востока заменяет западное спасение. Чем серьезнее мы концентрируемся на бессознательном, тем лучше снимаются противоречия и двойственности, так свойственные нашему осознаваемому миру. Мы переходим в состояние покоя, надвременности, отрываемся от страдания и борьбы и получаем возможность понять свой Дух таким, какой он есть.

Итак, состояние Ченьид Бардо вскрывает эти архетипы в сознании усопшего. К. Юнг говорит о том, что видение Ченьид Бардо похоже на галлюцинации психически больного, когда из-за снижения уровня интеллекта (в случае с усопшим в Книге мертвых - по причине невежества и дурной кармы) рассудок снимает все свои ограничения, и бессознательное получает полную свободу действий. Р. Моаканин, анализируя эту точку зрения К. Юнга, также называет "мир богов и духов коллективным бессознательным, присутствующим внутри нас"⁹⁶, замечает, что Мирные и Гневные божества способны вызывать в нас трепет или ужас до тех пор, пока мы не начинаем понимать, кто стоит перед нами. Как только сознание усопшего разглядит в них пустую форму, наполненную иллюзорным содержанием, тогда "смятение преобразуется в трансцендентальную мудрость"⁹⁷. К. Юнг считал, что бессознательное может пугать и вызывать

95. Юнг К. О психологии восточных религий и философий // Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения". М., 1994. С. 117.

96. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск. 2010. С. 127.

97. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск. 2010. С. 95.

желание спрятаться от него, однако не стоит поддаваться этому желанию. Только с помощью интроспекции мы можем найти решение любого психического конфликта, и этот путь интроспекции есть то, что на Востоке именуется самоосвобождением.

Мы рассмотрели Сидпа Бардо и Ченьид Бардо. Теперь, поднимаясь вверх, мы, согласно предложенному К. Юнгом порядку чтения Книги мертвых, вступаем в Чикхай Бардо. Здесь прекращаются все иллюзии и уничтожается внешний мир объектов, а сознание возвращается к своей изначальной цельной форме. Р. Моаканин, объясняя, почему мы долго не можем удерживать в сознании Ясный Свет, обосновывает это тем, что уровень Чикхай Бардо резко отличен от любых привычных для нас состояний сознания, и поэтому мы не можем долго в нем удерживаться, "вновь постепенно опускаясь в мир бессознательного"⁹⁸.

Итак, У. Эванс-Вентц и К. Юнг стали одними из первых ученых на Западе, кто занялся рассмотрением "Тибетской книги мертвых" в контексте восточных религиозных традиций. У. Эванс-Вентц, создавая первый перевод Книги мертвых, опирался на свои знания о космологии буддизма, особенностях понимания сансарического существования и Просветления, похоронных традициях и тибетских буддийских обычаях. К. Юнг, интересуясь темой различия психологии Запада и Востока, много писал о своеобразном видении бога, души и спасения в этих двух традициях. "Тибетскую книгу мертвых" он понимал как описание психических слоев и процессов, составляющих нашу личность, подчеркивая при этом, что современная наука пока смогла немного исследовать только самый нижний уровень, соответствующий нашему бессознательному - это Сидпа Бардо. И К. Юнг, и У. Эванс-Вентц видели в "Тибетской Книге мертвых" научный труд, основанный на проверяемых психофизиологических данных, который мы можем и должны изучать.

98. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск. 2010. С. 95.

2.2. Символизм "Тибетской книги мертвых"

В этом параграфе мы обратимся к труду Ф. Фримантл, который называется "Сияющая пустота". "Сияющая пустота" - это символическая интерпретация "Тибетской книги мертвых". В первой главе Ф. Фримантл говорит об особом значении Книги мертвых - она не только книга мертвых, но и "книга живых, обращенная к живым и повествующая о жизни"⁹⁹. Это очень важный психологический момент, ведь пока мы воспринимаем содержание Книги мертвых как нечто, что нас пока не касается, мы лишаем себя возможности как следует вдуматься в нее и даже не подозреваем, что ее наставления имеют для нас пользу здесь и сейчас. Ссылаясь на слова своего учителя Т. Ринпоче, Ф. Фримантл подчеркивает, что на Тибете и в буддизме вообще совершенно особое отношение к смерти: смерть и рождение есть два постоянно сменяющих друг друга цикла. Книга мертвых показывает, как тесно связаны эти процессы и как тонка грань между ними - "мир, доступный нашему восприятию, появляется и исчезает вновь каждое мгновение"¹⁰⁰. Подтверждение тому мы можем найти и в тексте самой Книги мертвых: чтец, обращаясь к усопшему, постоянно призывает его вспомнить то, чему его учили при жизни. Таким образом, подготовка к переходу через состояние Бардо начинается уже при жизни, и цель чтения "Тибетской Книги мертвых" - это напомнить усопшему о том, что он уже некогда слышал. В первой части своей работы - "Основы" - Ф. Фримантл анализирует базисные представления буддизма, затрагиваемые в Книге мертвых. Так, отдельно рассматриваются понятия пустоты и сансары. Пустоту Ф. Фримантл называет "средоточием буддизма"¹⁰¹. Вопреки нашему обычному пониманию, пустота - это не отрицание всего сущего, не бездна, в которой кроме черного мрака ничего больше нет. Пустота - это источник, в котором находят начало и конец все вещи нашего мира, и в этом смысле пустоту

99. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 19.

100. Там же.

101. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 53

можно назвать "нулевым измерением"¹⁰², исходной точкой отсчета. Символизм пустоты заключается в том, что любые явления преходящи, поэтому они не имеют своей собственной природы, их природа - это пустота. Без понимания этой истины невозможно обрести Просветление, и пустота в этом смысле есть Мудрость - "непосредственная, полная и живая убежденность в том, что никаких самостоятельных и обособленных вещей в мире не существует"¹⁰³. Словосочетание "сияющая пустота", ставшее названием всей работы - центральное понятие всей Книги мертвых. Сияющая пустота - это ясность, где все феномены видятся нам в своем настоящем свете - свете пустоты. В этом состоянии нет границ и нет противоречий, и все сущее предстает как "природная чистота и совершенство"¹⁰⁴.

Говоря о карме, Ф. Фримантл определяет ее как "цепь причин и следствий, связывающих воедино наши прошлое, настоящее и будущее"¹⁰⁵. Несмотря на то, что закон кармы является реально действующим и неотвратимым, сама карма - такая же иллюзия, как и все, что принадлежит сансаре. Карма неразделимо связана с нашей убежденностью в индивидуальность своего "Я". Пока Просветление не достигнуто, и эта убежденность сохраняется, закон кармы имеет силу - но стоит лишь избавиться от веры в свое эго, и станет возможно просто разорвать эту цепь. На протяжении всей Книги мертвых у усопшего есть много шансов выйти из колеса сансары, если он сумеет отбросить страх и невежество, поэтому Ф. Фримантл говорит, что "в любое данное мгновение нет ничего важнее этого мига"¹⁰⁶, на котором нужно сконцентрировать все свои усилия.

Большое внимание Ф. Фримантл уделяет психологии состояния Бардо. Слово "Бардо" - не синоним смерти или загробной жизни. Это - одно из

102. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 53.

103. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 54.

104. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 53

105. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 59.

106. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 58.

шести особых состояний. Изначальное значение этого слова действительно было связано только с умиранием и обозначало промежуток от момента смерти до обретения нового рождения. В более поздней традиции буддизма Махаяны выделилось шесть состояний Бардо (например, Бардо состояния сна, Бардо медитации, Бардо жизни), значивших состояния перехода.

Ф. Фримантл, характеризуя это состояние, показывает его как "перекресток, на котором мы можем выбрать свой дальнейший путь"¹⁰⁷, причем на этом перекрестке, который сам по себе не является ни положительным, ни отрицательным символом, мы ощущаем, с одной стороны, страх и неуверенность, а с другой - чувство свободы. Прошлое осталось в прошлом, а будущего еще нет, и нашему сознанию не за что ухватиться. Бардо как состояние промежутка есть потенциальная реальность, где наиболее ярко возможно пережить единственно истинный момент - момент настоящего.

Обратимся теперь к Бардо умирания. Чтобы усопший мог правильно воспользоваться своим шансом обрести Просветление, он должен стараться сохранять ясное сознание. Ф. Фримантл приводит здесь сравнение Бардо умирания с Бардо сна: тот, кто научится контролировать свой ум во время сна, сумеет управлять сновидениями. Точно так же и тот, кто удержит свое сознание от веры в иллюзии, не окажется в состоянии панического страха перед кармическими видениями.

С Бардо умирания тесно связано Бардо дхарматы - "естественное состояние истинной природы всех явлений"¹⁰⁸. Когда одна мысль уходит, а другая еще не пришла, наше сознание оказывается свободным от волнений и ненадолго остается в состоянии пустоты. На этом этапе появляются Мирные и Гневные божества, выступающие как проявления этой истинной реальности. Но мы, привязанные к индивидуальному существованию, не можем понять, что они равны нашей собственной природе, и, начиная

107. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 68.

108. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 81.

воспринимать их как нечто внешнее, параллельно с видениями божеств видит и тусклые пути в шесть миров сансары. А между тем Просветление может быть обретено через простое понимание того, что эти образы и твой разум неразделимы.

Мы упомянули про шесть миров сансары, которые манят усопшего, как манит нас всякая привычка. Ф. Фримантл очень подробно останавливается на интерпретации Шести Лока, называя их также "шестью видами заточения". Говоря про У. Эванс-Вентца, мы уже упоминали, что существует две точки зрения на этот счет: либо мнение, что миры вполне реальны, либо их истолкование скорее не как конкретных форм жизни, а как регионов сознания. Ф. Фримантл придерживается второй позиции: западному человеку, как она считает, сложно понять эту систему, почерпнутую из богатой культуры индийского мифа, поэтому мы должны здесь сконцентрироваться не на проблеме местонахождения этих миров, но на их психологической картине.

Если мы вспомним текст Книги мертвых, то в описании состояния Сидпа найдем такой момент: приближаясь к рождению в сансаре и находясь в тонком теле Бардо, усопший может видеть вокруг себя только тех существ, которые соответствуют его природе - те, кому предстоит родиться претой, смогут увидеть прет и т.д. Исходя из этого, Ф. Фримантл утверждает, что миры Шести Лока не нужно нигде искать - они существуют рядом с нами. Наше восприятие реальности зависит от нашего сознания и от органов чувств, поэтому мир мы видим только "своим особым, человеческим способом"¹⁰⁹. Соответственно, другие формы жизни, даже существуя рядом с нами, остаются недоступными для нас.

Далее Ф. Фримантл переходит к следующей теме: воплощению принципа Трикайи в "Тибетской книге мертвых". Первый уровень Трикайи -

109. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 81.

Дхармакайя - соответствует Чикхай Бардо, Ясному свету, так как она есть "вечносущее, неизменное и бессмертное состояние абсолютной пробужденности"¹¹⁰, где нет разделения на сансару и нирвану, индивидуальное и внешнее. Второй уровень - Самбхогакайя - является уровнем Ченъид Бардо: это пустота Дхармакайи, принявшая облик видений. Видения символизируют пять видов знания и предстают перед нами как пятицветная радуга, состоящая из сверкающих лучей и облаков - позже эти цвета кристаллизуются в божеств мандалы. И третий уровень - Нирманакайя - это энергия Дхармакайи, уплотнившаяся в форму и явленная в материальном мире, в мире сансары.

Исходя из этого, Ф. Фримантл говорит о том, что главная цель Книги мертвых - помочь умершему совершить перенос сознания в одну из этих трех сфер. Поясняя, что такое "перенос сознания", Ф. Фримантл называет его сменой восприятия мира. Благодаря переносу сознания мы можем осознанно выбрать новые условия существования и поставить этот процесс под самостоятельный контроль, забрав его из-под влияния кармы. Техник переноса существует много, но Ф. Фримантл особо выделяет одну, подходящую для тех, кто при жизни не являлся мастером йогических практик или монахом, но достаточно тверд в вере: это медитация на любовь к одному из будд. В тексте "Книги мертвых" на уровнях Ченъид Бардо и Сидпа Бардо не раз упоминается этакая практика, благодаря которой усопший сумеет уберечь себя и от тяги к свету миров сансары, и от страха перед Мирными и Гневными божествами, и от вероятности неблагоприятного рождения. Человек, способный удержать свое сознание на этой любви, не позволит своему сознанию погрузиться в иллюзию, разворачивающуюся вокруг него.

110. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 193.

Говоря о разновидностях Бардо, мы уже упоминали Бардо дхарматы. Ф. Фримантл представляет Книгу мертвых как текст, описывающий это Бардо. Дхармата - это истинная реальность, которая не застлана пеленой невежества, гнева или страсти. "Изначальное сияние, заря которого восходит на исходе Бардо умирания"¹¹¹ - это Ясный Свет, сущность нашего сознания. Из этого сияния позже появляются видения Бардо дхарматы, и Дхармакайя выражает себя через Самбхогакайю. Далее мы перейдем к краткому рассмотрению этих видений, занимающих уровень Ченьид Бардо.

Для обозначения Мирных и Гневных божеств Ф. Фримантл использует словосочетание "самопроизвольные проявления", отказываясь от привычного понятия проекции, данного в переводе У. Эванс-Вентца. Она объясняет это так: проекция подразумевает под собой нечто ненастоящее, тень объекта, но божества - сама реальность, а вовсе не абстракция или символ. Они суть наша пробужденная природа, что скрыта от нас из-за влияния кармы. Кроме того, мы привыкли думать, что проекции - это что-то, создаваемое нами, но эти божества - выше любой индивидуальности. Они возникают спонтанным образом, по мере того как растворяются пять скандх, образующих нашу личность. Это растворение "высвобождает" божества, все это время находившиеся внутри нас.

Божества, или будды, или татхагаты Ченьид Бардо - это представители пяти родов знания - пяти джнян, за каждым из которых лежит определенное видение реальности. Все вещи в мире связаны с тем или иным из этих родов, т.к. "все без исключения сущее возникает из пробужденного состояния"¹¹².

Так, в первый день усопший видит будду Акшобхью, возникающего при растворении скандхи формы, олицетворяющего "знание зеркала". Это знание подобно небу - пустому и светозарному, или огромному космическому зеркалу, могущему отражать любые формы и явления,

111. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 264.

112. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 129.

но при этом оставаться чистым самому. Акшобхья - это чистое сознание всех будд, поэтому его род обозначает разум и умственные способности. Цвет этого рода - белый или синий, поскольку это - цвета воды, в разное время бывающей то кристально прозрачной, то волнующейся и замутненной, как и наш разум, взволнованный страстями. С этой же стороны Акшобхья ассоциируется со снегом и бледным и истым светом рассвета.

Второй день - день будды Ратнасамбхавы. На этот день растворяется скандха ощущения. Род Ратна - это символ уравнивающего знания, т.е. баланса внешнего и внутреннего состояния, который достигается пониманием того, что любые явления, где бы они не возникали, имеют одну и ту же природу. Такая гармония рождает спокойное ощущение, позволяющее относиться к любому моменту как к величайшей драгоценности, поэтому символами Ратны являются золото и земля как дарительница любого блага.

На третий день усопший видит будду Амитабху - олицетворение различающего знания, которое есть следствие растворения скандхи восприятия, ведь именно с помощью органов чувств мы в повседневной жизни отличаем одну вещь от другой. Считается, что такое знание, признавая многообразие явлений, содержит в своей основе принцип любви ко всему сущему, так что будда Амитабха - это символ сострадания всех будд.

На четвертый день появляется будда Амогхасиддхи, знак разрушения скандхи обусловленности, отвечающей за наследование кармы. Он отображает знание совершенного действия, т.е. "практическое применение пробужденного состояния"¹¹³. Если рассматривать этот тип знания в общем контексте с уже перечисленными, то можно сказать так: человек, познав природу реальности, ее единство и в то же время разнообразие, теперь переходит к действию, придерживаясь полученного знания, так как

113. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 146.

"Просветление - это не только истина, но и выражение истины"¹¹⁴. Потому символом Амогхасиддхи называют ветер, который всегда находится в движении, и летнее время года, когда природа раскрывается в свою полную силу.

В пятый день усопший видит будду Вайрочану - "всеобщее солнце, свет которого проникает во все уголки мироздания"¹¹⁵. Он есть всеобъемлющее знание, невещественное тело Вселенной. Его знание - это перводанное состояние, когда мир постигается в качестве одной цельной сущности, не делящейся ни на прошлое, настоящее и будущее, ни на внешнее и внутреннее. Такое знание - это "ощущение необъятного и безграничного пространства"¹¹⁶, для которого не существует ни границ пространства, ни границ времени.

На шестой и седьмой день перед усопшим снова предстают все будды и другие мирные божества - хранители врат (каждый будда занимает определенное место в пространстве, поэтому существуют Западные, Северные, Южные и Восточные ворота). Усопший смотрит на образы света мудрости пяти будд, похожие на перевернутые чаши, состоящие из белых, бирюзовых, золотых и коралловых лучей. Внутри каждой из чаш-сфер находятся еще по пять таких же сфер, в них - снова пять сфер и т.д. Созерцая эту бесконечность образов, усопший точно "вглядывается в бесконечную глубину пространства"¹¹⁷. Для него это - последняя возможность обрести Просветление через слияние с Мирными божествами.

Однако, если этого не происходит, за усопшим приходят Гневные божества. Ф. Фримантл, как и другие исследователи Книги мертвых, отмечает, что и Мирные, и Гневные божества - это "выражения

114. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 147.

115. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 149.

116. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 150.

117. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 300.

118. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 274

универсальных истин¹¹⁸, только Мирные божества - это качества пробужденного состояния в своей естественной форме - такие, какие они есть. Их "мирность", по Ф. Фримантл, это синоним покоя. Олицетворяя ту же мудрость, что и Гневные божества, Мирные используют другую форму воздействия на усопшего: форму спонтанного постижения истины. Однако умерший, пребывая в состоянии Ченьид, может испытать страх по отношению к ним, так как их вид, величественный и грозный, совсем непохож на то, что ожидал увидеть усопший: сострадание Мирных божеств "не отзывается ни на какие эгоцентрические обращения, основанные на страхе или надежде"¹¹⁹. Ф. Фримантл, описывая эту картину, называет сострадание Мирных божеств "грозным благословением"¹²⁰.

Гневные божества представляют собой другой вид сострадания - несмотря на то, что они суть все те же формы энергии просветленного состояния. Сознание усопшего, проходя через череду сансарических видений, сильно утомляется и постепенно теряет связь с действительностью. Потому Гневные божества, вызывая в усопшем сильные эмоции, резко возвращают его в реальность. Ситуация становится напряженной, и для умершего возрастает вероятность того, что он все-таки сумеет сосредоточиться и прервать сгущающийся сон сансары. Ф. Фримантл здесь замечает такую деталь: на самом деле, энергия пробуждения всегда неизменна, и при переходе от видений Мирных божеств к Гневным божествам меняется не она, а наше восприятие этой энергии. Мы, к моменту появления Гневных божеств, уже долго блуждаем в состоянии Бардо, все глубже погружаясь в сансару и, соответственно, вновь привязываясь к своему "эго". Привязанность к "эго" рождает инстинкт самосохранения, потому мы и начинаем воспринимать энергию Пробуждения как нечто враждебное самим себе.

119. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 275.

120. Там же.

Символика пяти родов будд применима не только к интерпретации Книги мертвых, но и к нашей повседневной жизни. Ф. Фримантл говорит о том, что качества этих будд можно встретить во всем, что рядом с нами - во временах года, в культурах стран, в характерах людей, в искусстве и так далее. При этом Ф. Фримантл делает пояснение: подобная классификация, конечно, будет несколько поверхностной, если заниматься только распределением явлений в эти пять групп. Но задача такого соотнесения иная - мы должны пользоваться этими образами, чтобы, отказавшись от нашего привычного мышления, увидеть "всепроникающее присутствие Пробужденности во всех ее бесчисленных проявлениях"¹²¹.

Систематичность этого восприятия прямо вытекает принципа мандалы, по которому построены божества в кармических видениях. Мандала Мирных божеств и мандала Гневных божеств - это сферы проявления двух типов сил Просветления, пытающиеся, руководствуясь своим Великим Состраданием, пробудить сознание усопшего от оков сансары. Мандала позволяет "преобразовать беспорядочные сансарические структуры в гармоничные структуры Просветления"¹²², связав все видения единой универсальной природой, раскрывающейся в каждом из божеств мандалы.

Уровень Сидпа Бардо Ф. Фримантл называет следствием отказа усопшего от правильного восприятия реальности. Здесь, на этом уровне, умерший уже не видит видений. Все божества представляются нам грозными демонами, угрожающими нам, могущими убить. Силы сансары все ярче проявляются в нас, и мы начинаем бояться того, что кто-то причинит вред нашему телу - которого у нас в действительности нет. Также в Сидпа Бардо начинается кристаллизация пространства: любые явления своего сознания мы готовы уже наделить истинной реальностью и поверить в этот самообман.

121. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 154.

122. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 131.

В Сидпа Бардо над усопшим господствует закон кармы. Все вокруг колеблется, кажется неустойчивым и больше напоминает фигуры из ветра. В соответствии с нашей кармой, "выходят на поверхность последствия наших прошлых деяний"¹²³, которые на глазах у усопшего принимают живую форму. Карма создает действительность вокруг него, и действительность эта похожа на искаженный сон или далекие-далекие воспоминания. Ф. Фримантл отмечает, что именно уровень Сидпа напоминает то предсмертное состояние, какое обычно существует в представлениях людей о смерти, так как здесь всходят все семена, посеянные в предыдущей, земной жизни, и решается судьба усопшего.

Наша внутренняя сущность на уровне Ченьид выражалась как чистая божественная сила. В Сидпа Бардо, наоборот, мы увидим нашу кармическую природу. Демоны, преследующие усопшего в Сидпа - это "кармические последствия вреда, который мы причинили другим людям"¹²⁴, а пропасти, возникающие под ногами - это символы страха, агрессии и заблуждения - провалившись в них, можно надолго остаться в сансаре, пойдя на поводу у своей слабости.

Сидпа Бардо - это еще и такой период, когда сознание усопшего обретает сверхъестественные способности. Оно может перемещаться на любые расстояния и проходить через все преграды. Одновременно с этим оно, как мы уже упоминали, очень неустойчиво, поэтому метается между добром и злом, которое при жизни совершал усопший. Подобная неуравновешенность может сослужить для усопшего как хорошую, так и плохую службу. Мысль здесь обладает огромной силой, поэтому мысли усопшего, даже случайные, могут в корне изменить его дальнейшую судьбу. Так, если усопший, например, увидит в мире живых своих родственников, которые ссорятся из-за деления его имущества, это может вызвать гнев,

123. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 356

124. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 360.

который непременно повлечет за собой рождение в низших сферах. Или, в противоположном случае, если усопший сдерживает свои эмоции и медитирует на сострадающей любви ко всем существам, у него есть шанс родиться в более высокой сфере, чем та, которая была ему предопределена его кармой.

К моменту приближения нового рождения перед усопшим загорятся "огни шести миров, ласковые, неяркие и манящие"¹²⁵. Они тянут нас за собою так, как тянет сила привычки. Они привлекают нас потому, что всегда проще следовать проторенному пути, чем бросаться в неизвестность. Миры Шести Лока - это огни нашего сознания, призывающие нас вернуться назад, в мир сансары.

Выбор рождения - это один из наиболее важных частей текста Книги мертвых, как считает Ф. Фримантл. В Сидпа Бардо идет борьба между "алчным присвоением и отказом от надежды"¹²⁶. Мы часто, даже в простой жизни, испытываем непреодолимое желание повернуть время, оказаться в прошлом. Однако важная истина состояния Бардо - истина о том, что прошлое мертво для нас. Приняв это, мы перестанем держаться за это прошлое, перестанем настойчиво искать нового рождения, которое ведет за собой и новое страдание.

Подводя итог этой главе, мы можем сказать, что Ф. Фримантл посвятила свою работу символическому истолкованию "Тибетской книги мертвых". Мир вокруг нас создаем мы сами, и только наше восприятие придает тому или иному символу определенный смысл. Нет отдельно области живых и области мертвых, так как и смерть, и жизнь связываются в единую реальность, которая вовсе не кончается после смерти или не начинается из ничего при рождении. Книгу мертвых следует понимать скорее как "Книгу пространства" - того пространства, что "содержит в себе

125. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 365.

126. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 377

жизнь и смерть, творит среду, в которой можно жить, дышать и действовать"¹²⁷. Смерть не является абсолютным пределом, но мы воспринимаем ее именно так потому, что мы боимся потерять себя и наш привычный мир, вступая в этот новый период, похожий для нас на "мутную ватную пустоту"¹²⁸, на "кладбище, окутанное туманом"¹²⁹. Поэтому наставления, которые может дать нам Книга мертвых, не менее ценны и для живых людей, так как через учение о смерти мы можем лучше понять и нашу жизнь.

2.3. "Книга мертвых" и традиции умирания и перерождения

Следующая наша работа, написанная совместными усилиями

Дж. Хопкинса и Л. Ринпоче, носит название "Смерть и перерождение в тибетском буддизме". Здесь авторы анализируют физиологические представления, лежащие в основе процесса умирания, и показывают этот процесс в его взаимосвязи с теми явлениями, которые описывает "Книга мертвых".

Процесс умирания начинается с растворения пран. Пранами в буддизме обозначают "энергетические потоки, которые служат опорами различных уровней сознания"¹³⁰ и всего их насчитывают пять: поддерживающая жизнь, восходящая, всепроникающая, сопровождающая огонь и опорожняющая. Праны отвечают за вдох и выдох, речь и глотание пищи, сгибание конечностей, переваривание пищи и т.д. Но самая главная их функция - это опора сознания. Когда процесс смерти вступает в силу, праны начинают растворяться, и вместе с этим начинают растворяться и соответствующие им уровни сознания. Из-за растворения уровней сознания появляются видения смерти. Растворение пран заканчивается тогда, когда все праны растворяются

127. *Фримантл Ф.* Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 220.

128. *Фримантл Ф.* Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. С. 238.

129. *Там же.*

130. *Ринпоче Л., Хопкинс Дж.* Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 13.

в самой тонкой из пран - поддерживающей жизнь и находящейся в сердце. В сердце эта прана находится внутри бело-красного бинду (всего в нашем теле есть три бинду - белое, в области темени, красное - в области солнечного сплетения, и бело-красное - сердечное, именуемое неразрушимым бинду, так как прана, поддерживающая жизнь, сохраняется в нем и после смерти), и когда четыре праны окончательно растворяются в этой сердечной пране, усопший видит Ясный свет смерти.

Его появлению, как мы уже сказали, предшествует растворение четырех пран, связанных с четырьмя первоэлементами. Первоэлементы отвечают за внешние признаки смерти, также как и скандхи, которые последовательно исчезают на каждой из стадий. Так, вместе с растворением первоэлемента земли тело умирающего усыхает, цвет кожи становится землистым и появляется ощущение давления. Одновременно на этой первой стадии растворяется и скандха формы, вызывающая слабость зрения и ослабление конечностей. Во время этого первого растворения растворяется и самый грубый из уровней сознания - изначальная мудрость: так называемое обычное сознание, отражающее, будто зеркало, все предметы внешнего мира.

Второе растворение - это растворение первоэлемента воды, когда усыхают все жидкости организма, и скандхи ощущения, когда умирающий больше не воспринимает ни боль, ни удовольствие, теряет слух. Растворяемый уровень сознания этой стадии - изначальная мудрость равенства, которая также относится к нашему обычному сознанию и при жизни помогает нам познавать чувства как чувства, т.е. как "явления одного ряда"¹³¹.

Третье растворение - это исчезновение первоэлемента огня, когда из тела выходит тепло. Скандха различения, связанная с уровнем различающей мудрости, также утрачивает силу. Умирающий больше не помнит, кто его

131. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 13.

родители, не замечает, что делают люди вокруг. Также он перестает чувствовать внешние запахи.

Четвертое растворение уносит с собой первоэлемент ветра, когда прекращается дыхание, и скандху формы вместе с уровнем мудрости осуществления действий, когда умирающий утрачивает возможность двигаться и "уже не осознает, что происходит во внешнем мире"¹³². Растворяются чувства вкуса и осязания.

После растворения четырех пран начинается пятая стадия растворения, на которой усопший видит пять явлений - следствий растворения скандхи сознания. Эти пять явлений: ум восьмидесяти указывающих проявлений, ум сияющего белого проявления, ум сияющего красного увеличения, ум сияющей черной близости к достижению и ум ясного света смерти.

Ум восьмидесяти указывающих представлений связан с различными способностями и желаниями ума: например, это жадность как "влечение к тому, чем еще не владеешь"¹³³, уныние как "угнетенность ума"¹³⁴ или добродетель как "желание приняться за благие дела"¹³⁵. На пятой стадии этот ум растворяется в уме сияющего белого проявления, вызывая у умирающего ощущение ясной пустоты, похожей на осеннее чистое небо, освещаемое лунным светом.

Шестое растворение погружает ум сияющего белого проявления в уме увеличения, окрашивающем видение неба в темно-красные оттенки, а седьмое растворение завершается появлением ума приближения к достижению, вызывающем образ вечернего неба, полного сгущающихся красок ночи. Само название ума этой стадии - "ум приближения к достижению" - подчеркивает приближение завершения процесса умирания.

132. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 41.

133. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 43.

134. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 47.

135. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 48.

Это состояние ума есть преддверие Ясного света.

Ясный свет смерти предстает перед умирающим во время восьмого растворения. Как и на предыдущей, седьмой стадии, умирающему кажется, что он погружается во тьму, так как скандха сознания уже растворена, и наступает состояние беспамятства. Все праны растворяются в сердечной пране, и по мере их растворения сознание лишается привычной опоры. Для иллюстрации этого явления авторы используют сравнение с конем и всадником, где конь - это праны, всадник - сознание, удерживаемое потоком пран в течение жизни.

Осеннее небо, которое видит умирающий на протяжении последних растворений, здесь очищается и приобретает предрассветный оттенок. Это - символ свободы от любых аффективных загрязнений.

Мы упоминали о видениях, являющихся умирающему на каждой из стадий растворения. Эти видения есть внутренний признак определенной стадии растворения. Для первой стадии это видение называется миражом, т.к оно похоже на мираж воды в пустыне, вызываемый отражением лучей солнца от песка.

Видение второго растворения - это синеватые клубы дыма. В третьем растворении возникает видение, именуемое светлячками: это горящие красные искорки, вылетающие вверх. Четвертое растворение характеризуется видением "масляный светильник", где умирающему мерещится колеблющийся язычок светильника, который очень слаб и вот-вот погаснет. И видения трех последних стадий растворения связаны с осенним небом, меняющим оттенки. Л. Ринпоче и Дж. Хопкинс поясняют, почему именно осеннее небо здесь является традиционным сравнением: осенью небо особенно чистое, ведь оно и не занято облаками, и свободно от пыли благодаря дождям.

Итак, на момент восьмого растворения прекращаются все праны и состояния ума, и умирающий оказывается в беспамятстве, пока не начинает действовать способность самого тонкого ума, находящегося в пране сердца и

не подверженного растворению. Когда появляется эта способность, человек видит Ясный свет смерти. Его еще называют "всеобъемлющей пустотой"¹³⁶ и "исходной Дхармакайей"¹³⁷, т.к. эта пустота представляет собой первооснову для любых последующих изменений.

Появление перед умирающим Ясного света, так называемой недвойственной пустоты - это и есть сама смерть. Считается, что это состояние длится три дня, после чего тело усопшего можно унести - до этого же умирающего нельзя трогать - из-за боязни нарушить естественный ход умирания.

Когда Ясный свет гаснет, сознание усопшего проходит через те же стадии растворения, только в обратном порядке. Когда этот процесс завершается, усопший перерождается непосредственно в самом промежуточном состоянии Бардо.

В Книге мертвых указано, что состояние Бардо длится сорок девять дней - семь дней по семь циклов. Если усопший не находит нового рождения, то в конце каждого семидневного срока он претерпевает так называемую "малую смерть", т.е. он снова проходит через эти восемь признаков сначала в прямом, затем в обратном порядке, и рождается в следующем промежуточном состоянии. Нечто похожее мы испытываем при погружении в сон или пробуждении ото сна, при обмороке. Эти моменты также связаны с переходами от более тонких состояний к более грубым и наоборот, однако мы привыкли жить, не замечая этого. Л. Ринпоче и Дж. Хопкинс замечают, что наша обычная жизнь вращается вокруг поверхностных, внешних вещей, с которыми мы привыкли отождествлять и себя, и потому во время умирания человек испытывает самый настоящий ужас - "переход к более глубокому вызывает у нас страх полного исчезновения"¹³⁸, ведь мы при жизни никогда

136. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005. С. 53.

137. Там же.

138. Там же.

не задумывались ни о том, что такое наше сознание, ни о том, каковы его истоки. Таким образом, Л. Ринпоче и Дж. Хопкинс видят в Книге мертвых важнейший источник для описания препятствий, которые рано или поздно встают перед любым человеком как пугающие загадки, но которые, однако, необходимо преодолеть на пути к Просветлению.

Также стоит упомянуть и о других работах, построенных на основе анализа Книги мертвых: это работы Т. Лири. Р. Метцнера Р. Опперта "Психоделический опыт", Дж. Бреннана "Тибетская магия и мистицизм", а также переводом Книги мертвых Р. Турманом. Позиция авторов "Психоделического опыта" основана на практическом применении Книги мертвых, позволяющем по-новому взглянуть на свою личность, освобождаясь от индивидуалистического влияния нашего эго¹³⁹.

Р. Турман - автор перевода, который, по его задумке, должен был сделать Книгу мертвых более понятной западному читателю. Он включает буддийские представления в западную картину мира и настаивает на уникальности Книги мертвых как помощника при переходе через последнее испытание человека - момент смерти¹⁴⁰. Последний автор, Дж. Бреннан, в своей работе освещает разные взгляды на жизнь и смерть в двух культурных традициях и называет Книгу мертвых ключом к освобождению от длительной цепи перерождений, описывая круг возвращения от нашего первичной опоры - разума - до материального мира¹⁴¹.

Подводя промежуточные итоги, отметим следующее:

- Запад познакомился с "Тибетской книгой мертвых" благодаря переводу текста на английский У. Эванс-Вентцем в 1927 г. У. Эванс-Вентц не только сумел перевести Книгу мертвых, но и написал к ней сопроводительный комментарий, фактически представляющий собой отдельную самостоятельную работу, раскрывающую для западного

139. См.: Лири Т., Опперт Р., Метцнер Р. Психоделический опыт. Киев: Ника-Центр, 2003 г.

140. См.: Турман Р. Тибетская Книга мертвых. М.: Открытый мир, 2007 г.

141. См.: Бреннан Дж. Тибетская магия и мистицизм. СПб: ИГ "Весь", 2011 г.

читателя основные моменты буддийского учения и тибетские традиционные представления о смерти и процессе умирания.

- К. Юнг, много занимавшийся проблемой возможности усвоения восточного духовного наследия Западом, также обращался к переводу У. Эванс-Вентца и рассматривал Книгу мертвых в ключе своей теории о коллективном бессознательном, открывающемся в сознании человека после смерти и предстающем в виде образов, понимание которых выступает главнейшим шагом на пути к освобождению.
- Один из примеров символического подхода к интерпретации текста Книги мертвых - работа Ф. Фримантл "Сияющая пустота", делающая акцент на индивидуальной психической реальности. Задача Книги мертвых в этом случае намного шире, чем служить путеводителем для умирающего. Книга мертвых может помочь увидеть мир по-иному, без жестких рамок, в которые мы привыкли его вписывать - как мир, где каждая деталь имеет особую значимость и особый смысл, ведь именно умение так смотреть на реальность, отказавшись от накопленных в жизни предубеждений, и приобретает наибольшую важность в мире после смерти.
- Видения, посещаемые усопшего в состоянии Бардо, не имеют объективной природы. Они есть отражения состояния Просветленности, которое достижимо каждым только потому, что его ростки изначально заложены в нас. Потому что Книга мертвых и подчеркивает, что для освобождения от сансары достаточно лишь принять эти видения как проявление божественных сил и божественного сострадания, а не страшиться их, продолжая оставаться в путях неведения.

Глава 3. Современные исследования тибетского буддизма

3.1. Американские исследования

Когда мы говорим о распространении буддизма в современных европейских странах, мы говорим в первую очередь о взаимовлиянии между устоявшейся культурой этого региона и привнесенными в нее извне буддийскими идеями, в результате которого возникает тот особенный вариант буддизма, который свойствен именно данному региону. Наиболее яркий пример здесь - Соединенные Штаты Америки, одна из самых религиозных стран мира, которая вместе с этим является полем для взаимодействия различных религиозных традиций.

Исследование современного американского буддизма выполнили Д. Вильямс и С. Квин (D.R. Williams и C.S. Queen) в работе "American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship". Главный вопрос этой работы задается в Предисловии следующим образом: в 1997 г. близ Сан-Франциско был освящен тайский буддийский храм Wat Buddhanusorn (Вот Будданусорн), поражающий своей красотой и прекрасным убранством. Этот храм - один из многих буддийских храмов в Америке, а между тем, как замечают авторы, его строительство на два-три десятка лет назад было бы затруднительным, а тайцам, живущим во Фримонте, приходилось довольствоваться обычным домом, представлявшим богослужебный центр общины.

На храме сразу обращает на себя внимание стенное двухъярусное изображение, где сверху размещен вид Сан-Франциско, снизу - вид этого храма, Wat Buddhanusorn'a. Их объединяет золотой мост-ворота, показывая равную значимость и храма для религиозной жизни Фримонта, и значимость города для религиозной жизни тайского общества. Авторы отмечают, что подобное религиозное сотрудничество между Америкой и религиозными общинами закрепилось благодаря Immigration and Nationality Act of 1965, после которого даже единичные, как тайское, религиозные общества получили возможность влиять на культурные процессы своего региона¹⁴².

Однако новая ситуация способствовала постановке ряда важных вопросов: каким образом оказалось возможным сотрудничество между разными культурами? И какие аспекты буддизма оказались наиболее востребованными в контексте современной американской ситуации?

Далее, давая характеристику американскому буддизму как особому культурному явлению в жизни современной Америки, авторы упоминают имя Сильвия Бурштейн (Sylvia Boorstein), она - одна из основательниц Центра медитации в Калифорнии. Говоря о себе как о еврейке, Сильвия отмечает, что она сохранила для себя и свою культурную традицию, но также стала и буддисткой. В силу этого она называет себя человеком с двойным гражданством, имеющим две родины, две родные религиозные традиции. Американский буддизм по ее мнению - важная часть жизни современной Америки. "Некоторые люди, заинтересованы в интеграции буддийских ритуальных практик в свою жизнь. Некоторые люди (большинство, я думаю) хотят изучать то, чему учил Будда, - практике ясности и любящей доброты"¹⁴³, - самые разные люди, приобщаясь к буддизму, находят в нем что-то, подходящее своим личным жизненным интересам. Это можно сделать, оставаясь полностью включенным в обычную жизнь и даже сохраняя свои прежние религиозные взгляды.

Большинство американских буддистов являются не этническими, а обращенными. Это связано с миграциями из Лаоса, Тибета, Вьетнама, Камбоджи. Восточное влияние на американский буддизм настолько велико, что североамериканский буддизм даже называют азиатско-американским буддизмом.

Чем можно объяснить растущую популярность буддизма в последние годы? Авторы работы видят причину в созвучии многих буддийских идей и современных мировых проблем. В условиях этих проблем религии должны

142. *Queen C., Williams D. R. American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship. London: Routledge Curzon, 1999 г. С. 10.*

143. *Там же.*

стремиться к сотрудничеству и к возвращению толерантности и альтруизма. Особая роль буддизма проявляется также и в том, что его опора - это "biological basis"¹⁴⁴, доминирующая ценность нашего сознания, наших ментальных способностей.

Подход, используемый в современных буддийских исследованиях, авторы обозначают как "multi-layered religious identities in transition"¹⁴⁵, имея в виду комплексное рассмотрение современной религиозной ситуации как сложного явления, находящегося в постоянном взаимодействии с окружающим миром. Однако подобная ситуация вовсе не означает тотального смешения культур и религий как следствия процесса глобализации в новом мире. Исследователь Т. Твид (Thomas Tweed) говорит: "Большинство религий, которых я знаю, появилось в контакте и обмене с другими традициями, и они продолжали меняться с течением времени - всегда во взаимодействии"¹⁴⁶, отмечая, что изменения в формах той или иной религиозной традиции - это признак не утраты этой традицией своей самобытности, но признак ее жизни и постоянного движения.

Авторы работы "American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship" упоминают, что данный подход не имеет специальных методологических принципов исследования, но его можно представить в виде составных частей как возможных вариантов исследований:

1) interview-based field-work (проводится в буддийских храмах, центрах по изучению Дхармы, местных межбуддийских ассоциациях);

2) survey-based studies (объектами являются американские буддийские церкви, современные буддийские ученые, новообращенные в буддизм

144. *Queen C., Williams D. R. American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship. London: Routledge Curzon, 1999 г. С. 15.*

145. *Queen C., Williams D. R. American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship. London: Routledge Curzon, 1999 г. С. 17.*

146. *Queen C., Williams D. R. American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship. London: Routledge Curzon, 1999 г. С. 18.*

социальные группы);

3) participant observation (проводимое в ряде тайских и американских церквей);

4) literary criticism;

5) database sampling (создание базы информации);

6) methological analysis (систематизация существующих американских буддийских исследований, выделение основных категорий и проблемных полей в этих исследованиях).

Далее авторы отмечают, что эти виды исследований позволили им сделать одно обобщение - выделить три категории, соответствующие особенностям американского буддизма: первая категория - это его демократизм, который находит отражение в антитоталитарном характере своей структуры, где заметен переход от главенствующих позиций духовенства к самоорганизации мирян в общине, где также допускается свободное участие небуддистов в любых мероприятиях. Вторая категория - это принцип прагматизма, и его доказательство можно найти в открытости большинства буддистов этого направления для влияний извне и изменений моделей своей религиозной жизни. А принцип включенности - это стремление найти общий язык с культурными и политическими традициями Америки, слиться с ее культурой, и это так выразил в своих словах Master Hsing Yun (Хсинг Юн): "Я всегда стараюсь поощрять китайских американцев в их стремлении ассимилироваться в американское общество. Это неправильно - находясь о в Штатах, попытаться все-таки жизнь как китайцы или японцы". Осознание принадлежности к одной стране, одному целому в данном случае есть тот сглаживающий многие противоречия фактор, который будет содействовать интеграции буддистов в общество.

Важное место в изучении буддизма в Америке занимают буддийские исследования на базе университетов. Одни из таких университетов, колумбийский университет в Нью-Йорке, предлагает своим студентам две программы - "индо-тибетский буддизм" (программа предусматривает

разделение на четыре подобласти - буддизм Тхеравады, индо-тибетский буддизм, китайский буддизм и японский буддизм) и "современный тибетский буддизм". Среди преподавателей Колумбийского университета - видные специалисты по изучению современной тибетологии. Здесь можно бы назвать Р. Барнетта (R. Barnett), основателя первой западной программы по изучению современной тибетологии, концентрирующегося на изучении современной культуры Тибета, его религиозных лидерах, тибетском кино и телевидении, традициях устной истории, соавтора (вместе с Р. Шварцем) публикации "Tibetan Modernities" (2008 г.) - первой крупной работы на Западе, направленной на изучение влияния современности на традиционную жизнь Тибета (она включает в себя очерки об экономике, средствах массовой культуры, образовании, жизни тибетских монашеских общин). Одна из последних работ Р. Барнетта, написанная им в 2006 г., носит название "Lhasa: Streets with Memories" и примечательна тем, что она совмещает в своем описании Лхасы и ее образ как старинного города, во многом созданный народной памятью и мифологией, и ее нынешний образ как крупного китайского города. Р. Барнетт пытается показать судьбу этого города, прослеживаемую и через перемены его внешнего облика, и через его собственные воспоминания, связанные с волнениями и сопротивлением, вспыхивавшими в этом городе, которому тяжело дался переход к современности.

Также стоит упомянуть среди профессоров Колумбийского университета и профессора Пола Хэкетта (P. Hackett) - специалиста по канонической буддийской философии и ее влиянии на альтернативные религии в Америке. П. Хэкетт - руководитель проекта по созданию архива первой крупной печатной газеты на тибетском языке "Зеркало Тибета", выходившей в 1925-1963 гг. и затронувшей многие значимые события того времени: Вторую мировую войну, борьбу Индии за независимость.

Известен своим вкладом в современное изучение тибетского буддизма и Университет штата Вирджиния, о международных исследовательских

проектах которого мы еще поговорим в следующей главе. Один из профессоров этого Университета, Дж. Хопкинс (J. Hopkins), известный специалист по тибетскому языку и тибетской буддологии, стал создателем университетских программ, посвященных научному рассмотрению тибетской буддийской традиции, и директором центра по изучению Южной Азии. Нам будет интересна его статья "Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance", затрагивающая тему тибетского традиционного монастырского образования. Автор описывает три монастырских университета возле Лхасы (к двум из них мы еще обратимся в следующей нашей главе), принадлежащих к буддийской школе Гелуг, подчеркивая при этом, что, несмотря на общую опору учебной программы монастырских колледжей на определенный ряд почитаемых книг индо-тибетского буддизма, каждый колледж - это своя интеллектуальная традиция, которая предлагает свое объяснение каждому из этих текстов. При этом, как отмечает Дж. Хопкинс, сама традиция Гелуг вполне допускает подобную свободу толкований, так как многие изречения ее основателя, Чже Цонкапы, часто имели туманный и неясный характер, "leaves room for considerable interpretive creativity"¹⁴⁷.

Далее Дж. Хопкинс, сам некоторое время проживший в монастыре, знакомит читателя с самими методами передачи преемственности внутри любой монастырской традиции. Есть первый метод, "identification with one's superiors"¹⁴⁸, смысл которого в том, что ученик следует мнению своего учителя - и привыкает видеть то, что видит он. Если ученик замечает какое-либо противоречие в тех комментариях, которые предлагает его

147. Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // *Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 258.

148. Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // *Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 259.

специализация в этом конкретном колледже, то учитель резко реагирует на это, показывая недопустимость подобных сомнений. Здесь начинает работать механизм, построенный на "the dangerous foundation of anger and separation from oneself"¹⁴⁹, когда ученик, интуитивно пытаясь отвести от себя гнев учителя, отождествляет свое мнение с его мнением, посредством этого отклоняя от себя этот гнев. Он чувствует на себе вину, думая, что он еще не постиг всей глубины учения или обратил внимание лишь на поверхностное противоречие - так как связь ученика и учителя в тибетском буддизма крайне важна, то она не должна быть поставлена под угрозу.

Другой метод состоит в проведении дебатов и в силе того удовольствия, которое испытывают монахи, совместными усилиями разрешая интеллектуальные споры. Как замечает Дж. Хопкинс, эти два метода работают только вместе, причем если первый метод направляет публичные дебаты в нужное русло, то второй способствует сплочению монастырской группы, получению совместного опыта. Именно эта сила взаимной поддержки и может служить подспорьем в объяснении структуры Тибетских университетов: большее значение имела не принадлежность к одному Университету, а скорее принадлежность к одному колледжу. Чувство солидарности, вытекающее из этого, было настолько сильным, что Китайское коммунистическое правительство, оккупировав территорию Тибета, ввело запрет на деятельность монастырских колледжей, опасаясь "the loyalty so successfully inculcated in these units"¹⁵⁰.

Вообще самому тибетскому обществу, как считает Дж. Хопкинс,

149. *Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 261.

150. *Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 259.

свойствен "приходской характер"¹⁵¹, который является следствием коммуникационной изолированности, и фракционность, характерная для обывденной жизни, свойственна и жизни монашеской. Школа Гелуг формируется не столько самим Чже Цонкапой, сколько его последователями, и в силу этого она уже не может быть монолитным учением. Приверженность монахов к устоявшимся воззрениям своего колледжа связана и с такой интересной деталью, которую отмечает Дж. Хопкинс: "Students are inculcated with the greatness of the authors of their textbook literature, the authors being viewed, like Tsongkhapa, as incarnations of Manjushri or as reincarnations of great figures of Indian Buddhism."¹⁵², и через это достигается укрепление авторитета традиции своего колледжа в глазах его студентов.

В дебатах между студентами разных колледжей победа или поражение носят не символический, а очень значимый характер, потому внутри колледжей постоянно проходят совместные тренировки, где один участник выступает как ответчик, а другой - как полемизатор, хотя оба они принадлежат к одному и тому же колледжу. Такие тренировки позволяют заранее построить нужную аргументацию и найти возможные слабые места в своей доказательной системе.

Дж. Хопкинс, оценивая принятую в тибетских колледжах образовательную традицию, говорит о неоднозначности вынесения любого суждения. Вырабатываемая у монахов привычка считать истиной только свою истину вряд ли ведет к положительному результату: Дж. Хопкинс приводит примеры личного знакомства со многими образованнейшими тибетскими ламами, которые, однако, настолько привыкли ориентироваться на одну точку зрения, что действуют и рассуждают так, как будто никаких

151. Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // *Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 230.

152. Там же.

разногласий абсолютно не существует. И самое главное следствие этого - это расхождение таких установок с "собственным исповеданием с основной доктриной всеобщего сострадания, и призывания на себя ответственности за благополучие всех живых существ, включая, разумеется, членов соседнего колледжа"¹⁵³. При этом Дж. Хопкинс уточняет, что любая критика здесь применима лишь отчасти: фракционный характер монастырского образования создает определенную напряженность, идя вразрез с самим учением буддизма и разобщая монахов - в первую очередь сторонников своей колледжской системы, а потом уже буддистов. В то же время, само обучение помогает устранить эту ограниченность через "profound understanding and spiritual progress"¹⁵⁴, снимая напряжение, часто возникающее от этой конфронтации.

Другой современный американский исследователь, выпускник университета Вирджинии Даниэль Пердю (D. Perdue), посвятил несколько своих работ описанию такого интересного явления, о котором мы уже говорили в связи с прошлой статьей Дж. Хопкинса, - проведению дебатов в тибетских монастырях. В его работ "Debate in Tibetan Buddhism" смысл проведения дебатов в монастырях раскрывается через стремление определить верный взгляд на буддийскую доктрину и устранить заблуждение, хотя, как подчеркивает сам автор, на первый взгляд и может показаться, что дебаты носят несколько спекулятивный характер и направляются желанием выиграть в споре с оппонентом.

Монастыри - особые места, где должна устанавливаться истина, где буддийское учение должно разъясняться и уточняться. "Монастырь является центром учения Будды и местом сбора для тех, кто ищет душевного

153. Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // *Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 235.

154. Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // *Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies*, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г. С. 237.

спокойствия и духовного роста"¹⁵⁵, - говорит Д. Пердю о роли тибетских монастырей как таких особых мест, ставших источниками духовного знания. При этом дебаты не носили догматического характера - они были скорее путем к осознанию природы реальности посредством рассуждений, приводивших монахов к пониманию того, что обычно лежит за пределами привычного взгляда на вещи.

Важность установления правильного взгляда на вещи для буддиста станет нам более понятной, если мы вспомним идею о непостоянстве всех явлений. "Буддисты определяют постоянное явление, как то, что существует, но имеет непостоянную природу"¹⁵⁶, - пишет Д. Пердю. Если мы попытаемся представить себе небуддийскую точку зрения в этом вопросе, если будем верить, что все вещи в природе постоянны, то логично допустить существование постоянного "Я". Такой взгляд на постоянное "Я" отрицает факт, что человек подвержен разрушению или подвластен смерти. Если человек не имеет представления, что смерть является окончанием существования каждой личности, то он теряет представление о том, что каждый человек подвластен смерти. Из этого следует, что человек не будет прилагать усилий для перехода на более высокий уровень жизни и избегать перехода на низкий уровень. И тогда человек теряет представление об истинных фундаментальных ценностях человеческой жизни. Вот почему дебаты в тибетском буддизме приобретают такую важность - через них мы не только приходим к верному истолкованию отдельных моментов учения, но и поднимаемся на новый духовный уровень.

Следующая рассматриваемая нами статья Джея Гарфилда (Jay L. Garfield) "Buddhism in the West" посвящена проблемам трансформации буддийского учения и его форм в среде межкультурного взаимодействия. Говоря о буддизме в контексте его совместимости с современными

155. *Perdue D.* Debate in Tibetan Buddhism. New York: Snow Lion Publications, 1992 г. С. 6.

156. *Perdue D.* Debate in Tibetan Buddhism. New York: Snow Lion Publications, 1992 г. С. 9.

явлениями культурной жизни, Дж. Графилд отмечает миссионерский характер этой религии, свойственный ей с самого начала. Распространение буддизма в Азии трансформировало уже сложившиеся там культуры, но каждый раз такая трансформация определялась именно характером традиционной культуры, так что буддизм в каждой из стран также принимал определенные уникальные формы, зачастую настолько отличные от оригинала, что сложно поверить в наличие у них общего источника.

Дж. Гарфилд выводит две модели адаптации буддизма в Азии, чтобы в дальнейшем лучше обрисовать особенности передачи буддизма в западном мире. Первая - это тибетская модель, где наиболее важным является то, что в силу отсутствия как письменности, общей для всех религиозной практики, письменной философской традиции "Tibetan society was transformed beyond recognition"¹⁵⁷, ставши идеальной почвой для восприятия новых идей. Вторая модель - китайская - сложилась в совершенно иных условиях. К тому моменту, когда Китай познакомился с буддийской традицией, он уже представлял собой развитую цивилизацию, с прекрасно развитой государственной системой и системой образования, с письменным языком, на котором уже были созданы литературные шедевры, а также с двумя религиозно-философскими системами - даосской и конфуцианской. Потому здесь буддизм уже не мог находиться на том же положении, что и на Тибете: его распространение шло крайне медленно и поначалу наталкивалось на неприятие со стороны образованной части китайского общества, и "China never became entirely Buddhist"¹⁵⁸, сохранив буддизм совместно с уже существовавшими религиозными традициями.

Запад близок конечно, ко второй, китайской модели передачи буддизма. Поэтому дальнейшее распространение буддизма на Западе также будет происходить в русле уже устоявшихся там философских систем и

157. *Garfield J. L. Buddhism in the West. Hamburg: Tibetisches Zentrum Hamburg, 2010 г. С. 1.*

158. *Garfield J. L. Buddhism in the West. Hamburg: Tibetisches Zentrum Hamburg, 2010 г. С. 3.*

идейных течений. Однако здесь тоже есть свои особенности: во-первых, в пределах Азии мы исторически наблюдали передачу основ какой-либо одной из школ буддизма; современная ситуация на Западе предполагает передачу одновременно многих буддийских традиций. Таким образом, эффект от влияния буддизма на западную культуру - это эффект, связанный с целым комплексом буддийских концепций, имеющих разную региональную принадлежность.

Вторая особенность заключается в "обратном влиянии буддизма", когда он, пройдя ряд изменений в западной культуре, возвращается обратно уже в новой интерпретации. Здесь Дж. Гарфилд делает вывод о том, что "Западный Буддизм и Западно-измененный вариант Азиатского буддизма родились в одно время, и они рождаются в одном и том же взаимодействии"¹⁵⁹.

В качестве доказательства этому суждению Дж. Гарфилд приводит довод о том, что многие современные студенты, живущие в Индии и на Тибете, изучают буддизм по англо-американским переводам и комментариям, более доступным для них, чем литература, написанная на классическом тибетском языке. Таким образом, то, что западные исследователи переняли и переосмыслили из буддийской концепции, снова возвращается обратно в Азию, где "studying them in part through Western eyes"¹⁶⁰, так как через западные исследования буддизма всегда просвечивает база западной философской традиции, которая в данном случае становится альтернативным путем к пониманию буддизма.

Можно отметить, что такое двустороннее влияние западной культуры и буддизма отмечалось и другими исследователями. Дж. Блюменталь (James Blumenthal), профессор Университета Орегона, в статье "The Ever-Changing Forms of Buddhism". В качестве примера он указывает на то, что не только

159. *Garfield J. L. Buddhism in the West. Hamburg: Tibetisches Zentrum Hamburg, 2010 г. С.5*

160. *Garfield J. L. Buddhism in the West. Hamburg: Tibetisches Zentrum Hamburg, 2010 г. С.8.*

Запад демонстрирует повышенный интерес к духовному наследию Тибета, включая его в свою культурную среду, но и сам тибетский буддизм в лице Далай-ламы является инициатором многих проектов по переосмыслению западного наследия в соответствии со своей традицией: так, в западных университетах были созданы специальные программы по исследованию в области нейробиологии и влияния медитации на мозг человека; также он принимал участие в организации переводов западной научной литературы для тибетских монастырей, чтобы монахи имели возможность познакомиться с основами западной науки.

Гибкость буддизма и его способность адаптироваться к специфике конкретного времени, страны или аудитории слушателей, оставляя неизменным саму сущность учения, - есть, по мнению Блюменталья, такое свойство его, которое было заложено еще в ранний период истории буддизма. "To use a Buddhist term, Buddhism's teachers have employed skillful means (upaya) to most effectively communicate the teachings to different disciples in changing circumstances"¹⁶¹, - говорит автор в доказательство того, что существование многообразия практики, ритуалов и философии внутри буддизма в Азии и на Западе есть лишь следствие того, что можно назвать "исторической адаптацией"¹⁶², призванной наилучшим образом выразить буддийскую мудрость в конкретном историко-культурном контексте.

Этот параграф мы бы хотели завершить двумя небольшими характеристиками, которые даются тибетскому буддизму в работах Р. Новика (R. Novick) "Fundamentals of Tibetan Buddhism" и М. Голдштейна (Melvyn S. Goldstein) и М. Капштейна (Matthew Kapstein) "Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity". "Тибетский Буддизм-это способ переживания мира, больше, чем религия или философия"¹⁶³ - пишет Р. Новик, подчеркивая, что буддизм всегда был больше, чем просто теория или способ

161. *Garfield J. L. Buddhism in the West. Hamburg: Tibetisches Zentrum Hamburg, 2010 г. С.8.*

162. *Там же*

163. *Novick R. Fundamentals of Tibetan Buddhism. New York: Crossing Press, 1999 г. С. 5.*

объяснения устройства Вселенной. Его основой был метод, призванный открыть нам истину о нашей жизни и природе наших чувств. "Тибетская форма буддизма идет на шаг дальше, чем более аскетические школы, в которых акцент делается на отрицание мирского опыта"¹⁶⁴ - так у Р. Новик названа одна из главнейших особенностей тибетского буддизма, позволяющая его последователям оставаться "монахами в миру", т.е. идти к духовной цели и заниматься духовными практиками, не принимая монашеского обета и продолжая жить той жизнью, что и другие люди вокруг.

На вопрос, какова роль тибетского буддизма сейчас на своей исторической родине, отвечают М. Голдштейн и М. Капштейн в работе "Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity", где они представляют буддизм как силу, имеющую центральное значение для всего тибетского общества. Он не только определял и продолжает определять важнейшие моральные категории в жизни людей, но и "перемежает ежедневный ритм жизни путем привлечения людей в конкретные религиозные практики, такие, как подсчет четок, поворачивание колеса (символ колеса Учения), создание алтарей в домах и обход вокруг них"¹⁶⁵. По-прежнему ведется активное паломничество в храмы, монастыри и сакральные места, и все так же велика роль монашества в сознании каждого тибетца (сейчас в Тибете около 10-15% населения - монахи).

Еще одна примечательная черта тибетского буддизма - это его связанность с местными божествами и духами, с народной религией. Каждая местность имела свой набор божеств, в дополнение к основным божествам тибетского буддизма, и именно к своим божествам люди привыкли обращаться в случаях неудачи или болезни. Существовали даже специальные люди, призванные в сложных ситуациях давать советы о том, к какому

164. Там же.

165. Novick R. Fundamentals of Tibetan Buddhism. New York: Crossing Press, 1999 г. С. 5.

божеству стоит обратиться, а также выступавшие посредниками между мирянами и монахами или шаманами.

Говоря о современной политической ситуации на Тибете, М. Голдштейн и М. Капштейн также отмечают, что особенностью этой страны с самого начала было тесное переплетение религиозного и государственного факторов. "Buddhism also profound meaning as the reason of the Tibetan state"¹⁶⁶, причем созданное государство возглавил религиозный лидер - Далай-лама, который, по представлениям тибетцев, есть "боддхисаттва, который неоднократно возвращается на землю, чтобы помочь человечеству вообще и Тибета в частности"¹⁶⁷. Кроме того, большая часть правительства - это буддийские монахи, которые занимаются активной практикой учения. На основании этого можно сделать вывод о том, что буддизм служит для Тибета не только официальной религией, но и объединяющим началом. В письме тибетского правительства Chiang Kai-shek, президенту китайской Республики, от 1946 г. содержатся следующие слова: "Есть много великих народов на земле, которые добились беспрецедентного богатства и могущества, но есть только один народ, который посвящен благосостоянию человечества в мире и является родной религией Тибета, который дорожит общей духовной и материальной системой"¹⁶⁸.

По замечаниям самих авторов, судьбы тибетского буддизма и самого Тибета неразрывно связаны. Буддизм здесь - это объект национальной гордости и символ тибетского народа.

166. *Novick R.* Fundamentals of Tibetan Buddhism. New York: Crossing Press, 1999 г. С. 6.

167. *Там же.*

168. *Goldstein M. C., Kapstein M.* Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1998 г. С. 5.

3.2. Английские исследования

В этом параграфе мы рассмотрим три работы, которые позволят нам составить представление и об особенностях существования буддизма в современной Англии, и о некоторых направлениях в научном изучении буддизма. Начнем мы с работы Д. Кэя (D. Kay) "Tibetan and Zen Buddhism in Britain: Transplantation, Development and Adaptation". Одним из предметов рассмотрения автора является современное положение буддизма в Англии, о котором Д. Кэй говорит следующее: "the success of Tibetan Buddhism in the West derives largely from the physical presence of Tibetan lamas"¹⁶⁹. В дальнейшем разговор пойдет о двух наиболее влиятельных тибетских ламах, определяющих направление развития тибетского буддизма в Англии.

Эти ламы - лама Геше Келсанг Гьяцо и лама Еше Тубтен. Лама Еше Тубтен в 1975 г. стал одним из основателей международной организации FPMT - "The Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition". Организация имеет свои учебные центры во многих странах, в Англии же находится также и издательство организации - Wisdom Publications, - перенесенное в Ульверстон из Дели.

Как часть организации FPMT, в Англии в том же городе в 1976 г. был основан Manjushri Institute. Лама Еше Тубтен, его основатель, пригласил ламу Геше Келсанга Гьяцо преподавать в Институте, и к 1979 г. Геше Келсанг Гьяцо разработал свою программу, которая, по словам Д. Кэя, была его наиболее удачной образовательной программой, построенной, с одной стороны, "on the traditional geshe degree"¹⁷⁰ (геше - буддийская монашеская ученая степень), а с другой - "it was abbreviated and modified for westerns, being open to lay practitioners, monks and nuns"¹⁷¹.

169. Kay D. N. Tibetan and Zen Buddhism in Britain. London: Routledge Curzon, 2004 г. С. 12.

170. Kay D. N. Tibetan and Zen Buddhism in Britain. London: Routledge Curzon, 2004 г. С. 13.

171. Там же.

Благодаря этому Manjushri Institute приобрел большую значимость и для Запада, где он стал пионером в своем деле, и для самой организации FPMT, для которой он, по выражению Д. Кэя, мог выступать в качестве модели для других институтов организации.

В такой разветвленной организации, как FPMT, остро встает вопрос о важности эффективной коммуникации и межкультурного обмена. "International networks of Buddhist centres are liable to fragmentation and break-up"¹⁷², потому что каждый тибетский учитель в организации вносит свое видение того, как должен развиваться буддизм на Западе, и попытки привести мнения внутри организации к единообразию (например, составление соглашения "Geshe Agreement", которое должны были подписать все учителя, но которое в действительности было подписано лишь некоторыми) не дали результата - тибетские ламы все равно не хотят смотреть в одном направлении, имея каждый свой взгляд на судьбу тибетского буддизма на Западе.

Наиболее ярко эта сложность проявилась в отношениях между ламами Еше Тубтеном и Геше Келсангом Гьяцо. Д. Кэй называет конфликт между ними конфликтом между эксклюзивными и инклюзивными взглядами на тибетский буддизм. Лама Еше Тубтен, отстаивавший инклюзивные взгляды, выступал за сохранение тех религиозных различий в преподавании разных лам, о которых мы говорили выше. Он исходил из открытости тибетского буддизма для влияния других культур. Кроме того, его методы преподавания, по мнению Д. Кэя, можно назвать нетрадиционными - известный скорее как шаман, чем как церковник, он так и не получил из-за этого степени геше.

Лама Геше Келсанг, сторонник церковно ориентированных взглядов, придерживающийся академического стиля преподавания. Он исходил из того, что все необходимое тибетскому буддизму может быть получено только из тибетского буддизма, поэтому нет нужды к каким бы то ни было

172. Kay D. N. Tibetan and Zen Buddhism in Britain. London: Routledge Curzon, 2004 г. С. 15.

заимствованиях. Такие несоответствия в позициях двух лам в начале 1980-х гг. приводят к спору между Manjushri Institute, представлявшим точку зрения ламы Геше Келсанга, и самой организацией FPMT под руководством Еше Тубтена. Лама Еше Тубтен был обвинен в том, что он нарушает чистоту Дхармы, и этот конфликт негативно отразился также и на студентах Manjushri Institute, вынужденных выбирать, кого из лам они поддерживают. Сами же студенты, по замечанию Д. Кэя, предпочитают не говорить об этом конфликте, что показывает "Western inability to deal with contradiction and ambivalence within the Tibetan Buddhist system"¹⁷³.

Также в этом параграфе нам бы хотелось уделить немного внимания проблеме передачи религиозных знаний, с которой сталкиваются те, кто делает попытку объективно подойти к рассмотрению буддизма и представить эти знания в доступной форме слушателям. Этой теме посвящена английская работа "Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web", написанная Виктором Согеном Хори, Ричардом Хэйсом, Дж. Марком Шилдсом (Victor Sōgen Hori, Richard P. Hayes, James Mark Shields). Как отмечают сами авторы, работа возникла как сборник материалов конференции "the Teaching Buddhism Conference", в которой принимали участие преподаватели колледжей и университетов Северной Америки. Сама идея проведения такой конференции, в свою очередь, возникла в результате проведения двух проектов Американской Академии Религий - "Using the Lotus Sutra to Teach the Course of Buddhism" и "Teaching the Course of Zen". Эти проекты показали, во-первых, широкую заинтересованность этой темой среди университетских преподавателей, а во-вторых, разницу подходов, используемую каждым преподавателем для подачи материала в этой области. Эти проекты и подготовили почву для проведения специальной конференции, причем, как говорят сами организаторы, было задано лишь общее направление для участвующих работ, но конкретное содержание

173. Kay D. N. Tibetan and Zen Buddhism in Britain. London: Routledge Curzon, 2004 г. С. 19.

каждой оставалось на усмотрение ее автора, что и определило многообразие подходов, которое мы сейчас и попытаемся представить.

Мы начнем с работы профессора Ф. Рейнольдса (F. Reynolds) "Teaching Buddhism in the Postmodern University: Understanding, Critique, Evaluation", где говорится об общих тенденциях в современном образовании, прежде, в модернистский период, связанных с неестественно высокой оценкой роли разума, а сейчас, в эпоху постмодерна, образование зачастую подчинено идеологическим целям. В связи с этим Ф. Рейнольдс ставит вопрос о том, каким будет изучение буддизма - возможен ли здесь нейтральный подход? Его собственный вариант ответа на этот вопрос подразумевает отказ от привычных схем обучения, где образовательный курс состоит из трех частей: "life of the Buddha", "travel tour through Buddhist doctrinal", "snapshot of Buddhism Today"¹⁷⁴. Ф. Рейнольдс предлагает вместо этого создать такой курс, который помог бы студентам приобрести не только определенные исторические знания, но и обогатить себя. Ориентация курса не на историю, но на настоящее, не на доктринальность, но на практику, которая исходила бы из личного опыта студентов. В связи с этим особое внимание в своем курсе Ф. Рейнольдс хочет уделить чтению первоисточников в качестве руководства для личного, свободного от постороннего, нередко субъективного влияния, объяснения ритуалов и реалий буддийской действительности. Благодаря этому у студентов разовьются навыки "sympathetic understanding, critical analysis, personal evaluation or judgement"¹⁷⁵. Цель такого курса, по мнению Ф. Рейнольдса, можно обозначить более широко, чем цель привычного нам образовательного курса, сосредоточенного на изучении заданного корпуса

174. Hori V. S., Hayes R. P., Shields J. M. Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web. London: Routledge Curzon, 2002 г. С. 11.

175. Там же.

текстов и доктрин, - это стремление с помощью текстов пробудить в себе сопереживание, чувство личной оценки и индивидуального восприятия.

Еще один возможный подход к изучению буддизма предложен Ч. Пребишем (Ch. Prebish) в работе "Buddhist Studies in the Academy: History and Analysis". Автор начинает с краткой истории исследований буддизма в Северной Америке, а затем переходит непосредственно к характеристике этих исследований. Здесь он отмечает несколько существенных черт: во-первых, это значительное число "включенных в традицию" исследователей; тех, кто имеет "strong personal commitment"¹⁷⁶. Во-вторых, это смещение центра исследований с описаний филологических и философских аспектов классических буддийских текстов на широкое изучение буддизма в пределах как прошлого, так и настоящего, в контексте истории, культуры и общества.

Аналогичную идею мы можем встретить в статье "Representations of Buddhism in Undergraduate Teachings: the Centrality of Ritual and Story Narratives" Т. Левиса (T. Lewis), где изучение буддизма обозначено как исследовательская дисциплина, развивающаяся через анализ языка и смысла текста, хотя подобный подход давно уже можно считать устаревшим, поскольку он далек от объективности: для буддийского общества литература была принадлежностью элиты, которая как писала такие тексты, так и имела возможность читать их; остальная (и при этом наибольшая) часть общества имела свои представления о ритуальных практиках, достижении нирваны и моральных обязанностях буддиста, о которых мы никогда не узнаем из этих текстов. Однако, как считает Т. Левис, западные исследователи привыкли ограничивать себя только работой с рядом известных текстов, при этом называя буддизм, представленный в текстах, "истинным", а народному буддизму давая уничижительное название "вульгарного буддизма". Чтобы избежать этих ошибок, Т. Левис советует применять такой метод, как

176. Hori V. S., Hayes R. P., Shields J. M. Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web. London: Routledge Curzon, 2002 г. С. 12.

"sociological imagination of Buddhism"¹⁷⁷, построенный не столько на анализе набора философских идей той или иной формы буддизма, сколько на изучении влияния конкретных общественных институтов (монастырей, храмов, благотворительных организаций, объединения мирян) на эти формы. Выбор такого метода можно объяснить важностью участия мирян в повседневной буддийской практике, поэтому все, что имеет отношение к ней, должно быть доступно для понимания мирян.

Также можно сказать о точке зрения профессора О'Хайен Парка (O'Hyun Park), видевшего изучение буддизма как цельное исследование, где недопустимо разделение на Тхераваду и Махаяну, и, как следствие, рассмотрение буддизма как отдельно взятых течений. В исследовании важно уловить "living reality of Buddhism"¹⁷⁸, найти общую суть, которая позволяет и Махаяну, и Тхераваду назвать одним словом "буддизм". Таким образом, его метод изучения и преподавания буддизма - это попытка найти связь с "природой объекта", его сущностью.

Не меньший интерес представляет и статья В. Волдрена (W. Waldron) "An End-run round Entities: Using Scientific Analogies to Teach Basic Buddhist Concepts", где автор начинает рассуждение с проблемы несоответствия того языка, которым пользуются преподаватели и студенты в изучении западной религии и философии, и того языка, который нужно использовать, говоря о буддизме. Главной чертой западного языка В. Волдрен называет его субстанциональность, то есть преобладание в нем материальных категорий. Эта языковая установка мешает точно передать буддийскую картину мира. Здесь В. Волдрен приводит в пример современную биологию, "обладает рабочей лексикой, объяснениями и понятиями, лишенными субстанциональных и теистических предпосылки, и благодаря этому ее

177. Hori V. S., Hayes R. P., Shields J. M. Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web. London: Routledge Curzon, 2002 г. С. 13.

178. Там же.

можно назвать конечной"¹⁷⁹.

На этом примере можно сделать вывод о том, что любая наука направлена на знание о мире как о мире конечных вещей. Исходя из этого, В. Волдрен отрицает возможность проведения структурных параллелей между буддизмом и многими современными науками, в частности, физикой и биологией, а также не соглашается с довольно распространенным мнением о том, что ранний буддизм предвидел многое из того, что позже было открыто и доказано физикой - буддизм и наука оперируют принципиально разными понятиями.

Что можно предложить вместо такого языка и как тогда следует подходить к изучению буддизма? Авторы сборника "Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web" указывают на то, что метод В. Волдрона вполне можно назвать эвристическим, построенным на использовании "skillful means and familiar examples"¹⁸⁰, которые могли бы разъяснять студентам буддийские концепции через привычные для них в повседневной жизни понятия.

Следующий интересный для нас исследователь - Г. Халкиас (G. Halkias), принадлежащий к Оксфордскому центру буддийских исследований. Его статья "Buddhist Meditation Traditions in Tibet: The Union of Three Vehicles" содержит несколько аспектов, связанных с тибетском буддизмом, его историей и концепциями, но мы бы хотели коснуться двух из них. Первый - тибетское представление трех ветвей буддизма как трех поворотов колеса Учения. Г. Халкиас описывает эти три поворота как три части буддийской практики, где первый поворот (Хинаяна) смог дать этическую

179. Hori V. S., Hayes R. P., Shields J. M. Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web. London: Routledge Curzon, 2002 г. С. 16.

180. Hori V. S., Hayes R. P., Shields J. M. Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web. London: Routledge Curzon, 2002 г. С. 17.

основу правильного поведения (Восьмеричный путь и Четыре Благородные Истины), второй поворот (Махаяна) - путь бодхисаттвы и "teaching emptiness as the supreme wisdom"¹⁸¹, а третий поворот (Ваджраяна) - концепцию Татхагатагарбхи и эзотерические учения, помогающие ощутить природу будды в себе.

О тибетском буддизме Г. Халкиас говорит как о мистическом варианте индийской Махаяны. "Культивирование чистой осознанности и очищения каждого аспекта восприятия, трансформация чувств и разума как проводников просвещенного стремления и самовыражения"¹⁸² - вот цель практик тибетского буддизма в частности и Ваджраяны в целом, достигаемая через сложную систему психофизических упражнений. Метод визуализации, как одно из таких упражнений, можно назвать наглядным примером упомянутой в предыдущем абзаце концепции Татхагатагарбхи, согласно которой природа будды существует в каждом из нас, но кармические загрязнения мешают ее проявлению. Посредством визуализации это состояние "реализовывается изнутри", открываясь через соединение с силой и мудростью конкретного божества из пантеона Ваджраяны. Наиболее преуспевшие в практиках адепты не только получали возможность соприкоснуться со своей истинной природой, но и становились обладателями сверхспособностей (сиддхи) - махасиддхами, упоминаемыми в тибетской религиозной литературе. Самым известным на Тибете стал йог Миларепа, вошедший в историю как автор духовных стихов.

Второй аспект, к которому мы бы хотели обратиться в статье Г. Халкиаса, это феномен "the Western Rediscovery of Tibetan Buddhism", вызванный новой ролью тибетского буддизма в современном культурном

181. *Halkias G.T. Buddhist Meditation Traditions in Tibet: The Union of Three Vehicles // Introduction to Buddhist Meditation, edited by Shaw S. London: Routledge Press, 2008. С. 160.*

182. *Halkias G.T. Buddhist Meditation Traditions in Tibet: The Union of Three Vehicles // Introduction to Buddhist Meditation, edited by Shaw S. London: Routledge Press, 2008. С. 163.*

контексте Запада. Рассуждая на эту тему, Г. Халкиас начинает с того, что отмечает уникальную черту тибетского буддизма - переосмысление махаянской идеи о бодхисаттвах в русле представлений о многократных воплощениях буддийских лам для продолжения своего пути по облегчению страданий всех живых существ сансары. Такие перевоплощенные ламы, названные тулку, перерождающиеся благодаря своей духовной мощи, - действительно ни с чем не сравнимое явление тибетского буддизма, способствующее увековечению духовных традиций.

Запад снова узнал тибетский буддизм, по замечанию Г. Халкиаса, во многом благодаря деятельности Далай-ламы XIV, и это случилось в очень сложный для Тибета период китайской оккупации. Возникший интерес к тибетскому буддизму привел к открытию новых центров по изучению Дхармы в Америке, Австралии и Европе. Тибетский буддизм здесь воспринимался как нечто экзотическое, и, к сожалению, это нередко было следствием поверхностного его понимания. Тибетская культура и история очень богаты и несводимы к одному только буддизму, однако зачастую это воспринималось именно так, и тибетский буддизм оказался оторванным от той культуры, вне контекста которой он не может быть должным образом истолкован. Итогом стали упрощенные формы буддийского культа, где на первый план вышли внешние формы поклонения, чтения мантр, а знакомство со священными текстами могло не происходить вообще из-за незнания языка.

3.3. Международные исследования

Положение буддизма как одной из мировых религий, имеющей приверженцев в странах с самыми разными культурными системами, обрисовал Д. МакМэхэн (David L. McMahan) во вступлении к сборнику "Buddhism in the Modern World". Он указывает на ту общую картину, которая обычно складывается в голове у обычного человека, когда он слышит слово "буддизм": мы привыкли представлять себе каменные статуи будды, или закутанных в красные одеяния монахов, или Далай-ламу, медитирующего

каждый четверг в кругу своих последователей. Между тем, современный буддизм намного шире всех тех привычных представлений, которые мы с ним связываем. Современный буддизм больше похож на мозаику, где каждая деталь настолько непохожа на предыдущую, что порою нам сложно предположить, что вместе они могут создавать общий сюжет. В качестве примеров таких деталей Д. МакМэхэн приводит следующее: и тибетские монахи-отшельники, уединившиеся в гималайских пещерах и практикующие визуализацию, и монахи в Бирме, участвующие в протестах против военной политики правительства, и энтузиасты на Шри-Ланке, устраивающие десятидневный фестиваль в честь Будды, и группы людей, собирающихся на городской квартире в Бостоне для совместной медитации - все эти явления относятся к современному буддизму, и, исходя из этого, Д. МакМэхэн подчеркивает, что сейчас сложить единый образ современного буддизма необычайно сложно, и потому любой исследователь, стремясь создать наиболее полный образ, обычно в своей работе придерживается таких ключевых моментов, как "личности и институты, которые их сформировали, современная история местных религиозных особенностей, и новые вопросы, проблемы, изменения"¹⁸³.

Главная особенность современного буддизма, делающая его таким многогранным, выражена Д. МакМэхэном в словах "Буддийские учения и практики стали смешиваться с мыслями и образом жизни коренных народов, создавая уникальные буддийские культуры"¹⁸⁴. К том же, сейчас мы можем говорить и о религиозном синкретизме, когда на Востоке буддизм смешивается с элементами религий Даосизма, Бон, Конфуцианства и народных верований, а на Западе - с Романтизмом, Иудаизмом, Христианством, научным рационализмом, а также с психологией и массовой

183. *McMahan D. L. Introduction // Buddhism in the Modern World*, edited by McMahan D. L. London: Routledge Curzon, 2012 г. С. 13.

184. *McMahan D. L. Introduction // Buddhism in the Modern World*, edited by McMahan D. L. London: Routledge Curzon, 2012 г. С. 14.

культурой. Этот синкретизм, по утверждению Д. МакМэхэна, всегда был присущ буддизму как его отличительная черта, но особенно ярко он проявился в прошлом веке, в момент тесного соприкосновения буддизма с западной культурой, когда, встретив обвинения в излишних "superstition and idolatry"¹⁸⁵, он внес выборочные изменения в свои доктрины и практики, что придало ему современный статус "rational religion"¹⁸⁶ и позволило сейчас говорить о совместимости научного знания и буддизма.

Теперь нам хотелось бы упомянуть об одном из крупных международных проектов по изучению тибетского буддизма - Журнале Международной ассоциации тибетологии (the International Association of Tibetan Studies - IATS). Этот научный журнал рецензируется Международной ассоциацией тибетских исследований (International Association of Tibetan Studies - IATS) - ведущим академическим объединением в мире по тибетологии и инициатором созыва самой крупной конференции по изучению тибетского буддизма, проводимой каждые три-четыре года.

Журнал Международной ассоциации тибетологии открыт для любого, желающего опубликовать свою работу по соответствующей теме. Список регулярно публикующихся в Журнале авторов довольно велик, поэтому для примера можно взять нескольких из них: Дж. Эпл (James Apple) - профессор Университета Калгари в Канаде, интересующийся темами индийской и тибетской буддийской схоластики, а также ранней Махаяной, автор публикаций "Stairway to Nirvāṇa" и "Redescribing Mandalas: A Test Case in Bodh Gaya, India"; Кристофер Белл (C. Bell) - докторант в области истории религий в Университете Вирджинии, занимающийся проблемами эволюции культа тибетских богов и демонов; Брайан Кувес (Bryan Cuevas) - профессор Университета Флориды, специалист по тибетскому буддизму, тибетской

185. *McMahan D. L. Introduction // Buddhism in the Modern World*, edited by McMahan D. L. London: Routledge Curzon, 2012 г. С. 15.

186. *Там же.*

истории и культуре, автор работ "The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead", "Travels in the Netherworld: Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet"; Франц-Карл Эрхард (Franz-Karl Ehrhard) - профессор мюнхенского университета в Германии, чья работа сосредоточена на религиозных и литературных традициях в Тибете и Гималаях; Кристиан Джакода (Christian Jahoda) - сотрудник Центра исследований в области азиатских культур и социальной антропологии Академии наук Австрии, автор статей об устной традиции, культе божеств и социально-экономической организации в Западных Гималаях и Западном Тибете¹⁸⁷.

Благодаря совместным усилиям библиотеки университета Вирджинии и Института перспективных технологий в гуманитарных науках в марте 2000 года возникает Тибето-гималайская библиотека, представляющая собой крупнейший информационный ресурс, призванный способствовать интеграции знаний - исторических и современных, религиозных и светских, глобальных и локальных - в академической среде. Цель Тибето-гималайской библиотеки - обеспечить свободные возможности для публикаций статей и исследований, посвященных вопросам, связанным с жизнью тибетского плато и южных Гималаев.

Управление Библиотеки осуществляется международной группой ученых, поэтому о ней можно сказать как об автономном центре, представляющем мнение самых разных университетов и организаций по изучению буддизма. Тибето-гималайская библиотека стремится объединить и цифровые, и нецифровые ресурсы, касающиеся Тибета и Гималаев. Это позволит создать наиболее полную картину, построенную с использованием академических, исторических и современных, религиозных и светских взглядов.

Тибето-гималайская библиотека делает доступными для читателей

187. The Tibetan and Himalayan Library [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.thlib.org/index.php> (24.04.2016).

следующие ресурсы: коллекция фотографий и географических карт аудио- и видеоматериалов (лекции, документальные фильмы, традиции устного народного творчества), тибетская литературная энциклопедия (каталог из крупных коллекций, организованный в подразделы, посвященные буддийским канонам, различным стилям и эпохам художественной тибетской литературы, научным статьям и резюме), а также обзор ряда мировых проектов, имеющих отношение к тибетской культуре. Мы рассмотрим несколько проектов, направленных на изучение двух тибетских монастырей близ Лхасы - Дрепунг и Серу. Оба монастыря принадлежат к тибетской монашеской традиции Гелуг, основанной в XII в.

Первый проект - совместная работа Тибетской Академии общественных наук (Китай), Williams College (Массачусетс), и Университета Вирджинии, находящаяся под руководством Джорджа Дрейфуса (J. Dreyfus) – доктора наук в области истории и религии, профессора кафедры религии в Williams College. Предмет исследования Дж. Дрейфуса - система религиозного образования и воспитания при монастыре Дрепунг - некогда самом большом монастыре в мире. Для подготовки монахов при монастыре действуют четыре колледжа, причем каждый, по замечанию самого Дж. Дрейфуса, представляет собой практически самостоятельный монастырь (самостоятельный монастырь внутри монастыря), настолько отличаются и учебная программа, и ритуальные практики, используемые в повседневной обрядовой жизни монастыря, и административное устройство.

Первый колледж - Таши Гоманг Дацан - принадлежит к школе Гелуг и был основан одним из учеников Чже Цонкапы, Дрангом Дракпа Ринченом. Если объяснять название колледжа, то "Таши" - значит "благоденствие" (такое определение связывается с тем, что это был первый из колледжей монастыря Дрепунг), а "Гоманг" - "многодверный" (метафора для обозначения множества путей, через которые можно достичь мудрости при изучении сутр). Изначально колледж был создан именно для изучения сутр Праджня-Парамиты и сутр Мадхьямики, равно как и другие колледжи (а

тогда их было семь) имели узкую специализацию по определенной теме, но позже он "became a major scholastic center"¹⁸⁸, и к изучению этих сутр также добавились и другие трактаты по Абхидхарме, Праманавартике и Винае.

Согласно традиции Гелуг, важным шагом на пути к медитативной практике является хорошая теоретическая подготовка, которая достигается через проведение устных дискуссий и дебатов. Участниками этих дебатов в региональных общинах становились монахи "из совершенно разных групп и слоев"¹⁸⁹, даже монахи из других стран (в частности, из Монголии), и благодаря этому поступившие в монастырь послушники могли перенимать опыт учителей различных уровней и школ, наблюдая и слушая.

Второй колледж, Лосел Линг, известен своими достижениями в области схоластики в прошлом. Среди учителей монастыря были авторы главных схоластических текстов, принятых как часть образовательной программы не только в этом колледже, но и во всем монастыре Дрепунг. Написанные разносторонне образованными монахами, они по содержанию выходили за пределы традиции монастыря и могли рассматриваться как общие буддийские руководства.

Третий монастырский колледж - Дэян - самый небольшой из рассматриваемых Дж. Дрейфусом. Он имеет менее сложную структуру, и система региональных домов в нем отсутствует. Настоятель здесь, в отличие от других колледжей, назначается Далай-ламой. Программа колледжа была ориентирована в первую очередь на области онтологии и теории познания. Следовательно, обучение монахи начинали с текста "Подтверждение правильного знания" индо-буддийского философа Дхармакирти, сторонника школы Йогачары (Йогачара, будучи одной из школ буддизма Махаяны, объясняла мир через сознание каждого человека, разделяя это

188. Dreyfus G. An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. С. 6.

189. Dreyfus G. An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. С. 9.

индивидуальное сознание на ряд уровней и исходя из положения, что оно есть единственно возможная реальность; таким образом, философию Йогачары можно было назвать "гносеологическим идеализмом"¹⁹⁰). На подробное исследование этого текста тратилось до шести лет, затем монахи обращались к той части программы, которая была приоритетной для монастырей Таши Гоманг Дацан и Лосел Линг, а именно к Праджня-парамита литературе и философии Мадхьямики.

Четвертый монастырский колледж - единственный среди колледжей Дрепунга, кто посвящен изучению Тантры. Центр учебной программы - это эзотерические и экзотерические тексты индо-буддийской традиции. Первой ступенью на пути к тантрическому знанию было обязательное "достижение мастерства в экзотерической традиции"¹⁹¹ - такое правило было сформулировано основателем монастыря Джамьянгом Чодже. Монахам, недавно поступившим в монастырский колледж, запрещалось даже хранить у себя в комнатах тантрические ритуальные тексты.

Особая роль тантрического колледжа в религиозной жизни монастыря Дрепунг заключается в том, что "традиционно для тибетцев получение защиты и благословения имеет жизненно важное значение"¹⁹², ведь монахи колледжа занимались практикой сложнейших ритуалов на протяжении всего года. Всего за год проходило девять тантрических церемоний, сопровождавшихся созданием мандалы и принесением огненной жертвы. Самый важный цикл был посвящен божеству Ваджрабхайраве, или Ямантаке. Ямантака имел особую ценность для традиции монастыря Дрепунг, так как "его жестокая природа (Ямантака является гневной ипостасью Манджушри, бодхисаттвы высшей мудрости, и знаменует собою

190. *Dreyfus G. An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. С. 9.*

191. *Там же.*

192. *Dreyfus G. An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. С. 15.*

победу мудрости над смертью, над кругом рождений и смертей) рассматривалась с учетом связи с настоящим временем, отмеченным вырождением"¹⁹³.

В конце каждой заметки о том или ином монастырском колледже Дж. Дрейфус кратко говорит о современном положении дел в этих землях. Общее замечание, характеризующее это современное состояние, сводится к тому, что после вынужденной эмиграции Далай-ламы в Индию и возросшего давления Китая на Тибет в прошлом веке многие монастыри, также переместившиеся с прежних мест в Индию, пришли в упадок, и Дрепунг не был здесь исключением. В более крупных колледжах удалось сохранить в целом систему управления и образования, небольшие же колледжи, как Дзэн и колледж Тантры, пострадали значительно: из-за сократившейся численности монахов колледжам намного сложнее выполнять свою миссию, так как чем меньше в колледже учеников, тем меньше вероятность того, что такой колледж останется самостоятельным образованием и не сольется с более крупным монастырским центром, утратив вследствие этого свою уникальную программу и традиции. Кроме того, печальным результатом эмиграции стало и нарушение преемственности учений и практик, которое особенно остро сказалось на колледже Тантры: старшее поколение монахов почти исчезло, и младшее поколение оказалось лишенным возможности получить надлежащую подготовку для "продолжения сложной традиции этого колледжа"¹⁹⁴.

Следующий проект Тибето-гималайской библиотеки, к которому мы перейдем - исследование монастыря Сера, выполненное профессором Университета Калифорнии Хосе Игнасио Кабезоном (J. I. Cabazon) при участии Тибетской Академии общественных наук и Университета

193. *Dreyfus G.* An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. С. 17.

194. *Dreyfus G.* An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. С. 17.

Вирджинии. Начало проекта по изучению монастыря было положено еще в 1980-х годах, и с тех пор была проделана огромная совместная работа по сбору архивного и этнографического материала, которая позволила не только создать ряд статей по истории и актуальному положению монастыря Сера, но и снабдить эти статьи интерактивными картами и фотографиями.

Мы рассмотрим статью Хосе Игнасио Кабезона "Sera Hermitages", посвященную скитам монастыря. Сэра, наряду с уже известным нам монастырем Дрепунг, а также с монастырем Ганден, является крупнейшим монастырем в традиции Гелугпы. Монастырь Сера - это общее название для группы из девятнадцати скитов, причем характер отношений этих скитов с самим монастырем Сера довольно своеобразен: "Некоторые из них свяаны с Серой лишь настолько, насколько значим тот факт, что они были основаны монахами из Серы, или потому, что они в какой-то момент их истории были переданы монахам Серы"¹⁹⁵, - были примеры скитов, которых можно назвать собственностью Серы, и были такие примеры, когда скит оставался самостоятельной единицей, будучи связанным с Серой только фактически.

Любой скит начинался как место пребывания одного монаха-отшельника, однако со временем скит мог разрастись и принять форму монастыря - или же остаться скитом, в котором проживает уже не один, а группа монахов: Хосе Игнасио Кабезон говорит о том, что понятия монастыря и скита сложно разграничить между собой.

Формирование скитов пришлось в основном на первую часть XVIII в., - наиболее напряженный период в истории Тибета, когда политическая обстановка в стране была беспокойной: на власть активно претендовали джунгарские монголы и маньчжуры. Монастырь Сера в этом случае, по замечанию Х. И. Кабезона, вряд ли мог оставаться в стороне от политической борьбы, оставаясь местом уединения для тех, кто ищет покоя. Другой

195. *Cabezon J.I.* The Hermitages of Sera. The University of California Santa Barbara, Tibet Academy of Social Sciences, Tibet University and the University of Virginia: The Tibetan and Himalayan digital library, 2006 г. С. 5.

фактор, повлиявший на процветание монастыря в XVIII в., это харизматическая фигура Зграб Кханга (Sgrub Khang), оказавшая огромное влияние на историю скитов Серы. Зграб Кханг известен как "the great meditator and scholar"¹⁹⁶, совершивший паломничество по всему Тибету, основавший три скита Серы и оставивший после себя нескольких учеников, которым также суждено было стать основателями собственных духовных традиций в новых скитах.

Со временем скиты превращаются в "обрядовые монастыри", где индивидуальная медитация уступает место совершению религиозных ритуалов и практике Тантры, которые и становятся основной деятельностью монахов и монахинь. С чем связана подобная перемена? Х. И. Кабезон выстраивает здесь следующую схему: любой скит начинается как место, где монахи "отстаиваются" от мира, однако для того, чтобы скит существовал, он нуждается в религиозном лидере. Религиозные руководители скитов (их преемственность шла не по линии старшинства, но по тому, кого считали воплощением прежнего лидера), как правило, были людьми деятельными; "hermitages' founders not to be as committed to the kind of contemplative lives"¹⁹⁷, хотя бы по той причине, что руководители скитов обязательно должны были обучаться в самом монастыре и поддерживать связи с ним. Цель такого обучения - "not to produce hermits and meditators, but to create scholars who were the embodiments of the Dge lugs tradition"¹⁹⁸. И, таким образом, скит очень недолго мог просуществовать как "classical "solitary sites"¹⁹⁹:

196. *Cabezon J.I.* The Hermitages of Sera. The University of California Santa Barbara, Tibet Academy of Social Sciences, Tibet University and the University of Virginia: The Tibetan and Himalayan digital library, 2006 г. С. 13.

197. *Cabezon J.I.* The Hermitages of Sera. The University of California Santa Barbara, Tibet Academy of Social Sciences, Tibet University and the University of Virginia: The Tibetan and Himalayan digital library, 2006 г. С. 15.

198. *Cabezon J.I.* The Hermitages of Sera. The University of California Santa Barbara, Tibet Academy of Social Sciences, Tibet University and the University of Virginia: The Tibetan and Himalayan digital library, 2006 г. С. 16.

199. *Там же.*

представляя собой часть единого монастырского комплекса, он довольно скоро институционализируется и приобщается к традиции Гелуг. Значит, жить в скиту - не значит быть отшельником, и те, кто стремится к созерцательной жизни, вынуждены будут искать другое место, ведь жизнь монаха скита несвободна от множества обязанностей, которые возложены на него как на члена ритуального монастыря.

В целом, если сравнивать традиции двух тибетских монастырей - Сера и Дрепунг, можно сделать следующий вывод: в монастыре Дрепунг разработана единая система монастырского образования, которая со своими дополнениями представлена в четырех образовательных колледжах. Монастырь Сера, ввиду своей разрозненной структуры, никак не мог претендовать на роль крупного образовательного центра, и потому стал центром ритуальным.

Подводя промежуточные итоги, отметим следующее:

- Согласно приведенным нами современным исследованиям, проникновение тибетского буддизма на Запад в первую очередь связано с западным знакомством с религиозной жизнью мигрантов из Азии, чья численность в XX в. резко увеличилась.
- Вместе с тем, количество обращенных буддистов не уступает количеству этнических буддистов, причем в религиозной сфере на Западе можно наблюдать такое явление, как синкретизм, когда элементы разных религиозных традиций вступают во взаимодействие друг с другом, а также с научными и философскими течениями.
- Удивительная гибкость буддизма, его способность адаптироваться к любой среде, любой культуре, заложена, по мнению исследователей, в самой его основе: ядро буддийского учения, Дхармы, остается неизменным, но постоянно трансформируется форма его подачи.

- Важную роль в изучении тибетского буддизма играют крупнейшие западные университеты, в рамках которых действует множество программ по исследованию как канонической буддийской философии, так и современного положения тибетского буддизма (влиянию на него экономико-политических факторов, средств массовой информации, его взаимодействию с другими религиозными традициями).
- Западные исследователи принимают активное участие в сохранении духовного наследия Тибета через создание различных проектов, акцентирующих внимание на современных проблемах Тибета и привлекающих новых ученых к совместной работе.

Заключение

Теперь, когда наше исследование подошло к концу, мы можем подвести итоги, предварительно вернувшись к нашим задачам, поставленным во Введении.

В первой главе нами были рассмотрены несколько работ авторов, относящихся к начальному периоду изучения тибетского буддизма на Западе. В них уже намечены основные темы и направления, определившие становление западной тибетологии как науки: изучение генезиса возникновения тибетского буддизма из Махаяны, акцент на особую роль культовых практик (Л. Уодделл), систематизацию канонических санскритских текстов (Ш. Ч. Кёрёши), сбор материалов, связанных с бытовой и религиозной жизнью Тибета (А. Давид-Неэль).

Большой интерес для западных исследователей представляли медитативные техники и тибетский пантеон. Значимость, придаваемая этим составляющим в тибетском буддизме, обусловлена его направленностью на внутреннее духовное развитие, являющееся неременным условием для достижения Просветления. Рассмотренные нами исследователи высказывали единое мнение относительно того, что важность таких практик определяется уровнем понимания природы реальности, повышающимся через соединение личных сил с высшей энергией и мудростью, олицетворенными в образах божеств.

Как уже было замечено в одной из глав, в тибетском буддизме сложилось иное, более вдумчивое отношение к процессу умирания и смерти (Характер этого отношения мы постарались показать во второй главе нашей работы). Главным предметом западных исследований в этой области стала "Тибетская книга мертвых", к истолкованию которой на Западе применялся символический подход: и само состояние Бардо, и кармические галлюцинации воспринимались как следствия заблуждения ума, которые преодолимы через осознание их иллюзорности.

Современные исследования тибетского буддизма, представленные нами в третьей главе, проводятся главным образом по двум направлениям: первое - это изучение взаимовлияния буддизма и местных религиозных традиций как в Европе, так и в Азии, где буддизм можно рассматривать как часть синкретической религиозной системы. Второе же направление представлено работами, посвященными жизни монастырей на Тибете. Монастыри всегда считались главными центрами по передаче Учения, поэтому авторов подобных работ интересует то, как сейчас выглядят древние традиции, в какой форме они продолжают свое существование. Общий вывод здесь сводится к тому, что после событий середины XX в. буддизму на Тибете был нанесен серьезный удар, и религиозная жизнь была поставлена под контроль извне. Коснулось это и монастырей: многие из них были вынуждены эмигрировать, многие оказались заброшенными. Однако возникший на Западе интерес к культуре Тибета способствовал тому, что монастыри и центры медитации стали возникать и за пределами Тибета, укрепив тибетский буддизм опорой извне.

Также для современных исследователей тибетского буддизма остро встает проблема адекватной передачи Учения на Западе, вызванная сложностью понимания всех нюансов иного восприятия категорий души, бога, спасения. К. Юнга можно назвать первым исследователем, отмечавшим разность западного и восточного мироощущения как препятствия на пути к правильному освоению буддийского Учения, начавшего набирать популярность на Западе как альтернативный вариант получения духовных знаний.

Сейчас тибетский буддизм активно изучается даже в качестве университетской программы, но эта проблема правильной передачи знаний о духовной сути Учения продолжает сохраняться. Как мы могли видеть из третьей главы, предлагаются разные варианты для того, чтобы работа со священным миром другой религии не была формальной системой, состоящей из набора необходимых теоретических сведений по основным

сакральным текстам и базовым понятиям. Современное изучение буддизма руководствуется в первую очередь тем, какой личный духовный вклад мы вносим в изучаемое, насколько для нас возможно найти в рассматриваемом предмете точки соприкосновения с тем, что мы понимаем и что считаем ценным.

Итак, мы кратко изложили основные направления в западном изучении тибетского буддизма - именно такой и была задача, обозначенная нами во Введении. На этом мы заканчиваем наше исследование, и в заключение хотелось бы сказать, что западные исследователи оказали огромное влияние на поддержание и развитие наших знаний о тибетском религиозном наследии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Тибетская Книга мертвых. М.: Фаир - Пресс, 2002 г. - 384 с.
2. Тибетская Книга мертвых. Бардо Тхёдол. М.: Эксмо, 2007 г. - 400 с.
3. Тибетская книга мертвых с комментариями Франчески Фримантл и Чогьяма Ринпоче. М.: ИД "София", 2003 г. - 116 с.

Исследования:

4. Бреннан Дж. Тибетская магия и мистицизм. СПб: ИГ "Весь", 2011 г. - 192 с.
5. Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003 г. - 208 с.
6. Гюнтер Г., Трунгпа Ч. Тантра: рассвет без заката. Харьков: Прогресс, 1993 г. - 105 с.
7. Голдстейн Дж., Корнфильд Дж. Путь к сердцу мудрости. Опыт прозрения. СПб: Андреев и сыновья, 1993 г. - 227 с.
8. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. М.: Центрполиграф, 2003 г. - 129 с.
9. Давид-Неэль А. Мистики и маги Тибета. М.: Дягилевъ ЦентрЪ, 1991 г. - 141 с.
10. Конзе Э. Буддизм: Сущность и Развитие. СПб: Наука, 2003 г. - 291 с.
11. Корнфильд Дж. Современные буддийские мастера. М.: АДЕ "Золотой век", 1993 г. - 191 с.
12. Лири Т., Олперт Р., Метцнер Р. Психоделический опыт. Киев: Ника-Центр, 2003 г. - 224 с.
13. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. Челябинск: Социум, 2010 г. - 160 с.
14. Ринпоче Л., Хопкинс Дж. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб: Уддияна, 2005 г. - 105 с.
15. Рэй Р. Нерушимые истины. СПб: Астрель, 2004 г. - 441 с.

16. Сидорова Е. Г. Буддизм, психоанализ и юнгианство: перспективы развития межкультурного диалога // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 7. Вып. 1. 2006 г. С.7-15.
17. Турман Р. Тибетская Книга мертвых. М.: Открытый мир, 2007 г. - 349 с.
18. Фримантл Ф. Сияющая пустота. М.: ИД "София", 2003 г. - 389 с.
19. Философия буддизма: энциклопедия // отв. ред. М.Т. Степанянц; М.: Ин-т философии РАН, 2011 г. - 1048 с.
20. Эванс-Вентц У. Тибетская йога и тайные учения. М.: Гранд, 2001 г. - 263 с.
21. Юнг К. Г. К психологии восточной медитации // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. - 260 с.
22. Юнг К. Г. Психологический комментарий к "Тибетской книге Великого освобождения" // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. - 260 с.
23. Юнг К. Г. Психологический комментарий к "Тибетской книге мертвых" // Тибетская Книга мертвых. СПб: Издательство Чернышева, 1992 г. - 255 с.
24. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М.: Ренессанс: 1991 г. - 262 с.
25. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск: Харвест, 2003 г. - 496 с.
26. Юнг К. Г. Комментарий к "Тайне Золотого Цветка" // О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994 г. - 260 с.
27. Bell C. A Review of Stephan Beyer's "The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet" URL:<http://www.thlib.org/bibliographies/wiki/Beyer-TaraCult-Review.html> (29.04.2016).
28. Beyer S. The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet. Delhi: Motilal Banarsidas, 1978 г. - 567 с.
29. Blumenthal J. The Ever-Changing Forms of Buddhism // Mandala Magazine. Portland: Mandala Publications. Вып. от 09. 2010. С. 39-42.

30. Cabezon J.I. The Hermitages of Sera. The University of California Santa Barbara, Tibet Academy of Social Sciences, Tibet University and the University of Virginia: The Tibetan and Himalayan digital library, 2006 г. - 159 с.
31. Conze E. Thirty years of Buddhist studies. Oxford: Bruno Cassirer LTD, 1967 г. - 276 с.
32. Dreyfus G. An Introduction to Drepung's Colleges. Charlottesville: Tibetan and Himalayan Library, 2006 г. - 24 с.
33. Garfield J. L. Buddhism in the West. Hamburg: Tibetisches Zentrum Hamburg, 2010 г. - 11 с.
34. Goldstein M. C., Kapstein M. Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1998 г. - 207 с.
35. Guenther H.V. Treasures on the Tibetan Middle Way. Leiden: E.J. Brill, 1971 г. - 132 с.
36. Halkias G.T. Buddhist Meditation Traditions in Tibet: The Union of Three Vehicles // Introduction to Buddhist Meditation, edited by Shaw S. London: Routledge Press, 2008. - 304 с.
37. Hopkins P. J. Tibetan Monastic Colleges: Rationality Versus the Demands of Allegiance // Imagining Tibet – Perceptions, Projections, and Fantasies, edited by Dodin T. and Raether H. Boston: Wisdom Publications, 2001 г.- 512 с.
38. Hori V. S., Hayes R. P., Shields J. M. Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web. London: Routledge Curzon, 2002 г. - 234 с.
39. Kay D. N. Tibetan and Zen Buddhism in Britian. London: Routledge Curzon, 2004 г. - 280 с.
40. McMahan D. L. Introduction // Buddhism in the Modern World, edited by McMahan D. L. London: Routledge Curzon, 2012 г. - 352 с.
41. Novick R. Fundamentals of Tibetan Buddhism. New York: Crossing Press, 1999 г. - 208 с.
42. Peiris W. The Western Contribution to Buddhism. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 1973 г. - 287 с.

43. Perdue D. Debate in Tibetan Buddhism. New York: Snow Lion Publications, 1992 г. - 938 с.
44. Queen C., Williams D. R. American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship. London: Routledge Curzon, 1999 г. - 328 с.
45. The Tibetan and Himalayan Library [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.thlib.org/index.php> (24.04.2016)
46. Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala. New York: Dover Publications, 1961 г. - 160 с.
47. Waddell L. A. Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and Its Relation to Indian Buddhism. New York: Dover Publications, 1972 г. - 598 с.