



ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ – 2024

2026

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ
НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ – 2024**



Москва
2026

УДК 94(515) / 242-31-1

ББК 86.35+86.353.1

Т39

Рекомендовано

Ученым советом Института востоковедения РАН

Ответственные редакторы:

С. Л. Кузьмин, д-р ист. наук (ИВ РАН)

Т. Л. Шаумян, канд. ист. наук (ИВ РАН)

Рецензенты:

Е. Ю. Ванина, д-р ист. наук (ИВ РАН)

В. П. Кашин, канд. ист. наук (ИВ РАН)

Т39

Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2024 / отв. ред. С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2026. – 284 с.; илл.

Tibetology and Buddhology at the Intersection of Science and Religion – 2024 / ed. by Sergius L. Kuzmin and Tatiana L. Shaumyan; IOS RAS. – Moscow: IOS RAS, 2026. – 284 p.

ISBN 978-5-907994-81-2

DOI 10.31696/978-5-907994-81-2-284

Сборник статей подготовлен по материалам Международной научной конференции, организованной 11–12 ноября 2024 г. Институтом востоковедения РАН. Статьи посвящены вопросам буддизма, его взаимодействию с наукой, вопросам буддологии, истории и культуры Тибета и некоторых буддийских стран, тибето-монгольским отношениям, а также исследованиям методами современных нейронаук некоторых процессов и явлений, известных по буддийским трактатам. Книга будет полезна историкам, религиоведам, социологам, специалистам в области нейронаук и тем, кто интересуется буддизмом.

The issue consists of papers based on the materials of international scientific conference of the same name, organized on November 11–12, 2024, by the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. The papers devoted to issues of Buddhism, its interaction with science, issues of Buddhology, history and culture of Tibet and some other Buddhist countries, Tibetan-Mongolian relations, as well as researches using modern neuroscience methods on some processes and phenomena known from Buddhist treatises. The book will be useful for historians, religious scholars, sociologists, neuroscientists and who is interested in Buddhism.

Конференция проведена при поддержке Фонда «Сохраним Тибет»

УДК 94(515) / 242-31-1

ББК 86.35+86.353.1

ISBN 978-5-907994-81-2

© Коллектив авторов, 2026

© ФГБУН ИВ РАН, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян).....	7
--	---

О. Батсайхан

Свод законов, установленный указом Богдо-хана Джебцундамба-хутухты VIII, как законодательная основа теократической монархии Монголии	8
--	---

*Ю. А. Бойцова, Е. В. Кокурина, Ю. С. Жиронкина,
Нгаванг Норбу, Лодой Сангпо, С. В. Медведев*

ЭЭГ корреляты медитаций у практиков в традиции сутры и тантры.....	22
---	----

Ю. С. Жиронкина

Ум ясного света как предмет научных исследований.....	36
---	----

А. Я. Каплан

Попытка психофизиологического понимания природы ума в свете буддийского учения.....	61
--	----

Б. У. Китинов

Джунгары – защитники учения Цзонхавы	82
--	----

*Е. В. Кокурина, Ю. А. Бойцова, Ю. А. Бубеев, Ю. С. Жиронкина,
Нгаванг Норбу, Лодой Сангпо, С. В. Медведев*

Особенности структурированного интервью при исследовании медитаций у практикующих монахов	105
--	-----

С. Л. Кузьмин, О. Батсайхан

К вопросу об указе цинского императора о том, что реинкарнации Джебцундамба-ламы должны выявляться только в Тибете	118
--	-----

И. Л. Кучин, Н. Р. Музафарова

О чувственном восприятии самости 156

Лодой Сангпо

О проекте исследования йоги сновидений
и осознанных сновидений, а также о личном опыте
участия в научно-исследовательских проектах..... 175

Лхакдор

Внутренняя наука исследования ума
и внешняя наука исследования материи 185

С. В. Медведев

Пятилетие российских лабораторий
в тибетских буддийских монастырях Индии:
принципиальные результаты..... 192

Н. Р. Музафарова

Семантика образа Зеленой Тары
в ваджраяне..... 208

Нгаванг Норбу

Преподавание научных дисциплин
в тибетских буддийских монастырях 216

С.-Х. Д. Сыртыпова

Архат Бакула, дарующий богатство:
иконографические и портретные образы..... 228

И. С. Урбанаева

Квантовая физика и буддизм: критический анализ
некоторых сравнительных подходов 242

А. М. Шустова

Далай-лама XIV
о диалоге религий и культур 264

CONTENTS

Preface (<i>S. L. Kuzmin, T. L. Shaumyan</i>)	7
---	---

O. Batsaikhan

The Code of Laws Established by the Decree of Bogd Khaan 8th Jebtsundamba Khutuktu as Legislative Basis of the Theocratic Monarchy of Mongolia	8
--	---

*J. A. Boytsova, E. V. Kokurina, Y. S. Zhironkina,
Ngawang Norbu, Lodoe Sangpo, S. V. Medvedev*

EEG Correlates of Meditations in Practitioners of Sutra and Tantra	22
--	----

Yu. S. Zhironkina

The Mind of Clear Light as Subject of Scientific Research.....	36
--	----

A. Ya. Kaplan

An Attempt at a Psychophysiological Understanding of the Nature of the Mind in the Light of Buddhist Teaching.....	61
--	----

B. U. Kitinov

Dzungars – Defenders of the Teaching of Tsongkhapa	82
--	----

*E. V. Kokurina, J. A. Boytsova, Y. A. Bubeev, Y. S. Zhironkina,
Ngawang Norbu, Lodoe Sangpo, S. V. Medvedev*

Specificity of a Structured Interview in Studying Meditation among Practicing Monks	105
--	-----

S. L. Kuzmin, O. Batsaikhan

On the Problem of the Qing Emperor's Decree that the Reincarnations of the Jetsundampa Khutuktu should be Found Only in Tibet.....	118
--	-----

<i>I. L. Kuchin, N. R. Muzafarova</i> On the Sensual Perception of the Self.....	156
<i>Lodoe Sangpo</i> Lucid Dreaming and Dream Yoga Research Project and Personal Experience of Engaging Scientific Research Projects	175
<i>Lhakdor</i> The Inner Science of Mind Research and the Outer Science of Matter Research.....	185
<i>S. V. Medvedev</i> Fifth Anniversary of Russian Laboratories in Tibetan Buddhist Monasteries in India: Principal Results	192
<i>N. R. Muzafarova</i> Semantics of the Green Tara Image in Vajrayana.....	208
<i>Ngawang Norbu</i> Science Education in Tibetan Buddhist Monasteries	216
<i>S.-Kh. D. Syrtypova</i> Arhat Bakula, the Giver of Wealth: Iconographic and Portrait Images	228
<i>I. S. Urbanaeva</i> Quantum Physics and Buddhism: a Critical Analysis of Some Comparative Ideas	242
<i>A. M. Shustova</i> The 14th Dalai Lama on the Dialogue of Religions and Cultures	264

Предисловие

11–12 ноября 2024 г. прошла Международная конференция «Тибетология и буддология на стыке науки и религии», организованная Институтом востоковедения РАН. Это уже пятая конференция по данной тематике, проводимая Институтом востоковедения с 2014 г.

Данное мероприятие было проведено при поддержке Фонда содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет» (в настоящее время – «Фонд Наланда» – «Фонд содействия сохранению культурных и философских традиций Древней Индии и Тибета»).

На конференции было заслушано 27 докладов, которые представили ученые из России (Москва, Санкт-Петербург, Кызыл, Новосибирск, Пермь, Улан-Удэ, Элиста), Монголии (Улан-Батор) и Индии (Дхарамсала, Мундгод, Калькутта).

Доклады были посвящены широкому кругу вопросов, касающихся буддизма, его взаимодействия с наукой, философией, буддологией, историей и культурой Тибета и некоторых других буддийских стран, тибето-монгольским отношениям, а также исследованию ряда процессов и явлений, известных по буддийским трактатам, методами нейронаук. Последнее направление показывает плодотворность исследований на стыке науки и религии, буддизма и гуманитарных, а также естественных наук.

Сделанные доклады отражают углубление исследований в ряде важных научных и философских направлений. Конференция показала не только перспективность продолжения диалога науки и буддизма, но и растущий интерес исследователей и практикующих буддистов к такому диалогу.

Данная публикация содержит статьи, подготовленные по докладам конференции. Статьи расположены в алфавитном порядке фамилий авторов. Мнение авторов статей не обязательно совпадает с мнением редакторов.

С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян

Свод законов, установленный указом Богдо-хана Джебцзундамба-хутухты VIII, как законодательная основа теократической монархии Монголии

О. Батсайхан

*Институт международных исследований
Академии наук Монголии, Улан-Батор, Монголия*

Аннотация. Освобождение монголов от маньчжурской Цинской империи и провозглашение независимости Монголии в 1911 г. открыло новую эпоху в ее истории. 29 декабря 1911 г. Богдо Джебцзундамба-хутухта VIII взошел на трон Богдо-хана (императора) Монголии, что означало возрождение очага государственности, образованного выдающимся монгольским властителем Чингис-ханом. Правительство Богдо-хана после восстановления независимости Монголии осуществляло рациональную политику развития страны как нации-государства, что заложило основу государственности, становления монголов как нации и формирования всех сфер их общественной жизни, включая политику, экономику, право, духовную и международную сферы. По указу Богдо-хана в 1913–1918 гг. был разработан и введен в действие «Установленный указом свод законов Монголии», который состоял из 65 томов. Этот документ является продолжением древних правовых актов, таких как Великая Яса Чингис-хана, Великое уложение (ойратские законы) и Халха Джуррам. Данный свод законов состоит из правовых актов административных и государственных органов Монголии, норм гражданского и уголовного права, других правовых норм, регулирующих социальные отношения нового монгольского общества. В свод вошел специальный закон – «Возвышение Джебцзундамба-ламы и исполнение его приказов», – который стал законодательной основой теократической монархии Монголии. Этот вопрос анализируется впервые.

Ключевые слова: установленный указом свод законов Монголии, Богдо-хан, монархия, история Монголии, Джебцзундамба-лама

The Code of Laws Established by the Decree of Bogd Khaan 8th Jebtsundamba Khutuktu as Legislative Basis of the Theocratic Monarchy of Mongolia

O. Batsaikhan

Abstract. Liberation of Mongols from the Manchu Qing Empire and the declaration of independence of Mongolia in 1911 opened a new era in its history. On December 29, 1911, the 8th Bogd Jebtsundamba Khutuktu ascended the throne of Bogd Khaan (Emperor) of Mongolia, which meant the revival of the center of statehood formed by the outstanding Mongolian ruler Chinggis Khaan. After restoration of Mongolia's independence, the Bogd Khaan's Government pursued a rational policy of developing the country as a nation-state, which laid the foundation for statehood and development of Mongols as a nation in all spheres of public life, including politics, economics, law, spiritual and international spheres. By the Bogd Khaan's decree, in 1913–1918 the «Code of Laws of Mongolia Established by the Decree» was developed and put into effect. It consisted of 65 volumes. This document became the successor of such ancient legal acts as the Great Yasa of Chinggis Khaan, the Great Code (Oirat laws) and Khalkha Juram. This code of laws consists of legal acts of the administrative and state bodies of Mongolia, norms of civil and criminal law, and other legal norms regulating the social relations of the new Mongolian society. There is a special law called «The Elevation of the Jebtsundamba Lama and the Implementation of his Orders», which became the legislative basis of the theocratic monarchy of Mongolia. This issue is analyzed for the first time in this article.

Keywords: Code of Laws of Mongolia Established by the Decree, Bogd Khaan, monarchy, history of Mongolia, Jebtsundamba Lama

29 декабря 1911 г. в Урге прошла торжественная церемония возведения Богдо-гэгэна VIII на престол великого хана (Богдо-хана) Монголии. В церемонии приняли участие посланцы различных монгольских земель и представители разных слоев населения. Богдо-хан начал править под девизом «Многими Возведенный». Монголия стала независимым теократическим государством.

Стремясь консолидировать страну и избежать социальных потрясений, Богдо-гэгэн VIII в своих лундэнах указывал на необходимость прекращения междоусобиц, ссор, взаимной вражды,

угнетения людей разных сословий, а также на важность укрепления семьи и единства общества. Лундэны касались самых разнообразных тем: от религии и государственного управления до международных связей, финансов, таможенных правил, наградений, охраны природы, возмещения ущерба людям, пострадавшим от потерь скота, мер по борьбе с голодом.

После отделения от Цинской империи Монголия решила разработать собственную правовую систему. По приказу Богдо-хана была создана Комиссия по составлению законов, которая находилась в ведении Министерства юстиции. В состав комиссии вошли заместители премьер-министра Эрдэнэ-жонон-бэйсэ Ширнэндамдин и бэйсэ Магсаржав, вице-министр внутренних дел Хошой-дархан-чинван Пунцагцэрэн, вице-министр иностранных дел гун Бавуудорж, вице-министр военных дел гун Сономдорж, вице-министр финансов гун Цэндэ, вице-министр юстиции жонон-ван Цогбадрах, советник-министр по делам религии да-лама Цэрэндэндэв, а также чиновники тушэ-гун Цогт-Очир, тайджи Авирмэд, Санжмятав, Туртогтох, зайсан Жамьян, Туваанжав, Магсаржав и гун Хайсан¹.

По указу Богдо-хана в 1913–1918 гг. был разработан и введен в действие правовой акт «Установленное указом уложение [свод законов] Монголии». Этот документ стал преемником древних правовых актов, таких как Великая Яса Чингис-хана, Великое уложение (ойратские законы) и Халха Джурам. Уложение, установленное монгольскими правительственными чиновниками, включает 65 томов, более 1100 статей и представляет собой комплексный нормативный акт, принятый в независимой Монголии и регулирующий все аспекты общественных отношений, включая административное устройство государства, обязанности должностных лиц, а также гражданское и уголовное право. Уложение заменило предыдущий свод законов Цинской палаты внешних сношений, действовавший в Монголии с XVIII в.²

В эпоху социализма «Уложение» периода Богдо-хана рассматривалось как копия маньчжурского законодательства, однако до сих пор полное содержание документа остается недостаточно изученным. В настоящее время считается, что «Уложение», установленное указом Богдо-хана, представляет собой свод законов

более совершенных, чем предыдущие правовые акты, и содержит положения, подтверждающие существование монгольской нации-государства.

Представляется, что все 65 томов были завершены, но не все удалось напечатать³. Однако оригиналы, хранившиеся в Институте наук в годы Народного правительства, теперь переданы в Национальный архив и Национальную библиотеку Монголии. Указом Богдо-хана были награждены все, кто участвовал в разработке и опубликовании законов (*Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл*)⁴.

Российский исследователь И. Майский писал в 1919 г.: «Под строжайшим секретом приступили к изданию своего произведения. В Монголии закон считается государственной тайной, доступной только посвященным. Во время пребывания нашей экспедиции в Урге отпечатаны были лишь 8 томов, удалось ли отпечатать остальные 56, не знаю. Если даже удалось, в свет выйти новое “Уложение”, во всяком случае, не успело и теперь с ликвидацией монгольской автономии в ближайшие годы едва ли выйдет»⁵.

К концу 1919 г. монголы отпечатали 29 томов «Уложения», остальные не были изданы. Мы обнаружили рукописи неизданных томов в Монгольском национальном архиве.

Кстати, в то же самое время, когда Майский находился в Монголии, страну посетил японец Осима Киёса, представитель компании «Мицуи» в Пекине, знавший монгольский язык. Он увез копии всех 65 томов в Японию. Это подтверждает, что все 65 книг законов были разработаны монголами до конца 1919 г.

Существовало мнение, что иностранцы могли легко получить документы государственного значения от монголов. Например, тот же Майский указывал, что не ожидал так легко получить полные материалы переписи населения и скота Монголии. Таким образом, становится очевидным, что Осима Киёса приобрел «Уложение», которое монголы в то время печатали тайно, не раскрывая его китайцам. Спустя два года все тома свода были переведены на японский язык⁶.

Киёса работал в филиалах японской компании «Мицуи Бусан» в Тяньцзине, Шанхае и Пекине и в период с 1917 по 1920 г.

четырежды посещал Монголию. Вернувшись в Японию, он написал «Отчет о посещении Хурэ» и приложил к нему 65 томов свода законов Монголии на японском языке. Его отчет с комментариями был опубликован японским монголоведом Танака Кацухико в 1969 г. в одном из японских журналов, однако сам свод законов Монголии так и не был опубликован.

Японский ученый Симада провел сравнительный анализ монгольского свода законов и законодательства маньчжурского периода, отметив схожие положения в уголовном и гражданском праве.

В 1994 г. мы с профессором З. Лонжидом переложили со старомонгольской письменности на кириллицу 58 томов «Уложения», которые находились в архиве и библиотеке Монголии. Мы вели поиски оставшихся семи томов в архивах и библиотеках Монголии, России и других стран, но так их и не нашли. В 2004 г. я побывал в Японии, где обнаружил перевод всех 65 томов «Уложения» на японский язык⁷. Известный переводчик японского языка Алмаасгуай перевел нам те семь томов, которых нам не доставало. Так наша копия «Уложения» стала полной.

65 томов свода законов Монголии, разработанного по указу Богдо-хана, представляют собой комплексный нормативный акт, охватывающий различные аспекты общественной жизни и государственного устройства независимой Монголии, а именно:

- административное устройство – законы, регулирующие структуру и функционирование Монгольского государства, включая управление и обязанности государственных должностных лиц;
- гражданское право – положения, касающиеся прав собственности, брачных и семейных отношений, наследования и других аспектов гражданских взаимоотношений;
- уголовное право – нормы, определяющие преступления и наказания, включая законы, обеспечивающие общественную безопасность и порядок;
- судебная система – правила, регулирующие порядок судебного разбирательства, права и обязанности судей, а также процедуры для справедливого разрешения споров;

- общественные отношения – законы, направленные на поддержание общественной морали и нравственности, отношения между разными социальными группами, включая духовенство и мирян.

Этот свод законов был первым комплексным правовым актом независимой Монголии, заменившим маньчжурские законы и утверждавшим уникальные правовые и культурные нормы монгольского общества.

В первом томе свода законов Монголии дается территориальное и административное деление страны. В него входят следующие аймаки (провинции): Тушэту-хан, Сэцэн-хан, Дзасагт-хан, Сайн-нойон-хан, Бат-ерөөлт-Далай-хан дербетов и Унэн-зоригт-хан дербетов. Всего Монголия была разделена на 43 отого и 119 хошунов (административных единиц).

Во втором и третьем томах свода законов установлена структура правительства, включающая пять ключевых министерств: внутренних дел, иностранных дел, обороны, финансов и юстиции. Также предусмотрены высшее и низшее государственные собрания (монг. *Улсын Дээд хурал*, *Улсын Доод хурал*), которые обеспечивают Богдо-хана и его правительство и управление государством на высшем уровне.

В четвертом и пятом томах свода законов закреплено право наследования титулов князей из Золотого рода Чингис-хана, что подтверждает их привилегированный статус в монгольском обществе.

В томах с шестого по десятый определены требования к государственным чиновникам Монголии, включая необходимые личные и профессиональные качества, ранги и порядок назначения. Эти разделы устанавливают критерии для отбора и ранжирования чиновников, формируя структуру государственного управления.

В томах с одиннадцатого по шестнадцатый определены правила переписи и учета населения, учета имущества, а также порядок сбора таможенных налогов и выплаты заработной платы в Монголии.

Тома с семнадцатого по двадцать первый содержат детальное описание государственных обрядов Монголии, включая роль

Богдо Джебцундамбы как главы государства и руководителя всей церемониальной деятельности. Эти положения также подчеркивают исключительные прерогативы императора, который выполняет функции и главы государства, и религиозного лидера, чьему авторитету должны следовать все подданные. Все церемонии были строго регламентированы, были созданы все условия для того, чтобы почитать Богдо Джебцундамбу как императора.

В семнадцатом томе свода законов, в главе Кодекса церемоний под названием «Церемонии всякого служения и сбора», установлено проведение четырех основных церемоний: празднование Нового года по лунному календарю, Дня Благословения (день рождения Богдо-хана), а также летнего и зимнего праздников Бат-Оршил. Этот комплекс праздников – самый значимый, который ежегодно должен отмечать каждый монгол.

Согласно своду законов, день Нового года по лунному календарю – традиционный праздник, отмечаемый монголами-буддистами в новолуние, известный как Цаган-Сар. Благоприятным днем также считается день рождения Богдо Джебцундамбы, выпадавший на 8-й день последнего месяца осени по лунному календарю.

Церемония летнего благословения является традиционным монгольским национальным праздником, который сохраняется и сегодня. В рамках торжественной церемонии перед Богдо Джебцундамба-хутухтой проводились традиционные состязания: борьба, скачки и стрельба из лука. Церемония зимнего благословения проводилась в честь вступления Богдо Джебцундамбы на престол как главы государства и духовного лидера Монголии. Этот день официально отмечался 29 декабря с 1912 по 1922 г. и с 1990-х годов празднуется монголами как национальный праздник – день восстановления Монголией независимости и государственности в 1911 г.

Во время этих четырех главных празднеств высшие нойоны, министры, чиновники, а также титулованные ламы проводили церемонию в честь Богдо-хана, подробный порядок которой строго регулировался законом.

Один из царственных потомков Чингис-хана должен был даровать благословение хану государства, Богдо Джебцундамбе⁸.

Что касается «ламских дел», в маньчжурском своде законов содержится пять книг и 108 статей, в то время как в монгольском своде представлены три книги и 30 статей⁹. Важно отметить, что буддизм и его институты, а также привилегии, обязанности и ответственность монахов были законодательно закреплены, что заложило правовую основу для дальнейшего развития буддизма в Монголии.

29 декабря 1911 г. в Монголии, где строго соблюдались традиции Золотого рода и государственные обычаи, начиная с времен Чингис-хана, главой государства был возведен глава ее буддийской церкви Богдо Джебцундамба-хутухта. Его интронизация символизировала восстановление государственности и независимости, утраченной более 200 лет назад. Это событие стало новым и необычным в истории Монголии¹⁰. Князья Золотого рода Чингис-хана осознали, что для монголов независимое существование важнее их личной власти, поэтому они поддерживали Богдо Джебцундамбу VIII.

Возрожденная Монголия не была религиозным царством в полном смысле этого слова. Хотя буддизм играл значительную роль в обществе и государственной системе, Монголия сохраняла светский характер управления, и государственные дела полностью подчинялись религиозным институтам. Власть Богдо Джебцундамбы как главы государства сочетала в себе элементы светской и религиозной власти, но не сводилась исключительно к религиозному управлению. Он был как духовным лидером, так и главой государства, что позволяет рассматривать его как важную историческую фигуру, обладавшую высшей властью в обеих сферах. Это положение закреплено в своде законов Монголии и включает в себя:

- регламентацию церемоний – закон описывает роль Богдо-хана в проведении ключевых религиозных и государственных церемоний;
- право на благословение – в своде законов предусмотрено, что благословение от потомков Чингис-хана как часть церемоний подтверждает его статус как законного и признанного правителя;

- обязанности и полномочия – свод четко определяет обязанности Богдо-хана в управлении государством, включая полномочия по назначению министров, регулированию законов и обеспечению порядка;
- привилегии монахов – Богдо-хан отвечает за регулирование монашеской жизни и установление привилегий для буддийских монахов, что подчеркивает его религиозный авторитет.

Таким образом была узаконена двойная власть Богдо-хана, что позволило ему играть ключевую роль в формировании монгольского общества того времени.

В 34-м томе «Высшего закона о делах духовенства», включенном в «Уложение», содержится специальная статья под названием «Возвеличение Джебцундамба-ламы». В ней упоминается «Тайцзу-хан Великого государства Юань», что относится к Чингис-хану. Этим подчеркивается, что Джебцундамба-лама следует традициям Монгольского государства, что существует преемственность между современными нормами и историческим наследием Чингис-хана. Статья закрепляет важность духовной власти и ее связь с исторической легитимностью правления в Монголии, утверждая значение буддизма в управлении и общественной жизни¹¹.

Также зафиксировано, что первый Богдо Джебцундамба воплотился в доме Очирбата Тушэту, который являлся потомком Чингис-хана. Это утверждение подчеркивает важность связи Богдо Джебцундамбы с Золотым родом, что укрепляет его легитимность как лидера Монголии. Этот аспект также отражает глубокие культурные и исторические корни буддизма в монгольском обществе, связь между духовной и светской властью.

В 1915 г. Богдо-хану вручили новую золотую печать и золотой диплом. Если в 1911 г. в честь его восшествия на ханский престол были поднесены государственная нефритовая и серебряная печати, то в 1915 г. была вручена золотая печать. Это было сделано, чтобы застраховаться от возможных последствий вынесения неприемлемых для Монголии решений на Кяхтинских тройственных переговорах между Китаем, Россией и Монголией. С другой стороны, их замена была продиктована необходимостью.

На золотой печати 1915 г. выгравированы слова: «Печать Очирдара Джебцундамба-ламы, покровителя веры, дарующего счастье, надежду и Учение живым существам». Золотой диплом был изготовлен в мае 1915 г. согласно указу Солнечносветлого, Десятитысячелетнего Богдо-хана, держащего вместе религию и государство, в 11-й день последнего весеннего месяца 5-го года Многими Возведенного. Диплом представляет собой 15 страниц текста, написанного золотыми буквами на монгольском и тибетском языках. Золотой диплом Богдо-гэгэна хранится в фонде казначейства Монголии. Для изготовления оригинала использовано 11 235 граммов золота, для изготовления копии диплома использовано 7260 граммов золота. Диплом был представлен вместе с присуждением титулов «Высший Чинтамани Очирдара», «Доставляющий спасение, надежду и советы», так как стороны – участницы Кяхтинских переговоров – обговорили титул Богдо-хана до того, как Китай претворил в жизнь свое намерение присвоить ему титул¹².

Вручение золотого диплома было обусловлено следующими причинами:

1. Следовало подчеркнуть, что Богдо-гэгэн VIII является реинкарнацией Богдо-гэгэна I Дзанабазара, который был потомком великого хана Чингиса.
2. Богдо был возведен как религиозный лидер Монгольского государства и наделен двумя указанными выше титулами. Когда он был признан в 1875 г. как Богдо-гэгэн VIII и приехал в Монголию, он получил от маньчжурского императора титулы «Джебцундамба-лама», «Возвышающий религию» и «Дарующий счастье живым существам». Поэтому для новой Монголии как независимого государства необходимо было наделить Джебцундамба-хутухту дипломом ее религиозного лидера¹³.
3. Это было предупреждением для монголов о трудных временах, напутствием к усилению государства и верному служению ему.

В золотом дипломе Богдо-хана, изготовленном в 1915 г., написаны следующие слова:

«Указ держащего религию и государство Солнечносветлого Богдо-хана, Возвышающего религию, Дарующего счастье живым существам, Всеведущего покровителя, Высшего Чинтамани, Очирдара Джебцундамба-ламы, Солнцецеликого, Десятитысячелетнего Богдо-хана.

Я, держащий религию и государство, следуя духу времени, чрезвычайно почитаю тех, кто справедливо правил Монголией, среди которых в первом ряду находится Джебцундамба-лама Дзанабазар, который стал хубилганом в семье халхаского Очирбат-Тушэту-хана Гомбодоржа во время правления императора Тайцзу во времена древней Минской династии. Он [Дзанабазар], распространяя буддизм, озаряя все живое и возглавляя множество халха-монголов, проявил заслуги в налаживании дружественных связей с маньчжурами, в связи с чем, получив доверие, был награжден золотой печатью, дипломом золотой лиственницы Богдо народов севера и другими наградами и вознесся так же высоко, как маньчжурский император. Безгранична заслуга первого Ундур-Богдо-гэгэна в развитии буддизма, дарующего счастье всем существам.

Джебцундамба VIII очистил пробужденное сознание, через буддийское знание показал устройство сансары. Поскольку я продвигал Желтую религию, сохраняя халхаскую сангху своих предков, стремясь спасти все живые существа от страданий, искореняя беды живых существ от мрака упадка, защищая от внутреннего и внешнего кризиса в переломное время, добровольно управляя всеми монгольскими племенами, смог привести их к мирному счастью и получил титул Возвышающего религию, Дарующего счастье живым существам, Всеведущего покровителя, Высшего Чинтамани, Очирдара Джебцундамба-ламы, был награжден золотой печатью, грамотой и дипломом с золотыми листьями. Хотя я, как хан, буду управлять государственными делами по традиции древнего великого государства Юань, я вдохновляю Вас, Джебцундамба, как главу религии руководить религиозными церемониями в обычные дни и продвигать дела веры, молитвы, веровать. Вас, как ведущего и уважаемого ламу, достаиваю милости продвигать религию и государство во веки веков, в случае необ-

ходимости решать государственные и религиозные дела, используя золотую печать.

Судьбой избранные шабинары-ламы благословлены и освоили добродетели, подобно существам четырех высших сфер, поэтому они должны стараться распространять религиозные учения, обучать многих подопечных своих шабинаров трем методам: слушанию, запоминанию и созерцанию, не вступая без повода в противоречие с людьми. Постоянно стремитесь к благоприятному единению нирваны и сансары. 11-го дня последнего месяца весны 5-го года правления Многими Возведенного»¹⁴.

Этот диплом адресован Богдо-гэгэну как главе религии от Богдо-хана как монарха Монголии (одно лицо в двух ипостасях). Всё положение о легитимности Богдо Джебцзундамба-хутухты закреплено в своде законов Монголии, установленном указом Богдо-хана.

Таким образом, в 1915 г. награда маньчжурского императора была упразднена по приказу хана Монголии, что отражает изменения в политической ситуации и структуре власти в стране в тот период¹⁵.

Кроме того, монгольский император Богдо Джебцзундамба сформировал свое правительство из князей Золотого рода императора Чингис-хана и высокопоставленных монахов. Это решение было частью первой раздачи даров в день его интронизации, что подчеркивало значимость традиций и исторического наследия в новой государственной структуре. Такой состав правительства свидетельствовал о стремлении объединить светскую и религиозную власть, обеспечивая легитимность правления и поддержку со стороны влиятельных социальных групп.

Согласно указу, четыре хана из Золотого рода Чингис-хана были удостоены следующих титулов: «Доброго титула Очирбат» для Тушэту-хана Дашняма, «Махасамади-Далай-Сэцэн» для Сэцэн-хана Наваннэрэна, «Эрдэнэ-Бишрелт» для Дзасагту-хана Содномравдана и «Звание надежного и почетного воина» для Сайн-нойон-хана Намнансурэна¹⁶. Эти награждения стали восставлением титулов, существовавших до маньчжурского подчине-

ния, и символизировали преемственность монгольского государства, подчеркивая важность исторических традиций в процессе восстановления независимости. Поэтому в своем указе, изданном в 1915 г., Богдо-хан твердо заявил о своем намерении придерживаться традиций Монгольского государства: «Следуя старой традиции Великого государства Юань, я буду ханом, отвечающим за любые государственные дела». Это заявление подчеркивает его приверженность историческим корням и культуре Монголии, а также стремление сохранить преемственность в управлении государством, основанную на традициях Чингис-хана и его наследников¹⁷.

Заключение

В 1911 г. Монголия вышла из-под власти маньчжуров и стала независимой страной. По приказу Богдо-хана Монголии главе ее буддийской церкви была вручена золотая печать и почетное звание, записанное монгольской письменностью. Это событие стало важным шагом в подготовке к утверждению главы буддийской церкви Монголии главой государства, что символизировало легитимацию религиозной власти и укрепление ее статуса в новой независимой Монголии.

Более 100 лет назад правительство Богдо-хана выполнило одну из основных задач – разработало и обеспечило соблюдение «Уложения», которое является важным наследием монгольского государственного права. Этот свод законов, состоящий из 65 томов, безусловно, представляет собой значительный вклад монголов в развитие мирового права, отражая уникальные правовые традиции и ценности Монголии в контексте глобальной правовой системы.

Источники и литература

1. *Батсайхан О.* Последний великий хан Монголии Богдо Джебцундамба-хутухта VIII. Жизнь и легенды. М.: КМК, 2018.
2. *Вьтон Х.* Түмэн улсын ердийн цааз. Улаанбаатар: Адмон, 2006.

3. Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль зүйлийн бичиг япон хэлээр Япон Улсын Токиогийн гадаад судлалын их сургуулийн номын сан // Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4–288.

4. Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль зүйлийн бичиг. Улаанбаатар: Чойжал, 2018.

5. *Магсаржав Н.* Монгол Улсын шинэ түүх. Улаанбаатар: Адмон, 1994.

6. *Майский И.* Орчин үеийн Монгол. Улаанбаатар, 2001.

7. *Майский И.* Современная Монголия. Отчет Монгольской экспедиции, снаряженной Иркутской конторой Всероссийского Центрального Союза Потребительных обществ «Центросоюз». Иркутск: Первая государственная типография, 1921.

8. Монголын түүхийн эх сурвалж (1911–1921). Улаанбаатар: Соёмбо, 2013.

9. Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл. Хоёрдугаар боть. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2010.

10. Үндэсний төв архив. Ф. А234. Т. 1. Х. Н. 95. Х. 32–37.

11. Үндэсний төв архив. Ф. А3. Д. 1. Х. Н. 236, 94–97 дахь тал.

Примечания

¹ Монголын түүхийн эх сурвалж, 2013. Х. 292.

² Үндэсний төв архив. Ф. А234. Т. 1. Х.Н. 95. Х. 32–37.

³ *Магсаржав*, 1994. Х. 65.

⁴ Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл, 2010. Х. 354.

⁵ *Майский*, 1921, с. 286.

⁶ Зарлигаар тогтоосон... Library of Tokyo School, MO 4–288.

⁷ Зарлигаар тогтоосон... Library of Tokyo School, MO 4–288.

⁸ Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль зүйлийн бичиг, 2018. Х. 143.

⁹ Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль зүйлийн бичиг, 2018. Х. 181–193.

¹⁰ *Батсайхан*, 2018, с. 118.

¹¹ Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль зүйлийн бичиг, 2018. Х. 181.

¹² *Батсайхан*, 2018, с. 153.

¹³ *Батсайхан*, 2018, с. 152.

¹⁴ *Батсайхан*, 2018, с. 153.

¹⁵ *Батсайхан*, 2018, с. 153.

¹⁶ *Батсайхан*, 2018, с. 142.

¹⁷ *Батсайхан*, 2018, с. 118.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Иллюстрации к статье О. Батсайхана «Свод законов, установленный указом Богдо-хана Джебцундамба-хутухты VIII, как законодательная основа теократической монархии Монголии»

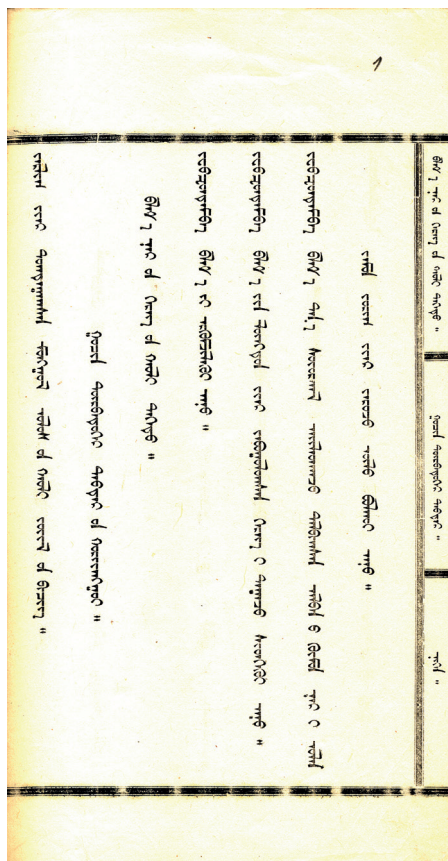


Рис. 1. Страницы из Свода законов Монголии, опубликованные в 1919 г. Из «Высшего закона о делах духовенства», Свод законов Монголии том 34, статья «Возвеличение Джебцундамба-ламы» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Гучин дөрөвдүгээр дэвтэр. Лам нарын хэргийн хууль. Дээд. Жавзандамба ламыг өргөмжлөх нь).
Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 34, х. 1

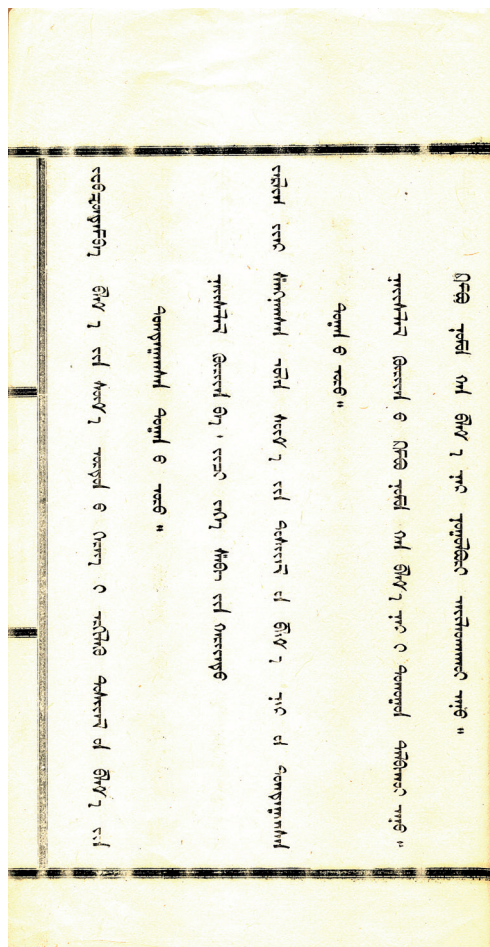


Рис. 2. Страницы из Свода законов Монголии, опубликованные в 1919 г. Из «Высшего закона о делах духовенства», Свод законов Монголии том 4, статья «Утвержденная штатная численность служебных должностей для лам, управляющих делами храма и дворца Джебцзундамба-ламы» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Гучин дөрөвдүгээр дэвтэр. Лам нарын хэргийн хууль. Дээд. Жавзандамба ламын сүм, ордоны хэргийг эрхлэх тушаалын ламын тогтоосон тооны ор).

Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 34, х. 2

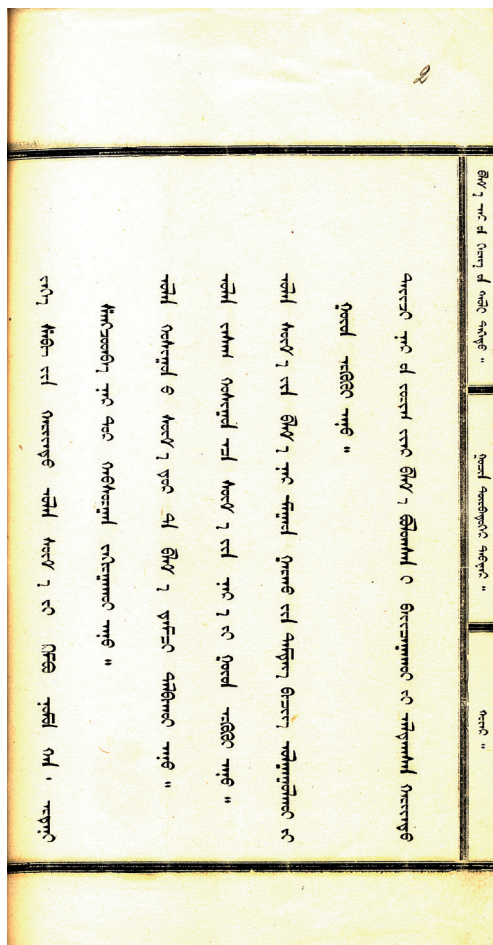


Рис. 3. Страницы из Свода законов Монголии, опубликованные в 1919 г. Из «Высшего закона о делах духовенства», Свод законов Монголии том 34, статья «О подчинении и совместном управлении многочисленными монастырями, находящимися в ведении Их-шави, Хамбо Номун-хана и Эрдэнэ-шанцодбы» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Гучин дөрөвдүгээр дэвтэр. Лам нарын хэргийн хууль. Дээд. Их шавийн харьяат олон сүмийг Хамба номун хан, Эрдэнэ шанцодба нарт хавсарган захиргахуй нь). *Источник:* Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 34, х. 3

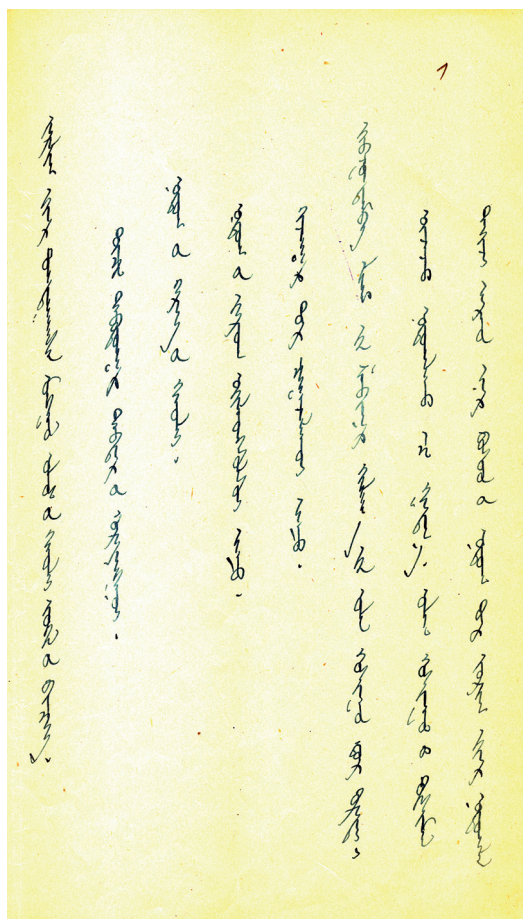


Рис. 4. Неопубликованные страницы из рукописи Свода законов Монголии том 45. Из «Закона о делах территории», Свод законов Монголии, статья «Создание топографических карт» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Дөчин тавдугаар дэвтэр. Нутгийн хэргийн хууль. Нутгийн зураг үйлдүүлэх нь).

Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 45, х. 1

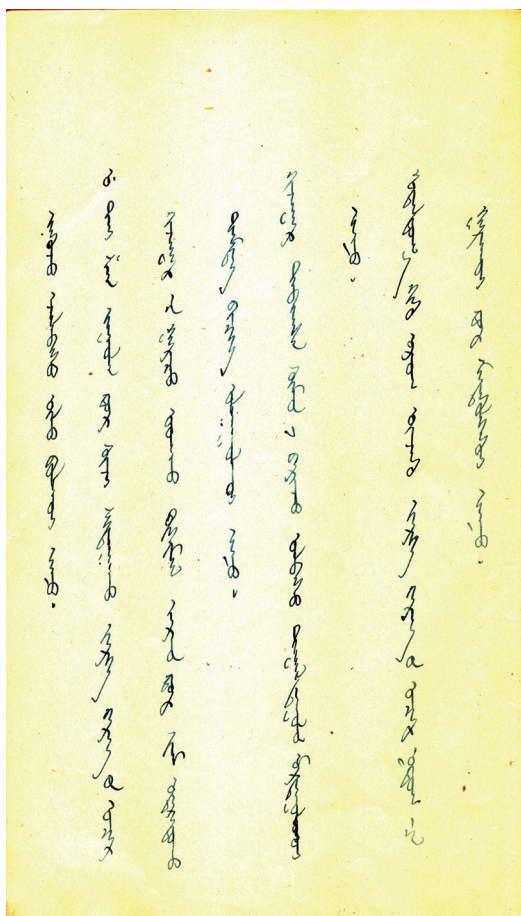


Рис. 5. Неопубликованные страницы из рукописи Свода законов Монголии том 45. Из «Закона о делах территории», Свод законов Монголии, статья «Создание топографических карт» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Дөчин тавдугаар дэвтэр. Нутгийн хэргийн хууль. Нутгийн зураг үйлдүүлэх нь).
Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 45, х. 2

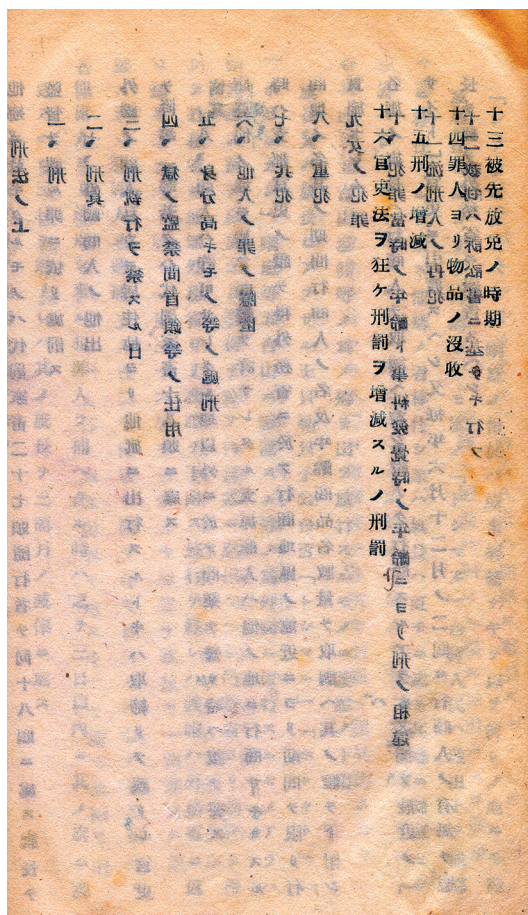


Рис. 7. Страницы из рукописи Свода законов Монголии на японском языке, переведенные в 1922 г. в Токийском университете иностранных исследований, том 16 (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Арван зургаадугаар дэвтэр).

Источник: Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4-288

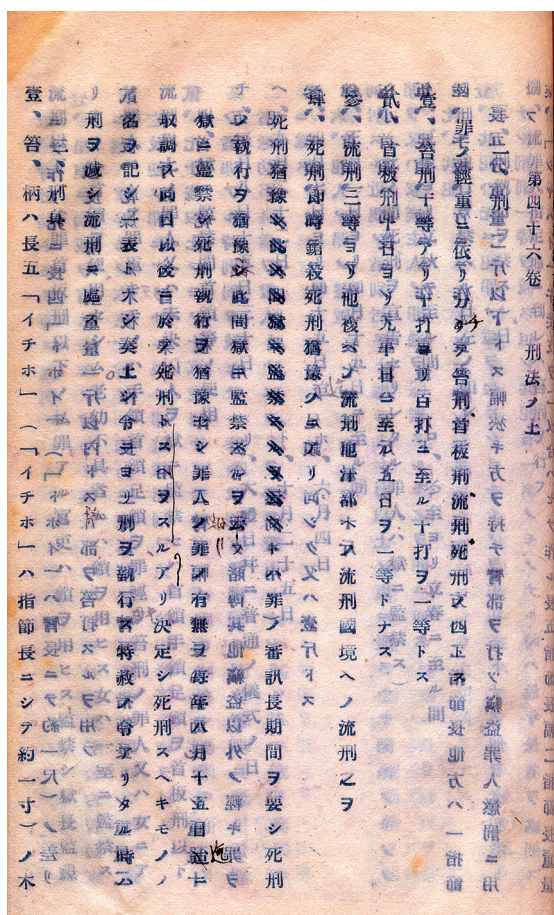


Рис. 8. Страницы из рукописи Свода законов Монголии на японском языке, переведенные в 1922 г. в Токийском университете иностранных исследований, том 16 (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Арван зургаадугаар дэвтэр).

Источник: Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4-288

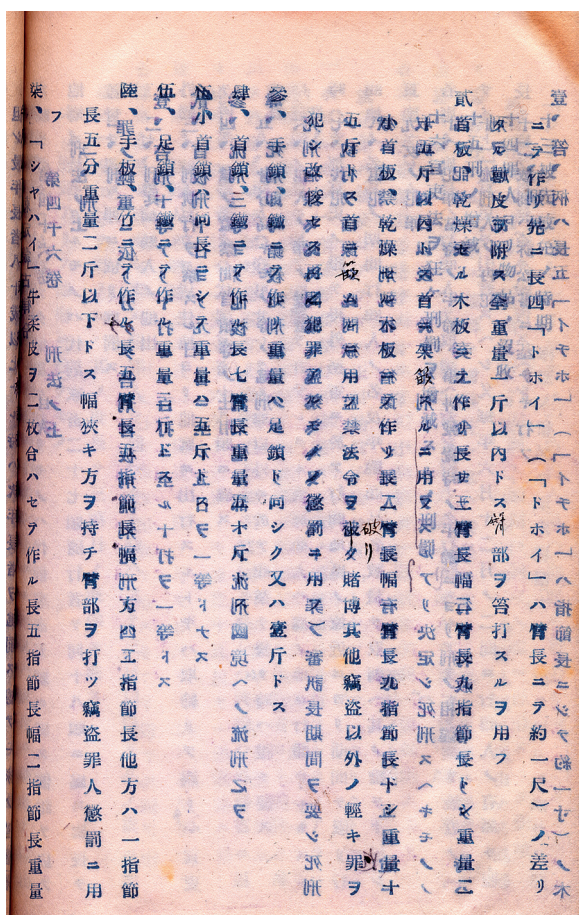


Рис. 9. Страницы из рукописи Свода законов Монголии на японском языке, переведенные в 1922 г. в Токийском университете иностранных исследований, том 16 (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Арван зургаадугаар дэвтэр).

Источник: Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4-288

ЭЭГ корреляты медитаций у практиков в традиции сутры и тантры

Ю. А. Бойцова

*Институт медико-биологических проблем РАН,
Москва, Россия*

Е. В. Кокурина

*Фонд имени академика Натальи Бехтеревой,
Санкт-Петербург, Россия*

Ю. С. Жиронкина

Фонд «Наланда», Москва, Россия

Нгаванг Норбу

*Sera Jey Monastic University for Advanced Buddhist Studies
and Practice, Bylakuppe, Karnataka, India*

Лодой Сангпо

*Gaden Jangtse Monastic College,
Mundgod, Karnataka, India*

С. В. Медведев

*Институт медико-биологических проблем РАН,
Москва, Россия*

Аннотация. Нейрофизиологические исследования медитации проводятся уже более 50 лет. Большинство из этих исследований были проведены на практикующих традициях Тхеравады и Махаяны, в основном это изучение практик Сутры. В то же время медитации традиции Ваджраяны (тантрический буддизм) остаются наименее интегрированными в нейрофизиологические исследования. В статье представлено сравнительное исследование спектральной мощности ЭЭГ до, после и во время медитации в традициях Сутры и Тантры. В исследовании приняли участие две группы практикующих (тибетские буддийские монахи, школа Гелуг): 1) группа практикующих Тантру (21 монах) была отобрана из числа опытных практикующих в буддийских тантрических монастырях; 2) группа практикующих Сутру (13 монахов) была отобрана из числа опытных практикующих в нетантрических буддийских монастырях. Группа практикующих

щих Тантру выполняла тантрические медитации (Гухьясамаджа, Чакрасамвара, Ямантака (Ваджрабхайрава)) во время обучения, а также в качестве обычной практики. Группа практикующих Сутру выполняла однопунктную медитацию концентрации или аналитическую медитацию во время исследования, а также в качестве обычной практики. Сравнение состояний до, после и во время медитации в каждой из групп показало, что эти состояния различались только в группе, занимающейся Тантрой. В группе Тантры во время медитации (по сравнению с состоянием покоя после медитации) наблюдалось снижение мощности альфа-1 и альфа-2. Сравнение традиций Тантры и Сутры показало, что у практикующих Тантру были более низкие значения мощности альфа-1 и бета-2 ЭЭГ, чем у практикующих Сутру. Эти различия были существенными не только во время медитации, но и в состоянии покоя до и после практики. Поскольку различия между практикующими Сутру и Тантру были обнаружены не только во время медитации, можно предположить, что они отражают долгосрочный эффект медитации.

Ключевые слова: ЭЭГ, Сутра, Тантра, медитация, нейронаука

EEG Correlates of Meditations in Practitioners of Sutra and Tantra

J. A. Boytsova, E. V. Kokurina, Y. S. Zhironkina,
Ngawang Norbu, Lodoe Sangpo, S. V. Medvedev

Abstract. Neurophysiological studies of meditation have been conducted for over 50 years. Most of these studies have been conducted on practitioners in the Theravada and Mahayana traditions, mainly these are studies of Sutra practices. At the same time, meditations of the Vajrayana tradition (Tantric Buddhism) remain the least integrated into neurophysiological research. This article presents a comparative study of the EEG spectral power before, after and during meditation in the Sutra and Tantra traditions. Two groups of practitioners (Tibetan Buddhist monks, Gelug school) took part in the study: 1) the group of Tantra practitioners (21 monks) was selected from experienced practitioners in Buddhist Tantric monasteries; 2) the group of Sutra practitioners (13 monks) was selected from experienced practitioners in non-Tantric Buddhist monasteries. The group of Tantra practitioners performed tantric meditations (Guhyasamaja, Chakrasamvara, Yamantaka (Vajrabhairava) during the study (and also as a regular practice). The group of Sutra practitioners performed one-pointed

concentration meditation or analytical meditation during the study (and also as a regular practice). Comparison of the states before, after, and during meditation within each of the groups showed that these states differed only in the Tantra group. In the Tantra group, during meditation (relative to the resting state after meditation), a decrease in alpha1 and alpha2 power was observed. A comparison of the Tantra and Sutra traditions showed that the Tantra practitioners had lower alpha1 and beta2 EEG power values than Sutra practitioners. These differences were significant not only during meditation but also in the resting states before and after practice. Since the differences between the Sutra and Tantra practitioners were found not only during meditation, it can be assumed that these reflect the long-term effect of meditation.

Keywords: EEG, sutra, tantra, meditation, neuroscience

Нейрофизиологические исследования медитаций проводятся уже более 50 лет, и за это время было накоплено большое количество данных. Но, к сожалению, как показывают обзорные работы¹, эти данные зачастую достаточно противоречивы.

Противоречивость данных во время исследования медитаций привела к пониманию, что широкий спектр практик, называемых «медитацией», и проблемы с определением и классификацией этих практик препятствуют исследованиям в данной области. Поэтому ряд исследователей предпринимали попытки классификации многообразия медитативных практик. Опираясь на такой фактор, как фокус внимания, Лутц и коллеги² предложили выделить две широкие категории медитативных практик: «сосредоточенное внимание» (Focused attention meditation – FA) и «открытый мониторинг» (Open monitoring meditation – OM). Впоследствии Трэвис и Шер³ предложили третью категорию, отмеченную отсутствием как сосредоточенности, так и индивидуального контроля или усилий, эта категория применима к «Трансцендентной медитации» (ТМ). Далее Брандмауэр и коллеги⁴ дополнительно выделили такие виды медитации, как практики медитации с использованием мантры (Mantra meditation practices) и «медитация на любящую доброту и сострадание» (Loving kindness and compassion meditation – LKM).

В одной из относительно недавних работ⁵ также был предложен интересный подход к классификации практик медитации. Здесь

сравнивались два типа практик Ваджраяны: визуализация – самопорождение в образе божества (ФА медитация в классификации Лутца), Риг-па (ОМ медитация в той же классификации) и два типа практик Тхеравады: Шаматха (ФА медитация в той же классификации), Випассана (ОМ медитация в той же классификации). Результаты показали, что различия по параметрам ЭЭГ и показателям вариабельности сердечного ритма больше между практиками в традициях Тхеравады и Ваджраяны, чем между типами медитации ФА и ОМ. Таким образом, авторы показали, что существуют принципиальные различия в физиологии медитативных практик в традиции Ваджраяны и в традициях Тхеравады и Сутраыны.

Следует отметить, что, несмотря на разнообразие исследований медитаций, большинство из них были проведены на практиках в традиции Тхеравады и Сутраыны. В то же время медитативные практики традиции Ваджраяны до сих пор остаются наименее интегрированными в нейрофизиологические исследования. Здесь можно упомянуть только несколько исследований⁶. Таким образом, нейрофизиологические исследования буддийских практик в традиции Тантры и их сопоставление с буддийскими практиками Сутры представляет большой научный интерес.

Мы проводим исследования буддийских медитативных практик школы Гелуг в тантрических и нетантрических монастырях на юге и на севере Индии. Таким образом, у нас есть возможность сравнить нейрофизиологические корреляты медитативных практик Сутры и медитативных практик в традиции Ваджраяны на группах высококвалифицированных практиков. Одной из особенностей данной работы является то, что все практикующие, которые участвуют в исследовании, являются монахами из буддийских монастырей, соответственно они имеют сходный социокультурный контекст и обследуются в привычных для них условиях монастыря.

Несмотря на то что ранее были показаны определенные нейрофизиологические различия между аналитической медитацией и медитацией однонаправленного сосредоточения⁷, в нашей работе мы не разделяли эти практики. Мы просили испытуемых выполнять медитацию, которую они делают ежедневно как свою обыч-

ную практику. Опрос после исследования показал, что многие из них во время медитации однонаправленного сосредоточения периодически использовали аналитическую медитацию для восстановления фокуса внимания. Поэтому на данном этапе исследования мы не стали разделять аналитическую медитацию и медитацию однонаправленного сосредоточения, а объединили их в практики Сутры.

Таким образом, в этом исследовании мы сравниваем нейрофизиологические корреляты медитаций в традиции Сутры и Тантры. Для выявления различий между традициями в ходе анализа данных электроэнцефалограммы (ЭЭГ) мы сравнили параметры спектральной мощности ЭЭГ в двух группах испытуемых, которые на ежедневной основе практикуют медитации Сутры и Тантры. Для выявления различий между состояниями мы сравнили параметры спектральной мощности ЭЭГ до, после и во время медитации внутри группы практиков Сутры и внутри группы практиков Тантры.

Методика

В исследовании приняли участие 34 монаха. Все испытуемые дали свое письменное информированное согласие на участие в этом исследовании. Исследования с участием людей были одобрены этическим комитетом в Институте мозга человека им. Н. П. Бехтеревой РАН.

Поскольку цель данной работы проследить различия между медитативными практиками в традиции Сутры и Тантры, одна группа испытуемых набиралась в тантрических монастырях (Гьюдмед и Гьютю). Здесь был обследован 21 человек, семь из них принимали участие в исследованиях два раза. Другая группа практиков набиралась в нетантрических монастырях (Сера Дже, Сера Ме, Гаден Джангце, Гаден Шарце, Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг и Таши Лунпо). Здесь было обследовано 13 человек, трое из них также принимали участие в исследовании два раза.

В группу «Тантрических практиков» отбирались монахи, выполнявшие тантрические медитации на ежедневной основе. Такие же медитации они выполняли и во время исследования.

Опыт регулярной практики в этой группе составил от 4 до 40 лет. У всех испытуемых в этой группе, кроме 5 человек, был опыт трехлетнего ретрита. Средний возраст 53 ± 7 лет. Тантрические медитации, которые мы исследовали, – это практики трех божеств: Гухьясамаджи, Чакрасамвары, Ямантаки (Ваджрабхайравы).

В группу «Нетантрических практиков» отбирались монахи, выполнявшие медитацию однонаправленного сосредоточения или аналитическую медитацию на ежедневной основе и во время исследования. Опыт регулярной практики в этой группе составил от 1 до 22 лет. Средний возраст 50 ± 6 лет. Во время медитации однонаправленного сосредоточения испытуемые сосредоточивали внимание на таких философских понятиях, как бодхичитта или сострадание, пустота и непостоянство. Во время аналитической медитации испытуемые глубоко анализировали такие же философские концепции.

Во время исследования на начальной стадии испытуемых просили сидеть в состоянии спокойного бодрствования без медитации с открытыми и закрытыми глазами по 5 минут для каждого состояния. Потом испытуемых просили выполнить их обычную практику, которую они делают на ежедневной основе. Длительность медитации составляла от 10 до 40 минут. После окончания медитации испытуемых просили еще 10 минут посидеть в состоянии покоя с закрытыми и открытыми глазами.

Регистрация параметров ЭЭГ до, после и во время медитации проводилась с помощью компьютерного электроэнцефалографа «Мицар-ЭЭГ-201» и программы WinEEG от 19 электродов по системе 10–20: Fp1, Fp2, F7, F3, Fz, F4, F8, T3, C3, Cz, C4, T4, T5, P3, Pz, P4, T6, O1, Oz, O2. В качестве референта использовались необъединенные ушные электроды, заземляющий электрод располагался в отведении Fpz. Сопротивление электродов не превышало 5 кОм. Частота оцифровки сигналов – 500 Гц. Параметры фильтров высокой и низкой частоты составляли соответственно 1,6 Гц и 50 Гц. Для подавления сетевой электромагнитной помехи использовался фильтр 45–55 Гц.

Предварительная обработка параметров спектральной мощности ЭЭГ заключалась в коррекции артефактов путем обнуле-

ния независимых компонент ЭЭГ, соответствующих вертикальным и горизонтальным движениям глаз. Кроме того, из дальнейшего анализа исключались эпохи, содержащие высокоамплитудные артефакты.

Рассматриваемые нами практики Сутры и Тантры представляют собой заведомо разные когнитивные процессы. Во время медитации однонаправленного сосредоточения практик фокусирует внимание на одном объекте. И каждый раз, когда ум отвлекается и начинает блуждать, практик должен осознать это, отстраниться от содержания отвлекающих факторов и мягко перефокусировать внимание на объект медитации. Аналитическая медитация обычно представляет собой аналитический процесс, который также связан с фиксацией ума на определенной идее или концепции. Но здесь применяется процесс глубокого анализа и исследования объекта медитации. В процессе этой медитации практик проникает в суть основных буддийских философских понятий. Исследуемые здесь тантрические практики также опираются на фундамент медитации однонаправленного сосредоточения, что необходимо для удержания сложных ментальных образов во время практики. При этом визуализируемые образы не единичны и не остаются статичными, а трансформируются определенным образом согласно тексту практики. В Тантре также присутствует аналитическая медитация, которая на высших уровнях практики объединяется с однонаправленным сосредоточением в рамках одного когнитивного процесса. Поскольку тантрические практики выполняются на основе письменного руководства, которое практик удерживает в уме, здесь также задействованы процессы извлечения информации из памяти. Кроме того, на определенных этапах этих медитаций практик может генерировать и переживать определенные эмоциональные состояния. Таким образом, данные практики, помимо однонаправленного сосредоточения и аналитической медитации, задействуют разные когнитивные процессы и подразумевают определенную стадийность.

Поскольку точное выделение стадий в тантрических практиках, с учетом индивидуальных различий в скорости выполнения отдельных стадий и длительности медитации, достаточно слож-

ная задача, на данном этапе мы попробовали просто разделить тантрическую медитацию на первую и вторую половины. По аналогии, такое же разделение было применено к практикам в традиции Сутры. Таким образом, анализ спектральной мощности ЭЭГ проводился отдельно в течение первой половины медитации и второй половины медитации для медитаций в традиции Тантры и медитаций в традиции Сутры. Также спектральная мощность ЭЭГ анализировалась в состоянии покоя с закрытыми глазами до и после медитации – это 5-минутные отрезки записей ЭЭГ. Динамика абсолютной мощности ЭЭГ рассчитывалась в 7 частотных диапазонах – дельта (1,5–3 Гц), тета (3,5–7 Гц), альфа1 (7,5–10 Гц), альфа2 (10,5–14 Гц), бета1 (14,5–20 Гц), бета2 (20,5–30 Гц) и гамма (30–40 Гц). Использовалась эпоха анализа 4 сек., перекрывание эпох 50%.

Для выявления различий между группами практиков Сутры и Тантры использовались межсубъектные сравнения (ANOVA) с факторами 4 состояния (ГЗ – мед1 – мед2 – ГЗ-2) $\times$ 19 зон $\times$ 2 группы практиков. Чтобы проанализировать изменения спектров мощности ЭЭГ внутри групп, мы сравнили спектры мощности до, после и во время практики. Здесь мы использовали внутрисубъектные сравнения (ANOVA) для группы практиков Сутры и Тантры по отдельности с факторами: 4 состояния (ГЗ – мед1 – мед2 – ГЗ-2) $\times$ 19 зон. Для всех сравнений использовалась поправка Гринхауса-Гайсера и post-hoc анализ (Tukey HSD тест). Различия признавались значимыми при $p < 0.05$.

Результаты

Сравнение групп практиков в традиции Тантры и Сутры

Межсубъектные сравнения (ANOVA) показали, что группы практиков Сутры и Тантры действительно различаются. Эти различия отражаются в мощности ЭЭГ в альфа1 диапазоне (достоверно взаимодействие факторов Состояния $\times$ Зоны $\times$ Группы, $F(54,2268) = 1,98$, $p = 0,046$). Post-hoc анализ показал, что в группе практиков Тантры (относительно практиков Сутры) в состоянии покоя до медитации (ГЗ) меньше альфа1-мощность в задне-теменных отве-

дениях P3 P4, в первой половине медитации (мед1) меньше альфа1-мощность в теменных отведениях C3 C4 P3 P4, в состоянии покоя после медитации (ГЗ-2) меньше альфа1-мощность в отведениях T5 P4.

Также группы практиков Сутры и Тантры различаются мощностью ЭЭГ в бета2 диапазоне (достоверно взаимодействие факторов Зоны $\times$ Группы ($F(18,756) = 2,37$, $p = 0,034$). Поскольку для фактора Состояния или для взаимодействия факторов Состояния $\times$ Группы, Состояния $\times$ Зоны $\times$ Группы не показано достоверного влияния, можно предположить, что различия между группами по бета2-мощности наблюдаются во всех рассматриваемых состояниях (до, после и во время медитации). Post-hoc анализ показал, что вне зависимости от состояния в группе практиков Тантры меньше бета2-мощность в задних отделах коры.

Таким образом, группы практиков Сутры и Тантры различаются мощностью в альфа1 и бета2 диапазонах ЭЭГ не только во время медитации, но и в состояниях покоя до и после практики. В остальных диапазонах ЭЭГ достоверных различий между группами практиков не выявлено.

Сравнение состояний до, после и во время медитации

В группе практиков Тантры внутрисубъектные сравнения (ANOVA) показали достоверное влияние фактора Состояние только в альфа1 ($F(3,81) = 4,84$, $p = 0,009$) и альфа2 ($F(3,81) = 4,23$, $p = 0,017$) диапазонах ЭЭГ. Post-hoc анализ показал, что первая половина медитации (мед1) отличается от состояния покоя после медитации (ГЗ-2) меньшей мощностью в альфа1 и альфа2 диапазонах. При этом при сравнении второй половины медитации с состояниями покоя до или после практики различия не достигают уровня статистической значимости.

В других частотных диапазонах достоверных различий между четырьмя рассматриваемыми состояниями в группе практиков Тантры не выявлено. В группе практиков Сутры внутрисубъектные сравнения (ANOVA) не выявили достоверных различий между четырьмя состояниями.

Таким образом, состояния внутри исследовательской сессии достоверно различаются только в группе практиков Тантры. Эти различия связаны с уменьшением альфа1- и альфа2-мощности в первой половине медитации относительно состояния покоя после медитации.

Обсуждение

Выявленные различия между группами практиков Сутры и Тантры, так же как и между состояниями до, после и во время медитации (в группе Тантры), касаются альфа1, альфа2 и бета2 диапазонов ЭЭГ.

Анализ различий между традициями Сутры и Тантры показал, что группа практиков Тантры отличается от группы Сутры меньшими значениями альфа1-мощности в центральных и теменных отделах коры. Эти различия между традициями выявлены не только во время медитации (во время первой половины медитации), но и в состояниях покоя до и после практики. Группа практиков Тантры также отличается от группы Сутры меньшими значениями бета2-мощности преимущественно в задних отделах коры как во время медитации, так и в состояниях покоя до и после практики.

Сравнение состояний до, после и во время медитации показало, что состояния различаются только в группе практиков Тантры. Эти различия связаны с уменьшением альфа1- и альфа2-мощности во время медитации (по крайней мере, во время первой ее половины) относительно состояния покоя после практики.

Тот факт, что различия между состояниями до, после и во время медитации обнаружены только в группе практиков Тантры и не обнаружены в группе практиков Сутры, может быть объяснен на основе литературных данных. Было показано, что медитация однонаправленного сосредоточения относительно контрольного состояния покоя действительно сопровождается увеличением альфа-активности, а во время аналитической медитации не выявлено существенных изменений в параметрах ЭЭГ относительно состояния покоя⁸. Таким образом, авторы демонстрируют различия между практикой однонаправленного сосредоточения и аналити-

ческой медитацией. В нашем случае в группе практиков Сутры мы объединили медитации однонаправленного сосредоточения и аналитической медитации. Это может объяснять отсутствие достоверных различий между состоянием медитации и контрольными состояниями в группе практиков Сутры.

Также ранее было показано, что во время процессов визуализации, которые используются в тантрических практиках относительно состояния покоя, происходит увеличение альфа-активности⁹. Традиционно такое увеличение альфа-активности связывают с усилением интероцептивного внимания¹⁰, когда необходимо экранирование от внешних сенсорных стимулов для выполнения внутренне ориентированных, ментальных заданий, таких, например, как визуализация или внутренняя концентрация¹¹. Исходя из этого, усиления альфа-активности можно было бы ожидать и во время практик Сутры, где необходимо концентрировать внутренне направленное внимание на одном объекте, и во время практик Тантры, где внутренняя концентрация используется для поддержания сложного ментального образа. Но в нашем случае, как уже было сказано выше, в группе Сутры не выявлено различий между медитацией и контролем, а в группе Тантры состояние медитации отличается от контроля (от контроля после медитации) меньшими значениями мощности в альфа1 и альфа2 диапазонах. Также меньшие значения альфа1-мощности отмечаются в группе Тантры (относительно группы Сутры) при анализе различий между традициями. Здесь стоит упомянуть, что альфа-активность (по крайней мере, низкочастотная альфа1-активность) соотносится также с энергетическими механизмами возбуждения (arousal), внимания и усилия (effort) во время выполняемой деятельности¹². Можно предположить, что тантрические медитации (по сравнению с практиками Сутры) характеризуются большим уровнем возбуждения и внимания, от испытуемых требуется больше усилий для поддержания тантрической медитации.

Также при анализе различий между традициями в группе Тантры (относительно группы Сутры) показаны меньшие значения бета2-мощности. Этот результат согласуется с данными предыдущих исследований, где анализ различий между традициями пока-

зал, что бета-мощность была больше снижена во время практик Ваджраяны (практики Тантры), чем во время практик Тхеравады (практики Сутры)¹³. Рассматриваемые нами практики Сутры связаны с концентрацией внимания на статичном мысленном представлении или понятии, тогда как практики Тантры подразумевают оперирование сложными ментальными образами, которые определенным образом трансформируются по ходу практики. Поэтому, вслед за авторами цитированной выше статьи¹⁴, можно предположить, что меньшие значения бета2-мощности в группе Тантры могут быть связаны с поддержанием фазической бдительности (*phasic alertness*), т. е. с повышением способности реагировать на внешние или внутренние меняющиеся стимулы. В то же время большие значения бета2-мощности в группе Сутры могут отражать процессы тонической бдительности (*tonic alertness*), которая указывает на состояние оптимальной бдительности, когда внимание на одном объекте поддерживается в течение длительного времени.

Поскольку различия между традициями при сравнении групп практиков Сутры и Тантры выявлены не только непосредственно во время медитации, но также в состояниях покоя как до, так и после практики, можно сказать, что эти различия отражают долговременный эффект медитации. И если рассматривать эти различия в терминах уровня возбуждения и фазической/тонической бдительности, то можно предположить, что испытуемые, регулярно практикующие тантрические медитации, сохраняют повышенный уровень возбуждения и фазической бдительности даже вне практики.

Литература

1. *Amihai I., Kozhevnikov M.* Arousal vs. relaxation: a comparison of the neurophysiological and cognitive correlates of Vajrayana and Theravada meditative practices // PLoS ONE. 2014. Vol. 7: e102990, № 9.

2. *Brandmeyer T., Delorme A., Wahbeh H.* The neuroscience of meditation: classification, phenomenology, correlates, and mechanisms // Progress in Brain Research. 2019. Vol. 244.

3. *Cahn B. R., Polich J.* Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies // *Psychol. Bull.* 2006. Vol. 2, № 132.
4. *Cooper N. R., Croft R. J., Dominey S. J., Burgess A. P., Gruzelier J. H.* Paradox lost? Exploring the role of alpha oscillations during externally vs. internally directed attention and the implications for idling and inhibition hypotheses // *Int. J. Psychophysiol.* 2003. Vol. 47.
5. *DeLuca J. W., Daly R.* The inner alchemy of Buddhist tantric meditation: A QEEG case study using Low Resolution Electromagnetic Tomography (LORETA) // *Subtle Energies and Energy medicine.* 2023. Vol. 13, № 2.
6. *Fell J., Axmacher N., Haupt S.* From alpha to gamma: electrophysiological correlates of meditation-related states of consciousness // *Med. Hypotheses.* 2010. № 75.
7. *Fox K. C.R., Cahn R. B.* Meditation and the brain in health and disease // *The Oxford Handbook of Meditation.* Oxford, 2021.
8. *Fox K. C.R., Dixon M. L., Nijeboer S., Girn M., Floman J. L., Lifshitz M., Ellamil M., Sedlmeier P., Christoff K.* Functional neuroanatomy of meditation: a review and meta-analysis of functional neuroimaging investigations // *Neuroscience and Biobehavioral Reviews.* 2016. № 65.
9. *Klimesch W., Pfurtscheller G., Schimke H.* Pre- and post-stimulus processes in category judgement tasks as measured by event-related desynchronization ERD // *Psychophysiol.* 1992. Vol. 6.
10. *Klimesch W., Sauseng P., Hanslmayr S.* EEG alpha oscillations: the inhibition-timing hypothesis // *Brain Res. Rev.* 2007. Vol. 53.
11. *Kozhevnikov M., Strasser A. V.I., McDougal E., Dhond R., Samuel G.* Beyond mindfulness: Arousal-driven modulation of attentional control during arousal-based practices // *Current Research in Neurobiology.* 2022. № 3: 100053.
12. *Lehmann D., Faber P., Achermann P., Jeanmonod D., Gianotti L., Pizzagalli D.* Brain sources of EEG gamma frequency during volitionally meditation-induced, altered states of consciousness, and experience of the self // *Psychiatry Research: Neuroimaging Section.* 2001. № 108.
13. *Lutz A., Slagter H. A., Dunne J. D., Davidson R. J.* Attention regulation and monitoring in meditation // *Trends Cogn. Sci.* 2008. № 12.
14. *Neri B., Callara A. L., Vanello N., Menicucci D., Zaccaro A., Piarulli A., Laurino M., Norbu N., Kechok J., Sherab N., Gemignani A.* Report from a Tibetan Monastery: EEG neural correlates of concentrative and analytical meditation // *Front. Psychol.* 2024. Vol. 15.

15. Newberg A., Alavi A., Baime M., Pourdehnad M., Santanna J., d'Aquili E. The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study // *Psychiatry Res.* 2001. № 106.

16. Ray W.J., Cole H. W. EEG activity during cognitive processing: influence of attentional factors // *Int. J. Psychophysiol.* 1985. Vol. 3.

17. Travis F., Shear J. Focused attention, open monitoring and automatic self-transcending: categories to organize meditations from Vedic, Buddhist and Chinese Traditions // *Consciousness and Cognition.* 2010. № 19.

Примечания

¹ Cahn, Polich, 2006; Fell et al., 2010; Fox et al., 2016; Fox, Cahn, 2021.

² Lutz et al., 2008.

³ Travis, Shear, 2010.

⁴ Brandmeyer et al., 2019.

⁵ Amihai, Kozhevnikov, 2014.

⁶ Newberg et al., 2001; Lehmann et al., 2001; Amihai, Kozhevnikov, 2014; Kozhevnikov et al., 2022; DeLuca, Daly, 2023.

⁷ Neri et al., 2024.

⁸ Neri et al., 2024.

⁹ DeLuca, Daly, 2023.

¹⁰ Cooper et al., 2003.

¹¹ Ray, Cole, 1985; Klimesch et al., 2007.

¹² Klimesch et al., 1992.

¹³ Kozhevnikov et al., 2014.

¹⁴ Kozhevnikov et al., 2014.

Ум ясного света как предмет научных исследований

Ю. С. Жиронкина

*Фонд содействия сохранению культурных
и философских традиций Древней Индии
и Тибета «Наланда», Москва, Россия*

Аннотация. Диалог буддизма и современной науки успешно развивается на протяжении уже более четырех десятилетий благодаря личной инициативе и непосредственному участию духовного лидера тибетского буддизма Его Святейшества Далай-ламы XIV. В 2017 г. к диалогу присоединились российские ученые, что привело к последующему запуску нейрофизиологических исследований влияния созерцательных практик на мозг человека, осуществляемых в тибетских буддийских монастырях в Индии и Непале исследовательскими группами под руководством С. В. Медведева и А. Я. Каплана. Исследователи изучают медитации приведения дхармакаи смерти на путь (тиб. *'chi ba chos sku'i lam 'khyer*), относящиеся к высшей йога-тантре, однонаправленное сосредоточение на природе ума (включая практики традиций *дзогчен* и *махамудра*), а также так называемую «посмертную медитацию» (тиб. *тукдам*). Все перечисленные практики призваны проявить и задействовать в медитации наитончайший ум, который в школе Гелуг тибетского буддизма носит название «ум ясного света». Исследование таких глубоких состояний ума, без сомнения, требует обращения к классической буддийской литературе и получения подробных наставлений от ведущих представителей буддийской науки. В настоящей статье рассматриваются некоторые из таких письменных и устных источников. В них содержатся идеи и описания, которые могут быть полезны исследователям созерцательных практик, включая нейрофизиологов. Автор подробно исследует классический текст «Светоч, освещающий изложение трех тел основы» (тиб. *gzhi'i sku gsum gyi rnam gzhas rab gsal sgron me*) Янгчен Гаве Лодро, а также устные наставления, данные исследователям Его Святейшеством Далай-ламой XIV.

Ключевые слова: буддизм, диалог буддизма и науки, нейрофизиология, медитация

The Mind of Clear Light as Subject of Scientific Research

Yu. S. Zhironkina

Abstract. Dialogue between Buddhism and modern science has been successfully developing for more than four decades thanks to the personal initiative and direct involvement of the spiritual leader of Tibetan Buddhism, His Holiness the Dalai Lama XIV. In 2017, the dialogue was joined by Russian scientists, which resulted in the subsequent launch of neurophysiological research on the impact of contemplative practices on the human brain, carried out in Tibetan Buddhist monasteries in India and Nepal by the research teams led by S. V. Medvedev and A. Y. Kaplan. The researchers have studied meditations of bringing dharmakaya of death into the path (tib. *'chi ba chos sku'i lam 'khyer*) belonging to Highest Yoga Tantra, one-pointed concentration on the nature of the mind (including practices of the Dzogchen and Mahamudra traditions), as well as the so-called postmortem meditation (tib. *thugs dam*). All of the above practices are designed to manifest and engage in meditation the most subtle mind, which in the Gelug school of Tibetan Buddhism is called the «mind of clear light». The exploration of such profound states of mind undoubtedly requires reference to classical Buddhist literature and detailed instructions from leading exponents of Buddhist scholarship. The present article reviews some of such written and oral sources that provide insights and descriptions that may be useful to researchers of contemplative practices, including neurophysiologists. The author explores in detail the classical text «Lamp Thoroughly Illuminating the Presentation of the Three Bodies – Death, Intermediate State and Rebirth» (tib. *gzhi'i sku gsum gyi rnam gzhas rab gsal sgron me*) by Yang-jen-ga-way-lo-dro as well as oral instructions given to the researchers by His Holiness the Dalai Lama XIV.

Keywords: buddhism, dialogue of Buddhism and science, neurophysiology, meditation

Введение

Диалог буддизма и современной науки успешно развивается на протяжении уже более четырех десятилетий благодаря личной инициативе и непосредственному участию духовного лидера тибетского буддизма Его Святейшества Далай-ламы XIV. За эти годы проведено 39 конференций зарубежных ученых и представителей буддийской науки в рамках созданного для поддержки и про-

движения диалога Института «Ум и жизнь», основанного при деятельном участии чилийского биолога Франсиско Варелы.

В 2017 г. к диалогу буддизма и современной науки подключились российские ученые во главе с директором Института перспективных исследований мозга РАН К. В. Анохиным, организовавшим в Индии две конференции в рамках проекта «Фундаментальное знание. Диалоги российских и буддийских ученых» с непосредственным участием Его Святейшества Далай-ламы XIV и ряда выдающихся буддийских ученых¹.

Одним из важнейших результатов двух масштабных диалогов в Индии стал запуск нейрофизиологических исследований влияния созерцательных практик на мозг человека, которые при поддержке фонда «Наланда» и фонда им. академика Натальи Бехтеревой проводят в тибетских буддийских монастырях Индии и Непала российские ученые во главе с С. В. Медведевым и А. Я. Капланом. Среди изучаемых практик – медитации, относящиеся к высшей йога-тантре (*аннутара-йога-тантра*), однонаправленное сосредоточение на природе ума (в том числе практики традиции *дзогчен* и *махамудра*), а также так называемая «посмертная медитация» (тиб. *тукдам*).

Все перечисленные практики призваны проявить и задействовать в медитации наитончайший ум, который в школе Гелуг тибетского буддизма носит название «ум ясного света». Исследование таких глубоких состояний ума, которые буддизм называет «неописуемыми», без сомнения, требует обращения к классической буддийской литературе и получения подробных наставлений от ведущих представителей буддийской науки. В настоящей статье рассматриваются некоторые из таких письменных и устных источников, содержащих сведения и описания, которые могут быть полезны для исследователей созерцательных практик, в том числе нейрофизиологов.

Определение ума ясного света

Кхедруб Норсанг Гьяцо (1423–1513), автор сочинения «Украшение безупречного света: изложение тантры Калачакры», опреде-

ляет ум ясного света, или в его терминологии «изначальный ум», как «...исключительно тонкий уровень сознания; когда он проявлен, его объектами служат такие феномены, как полное отсутствие любых ограничивающих концептуальных построений, прямое постижение пустотности. Он обладает способностью породить все качества Будды и пребывает в потоке ума каждого живого существа с безначальных времен, не прерываясь даже на мгновение...»².

Автор пишет, что изначальный ум, или ум ясного света, это очень чистое состояние ума, когда он не становится ни благим, ни дурным под воздействием обстоятельств. Автор сравнивает ум ясного света с солнечными лучами, которые в равной мере освещают и прекрасное (самоцветы), и отвратительное (нечистоты), «не подвергаясь при этом ни облагораживающему, ни тлетворному воздействию». Так, ум ясного света, входя в благие уделы бытия (например, миры богов) или дурные уделы (ады), сам при этом не подвергается никакому воздействию – ни положительному, ни отрицательному. Это происходит оттого, что, подобно солнцу, он чист в силу самой своей природы.

Он никогда не становится загрязнениями ума.

Здесь автор приводит в качестве примера золото, которое, даже будучи облепленным грязью, никогда ею не становится. Мутная вода сама никогда не становится илом. Так и тончайший ум ясного света, даже пребывая в омраченных, или нечистых, состояниях, концептуальном мыслетворчестве и прочем, никогда не становится этими состояниями.

Кхедруб Норсанг Гьяцо перечисляет многочисленные синонимы этого термина, которые встречаются в различных текстах по тантре:

- врожденная природа;
- ум дхармадхату;
- естественный ясный свет;
- изначальный ум;
- нерушимый ум;
- дхармакая основы;
- ваджра ума.

Это далеко не исчерпывающий список различных обозначений, под которыми в буддийских трактатах скрывается ум ясного света – явление, которое по определению не поддается словесным описаниям.

Кхедруб Норсанг Гьяцо пишет: «Коль скоро даже существа, проявившие изначальный ум, не в силах описать его словами, что же говорить о других».

Он приводит цитату из «Комментария к “Сокровищнице песен”» Адваяваджры, где говорится:

Оно (изначальное) вовеки пребывает в каждом из живущих,
Неподвластное причинам и условиям,
Когда наступит время описать его,
Даже Всеведущий не сможет подобрать слов.

В самой «Сокровищнице песен» говорится:

Природа изначального не может быть показана никем.

А также:

Природа изначального невыразима словами,
Но ты узришь ее глазами учений наставника.

Это весьма важное утверждение в контексте настоящего обсуждения, поскольку свидетельствует о том, насколько важно в попытках понять, что такое ум ясного света, будь то с точки зрения личной духовной практики или научных исследований, опираться на квалифицированного наставника.

Для российских ученых таким наставником стал Его Святейшество Далай-лама XIV – духовный лидер тибетского буддизма, который распространен не только в Тибете, Монголии и гималайских регионах, но и в традиционных буддийских регионах России (Бурятии, Забайкалье, Калмыкии и Тыве). Именно этим фактом объясняется невероятная открытость Далай-ламы в диалоге с российскими учеными – готовность обсуждать такие, по его словам, «мистические темы», как, например, реинкарнация, которых он принципиально не касается в диалоге с западными учеными. Он полагает, что само существование на территории России буддийских регионов создает основу для более открытого и углубленного

обсуждения таких сложных и тонких вопросов, как «ум ясного света», существующий, согласно представлениям буддийской науки, «с безначальных времен» и способный продолжать свое существование и после смерти грубого физического тела.

Гэвин Килти, переводчик многих основополагающих сочинений по тантре на английский язык, пишет, что ум ясного света – «это тонкий уровень нашего сознания, а не какое-то вновь обретенное посредством медитативной практики состояние ума. Таким образом, он существует в потоке ума каждого живого существа, однако крайне редко принимает проявленную, или очевидную, форму. Иногда он выходит на поверхность, проявляясь в различных прижизненных ситуациях, а также естественным образом обнажается в процессе умирания»³.

В своих устных и письменных наставлениях Его Святейшество Далай-лама XIV⁴ перечисляет те «прижизненные ситуации», в которых ум ясного света «выходит на поверхность». Это происходит, когда человек:

- чихает;
- падает в обморок;
- испытывает оргазм;
- засыпает/просыпается, входит в сновидение/выходит из сновидения;
- при умирании.

Перечисленные состояния представляют собой «естественные» проявления ума ясного света, многие из которых оказываются слишком краткосрочными (чихание, обморок и т. д.) и нерегулярными для того, чтобы быть предметом нейрофизиологических исследований.

Однако проявления ума ясного света могут также быть следствием углубленной созерцательной практики, выполняемой тибетскими буддийскими монахами, а также практикующими мирянами. Эти практики, являющиеся неотъемлемой частью живого наследия тибетского буддизма и позволяющие практикующим сознательно вызывать наитончайшие состояния ума и управлять ими, открывают уникальные возможности для нейрофизиологических исследований.

В 2018 г. на II Международной конференции «Фундаментальное знание: диалоги российских и буддийских ученых» в Дхарамсале (Индия) Его Святейшество Далай-лама XIV предложил участвовавшим в форуме российским ученым исследовать состояние посмертной медитации (тиб. *тукдам*), когда после зафиксированного факта смерти тело практикующего удерживается от разложения, нередко на протяжении длительного времени (двух-трех недель и более)⁵.

Исследования посмертной медитации были ранее начаты группой исследователей под руководством американского нейрофизиолога Ричарда Дэвидсона из Center for Healthy Minds, University of Wisconsin-Madison при участии расположенного в Дхарамсале (Индия) Института тибетской медицины и астрологии (Center for Healthy Minds, электронный ресурс), однако духовный лидер придавал особое значение участию российских ученых как в диалогах с буддийскими учеными-философами, прежде всего выпускниками крупных буддийских университетов школы Гелуг (Гандена, Дрепунга и Сера), так и в научных исследованиях созерцательных практик. Предложение Его Святейшества Далай-ламы XIV было поддержано С. В. Медведевым, на протяжении многих лет возглавлявшим Институт мозга человека РАН. Подготовительная работа к запуску исследований была начата уже в 2019 г.⁶

Так называемая «посмертная медитация» (*тукдам*) имеет непосредственное отношение к возможностям изучения наитончайшего ума ясного света методами современной науки.

Известный буддийский ученый-философ Самдонг Ринпоче считает тукдам результатом тантрической практики, в ходе которой практикующий на протяжении жизни многократно воспроизводит в медитации последовательные этапы умирания, которые завершаются проявлением наитончайшего ума ясного света.

«Ясный свет, который практикующий созерцает при жизни, называется “сыновним ясным светом”. Ясный свет, который по-настоящему предстает в момент смерти, является “материнским ясным светом”. Тот, кто имеет обширный

опыт созерцания сыновнего ясного света, при возникновении материнского ясного света способен сразу же вспомнить воззрение о пустоте.

Благодаря неустанной практике созерцаемый прежде сыновний ясный свет и предстающий непосредственно материнский ясный свет сливаются воедино. Тогда практик погружается в состояние медитативного созерцания.

Если человек дошел до высоких духовных уровней [практики] и постиг пустоту напрямую, тогда он может добиться непосредственного слияния материнского и сыновнего ясного света. Это есть подлинный тукдам. Если же в состояние тукдам входит практикующий, который имеет грубое понимание пустоты, тогда такой тукдам является условным.

Таким образом, посмертная медитация означает ровное медитативное сосредоточение на ясном свете смерти. Длительность ровного медитативного сосредоточения на ясном свете смерти и есть длительность нахождения в тукдаме»⁷.

Его Святейшество Далай-лама XIV называет проявление наитончайшего уровня ума в процессе умирания чрезвычайно ценной возможностью для опытного практикующего продолжить свою духовную практику.

«Те, кто способен удерживать переживание ума ясного света, – пишет он, – могут оставаться в этом состоянии довольно длительное время. Находясь в нем, при наличии соответствующей подготовки они могут полностью постичь пустоту – бессамость всех явлений, включая сансару и нирвану»⁸.

На одной из первых встреч с Далай-ламой, посвященных обсуждению возможности научного исследования посмертной медитации, С. В. Медведев уточнил у духовного лидера, какие именно буддийские практики, с его точки зрения, приводят к состоянию *тукдам* (видеозапись встречи находится в архиве фонда «Наланда»). Духовный лидер назвал две практики:

- Привнесение смерти на путь обретения *дхармакаи* – практика, которая входит в состав многих садхан ануттара-йога-тантры, и особенно тщательно разработана в тантре Гухья-самаджи. Она включает воспроизведение в медитации

восемью этапам умирания, завершающихся переживанием ясного света смерти.

- Однонаправленное сосредоточение на природе ума – практики, которые выполняются в традициях *махамудры* и *дзогчена*.

В рамках данной статьи мы остановимся на рассмотрении практики привнесения смерти на путь обретения дхармакаи, рекомендованной Его Святейшеством, так как именно она на первых этапах стала основным предметом нейрофизиологических исследований, которые проводились российскими учеными в тибетских монастырях Индии и Непала.

В процессе подготовки к исследованиям и уже непосредственно во время их проведения исследователи общались с буддийскими наставниками (в частности, с основными преподавателями тантры тантрического монастыря Гьюдмед (штат Карнатака, Индия)), а также с практикующими – непосредственными участниками исследований из различных тибетских монастырей Индии и Непала для прояснения возникающих вопросов.

- Привнесение смерти на путь обретения дхармакаи – небольшая часть весьма обширных тантрических садхан, например садханы Гухьясамаджи, Ямантаки и Чакрасамвары.

Во время первичных обсуждений с практикующими стадии зарождения ануттара-йога-тантры и даже с теми, кто уже проходил краткие затворничества, исследователи слышали утверждение, что практикующие не уделяли пристального внимания именно этой части садханы, поэтому предложение выполнить эту практику в ее расширенном варианте, т. е. подробно останавливаться на восьми стадиях умирания, иногда вызывало затруднение.

- Практикующие, как правило, не готовы подавать знаки, которые бы отмечали окончание одной стадии умирания и начала второй, хотя были и исключения.
- Четыре последних стадии умирания представляют собой растворение тонких уровней ума, которые, по предположению нейрофизиологов, с большой вероятностью не могут быть зафиксированы имеющимися на сегодняшний день приборами.

- Учения и практики ануттара-йога-тантры являются тайными и не подлежат разглашению, что в значительной степени затрудняет их обсуждение с практикующими – участниками исследований.

Получая посвящение в практики ануттара-йога-тантры, практикующий дает наставнику, передающему ему посвящение, обет не разглашать информацию о ходе посвящения, а также объяснения, связанные с тантрическими практиками⁹. И только личная заинтересованность Его Святейшества Далай-ламы XIV (являющегося коренным наставником многих участвующих в исследованиях монахов, от которого они получали тантрические посвящения и сопутствующие объяснения) в нейрофизиологических исследованиях, а также полученные от него исследователями благословения и подробные наставления (многие из которых существуют в видеозаписях и были продемонстрированы монахам до их участия в исследованиях) сделали возможным обсуждение с практикующими тайных аспектов практики.

По сути, Его Святейшество Далай-лама XIV предложил российским ученым исследовать наиболее тонкие медитативные процессы, которые никогда ранее не были предметом нейрофизиологических исследований и не были подробно описаны в научной литературе. Важно упомянуть, что многие из таких описаний в силу их тайного характера по сей день сохраняются в рамках устной традиции и передаются исключительно от наставника к ученику.

С учетом вышесказанного обращение за помощью к ведущим представителям буддийской науки и классическим буддийским текстам, в том числе описывающим тонкую анатомию¹⁰, в рамках исследований медитации становится не опцией, но насущной необходимостью. Без тщательного анализа буддийских источников существует опасность не найти тех зацепок, которые позволят правильно расшифровать записи ЭЭГ и сделать выводы.

На аудиенции с Его Святейшеством Далай-ламой XIV в монастыре Дрепунг Гоманг во время визита духовного лидера на юг Индии руководитель лаборатории нейрофизиологии и нейрокомпьютерных интерфейсов биологического факультета МГУ А. Я. Каплан, ведущий исследователь влияния созерцательных

практик на мозг практикующих, попросил духовного лидера порекомендовать буддийские сочинения, в которых наиболее полно представлены стадии умирания, предшествующие проявлению ума ясного света (видеозапись встречи находится в архиве фонда «Наланда»).

Далай-лама предложил опираться на сочинение тибетского ученого-философа и йогина традиции Гелуг Янгчен Гаве Лодро (1740–1827) «Светоч, освещающий изложение трех тел основы» (тиб. *gzhi'i sku gsum gyi rnam gzhas rab gsal sgron me*). Это сочинение доступно в переводе на английский язык¹¹ – именно этот перевод был использован как основной при подготовке настоящей статьи. В 2025 г. этот текст был опубликован в русском переводе геше-лхарабмы Добдона Максарова в издании «Путь тантры. Сборник комментариев по буддийской тантре».

Рекомендованное Его Святейшеством Далай-ламой XIV сочинение относится к ануттара-йога-тантре и представляет собой объяснение отдельных частей объемной работы Дже Цонкапы «Светоч, освещающий пять стадий [Нагарджуны]: сущностные наставления по Царю Тантр, славной тантре Гухьясамаджи»¹².

Интересно, что это же сочинение рекомендовал и крупный буддийский ученый традиции Гелуг Самдонг Ринпоче в своей лекции по посмертной медитации, прочитанной по просьбе Института тибетской медицины и астрологии в Дхарамсале (Индия)¹³. Он называет этот текст исчерпывающим и указывает, что, несмотря на сравнительно небольшой объем, он достаточно подробно описывает стадии умирания.

Сочинение Янгчена Гаве Лодро содержит детальную информацию по каждой из восьми последовательных стадий умирания, включая описание внешних, или телесных, признаков, которые представляют особый интерес для нейрофизиологов, занимающихся исследованием влияния созерцательных практик на мозг монахов, воспроизводящих стадии умирания в медитации.

Ниже приведены таблицы, позволяющие составить представление о физиологических реакциях на так называемое «растворение элементов» (земли, воды, огня и ветра), из которых состоит человеческое тело, в соответствии с объяснениями Янгчена Гаве Лодро¹⁴.

Последовательное растворение этих элементов соответствует каждой из первых четырех стадий умирания. Обычно говорится, что предшествующий элемент «растворяется» в последующем. Элемент земли растворяется в элементе воды, элемент воды – в огне, огонь – в ветре и т. д.¹⁵ Янгчен Гаве Лодро делает важное замечание на этот счет, указывая, что в процессе «растворения» постепенно утрачивается способность предыдущего элемента служить опорой для сознания, а способность последующего становится более проявленной – именно это называется «растворением» предыдущего элемента в последующем. Автор предостерегает от неправильно понимания процесса растворения элементов как то, что предыдущий элемент «перенимает природу» последующего.

Таблица 1

Первая стадия растворения

Фактор, который растворяется	Внешний признак	Внутренний признак
Элемент земли	Тело становится очень худым, конечности не слушаются и возникает ощущение, что тело проваливается под землю	Возникновение зрительного образа, который называется «подобным миражу»
Совокупность форм	Конечности становятся меньше, чем были; тело становится слабым и бессильным	
Базовая зеркалоподобная мудрость (обычное сознание, перед которым одновременно и ясно предстает множество объектов)	Затуманный взор, темнота перед глазами	
Зрительное восприятие	Неспособность открыть или закрыть глаза	
Цвета и формы	Кожа становится тусклой (тело теряет свечение), и человек теряет силу	

Таблица 2

Вторая стадия растворения

Фактор, который растворяется	Внешний признак	Внутренний признак
Элемент воды	Значительно пересыхают слюна, пот, моча, кровь и регенеративные жидкости	Видение, называемое «подобным дыму»
Совокупность ощущений (удовольствия, боли и нейтральных чувств)	Телесное сознание больше не испытывает три вида ощущений, которые сопровождают чувственные виды сознания	
Базовая мудрость равенства (обычное сознание, осознающее удовольствие, боль и нейтральные чувства как ощущения)	Человек больше не осознает ощущения, сопровождающие ментальное сознание	
Слуховое восприятие	Человек более не слышит внешние или внутренние звуки	
Звуки	Звук «урр» более не возникает в ушах	

Таблица 3

Третья стадия растворения

Фактор, который растворяется	Внешний признак	Внутренний признак
Элемент огня	Человек не может переваривать пищу или пить	Возникновение зрительного образа в виде светлячков или искр в дыму
Совокупность различения	Человек более не осознает, чем занимаются его близкие люди	
Базовая мудрость анализа (обычное сознание, осознающее личные имена, цели и т. д. близких людей)	Человек уже не помнит имена близких людей	

Фактор, который растворяется	Внешний признак	Внутренний признак
Обонятельное восприятие	Вдох слабый, выдох сильный и продолжительный	
Запахи	Человек не чувствует запахов	

Таблица 4

Четвертая стадия растворения

Фактор, который растворяется	Внешний признак	Внутренний признак
Элемент ветра	Десять ветров движутся к сердцу; вдох и выдох прекращаются	Возникновение зрительного образа в виде шипящей масляной лампы, которая вот-вот погаснет
Совокупность формирующих факторов	Человек не может совершать физические действия	
Базовая мудрость целеустремленной деятельности (обычное сознание, осознающее внешнюю деятельность, цели и т. д.)	Человек больше не осознает внешние мирские действия, цели и т. д.	
Вкусовое восприятие	Язык становится толстым и коротким; корень языка синее	
Вкусы	Человек не ощущает вкусов	
Осязательное восприятие и осязаемые объекты	Человек не ощущает, являются предметы гладкими или шероховатыми	

Все перечисленные физиологические реакции, которые естественным образом проявляются в процессе умирания, могут также обнаруживаться в ходе выполнения соответствующих созерцательных практик опытными созерцателями, ежедневно выполняющими тантрические практики аннуттара-йога-тантры, например Гухьясамаджи, Ямантаки и Чакрасамвары.

Его Святейшество Далай-лама XIV, в частности, так рассказывает о своем опыте мысленного прохождения стадий умирания: «Медитация об этапах умирания входит в число моих восьми ежедневных ритуальных практик. Я мысленно представляю себе растворение элемента земли в воде, элемента воды в огне и так далее. Хотя я не могу притязать на то, что обладаю большим опытом в этом виде практики, всё же у меня на короткое мгновение останавливается дыхание, когда по ходу ритуала предполагается представлять растворение всех проявлений. Уверен, что у практикующего, который занимается визуализацией этапов растворения более размеренно и тщательно, будут более сильные переживания»¹⁶.

Следующие четыре стадии растворения представляют собой растворение более грубых форм ума в более тонких. Здесь мы уже не найдем описания физиологических процессов, которые присутствовали в первых четырех этапах умирания и могли служить опорой при проведении нейрофизиологических исследований, давая возможность предположить, на каком именно этапе мысленного представления стадий умирания находится практикующий.

Последние четыре стадии умирания, воспроизводимые в медитации, в этом смысле представляют собой очень сложные для изучения процессы. По признанию большинства практикующих, начиная с пятой стадии растворения сосредоточение становится особенно глубоким, и «подать знак» (подъемом руки, шевелением пальцами и т. д.) исследователям о том, что созерцатель находится на том или ином этапе медитации, становится затруднительным или даже невозможным. Это признавали и те практикующие, которые допускали возможность «подачи знаков» во время первых четырех стадий растворения.

Описание последних четырех стадий растворения предполагает знание тонкой энергетической структуры тела¹⁷, как она описывается в текстах ануттара-йога-тантры (ветры, каналы, чакры, капли), познакомиться с которой и связать ее с теми физиологическими процессами, которые происходят в теле, рекомендовал российским исследователям созерцательных практик Его Святейшество Далай-лама XIV.

Таблица 5

Пятая – восьмая стадии растворения

Фактор, который растворяется	Причина возникновения видения, или зрительного образа	Внутренний признак
Пятая стадия Восемьдесят концепций	Ветры в правом и левом каналах над сердцем входят в центральный канал на макушке головы	Сначала горящая масляная лампа, затем ясная пустота, наполненная белым светом
Шестая стадия Ум белого проявления	Ветры в правом и левом каналах под сердцем входят в центральный канал у основания позвоночника	Очень ясная пустота, наполненная красным светом
Седьмая стадия Ум красного увеличения	Верхние и нижние ветры собираются в сердце; затем ветры входят в расположенную в сердце каплю	Сначала пустота, заполненная густой чернотой; затем состояние, похожее на потерю сознания
Восьмая стадия Ум черного преддостижения	Все ветры растворяются в очень тонком поддерживающем жизнь ветре в нерушимой капле в сердце	Очень ясная пустота, свободная от белых, красных и черных проявлений – ум ясного света смерти

На одном из обсуждений духовный лидер обратил особое внимание на пятую стадию, где происходит растворение восьмидесяти психических состояний, называемых «указующими концепциями». Его интересовало, происходит ли растворение этих психических состояний последовательно или одновременно – ответ на этот вопрос он хотел бы в перспективе получить от нейрочученых.

В своем сочинении Янгчен Гаве Людро¹⁸ приводит развернутые списки этих психических состояний, которые делятся на три группы:

33 психических состояния, связанных с умом белого проявления;

40 психических состояний, связанных с умом красного увеличения;

7 психических состояний, связанных с умом черного преддо-стижения.

Первая группа, состоящая из 33 психических состояний, предполагает грубое движение тонкого энергетического ветра к объектам. Среди них:

Великое отсутствие желания: ум, не желающий объекта.

Среднее отсутствие желания.

Малое отсутствие желания.

Ментальное движение туда-сюда: ум, который движется к внешним объектам и возвращается к внутренним объектам.

Великая печаль: ментальные муки при разлуке с приятным объектом.

Средняя печаль.

Малая печаль.

Покой: ум, пребывающий в умиротворении.

Концептуальность: ум, возбужденный из-за яркости объекта.

Великий страх: испуг, возникающий при встрече с неприятным объектом.

Средний страх.

Малый страх.

Великая привязанность: приверженность приятному объекту.

Средняя привязанность.

Малая привязанность.

Цепление: ум, полностью удерживающийся за объекты сферы желаний.

Недобродетель, или незнание: сомнение в отношении добродетельных действий.

Голод: желание пищи.

Жажда: желание питья.

Великое чувство: чувство удовольствия, боли и нейтральные чувства.

Среднее чувство.

Малое чувство.

Концепция познающего.

Концепция познания.

Концепция познаваемого объекта.

Индивидуальное исследование: ум, анализирующий, что приемлемо, а что нет.

Стыд: избегание проступков из-за собственного неодобрения или религиозного запрета.

Сострадание: желание освободиться от страдания.

Милосердие: ум, тщательно защищающий объект наблюдения.

Желание встретиться с прекрасным.

Сомнение: плененный ум, не пребывающий в уверенности.

Накопление: ум, собирающий имущество.

Зависть: ум, обеспокоенный процветанием других.

Вторая группа, состоящая из 40 психических состояний, предполагает среднее движение тонкого энергетического ветра к объектам. Среди них:

Желание: привязанность к еще не обретенному объекту.

Приверженность: привязанность к обретенному объекту.

Великая радость: ум, радующийся при виде приятного.

Средняя радость.

Малая радость.

Ликование: удовольствие от достижения желаемого объекта.

Восторг: ум, многократно переживающий желаемый объект.

Изумление: созерцание объекта, не возникавшего ранее.

Возбужденность: ум, пришедший в смятение от восприятия приятного объекта.

Довольство: удовлетворенность приятным объектом.

Объятие: желание обнять.

Поцелуй: желание поцеловать.

Сосание: желание сосать.

Устойчивость: ум неизменного континуума.

Усердие: ум, склонный к добродетели.

Гордость: ум, оценивающий себя высоко.

Деятельность: ум, который совершил действия.

Грабеж: желание украсть чужое имущество.

Сила: желание подавить чужие войска.

Энтузиазм: ум, осваивающий путь добродетели.

Великая вовлеченность в трудности: совершение недобродетельного из-за высокомерия.

Средняя вовлеченность в трудности.

Малая вовлеченность в трудности.

Неистовство: желание спорить с превосходными без причины.

Флирт: желание заигрывать, которое появляется при виде привлекательного объекта.

Гневный настрой: ум, полный негодования.

Добродетель: желание прилагать усилия, чтобы совершать добродетельные действия.

Ясная речь и правда: желание говорить так, чтобы другие понимали, и без изменения своего различения факта.

Неправда: желание говорить, изменив свое различение факта.

Определенность: очень устойчивое намерение.

Непринятие: ум, не желающий удерживать объект.

Дарение: желание отдавать то, что имеешь.

Назидание: желание побуждать ленивых к религиозной практике.

Героизм: желание преодолеть врагов, таких как омрачения.

Бесстыдство: вовлечение в недобродетельное, которое не предполагает избегания проступков из-за собственного неодобрения или религиозного запрета.

Обман: обман других посредством лицемерия.

Собранность: высокая сознательность.

Порочность: ум, привыкший к дурному воззрению.

Задиристость: желание причинить вред другим.

Двуличие: нечестность.

Семь психических состояний **третьей группы** предполагают слабое движение ветра, служащего им опорой, к объекту. Среди них:

Забычивость: пришедшая в упадок внимательность.

Ошибка: например, восприятие водного миража.

Неговорение: нежелание говорить.

Подавленность: ум, полный раздражения и неудовольствия.

Лень: отсутствие энтузиазма к добродетели.

Сомнение.

Среднее желание: ум, в котором желание и ненависть равны.

Хотя ответ на поставленный Его Святейшеством Далай-ламой XIV вопрос, последовательно или одновременно раство-

ряются перечисленные психические состояния во время умирания и выполнения соответствующих созерцательных практик, на сегодняшний день едва ли может быть найден методами современной науки, приведенные в сочинении Янгчен Гаве Лодро описания этих состояний позволяют получить некоторое представление о степени проработанности этой темы буддийскими учеными, столетиями проводившими исследования тонких психических состояний от первого лица.

Следует отметить, что все приведенные Янгченом Гаве Лодро и другими авторами¹⁹ описания последовательных стадий растворения необходимы прежде всего для того, чтобы помочь практикующему ознакомиться с ними и наиболее полно и тщательно воспроизвести их в медитации привнесения смерти на путь обретения дхармакаи, которая, будучи выполненной в процессе умирания, может привести практикующего к вхождению в состояние тукдам, а в конечном итоге и к достижению высшей духовной цели – полного духовного пробуждения.

Его Святейшество Далай-лама XIV так описывает внутреннюю работу практикующих ануттара-йога-тантру:

«Только очень искусные йогины способны действительно увидеть восемь образов [соответствующих каждой из стадий умирания. – Ю.Ж.] во время медитации. Остальным же надо просто сохранять памятование обо всех этих этапах, опираясь на воображение, чтобы эти знаки постепенно стали привычными. Когда в ходе серьезной практики достигается ступень, на которой эти образы действительно порождаются в медитации, практикующий просто покоится в медитативном сосредоточении на пустоте, а знаки проявляются сами собой»²⁰.

Наряду с рекомендацией подробно изучить тонкую энергетическую структуру человеческого тела, а также описание стадий умирания, как они представлены в классических буддийских источниках, Его Святейшество Далай-лама XIV дал российским исследователям ряд других важных наставлений, которые в будущем, возможно, также станут предметом исследований (видеозаписи бесед находятся в архиве фонда «Наланда»). Среди них:

- Исследование йоги сновидений; стадий растворения, которые проявляются при засыпании и т. д. Следует отметить, что стадии растворения, раскрывающиеся во время засыпания, полностью совпадают с теми, которые проявляются в ходе умирания, хотя и протекают гораздо быстрее. Сравнительный анализ процесса засыпания и практик воспроизведения стадий умирания в медитации может представлять интерес для исследователей тонких состояний ума.
- Исследование «не только тукдама, т. е. состояния, которое возникает после смерти, но и рождения – того, с чего начинается жизнь».
- Исследование детей, которые помнят свои предыдущие рождения как возможность для обсуждения идеи реинкарнации, которая, по словам духовного лидера, не доказана, но и не опровергнута современной наукой, а следовательно, может и должна быть предметом исследований.

Может возникнуть вопрос, почему духовный лидер тибетского буддизма обращает внимание ученых к исследованию тукдама, тантрических медитаций и реинкарнации. Очевидно, Его Святейшество Далай-лама XIV видит в посмертной медитации ключ к обоснованию существования тончайшего ума и тончайшей телесной энергии (ветра), которые могут сохраняться и после смерти грубого физического тела.

В своей книге «Ум ясного света» он так обозначает область своих интересов:

«Я думаю, что тончайший ветер, или тончайшую энергию, нельзя относить ни к одному из четырех элементов – земле, воде, огню и ветру, поскольку он не состоит из материальных частиц. Тончайший ветер – одно из проявлений движения тончайшего ума; он обладает той же сущностью, что и соответствующий ему ум. Проанализировать тончайшие ветер и ум научными методами представляется сложной задачей. Однако с помощью научных приборов должно быть возможно установить присутствие в теле тончайших ветра и ума в случае клинической смерти до того, как сознание покинет тело, и оно начнет разлагаться»²¹.

Если будет показано, что описанные в ануттара-йога-тантре тончайший ум и тончайшая энергия могут существовать вне связи с физическим телом, это может открыть путь к обсуждению возможности перерождений, а также существования «благих и дурных впечатков», которые, согласно буддийским объяснениям, оставляют в потоке ума положительные и отрицательные действия, и, следовательно, научно обосновать важность нравственного поведения и отказа от безнравственного. Следует отметить, что продвижение общечеловеческих ценностей (любви, сострадания, терпения, умения прощать) является одним из основных четырех главных обязательств Его Святейшества Далай-ламы XIV, успешное осуществление которых, с его точки зрения, возможно только с привлечением достижений современной научной мысли.

«Я действительно считаю, что ваша работа способна повлиять на будущее нашего мира, – отмечает духовный лидер в своем обращении к российским ученым [цитата приведена в документальном фильме «Протокол тукдама», фонд «Наланда», 2025 г.]. – Сегодня повсеместно в мире наблюдается что-то наподобие кризиса эмоций. Поэтому это наша общая с вами ответственность – сделать мир счастливее...»

Заключение

Дальнейшие нейрофизиологические исследования созерцательных практик, нацеленных на раскрытие и задействование в медитации глубоких состояний ума, безусловно, потребуют от нейрофизиологов тесного контакта с представителями буддийской науки. Подобное взаимодействие в настоящее время возможно только на базе расположенных в Индии, Непале и Бутане тибетских монастырей, сохранивших в полном объеме наследие буддийских учений по Сутре и Тантре, ранее переданное тибетцам учеными-философами древнеиндийского университета Наланда. На сегодняшний день именно в тибетских монастырях Индии, Непала и Бутана бережно сохраняются и передаются от учителя к ученику традиции подробного изучения и применения в философском диспуте основополагающих классических сочинений

по Сутре и Тантре. Этот бесценный клад знаний может значительно продвинуть исследования нейрофизиологов, стремящихся методами современной науки найти ответы на фундаментальные вопросы соотношения ума и мозга. Этому в значительной степени способствует поддерживаемый и направляемый Его Святейшеством Далай-ламой XIV, настоятелями крупных тибетских монастырей и буддийскими учеными-философами интерес нового поколения тибетских монахов к изучению естественно-научных дисциплин, которые в настоящее время входят в учебные программы монастырей-университетов школы Гелуг (Жиронкина, 2023), а также их собственному участию в исследованиях в качестве исследователей и консультантов.

Литература

1. Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб.: Нартанг, 2016.
2. Буддийская традиция тантр в Тибете. СПб., 2024.
3. Далай-лама. Ум ясного света. Комментарий к молитве «Герой, спасающий от страха» Первого Панчен-ламы. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016.
4. Жиронкина Ю. С. Диалог буддизма и современной науки: история и перспективы // Традиционная медицина и духовные практики в современном мире: тенденции и перспективы развития. Кызыл, 2023.
5. Кхедруб Норсанг Гьяцо. Украшение безупречного света. Изложение Калачакра-тантры. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2024.
6. Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Каплан А. Я., Бубеев Ю. А., Кокурина Е. В., Жиронкина Ю. С., Тэло Тулку Ринпоче. Физиологическая лаборатория в буддистском монастыре. Зачем и как // Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2020. М., 2021.
7. Природа сознания. Диалоги Далай-ламы с российскими учеными. Москва: Фонд «Сохраним Тибет», 2023.
8. Путь тантры. Сборник комментариев по буддийской тантре. М.: Буддийская община Гелуг, 2025.
9. Самдонг Ринпоче. Этапы умирания и феномен тукдам согласно буддийским источникам. Лекция в Институте тибетской медицины и астрологии (Менциканг) в Дхарамсале. 28.08.2017. URL: <https://nalanda.news/2021/04/19/samdhong-rinpoche.html> (дата обращения: 23.09.2025).

10. Янгонпа Гьялва. Тайная карта тела. Видения энергетической структуры человека. СПб.: Шанг-Шунг, 2019.

11. The Field Study of Long-term Meditation Practitioners and the Tuktam Post-death Meditative State. Center for Healthy Minds. URL: <https://centerhealthyminds.org/science/studies/the-field-study-of-long-term-meditation-practitioners>. (дата обращения: 23.09.2025).

12. Tidwell T., Eisenberg L. E., Fedotov A., Kokurina E., Boytsova J., Desel T., Sangpo, L., Norbu N., Chokdrup J., Tsering D., Sherap T., Chhonden T., Dorje Y., Lama C., Lhundup K., Jamyang, Lharkyab, Phuntsok L., Wangchuk T., Lhakpa S., Namgyal L., Dorjee Y., Lobsang T., Zhironkina Y., Goldman R. I., Namdul T., Blake K. E., Tesch E., Sangmo, R., Dunne J. D., Nagendra R. P., Kutty B. M., Rinpoche T. T., Tamdin T., Sadutshang T. D., Davidson R. J., Medvedev S. Delayed decompositional changes in indoor settings among Tibetan monastic communities in India: A case report // Forensic Science International: Reports. 2024. № 9, 100370.

13. Tidwell T. Life in suspension with death: biocultural ontologies, perceptual cues, and biomarkers for Tibetan Tuktam postmortem meditative state // Culture, Medicine, and Psychiatry. 2024. № 49. URL: <https://doi.org/10.1007/s11013-023-09844-2> (дата обращения: 20.09.2025).

14. Tsongkhapa. A Lamp to Illuminate the Five Stages. Teachings on Guhyasamaja Tantra. Wisdom Publications, 2013.

15. Yang-jen-ga-way-lo-dro. The Lamp Thoroughly Illuminating the Presentation of the Three Basic Bodies / пер. на англ. приведен в издании: Lati Rinpoche & Jeffrey Hopkins. Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism. 1981.

Примечания

¹ Природа сознания, 2023.

² Кхедруб Норсанг Гьяцо, 2024.

³ Кхедруб Норсанг Гьяцо, 2024.

⁴ Далай-лама, 2016.

⁵ Tidwell и др., 2024.

⁶ Медведев и др., 2021.

⁷ Самдонг Ринпоче, 2017.

⁸ Далай-лама, 2016.

⁹ Берзин, 2016.

¹⁰ Гьялва Янгонпа, 2019; Кхедруб Норсанг Гьяцо, 2024.

¹¹ *Lati Rinpoche & Jeffrey Hopkins*, 1981.

¹² *Tsonkhapa*, 2013.

¹³ *Самдонг Ринпоче*, 2017.

¹⁴ *Lati Rinpoche & Jeffrey Hopkins*, 1981.

¹⁵ *Далай-лама*, 2016.

¹⁶ *Далай-лама*, 2016.

¹⁷ *Гьялва Янгонпа*, 2019; *Кхедруб Норсанг Гьяцо*, 2024.

¹⁸ *Lati Rinpoche & Jeffrey Hopkins*, 1981.

¹⁹ Буддийская традиция тантр в Тибете, 2024.

²⁰ *Далай-лама*, 2016.

²¹ *Далай-лама*, 2016.

Попытка психофизиологического понимания природы ума в свете буддийского учения

А. Я. Каплан

*Биологический факультет МГУ,
Москва, Россия*

Аннотация. Одной из самых фундаментальных проблем философии и в то же время современной науки о мозге является так называемая психофизическая проблема с ее главным вопросом: какова природа человека как субъекта, его разума и каков принцип формирования ментального мира по отношению к лежащему в его основе внешнему физическому миру. В современных обзорах на эту тему рассматривается до 200 теорий сознания. Наряду с этим эвристика буддийского учения о природе ума, о существовании его неконцептуальных уровней, которая устанавливалась на протяжении многих веков, всё чаще начинает волновать умы естествоиспытателей в поисках решений психофизических проблем. Как и любая другая модель управляемого процесса, ментальная модель начинает совершенствоваться, всё более точно воспроизводя существенные для человека свойства физического мира. В конечном счете самосовершенствование ментальной модели выводит когнитивную деятельность человека за пределы биологической целесообразности и становится своего рода потенциальным полем, в котором понятия и объекты физического мира присутствуют не постоянно, а «вычисляются» в моменты их наблюдения или переживания и не обязательно проверяются на практике. Можно предположить, что ощущения, возникающие под воздействием физических сил, задаются в ментальной модели в качестве входящих аргументов, а затем, в соответствии со структурой этой модели, как в невидимых формулах, вычисляется фактическая функциональность – в понятиях и переживаниях ментального мира. Возможно, все наши интуитивные решения, творческие озарения, великие открытия и высокое искусство являются результатом интроспективно невидимых действий ментальной модели внешнего мира, сформированной в очень сложных нейронных сетях человеческого мозга. Познание понимается не как анализ, не как размышле-

ние, а как воплощение физической природы в природе ума. Не является ли эта идея буддийского учения о природе ума Ясного Света в психофизиологическом смысле свойством динамической ментальной модели физического мира? В этом смысле модель, реализованная в нейронных сетях мозга, собирает сенсорные данные и учится воспроизводить их взаимосвязи без очевидных концептуализаций, только на основе статистики и проверки результатов непрерывного прогнозирования текущих закономерностей внешнего мира. Пространство предсказаний мира вещей, генерируемое такой моделью, не может содержать ничего сверх того, что задано моделью, ни единого «самосущего» объекта, как сказали бы буддисты. Можно сказать, что это пространство обладает свойством пустоты. Буддийская концепция ума Ясного Света кратко обсуждается в контексте ментальной модели. Рассматриваются онтологические, эпистемологические и нейрофизиологические основания в поддержку психофизиологической концепции динамической ментальной модели, в какой-то мере объясняющей наблюдаемую нами гармонию отношений ментального и физического мира.

Ключевые слова: психофизиология, ментальная модель, когнитивная активность, буддизм, ум Ясного Света

An Attempt at a Psychophysiological Understanding of the Nature of the Mind in the Light of Buddhist Teaching

A. Ya. Kaplan

Abstract. One of the most fundamental problems of philosophy and at the same time modern brain science is the so-called psychophysical one, and in the search for the actual nature of man there is a psychophysiological problem. Her main question is: what is the nature of a person's subjective nature, his mind, and the principle of forming the mental world in relation to the underlying external physical world. The state of affairs in this natural science field is evidenced by the fact that up to 200 theories of consciousness are considered in modern reviews on this topic. Along with this, the heuristics of the Buddhist teaching about the Nature of the mind, about the existence of its non-conceptual levels, which have been established for many centuries, are increasingly beginning to worry the minds of natural scientists in search

of solutions to psychophysical and psychophysiological problems. Like any other model of a controlled process, the mental model begins to improve in an increasingly accurate reproduction of the essential properties of the physical world for humans. This process leads to the emergence of a special kind of need – cognitive debt, which organizes the vector of searching for and supplying the missing information for modeling existence. Ultimately, the self-improvement of the mental model takes human cognitive activity beyond the limits of biological expediency and becomes a kind of potential field in which concepts and objects of the physical world are not permanently present, but are «calculated» at the moments of their observation or experience and are not necessarily tested in practice. It can be assumed that sensations arising under the influence of physical forces are set in the mental model as incoming arguments, and then, according to the structure of this model, as in invisible formulas, the actual functionality is calculated – in the concepts and experiences of the mental world. Perhaps all our intuitive decisions, creative insights, great discoveries, and high art are the result of introspectively invisible acts of a mental model of the outside world formed in the highly complex neural networks of the human brain. Cognition is understood not as an analysis, nor as a reflection, but as the embodiment of physical nature in the nature of the mind. Isn't this idea in Buddhist teaching about the nature of the Clear Light Mind in the psychophysiological sense a property of the dynamic mental model of the physical world? In this sense, the model implemented in the neural networks of the brain collects sensory data and learns to reproduce their interrelationships without obvious conceptualizations, only on the basis of statistics and verification of the model based on the results of continuous prediction of current patterns of the external world. The prediction space of the world of things generated by such a model cannot contain anything beyond what is set by the model, not a single «self-existent» object, as Buddhists would say. We can say that this space has the property of emptiness. The Buddhist concept of Clear Light Mind is briefly discussed in the context of mental model. Ontological, epistemological and neurophysiological grounds are discussed in support of the psychophysiological concept of a dynamic mental model, which to some extent explains the harmony of relations between the mental and physical world that we observe.

Keywords: psychophysiology, mental model, cognitive activity, Buddhism, Clear Light Mind

В «Сутре совершенства мудрости в восьми тысячах строк» (Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра) о Природе ума Будда сказал: «В уме отсутствует ум, ибо природа ума есть ясный свет»

*(Приближаясь к буддийскому пути.
Далай-лама XIV, Тубтен Чодрон)*

Пролог

Одной из самых фундаментальных проблем философии и одновременно современной науки о мозге является так называемая психофизическая, а в поиске собственно природы человека – психофизиологическая проблема. Главный ее вопрос: какова природа субъективного начала человека, его ума и принципа формирования ментального мира в соотношении с первопричинным внешним физическим миром. О состоянии дел в этой естественно-научной области говорит тот факт, что в современных обзорах на эту тему рассматриваются до 200 теорий сознания¹. Наряду с этим эвристики буддийского учения о Природе ума, о существовании его бесконцептуальных уровней, устоявшиеся в течение многих веков, всё больше начинают волновать умы естествоиспытателей в поиске решения психофизической и психофизиологической проблем.

Действительно, субъективный мир человека до сих пор является трудной проблемой для естественно-научного объяснения не только по природе своего происхождения и онтологической необходимости, но и по факту удивительной целостности психического содержания, создающего иллюзию второй реальности. Необходимость поддержания этой «психической» среды обитания человека в непрерывной динамике отношений с физическим миром требует наличия в мозге человека динамической ментальной модели внешнего по отношению к ней мира.

Как и любая другая модель управляемого процесса, ментальная модель при наличии обратных связей начинает совершенствоваться во всё более точном воспроизведении сущностных для

человека свойств физического мира. Этот процесс приводит к возникновению особого рода потребности – когнитивной задолженности, организующей вектор поиска и поставки недостающих для моделирования сведений бытия. В конечном итоге самосовершенствование ментальной модели выводит познавательную активность человека за пределы биологической целесообразности и становится неким потенциальным полем, в котором концепты и объекты физического мира не присутствуют перманентно, а «вычисляются» в моменты их наблюдения или переживания и при этом необязательно проверяются на практике. Можно полагать, что возникающие под действием физических сил ощущения задаются в ментальной модели как привходящие аргументы и далее согласно устройству этой модели, как в невидимых формулах, вычисляется собственно функционал – в концепциях и переживаниях ментального мира порождается вся атрибутика физического мира. В каком-то смысле это созвучно идее Иммануила Канта о существовании «не смешанного с опытом» Чистого разума, интерпретирующего вызванные внешними физическими реалиями ощущения согласно предустановленным в нем внутренним правилам.

Возможно, все наши интуитивные решения, творческие озарения, великие открытия и высокое искусство – результат интроспективно незримых актов ментальной модели внешнего мира, формируемой в сверхсложных нейронных сетях головного мозга человека. Возможно также, что координирующей матрицей этих нейронных сетей является исходная ментальная среда без концепций, сродни Уму ясного света в буддийском учении, но для естественнонаучного поиска являющаяся пластической основой порождения собственно ментальных концептов.

Ниже мы кратко рассмотрим онтологические, эпистемологические и нейрофизиологические основания в поддержку психофизиологической концепции динамической ментальной модели, в какой-то мере объясняющей наблюдаемую нами гармонию отношений ментального и физического мира как феномена взаимного произведения.

Мозговой коммутатор

Более миллиарда человек на Земле находят друг друга, совершая до ста миллионов соединений только через популярное сейчас приложение WhatsApp². Почти 80% населения развитых стран имеют уникальные IP-адреса, позволяющие им обмениваться конфиденциальными сообщениями. Высокая точность работы этих гигантских коммуникационных систем оказывается возможной лишь потому, что связи между абонентами в этой всемирной паутине определяются закрепленными между ними уникальными телефонными номерами или IP-адресами. Очевидно, что если в эту сетевую структуру раз и навсегда закрепленных связей добавить немного шума, например, всего 5–10% номеров ежедневно бы менялись случайным образом, то немедленно наступил бы коммуникационный хаос. Тем более, даже малую долю коммуникационного шума невозможно допустить в адресации команд в компьютерном процессоре, в котором одновременно работают миллиарды ячеек памяти. Каким же способом организованы коммутации в мозге человека между 86 миллиардами нервных клеток, имеющих в сумме более 2^{14} контактов и ежесекундно обменивающихся более чем 10^{15} нервными импульсами, своего рода «звонками» между нейронами?³

В век Просвещения решение этой загадки предложил Рене Декарт, понимавший Природу как единый космогонический механизм. Механику деятельности мозга человека он вписал в этот механизм Природы, предположив существование в мозге точно настроенного коммутационного узла между возникающими на внешние стимулы ощущениями и целесообразными каждому конкретному случаю ответными действиями. Сам Декарт приводил такой пример: в ответ на прикосновение горячего предмета к пальцу человек отдергивает руку за счет сокращения точно определенных для этого акта мышц, предположительно как раз за счет точного соединения в мозге чувствительных элементов пальца с двигательными элементами руки. Эта так называемая рефлекторная концепция, предложенная Декартом, в XIX–XX вв. развитая целой плеядой великих физиологов, от И. Прохазки, Ч. Бела и

Ч. Шеррингтона до И. М. Сеченова и И. П. Павлова, она, казалось бы, логически непротиворечиво сводила механику мозга к большому, чуть ли ни на миллион миллиардов контактов, мозговому коммутатору между нервными клетками.

В декартовские времена неуместно было задаваться вопросом о том, каким образом адресное пространство мозгового коммутатора оказалось так целесообразно и точно размечено, ибо ответ для верующего человека был очевиден. Важна была сама идея Декарта о мозге как о своего рода коммутационной карте конкретного человека, в которой были расписаны все его возможные действия. В этом смысле любое действие человека определяется картой его мозга: мы – это наш мозг! Но кто же или что же тогда заставляет срабатывать эту грандиозную механику мозга? Получается, что всё субъективно кажущееся произвольным разнообразие и индивидуальная специфика поведения каждого человека на самом деле определяется, по Декарту, всего лишь комбинацией внешних стимулов, действующих на органы чувств и далее передаваемых по нервам к мозговому «коммутатору».

Правда, оставался открытым вопрос о том, насколько постоянными являются коммуникационные схемы в мозге человека при воздействии на организм одного и того же комплекса внешних воздействий. Действительно, элементарные жизненные наблюдения свидетельствуют о том, что одни и те же стимулы в разных обстоятельствах могут вызывать у человека разные ответные действия: сытый человек едва ли отвлечется на запах еды, тогда как голодный сразу же отреагирует выделением слюны и желудочного сока. Более того, пищевые реакции у голодного животного можно вызвать не только запахом еды, но, к примеру, звоном колокольчика, исходно ничего не имеющим общего с едой. Для этого достаточно, чтобы звонок и подача пищи для собаки несколько раз совпали по времени, а для человека это может быть даже совпадением событий по смыслу или значению. В любом случае, рассуждая вслед за Декартом, можно прийти к выводу, что инициатива поведения человека и животных принадлежит внешним стимулам, их временным, знаковым или смысловым ассоциациям, а целесообразность этого поведения отдается на откуп изна-

чальной точной настройке коммуникационной схеме нервных клеток в мозге.

Новая плеяда исследователей механизмов мозга во главе с нобелевским лауреатом физиологом И. П. Павловым объяснила феномены «высшей нервной деятельности» фактически в рамках той же декартовской схемы, но добавив к закрепленным от рождения безусловным рефлексам еще и условные рефлексы, формирующиеся по мере необходимости чисто механически – посредством проб и ошибок в ответных реакциях на стимулы и их комплексы. Эта дополненная условными рефлексами схема работы головного мозга автоматически накапливает и закрепляет полезные связи между нейронами точно так же, как мы коллекционируем в памяти смартфона нужные телефонные номера и удаляем ошибочные, совершенно не задумываясь, что тем самым выстраиваем какую-то полезную для дела коммуникационную сеть.

В представлениях ученых XX в. мозг остался всё тем же уникальным для каждого человека большим коммуникатором, при этом, конечно, уже оснащенным модулем памяти на часто и редко используемые соединения, с уточненными регистрами входа-выхода (рецепторными и моторными системами), но самое главное – с автоматическим механизмом закрепления межнейронных соединений, адекватных новым вызовам среды обитания. Получилась всё та же механика, но в ней была выделена необычная для прежних концепций особенность: эта механика по-прежнему управлялась стимульной средой, но под контролем запросов организма на удовлетворение текущих потребностей! Тем самым в работе коммутационной сети нервных клеток обнаружился ранее неизвестный модус: самоорганизация для достижения конкретного биологического результата, причем не в виде предначертанного «сверху» плана, а в тривиальной совокупности контрольных значений параметров состояния внутренней среды организма: уровня глюкозы в крови, содержания кислорода в тканях, давления в сосудах и т. д. Такими же целевыми установками для формирования и работы нейронной сети могут выступать и контрольные показатели работы сенсорных, моторных и аналитических аппаратов организма, соответствующих, к примеру, наличию или

отсутствию во внешней среде тех или иных объектов, позиционированию частей тела относительно этих объектов, необходимых для адаптации к среде обитания. В совокупности эти контрольные точки можно назвать своего рода внутренними целевыми установками, отклонение от которых в ту или иную сторону активирует и задает «смысл» или «направленность» работы коммуникационной механики мозга.

Старые теории автоматического управления и новые кибернетические концепции – от удачливого механика Д. Уатта, знаменитого математика Н. Винера до выдающихся физиологов П. К. Анохина, Н. А. Бернштейна и др. – обобщили инициативы внешней стимульной среды с целевыми установками внутри организма в схемах самодостаточной мозговой коммутационной механики, что нашло свое отражение, например, в названии книги выдающегося нидерландского невролога Дика Свааба «Мы – это наш мозг»⁴.

Кибернетическая «механика» мозга

Пришло время, когда обобщенную на современный лад механику мозга стало возможным проверить экспериментально. Были, к примеру, разработаны технологии, которые позволяли у свободно подвижных животных или человека регистрировать нервные импульсы одновременно десятков, сотен и даже тысяч отдельных нервных клеток. Стали проявляться механизмы формирования новых нервных связей, заключающиеся в уникальных свойствах контактов между нервными клетками постепенно увеличивать или уменьшать вероятности проведения сигналов в зависимости от того, насколько они в ходе проб и ошибок оказываются нужными для выполнения того или иного акта деятельности животного или человека по достижению контрольных точек состояния организма.

Более того, как оказалось, кластеры нервных клеток выступают в мозге настоящими ячейками когнитивной фиксации впечатлений от значимых для организма объектов и событий во внешнем мире, раскладывая таким образом этот мир на крестики-нолики, треугольники-квадратики, элементарные запахи и звуки. Откры-

тие таких нейронов-детекторов, отмеченное Нобелевской премией (Дэвид Хьюбел и Торстен Визел, 1981)⁵, придало функциональную завершенность теориям коммуникационной механики мозга. В рамках этих теорий каждый значимый для организма объект внешней среды имеет в мозге настроенный на него в ходе обучения кластер нейронов, активация которых фактически сначала презентует эти объекты в когнитивном пространстве, затем при необходимости передает эстафету активации на путь специализированной ответной реакции организма. Таким образом, экспериментальное подтверждение получила высказанная еще И. М. Сеченовым идея о том, что рефлексy могут завершаться не только двигательными реакциями на стимулы, но и психическими репрезентациями концептуальных объектов. В мозговой ткани эти репрезентации осуществляются в виде активации уникальных кластеров нервных клеток, Когов, которые в пространстве психики становятся опорными конструкциями когнитивной разметки концептуального восприятия и представления физического мира⁶.

Выдающаяся эвристическая перспектива этих открытий заключается в представлении о том, что каждый объект или явление внешнего мира имеют в ментальном мире не просто пассивные репрезентации, но своих активных агентов, которые на просторах нейронных сетей головного мозга могут взаимодействовать между собой и таким образом выстраивать полносвязный целостный ментальный мир!

Дальше – больше: в последнее время выяснилось, что специализированные нейронные кластеры репрезентируют в мозге не просто внешние чувственные воздействия, но и результаты обобщенного анализа мозгом тех или иных свойств внешней среды, т. е. собственно концепты. В частности, в крысином мозге обнаружены так называемые «клетки места», которые активируются только тогда, когда крыса оказывается в том месте вольтера, где ее уже несколько раз кормили, или, наоборот, где с ней случались какие-то неприятности⁷. Долгое время оставалось непонятным, как крысы находят эти места активации «приносящих пищу» нейронов или обходят зоны, где начинают сигнализировать клетки «неприятностей» при отсутствии в мозге репрезентаций координатной

сетки. Спустя десятилетие бывшие аспиранты О'Хара, супруги Эдвард и Май-Брит Мозес⁸ в пару к «клеткам места» обнаружили «клетки-решетки», которые активировались при вполне определенном положении крысы в пространстве координат узлов этой незримой решетки. Значит, крысы путешествуют не только или не столько в физическом мире, сколько в пространстве нейронных сетей своего мозга, которое концептуально очень точно размечено. Эти находки нейрофизиологов оказались настолько значимыми, что были обозначены еще одной Нобелевской премией (2014 г.) в области исследований механизмов мозговой репрезентации внешнего мира.

Наконец, в мозге нашлись нейронные кластеры, специфически активирующиеся уже не внешними объектами типа крестиков-ноликов или знаковых объектов и лиц, не на метки и координаты физического пространства, но на сами намерения к двигательному или когнитивному действию. Удалось, к примеру, в реакциях корковых нейронов у обезьян нащупать репрезентации намерений к движению рукой в том или ином направлении⁹. Эти детекторы намерений к движению стали особенно ценным открытием для создания ранее выглядевших фантастическими, а в настоящее время уже работающих в клинике технологий интерфейсов «мозг – компьютер». В этих технологиях перехваченная электронной активностью нейронов-детекторов намерений к движению трансформируется в команды для исполнительных систем, например для манипулятора, замещающего у человека функции парализованной руки¹⁰.

Каким же образом при такой подвижности ментальных репрезентаций может работать точная коммуникационная механика мозга? Признание этой мозговой механики, управляемой стимулами среды, казалось бы, существенно упрощает объяснение механизма самоорганизации мозговых процессов, не требующего для его осуществления внешних операторов. Однако идея рефлекторной и даже кибернетической механики мозга заводит в тупик при попытках объяснения не только очевидных явлений интуитивного знания, озарения, концептуализации глубинных природных закономерностей, но даже элементарной игры в шахматы, в которой каж-

дый ход – это никак не расчетная операция, а результат какого-то видения позиции на доске «в целом».

Сомнения в существовании этой точной мозговой механики закрадываются и в другом отношении, как только принимается во внимание то, что нервные клетки – это далеко не «вечные» кремниевые переключатели, как транзисторы в процессоре ЭВМ, а клеточные организмы с присущими всему живому проблемами жизни и смерти. Каждый день в мозге человека выходят из строя тысячи нервных клеток. Частично это происходит по исходному генетическому плану, частично по другим причинам, но в любом случае это бы наносило непоправимый ущерб функциональности декларируемой, начиная с Декарта, точно настроенной коммуникационной сети нейронов. Нельзя же предположить, что вместе с исчезающими нервными клетками уходят в небытие и целые фрагменты нашего жизненного опыта в реакциях на вызовы окружающей среды, в способности распознавать не только крестики и нолики, элементы пространства и образы людей, но и управляться с собственными намерениями, путешествовать согласно мозговой координатной сетке. При грубых патологических процессах именно так всё и происходит, но почему же это не замечают за собой здоровые люди, хотя у них нервные клетки нормативно тоже гибнут десятками тысяч ежедневно? Откуда берется, и это далеко не редкость, ясность памяти и мысли, четкость речи, способность к новым синтезам у людей в возрасте, когда уже за долгую жизнь в мозге исчезли или изменились сотни миллионов связей?

В тонких экспериментах на крысах было показано¹¹, что карта нейронных репрезентаций внешнего мира и навыков вырабатываемого поведения постоянно модифицируется и дрейфует по нейронным полям, практически не закрепляясь надолго на каких-то конкретных нейронных кластерах, и при этом не нарушается ни целостность восприятия, ни память, ни выработанные навыки. Одновременно морфологические исследования показали, что в зрительной коре головного мозга даже при неизменном составе нервных клеток ежедневно перестраивается до 1% их нервных связей, а в гиппокампе и в соматосенсорной коре этим процессом затрагиваются уже от 5 до 15% нервных связей¹².

Каким же образом сохраняется целостность нашего восприятия, наших навыков, памяти, наконец, нашего представления о мире в каждый момент жизни при столь значительных изменениях коммуникаций между нервными клетками? Не значит ли это, что целостность психического мира поддерживается не специализацией нейронов и не раз и навсегда установленными нервными связями, а чем-то в некотором смысле отвлеченным от собственно нейронных сетей? Оставаясь в логике материального мира, можно полагать, что это «нечто» содержит, собственно, саму идею или динамический план организации нейронных сетей, используя нейроны как носитель, наподобие компьютерной программы (это не более чем метафора), организующей целостную деятельность сотен миллионов и миллиардов транзисторов в процессоре.

Динамическая ментальная модель физического мира

Всё это наводит на мысль о том, что над механизмами деятельности отдельных коопераций десятков миллиардов нейронов осуществляется некий процесс, который поддерживает целостность репрезентируемого на этих нейронах объектов и свойств внешнего мира. Здесь напрашивается аналогия с проекцией фильма, которая при движении проектора может перемещаться по элементам экрана, переходить на стены и потолок, не теряя при этом целостности изображения. Но магия кино здесь легко объясняется именно тем, что исходно эта целостность зафиксирована в матрице пространственных отношений элементов исходного изображения, а не в привязке к элементам экрана, на который это изображение проецируется. В случае с мозгом трудно себе представить, что 86 миллиардов нейронов являют собой пиксели мозгового экрана, на которые из какого-то источника вне мозга проецируется некое целостное изображение.

Здесь позволим себе высказать гипотезу о том, что эта проекция действительно существует и что она действительно может быть одновременно цельной и подвижной относительно конкретных нейронов, но ее источником является не сторонний излучатель,

а построенная в мозге динамическая ментальная модель внешнего по отношению к мозгу мира вещей и явлений. Эта модель по сути является реконструкцией внешнего мира, выполненной на основе имеющегося у каждого человека опыта взаимодействия с этим миром и подчеркивающей потребностные для человека детали этого мира. Эта модель может быть проявлена в жизни человека только в активациях нейронных кластеров его мозга. В этом ей не требуется точная привязка к определенным нейронным системам: ее целостность поддерживается постоянством пространственно-временных, вербально-логических, семантических, пространственно-образных и других отношений внутри модели, как постоянны эти отношения между элементами изображения, закрепленные в каждом кадре цифрового файла.

Трудно себе представить организацию мозговой деятельности без ментальной модели внешнего мира у человека, озаряемого великими открытиями, изначально не имевшими алгоритмического вывода (Великая теорема Ферма, гипотеза Пуанкаре и др.), или просто обдумывающего следующий шахматный ход, прикидывающего последствия визита к начальнику, строящего планы на отпуск и т. д. Что-то всегда подсказывает нам некие шаги, которые мы не можем объяснить не только исходя из имеющихся знаний, но даже обычной логикой происходящего. Это «что-то» и есть динамическая ментальная модель внешнего мира. Как и кластеры нейронов-детекторов, или Когов, эта модель не дается нам от рождения, но формируется по мере накопления жизненного опыта. И репрезентации внешнего мира по мере развития этой модели в большей или меньшей мере становятся самостоятельными и активными агентами этого мира, взаимодействие между которыми может привести к новому опыту, новому знанию и даже к новому представлению о мире. Всё это будет теми подсказками ученому, шахматисту или агроному, которые субъективно воспринимаются как акты озарения или интуиции, а иной раз как открытия, хотя на самом деле они основаны на предсказательных свойствах динамической ментальной модели.

Не только деятельность человека в этом мире, но и его восприятие не может быть объяснено без функционирующей на моз-

говых нейронах, но подвижной относительно них ментальной модели. Иначе как бы можно было объяснить быстроту, с которой мы выхватываем важный звук из шума, знакомое лицо из толпы и образы неведомых дворцов и животных в облаках? Это всё возможно потому, что в процессах восприятия участвуют наработанные опытом шаблоны, те же нейроны-детекторы крестиков-ноликов и более сложные – вплоть до образов людей и вещей. Но, очевидно, нельзя запастись никаким количеством шаблонов, чтобы различать хотя бы конкретные знакомые лица, породы собак или художественные стили, так как даже одно и то же лицо при разном освещении формальными системами будет признано как два разных лица. Только в динамической модели данное лицо будет представлено во всем многообразии своих вариантов, даже не реализованных в действительности. В этом смысле динамическая ментальная модель в областях практической деятельности человека может быть намного богаче реального мира. Это означает, что подобные модели, в соответствии со своей природой, могут предсказывать даже то, с чем человек не сталкивался в реальном опыте: никем еще не доказанные гипотезы, эффективные ходы в шахматах, в бизнесе или в отношениях, неявные природные закономерности, трактовку событий и др. Вспомним, как «недорисованные» картины импрессионистов с формально неузнаваемыми деталями, тем не менее, создают необыкновенно богатое впечатление в интерьерах собственного опыта, в декорациях динамической ментальной модели.

Этот опыт включает в себя не только и даже не столько схемы ассоциаций между входами и выходами, т. е. между сенсорными впечатлениями и двигательными действиями, сколько формирующиеся на основе проб и ошибок, а также аналитических познавательных процедур представления о внешнем мире, его идеи и образы, свои собственные намерения и убеждения – словом, всё то, что и составляет нашу индивидуальность от физиологических потребностей до самых высоких духовных проявлений.

Опустим сейчас философский вопрос о том, где же этот переход от структуры связей в нервной системе, поддерживающей непрерывное движение несметного числа нервных импульсов,

к области психических переживаний, к миру образов, мыслей. Многое здесь станет ясным, если задаться тем же самым вопросом относительно структуры и функции компьютерного процессора, где переход от схемы соединений между транзисторами к производимым в нем вычислениям, к обучению работающих в нем алгоритмам, формированию машинных решений относительно предъявляемых извне задач. Укажем здесь лишь на тот очевидный факт, что даже минимальная ошибка в адресации между ячейками памяти в компьютере приведет к сбою в его работе точно так же, как ошибка в наборе телефонного номера даже на одну единицу неминуемо перешлет звонок в ненужном пользователю направлении.

Наконец, отметим еще одно, наверное, самое «человеческое» свойство ментальных моделей, субъективно ощущаемое как некая *когнитивная задолженность*¹³, как переживание неполного знания, незавершенного образа или действия. Это естественным образом подталкивает человека к поиску нового опыта, определяемого уже высокоуровневой потребностью к завершенности знания, а фактически – к более детальному описанию реального мира в ментальной модели уже вне пределов биологической адаптации. В этом отношении человек действительно выделяется из мира животных своей избыточной потребностью в познании мира как такового, без меркантильной заинтересованности в биологической адаптации. Это возможно в силу того, что функционирующая в мозге человека динамическая ментальная модель способна преодолеть «земное притяжение» и выйти на просторы познания глубинных закономерностей Природы за пределами необходимостей биологической сущности человека.

Удивительно, но гипотеза о существовании динамической ментальной модели была высказана не в век компьютерных технологий и даже не во времена создания конвейерных и автоматизированных производств, и не философами, но гениальным физиком-экспериментатором, открывшим электромагнитные волны, Генрихом Герцем. В его книге «Принципы механики, изложенные в новой связи», опубликованной в 1884 г., можно прочитать: «Соглашение между разумом и природой можно, таким образом,

сравнить с соглашением между двумя системами, которые являются моделями друг друга, и мы даже можем объяснить это соглашение, *предположив, что разум способен создавать реальные динамические модели вещей и работать с ними*». И в этом есть какая-то глубокая символика, ведь именно Г. Герцу удалось показать, что Вселенная повсеместно подсвечена электромагнитным полем, как все уголки нашей психической реальности пронизаны конструирующей механикой динамической ментальной модели.

Эпилог

Зададимся теперь исходным вопросом о Природе ума. Выступая перед членами симпозиума по изучению ума в Массачусетском Технологическом институте, Его Святейшество Далай-лама говорил: «Согласно буддийской науке ума, его события имеют познающую природу осознания, потому что в основе каждого из них лежит основополагающая природа ясности. Это и есть то, что я описывал ранее как основополагающую сущность ума – ясный свет ума». В буддийском учении «ясный свет ума» обозначает его природную бесконцептуальность, способность познавать природу в ясном свете, т. е. напрямую, без построения гипотез и тем более без омрачений (устойчивых концептов), которые еще больше затрудняют эту прямую передачу. При этом познание понимается не как анализ и не как отражение, а как воплощение физической природы в природе ума. Не является ли эта основополагающая в буддийском учении идея о природе ума Ясного Света в психофизиологическом понимании свойством декларированной нами выше динамической ментальной модели физического мира? Ведь эта модель тоже фактически воплощает в себе (моделирует) сущностные свойства физического мира. В этом смысле реализованная в нейросетях мозга модель собирает сенсорные данные и учится воспроизводить их взаимосвязи тоже без очевидных концептуализаций, только на основе статистики и верификации модели по результатам непрерывных предсказаний текущих закономерностей внешнего мира. Генерируемое такой моделью пространство предсказаний мира вещей не может содержать ничего сверх того, что

задано моделью, ни единого «самосущего», как сказали бы буддисты, объекта. Можно сказать, что это пространство обладает свойством пустотности, в нем нет ничего, кроме того, что заложено в коде модели; в буддийском учении – ничего, что не воплощено в уме Ясного Света! Среди обычных людей услышать эту пустотность могут немногие – только те, кто научился особым образом прислушиваться к своему внутреннему миру, в «ясном свете ума» видеть внешний мир в свободном от концепций виде. Но именно этим немногим в чистом виде высвечивается, собственно, взаимосвязность тех объектов и процессов, которые их интересуют более всего по роду своей деятельности сообразно выраженности интересов и степени таланта. Законы движения небесных тел, уравнения Максвелла, формула Эйнштейна, выигрышная шахматная комбинация – всё это вспышки озарения, на мгновение осветившие их авторам отдельные детали ментальной модели, в которой воплощены закономерности внешнего мира. Чем же это не «лучи Ясного Света», о которых говорится в буддийских тантрах? В этих лучах можно подсмотреть не только закономерности физического мира, но и очищенные от трактовок элементы бытия самого человека, его связей с другими людьми и т. д., определяющие качества его духовной жизни. В приведенной выше фразе Далай-ламы есть и другая эвристика: присущие уму Ясного Света «события имеют познающую природу осознания». Первая часть, как мы уже знаем, относится к воплощению внешнего мира в уме Ясного Света, но эта воплощенность осталась бы скрытой от внешнего наблюдения самим пользователем Ума, если бы не особый процесс осознания как способности взглянуть со стороны на результаты воплощения, наглядно убедиться в справедливости предсказаний модели. Этот особый аспект Ума, или особая его функция – сознание, фактически является обратной связью для самого важного для человека элемента деятельности Ума – возможности коррекции ментального воплощения внешнего мира или его ментальной модели.

В таких прозрениях через осознание взаимосвязей человек может получить возможность корректировки своей природно сложившейся модели, особенно в части своего отношения к миру,

к другим живым существам, к смысловым и целевым установкам. Возможно, краткие моменты бытия в своей модели, ощущаемые как состояния кристальной ясности мысли, присутствуют у всех людей. В такие моменты весь опыт человека может «звучать» одномоментно, поскольку он обобщен в единой ментальной модели вне оси времени. Особенно это удастся людям с чрезвычайно развитым воображением, способным творить. Вольфгангу Амадею Моцарту приписывают фразу: «Я не слышу в своем воображении части музыки последовательно, я слышу ее всю сразу. И это наслаждение!»

Позволим себе теперь сделать ответственное предположение о том, как психофизиологическая конструкция в виде динамической ментальной модели объясняет тот же аспект ума человека, что и Ясный Свет в буддийском учении. В обоих случаях, только с разных мировоззренческих позиций, объясняется глубинная Природа ума как своего рода бесконцептуального воплощения физического мира в поле ума Ясного Света или в пространстве параметров динамической ментальной модели. В этом смысле в Уме действительно нет собственно ума в привычном понимании этого слова, который мог бы указывать на концепты и объекты, оставшиеся за границей их воплощенности в уме Ясного Света или в ментальной модели.

Природа ума – это не камера хранения накопленного опыта и навыков его использования, но это механизм воплощения и осознания физического мира в уме Ясного Света (эту механику мы не знаем) или в динамической ментальной модели (см. высокоуровневые модели языка для примера). Буддийская и психофизиологическая точка зрения на природу Ума сходятся в том, что человек вполне способен обуздать в себе гневные порывы, негативные зависимости и безответственные желания; воспитать в себе способности к эмпатии, состраданию и любви, если научится пребывать в уме Ясного Света или получит осознанный доступ к динамической модели своего ментального мира. Буддийская наука говорит, что путь к этим свершениям существует. Задача современной психофизиологической науки – открыть этот путь для пользователей собственного Ума.

Литература

1. *Анохин К. В.* Когнитом: в поисках фундаментальной нейронаучной теории // Журнал высшей нервной деятельности им. И. П. Павлова. 2021. Т. 71, № 5.
2. Каплан А. Я. Нейрофизиологические основания и практические реализации технологии мозг-машинных интерфейсов в неврологической реабилитации // Физиология человека. 2016. Т. 42, № 1.
3. *Свааб Д.* Мы – это наш мозг. От матки до Альцгеймера. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2017.
4. *Хьюбел Д., Визел Т. Н.* Мозг и зрительное восприятие. История 25-летнего сотрудничества. Москва – Ижевск: Ижевский институт компьютерных технологий, 2012.
5. *Clopath C., Bonhoeffer T., Hübener M., Rose T.* Variance and invariance of neuronal long-term representations // Philos. Trans. Roy. Soc. London, 2017. B. Biol. Sci. March 5.
6. *Driscoll L. N., Pettit N. L., Minderer M., Chettih S. N., Harvey Ch. D.* Dynamic reorganization of neuronal activity patterns in parietal cortex // Cell. 24.08.2017. Published online. 17.08.2017.
7. *Georgopoulos A. P., Kalaska J. F., Caminiti R., Massey J. T.* On the relations between the direction of two-dimensional arm movements and cell discharge in primate motor cortex // J. Neurosci. 1982.
8. *Hafting T., Fyhn M., Molden S., Moser M. B., Moser E. I.* Microstructure of a spatial map in the entorhinal cortex // Nature. 2005. Vol. 436.
9. *Inoue Y., Mao H., Suway S. B., Orellana J., Schwartz A. B.* Decoding arm speed during reaching // Nat. Commun. 2018. Published online. 07.12.2018.
10. *Kuhn RL.* A landscape of consciousness: toward a taxonomy of explanations and implications // Prog. Biophys. Mol. Biol. 2024. August. doi: 10.1016/j.pbiomolbio.2023.12.003. Epub. 26.01.2024. PMID: 38281544.
11. *Martins N. R. B., Erhlagen W., Freitas R. A., Jr.* (2012). Non-destructive whole-brain monitoring using nanorobots: neural electrical data rate requirements // Int. J. Mach. Conscious. 4.
12. *O'Keefe J., Dostrovsky J.* The hippocampus as a spatial map. Preliminary evidence from unit activity in the freely-moving rat // Brain Res. 1971. Vol. 34.

Примечания

¹ Kuhn, 2024, p. 28–169.

² URL: <https://wiseanswers.ru/vy-nikogda-ne-dogadaetes-skolko-zvonkov-sovershaetsya-s-whatsapp-ezhednevno>.

³ Martins *et al.*, 2012, p. 109–140.

⁴ Свааб, 2017.

⁵ Хьюбел, Визел, 2012.

⁶ Анохин, 2021, с. 39–71.

⁷ O'Keefe, Dostrovsky, 1971, p. 171–175.

⁸ Hafting *et al.*, 2005, p. 801–806.

⁹ Georgopoulos *et al.*, 1982, p. 1527–1537.

¹⁰ Inoue, 2018; Каплан, 2016, с. 118–127.

¹¹ Driscoll *et al.*, 2017, p. 986–999.

¹² Clopath *et al.*, 2017.

¹³ Введем здесь новый термин, одобренный в личном разговоре, в частности выдающимся психологом профессором Александром Григорьевичем Асмоловым.

Джунгары – защитники учения Цзонхавы

Б. У. Китинов

*Институт востоковедения РАН,
Москва, Россия*

Аннотация. История джунгаров как народа и Джунгарии как ханства обрела значительную по объему литературу, где, как правило, так или иначе обсуждается этимология термина «джунгар». Высказывались самые различные точки зрения, в основном связанные с трактовкой этого слова в традиционной оппозиции «левая рука» – «правая рука». В настоящей статье изложена гипотеза о связи слова с действиями этих ойратов как защитников учения Цзонхавы, основателя тибетской буддийской школы Гелуг. Сам термин «джунгар» возник в 1616 г. в ходе посещения ойратов ламой Цаган Номын-ханом, когда ойратские лидеры посвятили в ламы по одному из своих сыновей. В то время часть ойратов (элеты) применила к себе термин «джунгар», тем самым приняв на себя ответственность за судьбу учения Цзонхавы (левое крыло защитников учения). Этот термин стал этнонимом этой части ойратов после разгрома халхаского войска на северо-востоке Тибета в 1637 г. Последующая активная религиозная и внешнеполитическая деятельность лидеров элетов (Батур-хунтайджи, Галдана, Цэван-Рабдана, Галдан-Церена) подтверждает выдвинутую нами гипотезу: они назвались джунгарами для определения своего лидирующего места в ойрато(монголо)-тибетских отношениях, и это уникальное определение не требовало противоположного (правого) крыла.

Ключевые слова: джунгары, элеты, ойраты, Цзонхава, Тибет, Далай-лама

Dzungars – Defenders of the Teaching of Tsongkhapa

B. U. Kitinov

Abstract. The history of the Dzungars as a people and Dzungaria as a khanate has acquired a significant volume of literature, where, as a rule, the etymology of the term Dzungar is discussed in various ways. A variety of opinions have been expressed, primarily related to the interpretation of this word in the traditional opposition between «left hand» and «right hand». This article presents a hypothesis linking the word to the actions of these Oirats as defenders of the teachings of Tsongkhapa, the founder of the Gelug School of Tibetan Buddhism. The term «Dzungar» itself arose in 1616 during the visit of the Lama Tsagaan Nomin Khan to the Oirats, when Oirat leaders each sent one of their sons to Tibet to become lamas. At that time, some Oirats (the Elets) adopted the term «Dzungar» for themselves, thereby assuming responsibility for the future of Tsongkhapa's teaching (the left wing of the defenders). This term became the ethnonym for this part of the Oirats after the defeat of the Khalkha army in Northeastern Tibet in 1637. The subsequent active religious and foreign policy activities of the Dzungar leaders (Batur Khuntaiji, Galdan, Tsevan-Rabdan, Galdan-Tseren) confirm our hypothesis: the Elet leaders adopted the name «Dzungar» to define their leading position in Oirat (Mongol)-Tibetan relations, as a unique definition that did not require an opposing (right) wing.

Keywords: Dzungars, Elets, Oirats, Tibet, Tsongkhapa, Dalai Lama

О происхождении джунгаров

Джунгарские правители соотносили свое происхождение с родом чоросов-тюрок¹, которые, вероятно, были родственны чурасам из Могулистана, что позволило последним искать убежища у этих ойратов: в «Тарих-и Рашиди» отмечено, что могулистанские «эмиры [племени] чурас и племени барина ушли к сыну Исана Тайши Амасанджи Тайши к калмакам»². Вероятно, описанное событие случилось около середины XV в., когда Амасанджи, сын ойратского правителя Эсэна-тайши, мог приютить этих людей ввиду начавшейся очередной междоусобицы в Могулистане.

Х. Окада считал, что чоросы родственны уйгурам и они вместе ранее пребывали в составе Найманского ханства³. По Г. И. Рамстедту, термин «цорос/чорос» и киргизский этноним «чоро», по сути, одно и то же⁴. На наш взгляд, мнение Х. Окады представляется достаточно взвешенным, и чоросы действительно могли быть этнически близки к уйгурам.

Чоросы по неизвестным пока причинам смогли возглавить ойратов. Это могло произойти ближе к концу XIV в., когда ойраты вновь заявят о себе на исторической арене.

На основе чоросов, вернее, из их подданных-элетов, возникли такие ойратские народы, как дербеты и джунгары, при этом последние трактуются исторической традицией, соответственно, как «левое крыло». Одним из первых свое видение о появлении слова «джунгар» высказал Н. Я. Бичурин, который отнес это к XV в.: «Чжуньгарские племена еще в XV веке оставались из соединения четырех поколений, как-то: чжорос, хойт, хошот и тургут, от чего и прозвались дурбан-ойрат, что значит четыре ойрата. Сии четыре поколения имели четырех тайцзи»⁵. Нацагдорж, Очир⁶ и Й. Элверског⁷ также отнесли появление левого крыла к началу – первой половине XV в.

В. М. Бакунин указал на более поздний период: «Но сие достоверно, что в XVI в. калмыцкий народ назывался на их языке ойрот⁸... а по-мунгальски ойлиот, и от мунгал научился грамоте и арифметике, а разделялся между себя на четыре части и назывались: 1. Хошоут, 2. Баргу Бурат⁹, 3. Зенгор [т. е. джунгар. – Б.К.], 4. Торгоут»¹⁰.

Оригинальную версию предложила П. Кроссли: возникновение термина «джунгар» связано со стремлением ойратов подчеркнуть свою независимость (в смысле акцентирования своей монгольской идентичности) в условиях давления со стороны маньчжуров на весь монгольский мир. Фактически она относит появление термина к середине первой трети XVII в.¹¹ Примерно к этому же периоду относит его возникновение и К. Этвуд¹².

Таким образом, упомянутые специалисты выделяют военное значение этого слова (крыло) как основание для появления термина. На наш взгляд, большая роль в появлении этого термина при-

надлежит религии, а именно событию, произошедшему в 1616 г., когда ойратов посетил Цаган Номын-хан (1588–1639), известный лама школы Гелуг.

Калмыцкие источники сообщают следующее: по Габан Шарбу, «Тенус Мерген Темене вызвал для научения закону Цаган Номын хана и отыскал путь ездить в Тибет... И оный Цаган Номын хан обучил письменам и сидящих во тьме неведения просветил законом»¹³. Б.-У. Тюмень писал: «Весьма благодетельный ойратский доблестный нойон Тенес Мерген Темене (торгут) приглашением Цаган Номын хана (Майдари хутукта) открыл и указал дербен ойратам путь странствований в Тибет и усвоению подлинных тибетских номов (религиозных книг)»¹⁴. Аналогичное утверждение содержится в «Истории Хо-Орлока»: «... во времена ойратского Байбагаса пригласили [еще одного хутухту] по имени Цаган-Номин-хан»¹⁵. О Цаган-Номын-хане, Очиро-Дарайн-хутукту, Майдари-хутукту как об одном и том же человеке писал Ю. Лыткин¹⁶.

К. Лидже пишет, что этот лама, известный также как Манджуши-хутухта, стал зваться «Цаган Номын-хан» после того, как распространил учение Гелуг у ойратов в 1616 г.¹⁷ По Л. Тэрбишу, «считается, что Цаган Номын-хан знал ойратов очень давно»¹⁸. Лама прибыл к ойратам по указанию Далай-ламы IV Йонтен Гьяцо. После встречи с ним ойратская знать объявила о принятии буддизма Гелуг в качестве религии своих подданных и решила выделить по одному из сыновей в духовные служители, для чего их отправили на учебу в Тибет.

Р. Таупьер считает, что с визита этого ламы следует вести отчет государству ойратов: «Принятие религии является значительным шагом в государственном строительстве»¹⁹. Такое мнение представляется правомерным, поскольку именно в 1616 г. появился термин «джунгар».

«История Хо-Орлока» относит возникновение этого термина ко времени существования Второй конфедерации ойратов (около 1540–1630 гг.): «Только хошуты – один ойрат, элэты (джунгары) – один ойрат, торгуты – один ойрат, и дербеты – один ойрат, они стали зваться средние четыре ойрата»²⁰. Однако более точные

данные приводит «История дурбэн-ойратов» (написана ок. 1760–1770 гг. за пределами Джунгарии), где отмечено, что в год прибытия этого ламы 10 хошунов элэтов «составили левое крыло (зуун гар)...»²¹. Таким образом, этот источник вполне определенно указывает на 1616 г. как на время, когда часть ойратов (элёты) составили левое крыло, тем самым назвав себя джунгарами.

Многу ранее уже высказывалась гипотеза, согласно которой этот источник следует считать принципиальным для определения времени принятия элэтами имени джунгаров как защитников учения Гелуг²². В настоящей статье автор в продолжение этой гипотезы изучает военные акции джунгарских лидеров с указанной точки зрения.

Источники утверждают, что джунгарские правители были потомками младшего сына Эсэна – Эсмет-Дархан-нойона, тогда как дербеты – потомками Боронахала, старшего сына Эсэна²³. Об этом же написано и в известном маньчжурском источнике: «У Эсэна было два сына, старший из них, Боронахал, был родоначальником дурботов, а второй Эсмэт-дархан-ноин – чжунгаров»²⁴. Эсмет-Дархан-нойон был известен и как Аш-Тимур (Амасанджи). То, что эти ойратские народы – дербеты и джунгары – родственны, уже отмечалось специалистами. Так, К. Этвуд пишет, что «племена дербетов и джунгаров управлялись побочными ветвями “кости”, или линии чоросов»²⁵. Данные, приведенные у Габан Шараба²⁶ и Б.-У. Тюменя²⁷, подтверждают, что джунгары и дербеты имеют единое происхождение, но не указано, когда случилось разделение между ними.

В. П. Санчилов писал, что после исхода элэтов часть их осталась на родине и в первой половине XVII в. распалась на дербетов и джунгаров²⁸. На наш взгляд, это случилось ближе к концу XV в., поэтому мы согласны с И. Я. Златкиным: дербеты выделились из чоросов не ранее начала второй половины XV в.²⁹ Следовательно, элёты, ввиду несогласия между братьями, распались на две части: дербетов (возможно, они выделились ближе к середине XVI в., ведут линию от Боронахала)³⁰ и джунгаров (стали зваться таковыми в 1616 г., ведут линию от Амасанджи). Последние сохраняли этноним «элёт» вплоть до середины XVIII в.

Н. Я. Бичурин, отмечая «поколения» лидеров ойратов, в своем переводе соответствующих данных из «Си-юй Тхун-вынь-чжи» писал: «Чжорос и Дурбот собственно суть один дом; последний отделился от первого уже после побега Тургуты на север»³¹. По нашему мнению, было наоборот: это джунгары пребывали «в составе» дербетов и «отделились» от них около 1620-х годов (в этот период торгуты стали продвигаться из региона Иртыша на запад), что подтверждается источниками.

Собственно, элэты (будущие джунгары) впервые были зафиксированы в русских документах конца 1618 г. по причине их появления в Барабинской степи, в междуречье Оми и Оби³². Скорее всего, их к западной миграции из верховьев Енисея вынудило давление Алтан-хана, самого могущественного противника ойратов. Последовавший в 1623 г. разгром ойратами войск Алтан-хана в битве у Ямышева озера позволил усилиться джунгарам, которые с конца 1620-х годов стали продвигаться обратно, в сторону Джунгарской впадины. Вряд ли это было массовое возвращение, однако очевидно, что ойраты некоторой частью стали перемещаться южнее оз. Зайсан и за Тарбагатай.

Усилившиеся элэты стремились подчинить себе других ойратов и захватывали земли их кочевий. В середине 1620-х годов на фоне углубившихся противоречий (спровоцированных во многом межхошутскими столкновениями) случился раскол между торгутами и дербетами, когда первые продолжили движение далее в северо-западном направлении, вторые оставались кочевьями в Прииртышье.

Междоусобица 1625 г. и кончина лидеров хошутов ослабила ойратов: глава всеойратского чуулгана Байбагас погиб в конце 1629 г., в борьбе за лидерство схватились его братья Чокур (сводный) и Гуши-хан (родной). В 1634 г. умер джунгарский Хара-Хула, его политику, направленную на объединение ойратов, продолжил его сын Хотогочин. Дербетский Далай-тайши, возможно, возжелавший вернуть былое влияние, напал на торгутского Хо-Урлюка весной 1635 г.³³

Поворот к Тибету

Вероятно, в конце 1634 г. ойратов посетили посланники лидеров Гелуг, которые уже бывали среди них 18 годами ранее. Они встретились с ойратскими лидерами и рассказали о притеснениях «желтошапочной» школы со стороны школы Карма Кагью («красношапочная»), поддержанной властями Цзана. В ответ на их призыв помочь ойраты согласились направить туда войско, которое было доверено хошутскому лидеру Гуши-хану. Приготовления были закончены к осени 1636 г., и ойратское войско от озера Алаколь двинулось в сторону оз. Кукунор (северо-восток Тибета), где в начале 1637 г. разгромило силы монгольского тайджи Цогта. Общеизвестна роль Гуши-хана и хошутского войска в этих событиях, но значению джунгаров и их лидера Хотогочина, как правило, не уделяется должного внимания.

Согласно тибетскому источнику, не ранее 1637 г. джунгарский лидер стал зваться Батур-хунтайджи: Гуши-хан вручил «своему боевому товарищу» Хотогочину титул Батур-хунтайджи, подарки и отдал в жены свою дочь Амин-Тару³⁴. Он вернулся домой не только с молодой супругой и подарками от тестя – в русском архивном документе от 17 августа 1639 г. сказано: «Как пришел из походу колмацкой Контайша в свои улусы, привез с собою многой полон мугальской на верблюдах, а иных мугальских людей привел с собою з женами и з детьми и со всеми животы...»³⁵

Но в отношении времени передачи ему титула эта информация некорректна, поскольку уже в 1635 г. Хотогочин был известен как Батур-хунтайджи: например, в архивном документе говорится, что летом 1635 г. «у черных калмаков у контайши [то есть хунтайджи] был бой с Казачьею ордой»³⁶. П. С. Паллас отметил, что титул был вручен ему Далай-ламой³⁷. И. Я. Златкин писал без указания года, что титул «Эрдэни-Батур-хунтайджи» был получен от Далай-ламы³⁸. По Д. Мияваки, свой титул джунгарский правитель получил от Гуши-хана и Далай-ламы³⁹.

Скорее всего, титул «Батур-хунтайджи» был доставлен ойратам упоминавшейся тибетской делегацией в конце 1634 г., и получил его джунгарский правитель, возможно, как самый сильный и как

глава той части ойратов, которая составила их левое крыло – защитников учения Цзонхавы (Цонкапы). В таком случае прав оказывается П. С. Паллас, что титул был вручен ему от имени Далай-ламы.

События 1637 г. оказали очень специфическое воздействие на этническую историю ойратов: возможно, в то время за элётами Батур-хунтайджи окончательно закрепилось слово «джунгар», но уже как этноним. В описании армии Гуши-хана в «Истории Хо-Орлока» указано: «В центре было войско хошутов, на левом фланге – войско элётов, называвшееся зюнгарским войском. На правом фланге войско торгутов называлось правым крылом. В хвосте находились войска дербетов и хойтов. Говорят, что с тех пор элёты известны как зюнгар, а торгуты – как барунгар»⁴⁰.

Датировку появления их ханства (Джунгарского) обычно соотносят с информацией в Черепановской летописи: «В сих летах начало свое возымело в калмыцких тайшах Зенгорское владение, ибо Кара-Кулы тайши сын Батур тайша благоразумием и храбростью своей, как рассеянные калмыцкие республики с их тайшами вместе совокупил, и часть Бухарии завоевал, и с того времени как в 1635 г. он, Батур тайша, стал именоваться контайша»⁴¹.

Однако создание «владения» к 1635 г. следует считать случившимся в части начала формирования государственного образования, поскольку еще не утвердилось имя «джунгар», правитель не носил титула «хан», да и территория была довольно ограниченной. В 1639 г. у Батура был «городок» Кубоксары (Кобок-Сари), «и в том де городке живет у него, у контайши, лаба... и заводит на контайшу пашню, а пашют де... пашню бухарские люди – сеют пшеницу и просу, и семена де завезены из Бухары»⁴². Упомянутый «лаба» был, скорее всего, представителем Далай-ламы, и это был не хошутский Зая-пандита.

Джунгары активно использовали лам в составе своих посольств, в том числе и к калмыкам. Так, в 1645 г. Батур направил к калмыкам большое посольство, в составе которого было 60 буддийских священнослужителей, с целью укрепления у них веры и уговора вернуться на прежнюю родину⁴³.

Батуру наследовал Сэнгэ, который не успел себя проявить на религиозном поприще. В 1669 г. он был убит двумя своими свод-

ными братьями – Цэцэном и Чжотба-батуром⁴⁴. Узнав о преступлении, его брат Галдан, тулку Энса-хутухты, ставший в Тибете ламой, решил отомстить убийцам. Еще ранее, в декабре 1666 г., он попрощался с Далай-ламой, который подарил ему свои персональные четки, ламскую одежду и другие дары и напутствовал его всеми мерами поддерживать буддийское учение и управление⁴⁵. А. М. Позднеев писал: «В этот период джунгарских смут он [Галдан] жил при Очирту цэцэн хане в великом почтении»⁴⁶. У Сэнгэ он возглавил сангху – стал известен как «кутухту» и «кеген»⁴⁷.

По И. Я. Златкину, при Батуре-хунтайджи и Сэнгэ «в Тибете и Джунгарии зародились и стали развиваться идеи своеобразного панмонголизма и панламаизма, выразившиеся в дальнейшем в планах образования самостоятельного государства под эгидой ламаистской церкви Тибета»⁴⁸. Такое мнение о существовании у первых джунгарских правителей особого плана создания государства под эгидой тибетских лам представляется несколько преувеличенным. Мы не располагаем источниками, подтверждающими наличие таких идей как у тибетских первоиерархов, так и у правителей Джунгарии. В. Успенский писал, что мысль об объединении Монголии под властью джунгаров «воспитана и взлелеяна в Тибете по программе Далай-ламы, и в особенности, под влиянием его честолюбивых ди-ба, то есть, светских министров, помнивших величие Тибета при Срон-цзан-гамбо и его преемниках...»⁴⁹. Об этом же писал Л. Петек: у дэсрида (дибы) были проджунгарские настроения⁵⁰. Таким образом, если и была такая идея, то она развивалась и продвигалась дибой Сангье Гьяцо, фактически вторым после Далай-ламы правителем Тибета.

И. Я. Златкин резюмировал: Галдан был направлен на родину лхаскими первоиерархами для «наведения порядка» и «объединения всех единоверцев, говорящих на монгольском языке, в единое самостоятельное государство, независимое от маньчжуров, но направляемое Лхасой»⁵¹; примерно о том же писал и М. Эйрис⁵².

Следует заметить, что действительно многие, если не все, походы Галдана имели религиозный оттенок. Например, войну с казаками Тауке джунгары объясняли причинами религиозного харак-

тера. Вот что говорили представители Галдана Бошогту-хана при встрече с иркутским воеводой в 1691 г.: «Веррами они, калмыцкой Бушухту-хан и Казачья Орда разны: Бушукту-хан де их с калмыки и с ыными Орды верует в Далай-ламу, а Казачья де Орда верует особливо по-крымски в Махмета, обрезываютца по-бусурмански. И посылал де Бушухту-хан в Казачью Орду, чтоб они съединились и веровали с ним, калмыцким Бушухту-ханом, и с иными Орды в одного Далай их ламу, от того де с ними учинилась и ссора, потому что они не похотели по-калмыцки в Далай-ламу веровать. И за то де у них были бои великие и многие де их города Бушухту-хан их разорил, и на те де боях Казачьей Орды владельцова ханова сына, имя ему де Салтон, и взяв де ево, Салтона, отослали к своему Далай-ламе, и тот де Салтон и доднесь у Далай-ламы, а живет де он по воле и дает де ему честь достойную»⁵³.

Распространено мнение, что благодаря успешным походам в Туркестан Галдан-хунтайджи получил от Далай-ламы титул «Бошогту-хан» («Благословенного хана»)⁵⁴. Ю. Исихама различает эти титулы: в 1678 г. Галдан был удостоен от Далай-ламы титула «Тензин чокьи гьялпо», а титул «Бошогту-хан» он получил несколько ранее⁵⁵. Д. Мияваки соотносит вручение титула (она переводит его как «Правитель Небесной Судьбы, Который Защищает Религию») с утверждением Галданом себя как единого правителя над ойратами Джунгарии⁵⁶. Возможно, к этому заключению она пришла в том числе на основании информации из русского архивного материала о Галдане, где сказано, что «когда он учинился владетелем от Далай-ламы дано другое имя или титул Бошитухан»⁵⁷. Это случилось в июне 1678 г.⁵⁸

Вот что написано в «Автобиографии» Далай-ламы V:

«Кьярпова Дордже Вангчук, посланник кхенпо [монастыря] Раденг, для (развития) внешнего представительства халхаского и ойратского правительства и для приведения дел в порядок, направлен к Галдану-хунтайджи с печатью, различной одеждой, подарками и остальным необходимым при официальном назначении титула «Галдан Тензин Бошогту хан». Чтобы было соответствующее распространение Высшего, (я) подготовил детальную речь, чтобы обрадовать (наших) покровителей»⁵⁹.

Галдан получил сразу полный титул «Галдан Тензин Бошогту-хан». Обретение таких титулов интерпретировалось подданными как акт освящения права властвования данного правителя. Как отмечает Ю. Ишихама, «когда мы рассматриваем эти дела ханов после вручения им инвеституры... (то) можно сказать, что титулы и печати были предоставлены тем, от кого можно было ожидать вклада в dGe-lugs-pas, и что в свою очередь, они должны были попытаться оправдать эти ожидания»⁶⁰. Вручение Далай-ламой Галдану титула «благословенного хана» явилось, по мнению И. Я. Златкина, «еще одним подтверждением особых отношений, существовавших между церковью и Галданом, который фактически выступал в роли представителя интересов влиятельных лиц, окружавших далай-ламу»⁶¹.

Галдан и его преемники как защитники учения Цзонхавы

Галдан осознавал силу единой религии, ее возможность объединить все монгольские народы. Из ойратских народов только джунгары пытались реализовать идею создания объединенного ойратского и/или ойрато-монгольского государства, активно используя буддийский фактор. Вероятно, Галдан полагался также на свой высокий статус тулку. Он основал множество школ для обучения монахов сутрам и тантрам⁶², «построил три (монастырские школы) Тарни-инь расанг, Лантрам расаког и Сабдан расанг»⁶³. Послы Галдана часто приезжали к Далай-ламе, среди них было немало лам. Регент Сангье Гьяцо (1653–1705) писал: «27 ноября 1681 г. главный проповедник западных монголов (ойратов) Лобсан Церинг вернулся из Китая... В тот же день Далай-лама дал благословение и общую аудиенцию 200 тибетцам и западным монголам, включая посла Бошогту-хана, которого звали Нбаванг Чодраг, прибывшего с верхних регионов, и Эртена-тайджи, сыну Чогту из дербетов»⁶⁴.

В годы своей борьбы с халхасами и маньчжурами Галдан ссылался на закон Цзонхавы⁶⁵ и называл себя покровителем религии. С. Чулуун приводит документы, хранящиеся в РГАДА, где Галдан, боровшийся с Богдо-гэгэном, именовал себя «Галдан Шад-

жин Баригч» («Galdan Šasin bariγč») – «Галдан, Держатель Религии»⁶⁶. Столкновение с монголами привело Богдо-гэгэна и халхаскую знать к принятию подданства империи Цин и вовлечению в войну маньчжуров. Императору Канси потребовалось семь лет, чтобы победить джунгаров.

Есть еще один показатель важности значения буддизма при Галдане – это законы, известные как Дополнения к законам 1640 г. Тот факт, что Галдан, сам признанный хутухтой (высоким перевоплощенцем), не указал в статьях какие-либо ссылки на религиозные авторитеты и установления, доказывает, что законы 1640 г., как и последующие, в целом основывались на религиозном фундаменте, что подтверждается упоминанием в преамбуле имен, авторитетных в мире тибетского буддизма. Оба указа Галдана заканчиваются благопожеланиями на санскрите: в первом указе просят Галпа Сприка (желаемый мир) «оказать помощь всем живым существам, ради мира и спокойствия их»⁶⁷, концовка второго созвучна: «Да будет счастье, благополучие и мир для всех!», это же повторено на санскрите: «Сарва мангалам!»⁶⁸.

После смерти Галдана Джунгарию возглавил Цэван-Рабдан, сын Сэнгэ. При нем буддизм в Джунгарии процветал. По С. Ч. Дасу, «Эртэни Зоригту хунтайджи»⁶⁹ Цэван Рабтан поощрял буддизм в целом и особенно школу Гелугпа. Он поочередно пригласил Махамантри из Ташилхунпо по имени Гелег Рабья и Палджор Гьятога, и позже, пригласив Тампа-рабгья из Вашула монастыря Дрепунг, и многих других, ввел внутреннее священство и служение (например, упасаков) среди монголов... Он ввел секретный путь к (стадии) Бодхисаттвы (Совершенству). Подобно знаменитому тибетскому правителю Ралпачену, он выделил по три семьи, 6 верблюдов, 40 коров и лошадей и 200 овец на содержание каждого монаха или неофита»⁷⁰. По В. Моисееву, в период правления Цэван-Рабдана вся Джунгария была покрыта буддийскими монастырями и храмами⁷¹.

Источники не позволяют определить время, когда Цэван-Рабдан решил подчинить себе Тибет. Определенно известно, что в 1714 г. ламы Серы, Дрепунга и Ташилхунпо обратились к нему за помощью в свержении Лхавзана, устранении «ложного» Далай-

ламы и интронизации «истинного» воплощения – юного Калсанга Гьяцо⁷². Причинами обращения лам трех ведущих монастырей к джунгарам могли быть следующие обстоятельства:

1. Рост напряженности в Гелуг из-за неопределенности с фигурой Далай-ламы и неоднозначная оценка действий прежнего Далай-ламы.
2. Очевидно, что в сложившейся ситуации ламы не могли ждать помощи от императора и хошутув, которые совместно, при активной роли дэсрида, утвердили «ныигмапинца» Цаньяна Гьяцо Далай-ламой VI.
3. Слава дяди Цэван-Рабдана, Галдана Бошогту-хана, который был признаваем за истинную инкарнацию Энса-тулку и достиг успехов в укреплении с помощью буддизма своих позиций среди монгольских кочевников.

Собрав небольшое войско (около 6 тысяч чел.) в Яркенде, Цэван-Рабдан направил его в Тибет через горы Кунлунь. В начале августа 1717 г. джунгары во главе с Церинг-Дондубом⁷³, двоюродным братом Цэвана-Рабдана, вошли в тибетский Нгари. Джунгары распускали слухи, будто они везут с собой Калсанга Гьяцо, нового Далай-ламу, из кукунорского монастыря Кумбум, и такая информация снижала боевой дух тибетцев⁷⁴.

В последние дни ноября 1717 г. джунгары захватили Лхасу. Грабеж длился два дня, при этом пострадали не только ламы иных школ (например, Ньингма), но и отдельные представители Гелуг. Потале и многим монастырям в Лхасе был нанесен значительный ущерб. Свое описание событий в Лхасе в период его захвата джунгарами приводит очевидец иезуит Ипполито Дезидери⁷⁵.

Вот как описывает ситуацию с интервенцией джунгаров Сумба-хамбо: «Галдан-хун-тайчжи [неверно, должно быть Цэван-Рабдан. – Б.К.], хан монголов левого крыла, услышал, что он [Лхавзан-хан] совершил нечто неверное в отношении установившейся системы взглядов и вступил в союз с некоторыми, кто посылал подарки, стянул в Тибет войска, в год огня-курицы [1717 г.] разгромил Лхавзана, добился очищения религии, освободив ее от грешников»⁷⁶.

Осенью 1720 г. джунгары покинули Лхасу и в феврале следующего года вернулись на родину. В Лхасе разместился цинский

гарнизон. Далай-лама был доставлен в Лхасу под эскортом маньчжурских и хошутских (кукунорских) войск⁷⁷, был признан Панчен-ламой, а император утвердил его Далай-ламой.

Уникальные сведения о значении религии в политике Цэван-Рабдана содержатся в маньчжурском источнике, где приводятся сведения из докладов генерала Фунинги. Цэван-Рабдан писал императору, что когда его войско взяло Лхасу, то его военачальнику не удалось мирно пообщаться с Лхавзаном, хошутским «царем» Тибета, а из допросов одного из его приближенных выяснилось, что Лхавзан «действовал в соответствии с [учением] Батма-Самбувы⁷⁸ [что] ... немного отличалось от обычая»⁷⁹. Дальнейший пассаж не только раскрывает джунгарское видение событий, но также свидетельствует о глубинных познаниях Цэван-Рабдана учения буддизма, т. е. не только учения школы Гелуг: «Когда они спросили: “Тогда в учении Батма-Самбувы были бы отклонения от доктрины обоих, Будды и Зунγκαбы⁸⁰”, он сказал: “Во времена Берке-ситурхо-хана [Тисрон Децена⁸¹] и Камбу Будисати [Шантаракшиты⁸²] учения Батма-самбува должны были в целом соответствовать желтой доктрине. Когда сочинения более позднего Батма-самбувы и раннего Батма-самбувы были смешаны с писаниями, скрытыми в каноне Красного⁸³ [учения] и выведенными из него, они более не совпадают [с учением Падмасамбхавы и Цзонхавы]”»⁸⁴. Далее он назвал место, где совершались деяния, противные учению Гелуг: «Хотя это доктрина Дердун-батма-лингбы (gter ston pad ma gling pa⁸⁵), всё вершилось в [монастыре] Мирулинг (rme ru gling)»⁸⁶.

Таким образом, Цэван-Рабдан считал, что поскольку Далай-лама (Цаньян Гьяцо) стал изучать учение Ньингма и следовать «позднему» Падмасамбхаве, то уже не мог возглавлять Желтую доктрину⁸⁷. Он передает слова свидетеля, что это новшество «было вынесено из “еретического (учения)” белой шапки⁸⁸ и названо доктриной Тарни более позднего Батма-самбувы»⁸⁹. Цэван-Рабдан, перечисляя факты уничтожения и порчи ими сакральных объектов (например, балдахин над статуей Будды, фальсификация текста Канджура и др.), заявляет, что готов дать исчерпывающее описание всего, что творилось в Лхасе, специальному представителю императора. Далее он писал, что поскольку был указ императора

к дипе о передаче Цаньяна Гьяцо в Пекин, то его окружение было добавлено к окружению Панчен-ламы. Последнее было воспринято Цэван-Рабданом как желание императора сделать «Бокда банчена настоятелем главного места преподавания Желтого учения»⁹⁰ и [таким образом] вернуть старый добрый обычай желтой [доктрины]»⁹¹, что он и пытался сделать.

Уход джунгаров из Лхасы и Тибета, интронизация нового Далай-ламы, образование кашага, где не нашлось места для хошутов, и другие события имели место на фоне дальнейшего падения влияния этих ойратов. В свое время Далай-лама V особенно выделил роль джунгаров и хошутов в будущем школы Гелуг: «В отличие от прежних школ, сейчас у тех, кто носит желтую [шапку] учения, хорошее и плохое, зависит от покровителей, живущих на севере, и тех, кто обитает в регионе Кукунора. Соответственно, чтобы избежать [проблем] и существовать, я благословил царя и его брата [посвящением] “деяния и смерти”, связав себя с ними обетами»⁹².

Следующий джунгарский правитель Галдан-Церен также отличился в сфере религии – при нем продолжилась поддержка буддизма в ханстве, а достаточно взвешенная внешняя политика позволила джунгарам отчасти восстановить отношения со своими тибетскими духовными лидерами. Характеризуя его политику в сфере буддизма, Т. Эвинг назвал его правление «индейским летом ойратов»⁹³. Но фактически на Галдан-Церене прекращается развитие учения Будды в Джунгарии, поскольку начавшаяся после его смерти в 1745 г. междоусобица очень скоро привела к исчезновению как ханства, так и почти к полному исчезновению буддизма в этой части Центральной Азии.

Заключение

Ухудшение с середины XVI в. экономических возможностей и череда войн ойратов с соседними народами, нарастание внутренних противоречий способствовали процессу распада Средней конфедерации с выделением крупных этнополитических объединений элэтов (джунгаров и дербетов), торгутов и хошутов. Если торгуты, дербеты и хошуты были вынуждены уходить на северо-запад

вниз по р. Иртыш, то будущие джунгары шли на север – к р. Енисей. В 1620-х годах произошли важные события – разгром Алтан-хана Шолой Убаши-хунтайджи и межойратская уособица. Результатом была дальнейшая миграция торгутов западнее, когда они, тесня Ногайскую орду, в 1632 г. вышли к Волге. Итак, ойратские ламы поддерживали светских лидеров, решившихся на миграции от родного ареала, в целом способствуя формированию ханств, в частности Хошутского и Джунгарского.

Посещение ойратов в 1616 г. ламой Цаган Номын-ханом повлияло на укрепление учением Гелуг своих позиций у южносибирских ойратов. Вместе с тем это событие определило появление особого термина «джунгар», которым себя называли элэты, ранее оставшиеся после их выделения из более широкой массы дербе-тов (около середины XVI в.). Этот термин стал этнонимом после войны 1637 г., когда ойратское войско победило других монголов у оз. Кукунор, а еще через пять лет способствовало приходу к власти в Тибете Далай-ламы V.

Далай-лама уделял большое внимание положению дел среди джунгаров, у правителя которых постоянно находился его представитель. Батур-хунтайджи, Сэнгэ-хунтайджи и Галдан-хунтайджи вели политику, направленную на консолидацию ойратов. Наиболее преуспел Галдан, который скоро создал единое мощное государство Джунгарию и получил от Далай-ламы титулы «Бошогу-хан» и «Тензин чокьи гьялпо». Галдан строил у себя множество буддийских сакральных сооружений, поддерживал монахов. Он обратил внимание на Халху, где в 1680-х годах шли распри, и за короткий срок подчинил себе ее запад. Однако вмешательство маньчжуров в ойрато-халхаскую войну привело к смерти Галдана и приходу Цэван-Рабдана к власти в Джунгарии. Последующие действия Цэван-Рабдана привели к захвату Лхасы джунгарами, однако вмешательство маньчжуров вынудило его вывести свое войско и приступить к переговорам с Пекином. При Галдан-Церене, его преемнике, развитие буддизма достигнет небывалой величины, но после его смерти почти исчезнут как народ джунгаров, так и учение буддизма в этом регионе, которое отчасти возродится лишь с приходом калмыков (торгутов) в 1771 г.

Литература

1. *Авляев Г. О.* Происхождение калмыцкого народа (середина IX – первая четверть XVIII в.). Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 2002.
2. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), Москва. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724.
3. *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011.
4. *Бакунин В. М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1995.
5. *Бичурин Н. Я.* Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. СПб.: Типография Карла Крайя, 1829.
6. *Бичурин Н. Я.* Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1991.
7. *Богоявленский С. К.* Материалы по истории калмыков в первой половине XVII века // Исторические записки. 1939. № 5.
8. *Габан III.* Сказание об ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003.
9. *Екеев Н. В.* Дорбен-ойраты (к проблеме этимологии и этнической идентификации) // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. 1.
10. *Златкин И. Я.* Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы научной сессии. Элиста, 1970.
11. *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства. 1635–1758. М.: Наука, 1983.
12. История дурбэн-ойратов // Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста, 2016.
13. История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». Сочинение Сумба Хамбо. М., 1972.
14. История Хо-Орлока // *Санчилов В. П.* Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста, 2016.
15. Их цааз. Великое уложение. Памятник монгольского феодального права XVII в. М.: Наука, 1981.
16. *Китинов Б. У.* Религия в истории джунгаров и Джунгарии // Буддизм в контексте межконфессионального диалога. Элиста, 2024.
17. *Лыткин Ю.* Примечания // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003.

18. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1607–1636: сборник документов. М.: ГРВЛ, 1959.
19. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1636–1654: сборник документов. Москва: ГРВЛ, 1974.
20. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1654–1685: сборник документов. М.: Восточная литература, 1996.
21. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1685–1691: сборник документов. М.: Восточная литература, 2000.
22. *Моисеев В. А.* Джунгарское ханство и казахи (XVII–XVIII вв.). Алма-Ата: Гылым, 1991.
23. Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета. М.: Наука, 1991.
24. *Позднеев А. М.* Монгольская летопись Эрдэнийн эрихэ. Подлинный текст с переводом и пояснениями. Материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб.: Типография Императорской АН, 1883.
25. *Рамстедт Г. И.* Этимология имени Ойрат: сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина // Записки ИРГО по отделению этнографии. 1909. Т. 34.
26. Российский государственный архив древних актов (РГАДА), Москва, Россия. Ф. 113. Зюнгорские (контайшины) дела. Оп. 1. Д. 1. 1595–1736 гг.
27. РГАДА. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 1. 1645 г.
28. *Санчилов В. П.* «Илэтхэл-шастир» как источник по истории ойратов. М.: Наука, 1990.
29. *Санчилов В. П.* На пути к Волге: ойратские этнополитические объединения в 20–30-х гг. XVII в. // *Oriental studies*. 2008. № 2.
30. *Санчилов В. П.* Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста: КИГИ РАН, 2016.
31. *Слесарчук Г. И.* Архивные документы по истории сношений с Джунгарией в середине XVII в. // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М.: АН СССР, 1961.
32. *Тюмень Батур У.* Сказание о дербен ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003.
33. *Тэрбиш Л.* Ойрадын бурханы шашны товч туух. Улаанбаатар, 2008.
34. *Успенский В.* Страна Кукэ-Нор, или Цинхай, с прибавлением краткой истории ойратов и монголов, по изгнании последних из Китая,

в связи с историей Кукэ-Нора // Записки Императорского Русского Географического Общества. 1880. Т. 6.

35. *Хайдар Мурза М.* Тарих-и Рашиди. Ташкент: ФАН, 1996.

36. *Чжан-му, Хэ Цютао.* Мэн-гу-ю-му-цзи (Записки о монгольских кочевьях). СПб.: Паровая скоропечатня П. О. Яблонского, 1895.

37. *Aris M.* Hidden Treasures and Secret Lives: A Study of Pemalingpa, 1450–1521, and the Sixth Dalai Lama, 1683–1706. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2015.

38. *Atwood Ch.* Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. Fact on Line, Inc. 2004.

39. *Das S. Ch.* Rise and Progress of Buddhism in Mongolia (Hor) // JASB. 1882. № 51. Репринт: Tibetan Studies: Sarat Chandra Das. Calcutta – New-Delhi, 1984.

40. *Heissig W.* Ein mongolisches Textfragment über den Olötenfürsten Galdan // Sinologische Arbeiten. Deutschland Institut Peking. 1944. № 2.

41. *Chuluun S.* Several letters regarding Galdan Boshogtu // Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification. Senri Ethnological Studies. 2014. № 86.

42. *Crossley P. K.* Making Mongols // Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China. University of California Press, 2006.

43. *Desideri I.* Mission to Tibet: the Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S. J. Wisdom Publications, 2010.

44. *Elverskog J.* The Jewel Translucent Sutra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century. Leiden – Boston: Brill, 2003.

45. *Ewing E. T.* The forgotten frontier: South Siberia (Tuva) in Chinese and Russian history, 1600–1920 // Central Asian Journal. 1981. Vol. 25, № 3–4.

46. *Ishihama Y.* A Study of the seals and titles conferred by the Dalai Lamas // Tibetan Studies. Narita. 1992. Vol. 2.

47. *Kitinov B. U., Lyulina A. G.* Dzungar: Religion and Designation // Oriens (Moscow). 2023. № 3.

48. *Kraft E. S.* Zum Dsungarenkrieg im 18 Jahrhundert. Berichte des Generals Funingga, Aus einer mandschurischen Handschrift übersetzt und an Hand der chinesischen Akten erläutert. Leipzig: Veb Otto Harrassowitz, 1953.

49. *Lijei K.* Oyirad-un teüke šasin-u sudulul. Urumji: Šinjijang-un arad-un keblel-ün qorii-a, 2002.

50. *Miyawaki J.* The Qalqa Mongols and the Oyirad in the Seventeenth Century // Journal of Asian History. 1984. Vol. 18, № 2.

51. *Miyawaki J.* The Chinggisid Principle in Russia // Russian History. 1992. Vol. 19, № 1/4.
52. *Natsagdorj Sh., Ochir A.* 'Six Tümen' // The History of Mongolia. Vol. II, pt. 3: Yuan and Late Medieval Period. 2010. Global Oriental LTD.
53. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho mdzad. Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i rnam thar du ku la'i gos bzang. 2012. Vol. 1. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.
54. *Okada H.* Origins of the Dörben Oyirad // Ural-Altaische Jahrbücher. Neue Folge. Wiesbaden, 1987. Bd. 7.
55. *Petech L.* China and Tibet in the Early XVIIIth Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet. Second, revised edition. Leiden: E. J. Brill, 1972.
56. *Rockhill W. W.* The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with the Manchu Emperors of China 1644–1908. Dharamsala: LTWA, 1998.
57. Sangs rgyas rgya mtsho. Life of the Fifth Dalai lama. 1999. Vol. 4. Aditya Prakashan.
58. *Schwieger P.* The Dalai Lama and the Emperor of China: a Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation. New-York: Columbia University Press, 2015.
59. *Shakabpa T. W. D.* One hundred thousand moons: an advanced political history of Tibet. Leiden – Boston: Brill, 2010. Vol. 1.
60. *Taupier R.* The Oirad of the Early 17th Century: Statehood and Political Ideology. Ph. D. Diss. Amherst: University of Massachusetts, 2014.

Примечания

¹ Авляев, 2002, с. 174; Екеев, 2002, с. 126–127.

² Цит. по: Хайдар, 1996, с. 104.

³ *Okada*, 1987, p. 201.

⁴ *Рамстедт*, 1909, с. 550–553.

⁵ *Бичурин*, 1829, с. XLI.

⁶ *Natsagdorj, Ochir*, 2010, p. 524.

⁷ *Elverskog*, 2003, p. 109, note 135.

⁸ В сноске указано, что «ойронтами назывались поколения западных монголов, объединенных под главенством чоросского князя Махмуда».

⁹ В сноске указано, что речь идет о бурят-монголах, а «баргу-буряты в состав ойротов не входили».

¹⁰ *Бакунин*, 1995, с. 20.

- ¹¹ *Crossley*, 2006, p. 73–74.
- ¹² *Atwood*, 2004, p. 621.
- ¹³ *Габан*, 2003, с. 90.
- ¹⁴ *Тюмень*, 2003, с. 139.
- ¹⁵ История Хо-Орлока, 2016, с. 32.
- ¹⁶ *Лыткин*, 2003, с. 354.
- ¹⁷ *Liĵei*, 2002, с. 181.
- ¹⁸ *Тэрбиш*, 2008, с. 65.
- ¹⁹ *Taupier*, 2014, p. 25.
- ²⁰ История Хо-Орлока, 2016, с. 26.
- ²¹ История дурбэн-ойратов, 2016, с. 59–60.
- ²² *Kitinov, Lyulina*, 2023, p. 177; *Китинов*, 2024, с. 273–276.
- ²³ *Санчилов*, 1990, с. 53, 55.
- ²⁴ *Чжан-му, Хэ Цютао*, 1895, с. 137.
- ²⁵ *Atwood*, 2004, p. 150. Выше уже отмечалась особенность исторической традиции соотносить чоросов с элэтами.
- ²⁶ *Габан*, 2003, с. 89.
- ²⁷ *Тюмень*, 2003, с. 134.
- ²⁸ *Санчилов*, 2016, с. 228.
- ²⁹ *Златкин*, 1983, с. 45.
- ³⁰ Подробнее о времени выделения дербетов от элетов см.: *Kitinov, Lyulina*, 2023, p. 175.
- ³¹ *Бичурин*, 1829, с. 263.
- ³² Материалы, 1959, с. 78.
- ³³ *Богоявленский*, 1939, с. 72.
- ³⁴ История Кукунора, 1972, с. 65.
- ³⁵ Материалы, 1974, с. 179.
- ³⁶ Материалы, 1959, с. 280.
- ³⁷ *Санчилов*, 2008, с. 18.
- ³⁸ *Златкин*, 1983, с. 98.
- ³⁹ *Miyawaki*, 1984, p. 161.
- ⁴⁰ История Хо-Орлока, 2016, с. 27; 33–34.
- ⁴¹ Цит. по: *Златкин*, 1983, с. 98.
- ⁴² Цит. по: *Слесарчук*, 1961, с. 264.
- ⁴³ РГАДА. Ф. 119, Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 1, 1645 г. Л. 92.
- ⁴⁴ *Чжан-му, Хэ Цютао*, 1895, с. 131.
- ⁴⁵ *Schwieger*, 2015, p. 73.

- ⁴⁶ Позднеев, 1883, с. 171.
- ⁴⁷ Материалы, 1996, с. 120, 139, 230 и др.
- ⁴⁸ Златкин, 1983, с. 153.
- ⁴⁹ Успенский, 1880, с. 171.
- ⁵⁰ Petech, 1972, p. 14.
- ⁵¹ Златкин, 1970, с. 39.
- ⁵² Aris, 2015, p. 114.
- ⁵³ Материалы, 2000, с. 340.
- ⁵⁴ Бичурин, 1991, с. 46.
- ⁵⁵ Ishihama, 1992, с. 508.
- ⁵⁶ Miyawaki, 1992, p. 270.
- ⁵⁷ РГАДА. Ф. 113, Зюнгорские (контайшины) дела. Оп. 1. Д. 1, 1595–1736 гг.
- Л. 6.
- ⁵⁸ Ishihama, 1992, p. 508.
- ⁵⁹ Ngag dbang, 2012, p. 136.
- ⁶⁰ Ishihama, 1992, p. 507.
- ⁶¹ Златкин, 1983, с. 172–173.
- ⁶² Das, 1984, p. 154.
- ⁶³ Heissig, 1944, p. 113.
- ⁶⁴ Sangs rgyas, 1999, p. 285.
- ⁶⁵ Речь идет об обращении Галдана к южным монголам примкнуть к нему, содержащее ссылки на учение Цзонхавы.
- ⁶⁶ Chuluun, 2014, p. 62.
- ⁶⁷ Их, 1981, с. 31.
- ⁶⁸ Их, 1981, с. 32.
- ⁶⁹ Согласно Ю. Исихаме, Цэван-Рабдан получил титул Эрдэни Зоригту хунтайджи (Er te ni jo rig thu hong tha'i ji) около 1694 г. (Ishihama, 1992, p. 504). И. Унковский писал, что ему этот титул (Эрдени журюкту Батыр контайша) прислал Далай-лама около 1689 г. (АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1, 1724 г. Л. 103).
- ⁷⁰ Das, 1984, p. 154.
- ⁷¹ Мусеев, 1991, с. 35.
- ⁷² Rockhill, 1998, p. 32.
- ⁷³ И. Дезидери (Desideri, 2010, p. 335) писал, что Церинг Дондуб был ранее монахом в Шигаце у Панчен-ламы.
- ⁷⁴ Shakabpa, 2010, p. 417.
- ⁷⁵ Desideri, 2010, p. 249–251.
- ⁷⁶ Пагсам-джонсан, 1991, с. 49.
- ⁷⁷ Чжан-му, Хэ Цютао, 1895, с. 121–123.

⁷⁸ Падмасамбхава – основатель школы Ньингма (подробнее см.: *Андросов*, 2011, с. 302–304).

⁷⁹ *Kraft*, 1953, p. 65.

⁸⁰ *Цзонхава*.

⁸¹ 38-й царь (bstan po) Тибета (вторая половина VIII в.), известный усилиями по развитию буддизма в своей стране.

⁸² Настоятель университета Наланда, которого пригласил в Тибет царь Тисрон Децен. Они совместно возводили первый в Тибете буддийский монастырь Самье, однако им стали мешать местные духи. Шантаракшита посоветовал царю пригласить Падмасамбхаву, которому в итоге удалось подчинить себе духов, достроить монастырь и укрепить влияние буддизма в Тибете (подробнее см.: *Андросов*, 2011, с. 384–385).

⁸³ Видимо, имеются в виду учения школ Кагью и Сакья.

⁸⁴ *Kraft*, 1953, p. 65–66.

⁸⁵ *Пема (Падма) Лингпа* (pad ma gling pa, 1450–1521) – один из наиболее известных деятелей Ньингма, чье явление как одного из пяти правителей-тертонов было предсказано самим Падмасамбхавой. Лингпа прославился обнаружением многих скрытых терма (реликвий) Падмасамбхавы. Один из предков Далай-ламы VI.

⁸⁶ *Kraft*, 1953, p. 66.

⁸⁷ *Kraft*, 1953, p. 67.

⁸⁸ Еще в период до Чингис-хана под «белыми шапками» подразумевались манихеи – последователи учения Мани, в культе и внешней атрибутике которых белая шапка занимала одно из центральных мест, позже этим определением стали именовать тех, кого причисляли к еретикам. Чингис-хан подверг манихеев гонениям. На наш взгляд, в данном контексте, Цэван-Рабдан подразумевал проявление «еретических», по его мнению, положений в учении Далай-ламы. Существующее в литературе мнение, что под «белыми шапками» в источниках обозначались мусульмане, зависит от контекста материала.

⁸⁹ *Kraft*, 1953, p. 67.

⁹⁰ Вероятно, имеется в виду Потала.

⁹¹ *Kraft*, 1953, p. 68.

⁹² *Ngag dbang*, 2012, p. 476–477.

⁹³ *Ewing*, 1981, p. 182.

Особенности структурированного интервью при исследовании медитаций у практикующих монахов

Е. В. Кокурина

*Фонд имени академика Натальи Бехтеревой,
Санкт-Петербург, Россия*

Ю. А. Бойцова

*Институт медико-биологических проблем РАН,
Москва, Россия*

Ю. А. Бубеев

*Институт медико-биологических проблем РАН,
Москва, Россия*

Ю. С. Жиронкина

Фонд «Сохраним Тибет», Москва, Россия

Нгаванг Норбу

*Sera Jey Monastic University, Bylakuppe, India;
Российский исследовательский центр,
Билакuppe, Индия*

Лодой Сангпо

*Gaden Jangtse Monastic College, Mundgod, India;
Российский исследовательский центр,
Мундгод, Индия*

С. В. Медведев

*Институт медико-биологических проблем РАН,
Москва, Россия*

Аннотация. Несмотря на более чем 50-летние исследования состояний сознания, вызванных различными медитативными практиками, исследователи по-прежнему сталкиваются со значительными трудностями в поиске четких нейрофизиологических признаков этих состояний. Многие авторы объясняют это узким диапазоном параметров, изучаемых в большинстве исследований, когда основное внимание уделяется пои-

ску корреляций между нейрофизиологическими показателями и конкретными видами медитаций без учета их содержания, контекста исследования, индивидуальных особенностей испытуемых и ряда других факторов, которые могут повлиять на результаты исследования. Однако можно получить гораздо более значимые и правильные результаты при расширении методологической парадигмы, включив в нее культурную среду, жизненную ситуацию медитирующего, детали конкретной медитативной практики и конкретное состояние сознания медитирующего. Проводя исследования в тибетских буддийских монастырях Индии в рамках исследовательского проекта «Тукдам и медитация», мы постарались учесть эти рекомендации и расширить методологическую парадигму. В течение пяти лет (2019–2024) в исследовании приняли участие 229 человек с разным опытом и разного возраста. Это самая обширная в мире база данных о монахах, практикующих в естественной обстановке тибетских буддийских монастырей в Индии и Непале. Благодаря большой выборке удалось получить однородные подгруппы, достаточные для статистической оценки, с учетом широкого спектра параметров, включая уровень дискомфорта и вероятность успеха.

Ключевые слова: буддизм, монахи, тибетские монастыри, изучение медитации

Specificity of a Structured Interview in Studying Meditation among Practicing Monks

E. V. Kokurina, J. A. Boytsova, Y. A. Bubeev, Y. S. Zhironkina,
Ngawang Norbu, Lodoe Sangpo, S. V. Medvedev

Abstract. Despite more than 50 years of research in the states of consciousness induced by various meditation practices, researchers still face significant difficulties in finding clear neurophysiological signatures of these states. Many authors explain this by the narrow range of parameters studied in most studies, when the focus is limited to the search for correlations between neurophysiological indicators and specific types of meditations without taking into account their content, context of the study, individual characteristics of subjects and a number of other factors that may influence result of the study. However, you can get much more significant and correct results when expanding methodological paradigm to include cultural environment, life situation of a meditator, details of specific meditative practice and specific state of consciousness of a meditator. When conducting our research in Tibetan Buddhist monasteries in India in the frame of «Tukdam and Meditation Research Pro-

ject», we tried to take these recommendations into account and expand the methodological paradigm. Over the course of five years (2019–2024), 229 subjects of different experience and age participated in the study. This is the world's most extensive database of monastic subjects practicing in their natural setting of Tibetan Buddhist monasteries in India and Nepal. Thanks to a very large sample, it was possible to obtain homogeneous subgroups sufficient for statistical evaluation, taking into account the wide range of parameters including level of discomfort and success rate.

Keywords: buddhism, monks, tibetan monasteries, study of meditation

Несмотря на более чем 50-летние исследования состояний сознания, вызываемых различными практиками медитации, исследователи до сих пор сталкиваются со значительными трудностями в поиске четких нейрофизиологических признаков этих состояний. Многие авторы объясняют это узким диапазоном параметров¹, изучаемых в большинстве исследований, когда основное внимание ограничено поиском корреляций между нейрофизиологическими показателями и конкретными типами медитаций без учета их содержания, контекста исследования, индивидуальных особенностей испытуемых и ряда других факторов, которые могут повлиять на результат исследования.

Однако можно получить «гораздо более значимые и корректные результаты, если расширить методологическую парадигму», включив в нее культурную среду, жизненную ситуацию медитирующего, детали конкретной медитативной практики и конкретное состояние сознания медитирующего («феноменология»). Включение переменных из всех этих областей улучшит способность прогнозировать психофизиологические переменные, связанные с конкретными состояниями медитации².

При проведении исследований в тибетских буддийских монастырях Индии мы постарались учесть эти рекомендации и расширить методологическую парадигму. В рамках проекта по изучению измененных состояний сознания и феномена *тукдам* (Tukdam and Meditation Research Project³) российская научная группа фокусировалась на исследованиях системы медитаций, рекомендованных специально для данного проекта Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Она позволяет медитирующему, владеющему техни-

ками однонаправленного сосредоточения и сложными визуализациями, при жизни регулярно воспроизводить в медитации постепенные этапы умирания и смерти, чтобы получить возможность затем «распознать» их во время непосредственного умирания. Целью исследования был поиск нейрофизиологических и физиологических отличий именно «практики медитаций, воспроизводящей процесс умирания» от других типов медитации, которые в данном случае служили контролем.

В течение пяти лет (2019–2024) в исследовании приняли участие 229 испытуемых разного опыта и возраста, из которых:

- 48 участников во время исследования выполняли практику высшей йога-тантры – Привнесение смерти на путь обретения дхармакаи (часть тантр Ямантаки и Гухьясамаджи) («Практика медитации, воспроизводящая процесс умирания»);
- 13 – практику туммо;
- 77 – аналитическую медитацию на объектах – сострадание и непостоянство;
- 73 – медитацию однонаправленного сосредоточения на пустоте;
- 18 – комбинированную практику.

Следует отметить, что на данный момент это самая обширная в мире база данных испытуемых-монахов, практикующих в естественной для них обстановке тибетских буддийских монастырей Индии и Непала.

В рамках данного исследования было разработано структурированное интервью, которое позволило сохранить одинаковый контекст для постановки вопросов всем испытуемым и обеспечило стандартизацию записи ответов, при этом отразив особенности каждого конкретного эксперимента. При разработке были использованы существующие рекомендации⁴, модифицированные в соответствии с целями данного исследования.

Непосредственно опросник предваряется короткой объективной информацией об испытуемом и месте, времени и условиях, при которых проводилось исследование: связь с культурным происхождением практики медитации и физической природой экспе-

риментальной обстановки, GPS-координаты места исследования; его классификация (лаборатория, дом, храм или другое учреждение); время и дата сбора данных, температура окружающей среды, атмосферное давление, влажность и освещение; близость к электроприборам и внешним электромагнитным полям.

Все эти данные фиксируются и протоколируются до начала исследования, как и базовая информация о функциональном состоянии испытуемого (пульс, давление и другие параметры) и общем состоянии его здоровья, включая неврологический опрос.

Дальнейший опрос испытуемых делился на две части (до и после исследования) и должен был решить следующие задачи:

- оценить медитативный опыт практикующего;
- оценить уровень факторов, которые могли повлиять на процесс медитации во время исследования (уровень дискомфорта);
- оценить успешность («глубину») медитации во время исследования;
- разобраться в содержании медитации;
- определить примерный тайминг, соответствующий стадиям внутри медитации;
- в соответствии с результатами – разделить испытуемых на однородные группы.

Содержание первого пункта – оценка медитативного опыта – является очень важным и едва ли не главным критерием при исследованиях медитации, который позволяет разделить участников исследования на однородные группы и также, хотя и косвенно, получить «гарантию» того, что во время исследовательского сеанса практика будет успешной.

В большинстве работ испытуемые отбираются на основе количества часов медитации в день и количества лет, посвященных данной практике. Однако это не всегда отражает объективную картину, поэтому мы использовали дополнительные параметры, которые вносят еще и «качественную» оценку: имеет ли испытуемый опыт долгосрочных ретритов (затворов) именно по данному (исследуемому) виду практики, а также количество различных типов медитаций, которыми он владеет.

Естественно, однако, что фактор уровня опыта практиков еще не гарантирует успешности выполнения практики в момент исследования. В литературе неоднократно отмечалось, что подход, основанный на использовании только фактора опыта, несовершенен, и необходимо учитывать дополнительную информацию об успешности медитации, на которую могут влиять различные факторы – от объективных условий, в которых проводится эксперимент, до субъективного состояния, в котором в данный конкретный день, час и момент пребывает испытуемый. Физические условия сеанса записи могут дополнительно повлиять на достигнутое состояние медитации, воздействуя на его «экологическую достоверность», навязчивость и дискомфорт психофизиологических мер, а также присутствие других людей в пространстве для медитации. Ранние полевые исследования показали, что даже продвинутые индийские практикующие йогу были обеспокоены аппаратом и не достигли своей обычной глубины практики⁵.

На результаты также может повлиять и этническо-культурный контекст: выполняется ли изучаемая медитация в исходной культурной среде. Место (и это отмечается рядом авторов) играет очень важную роль и может существенно повлиять на результат и качество полученных данных. И дело не только в привычном комфорте: предполагается, что даже наше обычное состояние сознания отчасти является продуктом согласованной реальности, структурированной нашим культурным контекстом, и что процесс «инкультурации» во время детского развития формирует наш опыт сознания⁶. Таким образом, культурная история традиций и практики медитации в конкретном обществе может определять широкий спектр опыта, доступного медитирующим. Этот аспект исследования медитации еще предстоит изучить, и, насколько известно, не проводилось сравнений состояний медитации, достигаемых в различных условиях.

Следует особо отметить, что в нашем случае все испытуемые непременно находились в привычных условиях монастыря: часть из них медитировали в специально созданных внутри монастыря лабораториях либо в храме, либо в собственной комнате, либо даже в специально выделенном помещении внутри ретрита (затвора).

Во время второй части интервью (непосредственно после исследования) испытуемому предлагалось самому оценить влияние различных негативных факторов и оценить уровень дискомфорта. В процессе нашей работы такая шкала оценки подвергалась модификации, и на данный момент мы остановились на 4-балльной шкале, которая также включает и смысловую оценку:

Ощущали ли Вы физический дискомфорт во время исследования? Если да, то какой именно?

1 _____ 2 _____ 3 _____ 4 _____
абсолютно нет небольшой дискомфорт значительный сильный

Ощущали ли Вы неудобство от ЭЭГ-шапочки и электродов? Влияло ли это на вашу концентрацию?

1 _____ 2 _____ 3 _____ 4 _____
абсолютно нет незначительно существенно сильно

Обращали ли Вы внимание на звук прибора во время медитации? Влияло ли это на Вашу концентрацию?

1 _____ 2 _____ 3 _____ 4 _____
абсолютно нет незначительно существенно сильно

При составлении опросника мы также учитывали традиционные поведенческие особенности, которые во многом отличают наших испытуемых. Из чувства деликатности, нежелания причинять неудобство, расстраивать исследователя они могут не признаться в каких-либо неудобствах или даже в сильном физическом дискомфорте во время сеанса, поэтому очень важно в беседе несколько раз повторять вопрос в новой формулировке и немного конкретизировать его (переходя уже на формат полуструктурированного интервью): «Не болела ли спина/нога во время исследования?»; «Может быть, шапочка Вам немного давила?»; «Вы слышали звук этой камеры?».

Еще сложнее получить объективную информацию об успешности выполненной во время исследования медитации. Здесь мы опирались как на субъективную оценку испытуемого⁷, так и на некоторые косвенные объективные факторы.

Испытуемому предлагалось оценить выполненную практику также по 4-балльной шкале:

Вы удовлетворены сегодняшней практикой?

1 _____ 2 _____ 3 _____ 4 _____

в полной мере удовлетворен скорее нет, чем да абсолютно нет

Дополнительно предлагалось сравнить с тем, как это получается в обычных условиях и (что особенно важно) с предыдущим исследованием, если практикующий участвует повторно.

Также наши консультанты и участники исследовательской группы с буддийской стороны – геше Нгаванг Норбу и геше Лодой Сангпо – порекомендовали включить, во-первых, дополнительные конкретные вопросы, которые позволяют косвенно оценить успешность: «Вам сложно было входить в медитацию сегодня?»; «Почувствовали ли Вы после окончания медитации прилив энергии/расслабление/усталость?» и др.; во-вторых, рассказать о субъективных ощущениях как во время медитации, так и после нее: «Вы ощущали беспокойство или страх во время кульминации?»; «Чувствовали ли Вы тепло/холод в конкретных участках тела?».

Некоторые принятые критерии измененного состояния сознания, например дисторсия времени (изменение в восприятии времени), могут быть также использованы при оценке глубины и успешности медитации⁸. Вопрос о субъективном ощущении времени был включен нами в опросник, и мы задавали его в самом конце интервью. В 75% случаев, когда практикующий называл более короткий временной отрезок по сравнению с реальным временем длительности сеанса, в ответах на предыдущие вопросы он оценивал свою медитацию как успешную. И напротив, реальное восприятие времени (или когда испытуемый ощущал, что медитация длилась дольше, чем в реальности) чаще всего совпадало с высоким уровнем дискомфорта во время медитации и субъективной оценкой практикующим медитации как «неуспешной», или «хуже, чем обычно».

Итак, показатель успешности медитации является очень важным критерием для исследователя при анализе объективных экспериментальных данных. Очевидно, что степень концентрации при

медитации может варьироваться от случая к случаю в зависимости от различных ситуативных факторов, и это может влиять на получаемые нейрофизиологические корреляты медитаций.

Однако в настоящий момент можно говорить об очень ограниченном числе исследований, которые включают субъективные отчеты о достигнутых состояниях медитации, причем наиболее используемым методом являются послесессионные анкеты или рейтинговые шкалы (например⁹). В большинстве исследований эта информация не принимается во внимание¹⁰, так как ее учет приводит к разбиению и так достаточно небольших групп испытуемых на еще более маленькие подгруппы, и количество испытуемых становится недостаточным для статистической оценки.

В нашем же случае благодаря очень большой выборке удалось получить однородные подгруппы, достаточные для статистического оценивания, с учетом показателя успешности. При анализе данных, полученных на первом этапе исследования¹¹, испытуемые были разбиты на три группы (согласно результатам интервью) с разным уровнем дискомфорта: группа с низким уровнем дискомфорта – 57 монахов, группа со средним уровнем дискомфорта – 27 монахов и группа с высоким уровнем дискомфорта – 10 монахов. Оказалось, что группы достоверно различались и по нейрофизиологическим показателям (амплитудой негативности рассогласования – НР) во время медитации и в контрольном состоянии. Минимальная амплитуда НР отмечалась в группе с высоким уровнем дискомфорта, максимальная – в группе со средним уровнем дискомфорта. Возможно, амплитуда НР может рассматриваться как индикатор глубины погружения в медитативное состояние при определенных типах медитаций. Таким образом, показано, что различные ситуативные факторы не только субъективно влияют на ход медитации, но и на получаемые нейрофизиологические корреляты, что подчеркивает важность их учета.

Тип медитации, который является основным объектом нашего исследования – Привнесение смерти на путь обретения дхармакаи (часть тантр Ямантаки и Гухьясамаджи) («Практика, воспроизводящая процесс умирания»), – предполагает наличие внутри практики нескольких стадий/этапов¹², каждому из которых могут соот-

ветствовать различные нейрофизиологические корреляты. Поэтому очень важно было получить от испытуемых приблизительную временную разметку, информацию о временных интервалах, соответствовавших каждой стадии. Здесь уже исследователям необходимо было углубиться в содержание медитации, но при этом все-таки опираться на определенный его формат, который был бы одинаковым для всех испытуемых.

Тантрическая практика привнесения смерти на путь обретения дхармакаи, выполняемая на основе тантр Ямантаки и Гухья-самаджи, в этом смысле представляет собой очень удобный объект для исследования, поскольку очень хорошо отформатирована и является основной для монастырей традиции Гелуг, в особенности тантрических – Гьюдмед и Гьютто, – где в основном проводила исследование российская научная группа. Поэтому при помощи уже упомянутых буддийских консультантов удалось разработать что-то вроде единой «контентной разметки», отражающей фазы медитации, и попытаться наложить на нее разметку временную. Причем, учитывая возможную дисторсию времени, мы предлагали испытуемому во время опроса после сеанса называть не примерное количество минут, потраченных на каждый этап, а примерное их процентное соотношение. Таким образом, приступая к анализу экспериментальных данных (в данном случае – ЭЭГ и термография во время медитации), исследователи могли сопоставить записи с контентной и временной разметкой, предоставленной испытуемым. В данный момент эти данные находятся в процессе обработки и анализа.

Кроме того, как и некоторые другие авторы¹³, мы пытались найти корректный способ, чтобы испытуемые могли сообщать о субъективных состояниях (в том числе и сигнализировать о переходе от одного этапа медитации к другому) во время сеанса: подать знак, нажать кнопку и т. д. Но и здесь мы согласны с Lo et al.¹⁴: «Навязчивость этих методов делает их непрактичными во время глубокой медитации».

Потенциальной стратегией повышения точности и достоверности субъективных отчетов о внутреннем опыте является исследовательский подход, пропагандируемый Лутцем и Томпсоном¹⁵,

при котором данные от первого лица от обученных испытуемых используются для проведения нейрофизиологических измерений от третьего лица. Хотя этот подход не получил широкого распространения, считается, что продвинутые медитаторы предоставляют более точное описание своего опыта от первого лица¹⁶.

Наш опыт это подтверждает. В любом случае, перспектива для исследований прежде всего тантрических медитаций, обладающих сложной методологией и многоступенчатой структурой погружения во внутренний мир, лежит если не в объединении, то в сближении субъекта и объекта, в сочетании при исследованиях сознания одновременно двух подходов: «от третьего лица» и «от первого лица», когда исследователь сможет владеть и тем и другим подходом и использовать одновременно методы интроспекции и западную методологию и оборудование.

На данном же этапе стандартизация формата отчетов об исследованиях состояния медитации даст возможность проводить воспроизводимые исследования, которые могут точно позиционировать конкретные состояния медитации в общей матрице состояний сознания. Помещая конкретную взаимосвязь «практики – феноменального состояния – психофизиологической меры» в более широкий контекст «места» и «человека»¹⁷, можно с большей уверенностью ответить на исследовательские вопросы: обладают ли состояния медитации специфическими психофизиологическими характеристиками.

Литература

1. Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Бубеев Ю. А., Кокурина Е. В. Буддийский тибетский феномен «тукдам» как объект для получения новых знаний в области интегративной физиологии // Интегративная физиология. 2022. № 4.
2. Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Кокурина Е. В., Бубеев Ю. А. Подходы к объективной оценке успешности медитации во время ЭЭГ исследований // Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2020. М., 2021.
3. Afanas L. I., Golocheikine S. A. Human anterior and frontal midline theta and lower alpha reflect emotionally positive state and internalized attention:

high resolution EEG investigation of meditation // *Neurosci. Lett.* 2001. Vol. 310, № 1.

4. *Banquet J. P.* Spectral analysis of the EEG in meditation // *Electroencephalogr. Clin. Neurophysiol.* 1973. Vol. 35.

5. *Cahn B. R., Polich J.* Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies // *Psychol. Bull.* 2006. Vol. 132. P.180–211.

6. *Corby J. C., Roth W. T., Zarcone V. P., Jr., Kopell B. S.* Psychophysiological correlates of the practice of Tantric yoga meditation // *Arch Gen Psychiatry.* 1978. Vol. 35, № 5.

7. *Dalai Lama.* The Union of Bliss and Emptiness. A Commentary on Guru Yoga Practice New York, 1988.

8. *Deikman A. J.* The state of the art of meditation // *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives.* New York, 1984.

9. *Gutiérrez D., Schmidt S., Meissner K., Wittmann. M.* Changes in Subjective Time and Self during Meditation // *Biology.* 2022. Vol. 11, № 8.

10. *Lo P. C., Huang M. L., Chang K. M.* EEG alpha blocking correlated with perception of inner light during Zen meditation // *Am. J. Chin. Med.* 2003. Vol. 31, № 4.

11. *Ludwig A. M.* Altered states of consciousness // *Arch. Gen. Psychiat.* 1966. Vol. 15, Sept.

12. *Lutz A., Dunne J. D., Davidson R. J.* Meditation and the neuroscience of consciousness // *Cambridge Handbook of Consciousness.* Cambridge, 2007.

13. *Lutz A., Thompson E.* Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness // *J. Conscious. Stud.* 2003. Vol. 10, № 9–10.

14. *Medvedev S. V., Boytsova J. A., Bubeev Y. A., Kaplan A. Y., Kokurina E. V., Olsen A., Smoleevskiy A. E., Syrov N. V., Yakovlev L. V., Zhironkina Y. S., Telo Tulku Rinpoche, Tenzin Chhonden, Yeshe Dorje, Stanzin Lhakpa, Tenzin Lobsang, Kunga Lhundup, Ngawang Norbu, Lobsang Phuntsok, Lodoe Sangpo, Thupten Sherap, Tenzin Wangchuk.* Traditional Buddhist meditations reduce mismatch negativity in experienced monks-practitioners // *Int. J. Psychophysiol.* 2022. Vol. 181.

15. *Piron H.* Meditation depth questionarie (MEDEQ) and meditation depth index (MEDI) // *Handbook of Assessment of Mindfulness Research.* 2022.

16. *Tart C.* States of Consciousness. New York: E. P. Dutton, 1975.

17. *Thomas J. W., Cohen M.* A Methodological Review of Meditation Research // *Front Psychiatry.* 2014.

18. *Travis F.* Autonomic and EEG patterns distinguish transcending from other experiences during transcendental meditation practice // *Int. J. Psychophysiol.* 2001. Vol. 42.

19. *Wenger M., Bagchi B.* Studies of autonomic functions in practitioners of yoga in India // *Behav. Sci.* 1961.

Примечания

¹ *Cahn, Polich*, 2006, p. 180–211; *Thomas, Cohen*, 2014.

² *Thomas, Cohen*, 2014.

³ *Медведев и др.*, 2022.

⁴ *Thomas, Cohen*, 2014; *Piron*, 2022.

⁵ *Wenger, Bagchi*, 1961.

⁶ *Ludwig*, 1966; *Tart*, 1975.

⁷ *Piron*, 2022.

⁸ *Ludwig*, 1966; *Gutiérrez et al.*, 2022.

⁹ *Corby et al.*, 1978; *Aftanas, Golosheikine*, 2001.

¹⁰ *Thomas, Cohen*, 2014.

¹¹ *Медведев и др.*, 2021; *Medvedev et al.*, 2022.

¹² *Dalai Lama*, 1988.

¹³ *Banquet*, 1973, p. 143–151; *Travis*, 2001, p. 1–9.

¹⁴ *Lo et al.*, 2003.

¹⁵ *Lutz, Thompson*, 2003.

¹⁶ *Lutz et al.*, 2007.

¹⁷ *Thomas, Cohen*, 2014.

К вопросу об указе цинского императора о том, что реинкарнации Джебцундамба-ламы должны выявляться только в Тибете

С. Л. Кузьмин

*Институт востоковедения РАН,
Москва, Россия*

О. Батсайхан

*Институт международных исследований
Академии наук Монголии, Улан-Батор, Монголия*

Аннотация. Обсуждается вопрос о том, существовал ли указ цинского императора, что все воплощения высшего ламы Внешней Монголии (Халхи) Джебцундамба-хутухты должны выявляться только в Тибете. К настоящему времени такой указ достоверно неизвестен. В публикациях его упоминания почти никогда не содержат ссылки на источник, а в тех немногих случаях, когда такая ссылка имеется, в самом источнике нет данных о необходимости выявления всех будущих инкарнаций Джебцундамбы в Тибете. Обсуждаются исторические обстоятельства и документы XVIII в., когда реинкарнации Джебцундамбы начали выявляться только в Тибете. Мы приводим в русском переводе указы цинского императора Хунли (Цяньлуна), имеющие отношение к данному вопросу: его «Заявления для лам», указ о выявлении Джебцундамба-хутухты III, соответствующие статьи «Уложения Лифаньюаня» за 1793 и 1812–1818 гг. Отмечается, что цинская политика в отношении тибетского буддизма может трактоваться и как политические манипуляции, и как содействие религии, в том числе в целях преодоления трудностей и недостатков в ведении дел церкви. По монгольским архивным данным установлено, что верной датой кончины Джебцундамба-хутухты II следует считать 5 февраля 1758 г.

Ключевые слова: реинкарнации Богдо-гэгэна Джебцундамба-хутухты, Тибет, указ императора Хунли (Цяньлуна), Джебцундамба-хутухта II, Джебцундамба-хутухта III, цинское законодательство

On the Problem of the Qing Emperor's Decree that the Reincarnations of the Jetsundampa Khutuktu should be Found Only in Tibet

S. L. Kuzmin, O. Batsaikhan

Abstract. The problem is being discussed whether there was a decree of the Qing Emperor that all incarnations of the Supreme Lama of Outer Mongolia (Khalkha) the Bogd Gegeen Jetsundampa Khutuktu should be found only in Tibet. To date, such a decree is not reliably known. Its references in publications almost never contain a link to the source, and in the few cases where such a link exists, there is no data on the source itself on the need to identify all future incarnations of the Jetsundampa in Tibet. Historical circumstances and documents of the 18th Century, when the Jetsundampa's reincarnations began to be identified only in Tibet, are discussed. We present in Russian translation some of the decrees of the Qing Emperor Hongli (Qianlong) related to this issue: his «Statements for Lamas», the decree on the identification of the 3rd Jetsundampa Khutuktu, corresponding articles of the «Code of Lifanyuan» of 1793 and 1812–1818. It is noted that the Qing policy towards Tibetan Buddhism can be explained both as political manipulation and as promoting religion, including that in order to overcome difficulties and shortcomings in the church affairs. According to the Mongolian archival sources, February 5, 1758, should be considered the correct date of the death of the 2nd Jetsundampa Khutuktu.

Keywords: reincarnations of the 2nd Bogd Gegeen Jetsundampa Khutuktu, the 3rd Bogd Gegeen Jetsundampa Khutuktu, Tibet, Hongli (the Qianlong) Emperor decree, Qing legislation

Монголы к XVII–XVIII вв. в большинстве стали последователями тибетского буддизма школы Гелуг, в которой важное место занимают линии перевоплощений лам. Богдо-гэгэн Джеб-цзундамба-хутухта – глава буддистов Монголии, исторически третий по значимости иерарх школы Гелуг после Далай-ламы и Панчен-ламы. В начале XX в. в восьмой инкарнации он стал последним великим ханом (императором) – Богдо-ханом Монголии.

Согласно традиции, эта линия перевоплощений восходит к Ананде, одному из главных учеников Будды Шакьямуни. Затем он перевоплощался 15 раз в Индии и Тибете. Два раза он перерож-

дался в Монголии: как Дзанабазар (Джебцундамба-хутухта I, 1635–1723), сын Тушэту-хана Гомбодоржа, и его преемник Лувсандамбийдонмэ (Джебцундамба-хутухта II, 1724–1758), сын князя Дархан-чин-вана Дондовдоржа¹. Джебцундамба-хутухта III родился в Тибете, и все последующие воплощения, вплоть до девятого включительно, рождались там. Джебцундамба-хутухта IX (1933–2012) в 2010 г. получил гражданство Монголии и завещал после смерти воплотиться в этой стране². Джебцундамба-хутухта X был выявлен в Монголии, что в 2016 г. подтвердил Далай-лама XIV³. Выявление Джебцундамба-хутухты IX – первого, родившегося после коллапса империи Цин, – долго держали в тайне в связи с политической обстановкой в Монголии и Китае, объятых революционными событиями⁴.

На причины того, почему воплощения Джебцундамбы с третьего по восьмое выявляли в Тибете, а не в Монголии, сформировался общий взгляд, что из политических соображений цинский император издал указ, что все воплощения, начиная с третьего, должны выявляться только среди населения Тибета⁵. Однако известный монголовед и китаевед А. М. Позднеев, проводивший важные полевые исследования в империи Цин, еще в XIX в. указывал, что нет письменного распоряжения императора о том, что воплощения Джебцундамбы должны всегда распознаваться в Тибете, несмотря на слухи о наличии такового⁶. Это замечание Позднеева почему-то до сих пор игнорируется в публикациях. Стоит проанализировать, какое из этих двух суждений является верным.

Прежде всего следует кратко описать предысторию.

К северу от Китая – империи Мин – формировалось новое государство чжурчжэней. В 1616 г. маньчжурский правитель Нур-хаци из клана Айсинь Гйоро объявил себя ханом⁷. Его сын Хунтайджи (Абахай) в 1635 г. своим указом заменил этноним «чжурчжэнь» на «маньчжур». 5 мая 1636 г. для своей династии и государства он принял название Цин (Чистое), противопоставив его соседней китайской империи Мин (Светлая). В том же году внутренние монголы присоединились к маньчжурам⁸ (правда, не все, а частично).

После этого маньчжурская империя Цин существовала несколько лет по соседству с китайской империей Мин. В 1644 г. маньчжуры заняли Пекин и повторно провозгласили своего императора Шуньчжи (Фулиня) императором всех занятых земель⁹. До 1683 г. маньчжуры заняли весь Китай (империю Мин), включив его как составную часть в свою империю Цин. Формирование, структура, социокультурные концепты, методы правления и национальная политика отличают империю Цин от Китая как государства, каковым являлась до нее империя Мин, а затем Китайская Республика и КНР¹⁰.

С подчинением Монголии, раздробленной на многие феодальные владения, ситуация была более сложной. Еще до завоевания Китая маньчжуры декларировали альянс с монголами. Некоторые внутренние монголы провозгласили Хунтайджи Богдоханом (императором), участвовали в военных действиях на стороне маньчжуров. Постепенно эти отношения альянса перешли в вассальную зависимость монголов от маньчжурских императоров. В XVII в. уже Халха-Монголия стала ареной междоусобиц и борьбы с Джунгарским ханством. Халха не хотела подчиняться Джунгарии, и Джебцзундамба-хутухта I обратился за помощью к маньчжурам¹¹.

В 1691 г. в Долон-норе князья Халхи признали себя вассалами маньчжурских императоров. Войны империи Цин с Джунгарским ханством, закончившиеся уничтожением последнего в 1758 г., ознаменовали вхождение большей части исторической Монголии в империю Цин на разных основаниях. В Джунгарии и Халхе в 1755–1758 гг. имели место антиманьчжурские восстания под руководством Амарсаны и Чингунжава, которые были подавлены. Тибетское государство к тому времени попало в зависимость от империи Цин, но не стало вассальным или ее частью.

Все эти события сыграли важную роль в том, что перевоплощения ламы Джебцзундамба-хутухты, начиная с третьего, стали находить в Тибете, а не в Монголии. Далее поиски каждый раз проводились так. По сообщении в Тибет о кончине воплощения Джебцзундамбы, Панчен-лама, Далай-лама и два оракула (кутена) защитников Учения (чойджонов) назначали имена мальчиков для

представления во дворец Далай-ламы – Поталу. Здесь ученые ламы проводили исследование и оставляли три имени. Окончательно выявление происходило в присутствии Далай-ламы, Панчен-ламы, «тибетского хана», двух калонов (тибетских министров) и цинского амбана (резидента). Имена трех мальчиков писали на бумажках, затем выбирали после ритуалов по жребию из золотой урны, сделанной специально для этого. Бодхисаттва перерождается духом, словом и телом. В Монголию препровождался хубилган (воплощение) духа, а хубилганы слова и тела оставались монахами в Тибете. Хубилган духа получал посвящение в духовное звание и религиозные наставления от Далай-ламы или Панчен-ламы, обучался в монастырях Тактенпунцоглинг или Дрепунг 3–5 лет, откуда направлялся в Монголию через Пекин и Долон-нор, чтобы представиться цинскому императору. Со времен Джебцзундамба-хутухты V эти представления прекратились, и посвящения принимались только от Далай-ламы и Панчен-ламы¹². Это указывает на ослабление контроля Пекина над деятельностью реинкарнаций Джебцзундамбы в XIX в.

Какие были политические и религиозные основания для введения этой системы?

Политические основания

В конце XVII – середине XVIII в. империя Цин и Джунгарское ханство были претендентами на гегемонию во Внутренней Азии, включая Халху (Внешнюю Монголию). В середине XVIII в. в результате внутренних распрей Джунгарское ханство оказалось на грани гибели. В 1755 г. в борьбе за престол джунгарский нойон Амарсана во главе одного из корпусов цинской армии победил своего конкурента Давачи. Цинская армия возвратилась, и в том же году цинский император Хунли (Цяньлун) приказал халхаским Тушэту-хану и Джебцзундамба-хутухте II прибыть в Долон-нор (Внутренняя Монголия). Он собирался принять в свое подданство джунгаров, при этом поставив отдельного хана во главе каждой из четырех этнических групп ойратов. Амарсана, видя, что не станет общеойратским ханом, поднял восстание. В это же время моби-

лизация, массовый зимний падеж скота и эпидемия оспы в Халхе вызвали всплеск антиманьчжурского движения¹³.

Этому способствовали и слухи о том, что Хунли насильно удерживает у себя Джебцундамба-хутухту, не разрешая ему и Тушэту-хану вернуться на родину, поскольку не верит в их благонадежность. Основанием для этих слухов явилось то, что Хунли заставил Джебцундамбу присутствовать при повешении в 1756 г. в Пекине его брата Дархан-Шадар-чин-вана Эринчиндоржа (или отдал ему труп Эринчиндоржа). Эринчиндоржа обвиняли в том, что он, доставляя в Пекин Амарсану, помог ему сбежать. Император согласился отпустить Джебцундамбу и Тушэту-хана лишь после того, как Джебцундамба дал понять, что его отсутствие может толкнуть народ Халхи на крайние меры¹⁴. Они прибыли в столицу Внешней Монголии Их-хурэ летом 1756 г. Возмущенный казнью Эринчиндоржа, монгольский князь Чингунжав, до июля 1756 г. находившийся со своим отрядом в составе цинской армии в Джунгарии, решил поднять восстание. Летом 1756 г. он написал грубое письмо императору, перечисляя свои недовольства. Хунли в ответ написал, что Эринчиндорж казнен законно. Тогда Чингунжав вернулся в район оз. Хубсугул в свое родовое владение, стал призывать князей Халхи присоединиться к нему, вступил в контакт с Амарсаной. Халхаские князья, через владения которых проходили пути в Джунгарию, стали откочевывать в отдаленные районы. Некоторые феодалы согласились перейти на сторону Чингунжава. Однако большинство аристократов сохраняло верность маньчжурам, а плана войны у Чигунжава не было, он медлил¹⁵.

Одной из причин этой медлительности могла быть позиция Джебцундамбы II, которая была двусмысленной. С одной стороны, вместе с Тушэту-ханом он участвовал в секретных переговорах с российским комендантом Селенгинска В. В. Якоби об отложении от маньчжурской власти и переходе к российскому царю. Предполагается, что Чингунжав ожидал решения Джебцундамбы. Джанжин (полководец) аймака Тушэту-хана – Санжайдорж писал Хунли, что открытие боевых действий может привести к тому, что вся Халха поддержит Чингунжава; все халхасцы верят в Джебцундамбу, поэтому правильно будет оказать ему милость и дать

ему умиротворить халхасцев. В результате Хунли написал Джебцзундамбе, чтобы он убедил халхасцев оставаться в прежнем подданстве и исполнять свои обязанности. В Халху были отправлены ламы, которые проповедовали лояльность маньчжурам. Император созвал съезд сеймов Халхи¹⁶.

Съезд состоялся в местности Тамир на р. Орхон в октябре 1756 г. Нойонов Халхи возглавлял Джебцзундамба. Императора представлял Джанжа-хутухта Ролпэ Дордже из Пекина. Его присутствие, а также назначение другого командующего на место Чингунжава так впечатлило участников, что они выразили верность императору и объединились против движения Чингунжава¹⁷. В результате послания Чингунжава Джебцзундамбе о присоединении к восстанию не достигли цели. Чингунжав хотел созвать в столице Халхи собрание для проведения кампании за независимость Монголии, но нежелание Джебцзундамбы сотрудничать, отказ многих феодалов и понимание того, что маньчжуры этого не потерпят, привели к тому, что собрание не состоялось. В 1757 г. посланцы Халхи вели переговоры с Якоби, говоря, что вся Халха хочет присоединиться к России. Монголы ждали решения Джебцзундамбы, но он не высказывал желания присоединиться. Говорили, что многие высшие феодалы против этого, а другие казнены. Без поддержки Джебцзундамбы восстание Чингунжава не могло быть успешным. В 1757 г. Чингунжав и два его сына были схвачены, доставлены в Пекин и зверски казнены. Та же участь постигла многих участников восстания, их жен и детей. 40 повстанцев были казнены в Их-хурэ. Тушэту-хан и некоторые другие халхаские князья лишились титулов и званий¹⁸.

Считалось, что Джебцзундамба II колебался между тем, чтобы обратиться за помощью к России, и тем, чтобы выступить посредником между Чингунжавом и цинским двором, но в конце концов власть Цин внушила ему благоговейный страх¹⁹. По случаю подавления движения Чингунжава Хунли издал рескрипт с похвалами и наградами Джебцзундамбе. В то же время он учредил для шаби-наров (духовных учеников) Хутухты должность управляющего – Эрдэнэ-шанцзотбы, таким образом оставив в ведении Хутухты лишь религиозные дела²⁰.

Джебцзундамба II умер в возрасте 34 лет, очевидно от оспы; по другим предположениям, его отравили по приказу Хунли, причем есть различия в указании года смерти в разных источниках²¹. Обычно указывается 1757 г. Позднеев²² указывает 27 число последней зимней луны 1757 г. В Монголии, однако, в то время не был принят европейский календарь, и год так указать не могли. По монгольским данным, Джебцзундамба II скончался 27 числа последнего зимнего месяца года Красноватого Быка-воды, или в 22-й год правления Тэнгэрийн Тэтгэсэн (Цяньлун)²³. Это 5 февраля 1758 г. Именно эту дату следует считать верной.

Узнав о кончине Хутухты, Хунли сказал, что он, вероятно, явится в Тибете²⁴. Император издал указ, которым поручил Санжайдоржу верховное управление шабинарами Джебцзундамбы. Кроме того, Санжайдорж был назначен «ответственным за охрану Хурэ»²⁵. С этого началось назначение монгольских резидентов (амбаней) в Их-Хурэ – столице Внешней Монголии. Хотя халхасцы поняли, что светская власть Хутухтой утрачена, они все-таки надеялись, что он воплотится в Монголии. До десяти князей отправили посланников в Пекин в надежде на это. Но они возвратились и передали слухи о том, что император «намерен провозгласить нового хубилгана Джебцзундамба-хутухты в Тибете». Слухи эти распространялись всё больше. Халхаские князья написали послание Хунли. В нем они заявляли, что обеспечат наилучший прием выявленному в Тибете хубилгану, но Урга неудобна для его жизни, в ней небезопасно из-за возможных набегов джунгаров, в монастырях много народу, в том числе женщин и торговцев, потому нового Хутухту лучше поселить в Долон-норе во Внутренней Монголии. Кроме того, князья просили назначить Хутухте жалованье, а его шабинов избавить от податей Хутухте, но предписать отбывать общие повинности. Этот запрос император не удовлетворил, но повелел удалить из Хурэ женщин и торговцев²⁵.

Выявление нового воплощения Джебцзундамбы затягивалось. По материалам Первого исторического архива КНР, Хунли отправил миссию в Тибет для молебнов о перевоплощении Джебцзундамбы и поднесения чая. Миссия вернулась, так и не распознав третье воплощение. Хунли отправил в Тибет другую миссию, кото-

рая оказалась успешной. Император заявил, что, поскольку Панчен и Чойджон также признали новое воплощение, нет сомнения, что вопрос решен. Правда, к тому времени в Халхе уже семь мальчиков называли кандидатами, но император их проигнорировал. Хунли санкционировал выявление Джебцундамбы III в Тибете, но нет данных, что в этом участвовал Санжайдорж²⁶.

Джебцундамба III был выявлен в аристократической семье в Литанге (Тибет) и доставлен в Долон-нор. Это одобрил Хунли. Мальчик родился в семье чиновника Тензина Гонпо и его жены Норжин Памо²⁷. Сохранились рассказы о чудесных явлениях, связанных с этим²⁸.

Джебцундамба III Ишдамбийням (тиб. *Еше Тенпей Нима*) был привезен из Тибета в Долон-нор, где получил более 40 религиозных учений и посвящений от Джанжа-хутухты и других хубилганов, включая двух из Халхи. Затем он был доставлен в столицу Халхи²⁹. Халхасцы встретили его холодно. Были даже сведения, что его бил учитель хамбо-номун-хан Джамбалдорж. Когда об этом узнал император, он прислал другого учителя – тибетского хамбо³⁰.

Путь Джебцундамбы в Халху был следующим: вначале посланники привезли его из Литанга в Синин, Нинся и Ордос, затем прибыли в Долон-нор, где он получил посвящения, затем направился выразить свое почтение императору. Больше чем через месяц он прибыл в столицу Халхи – Их-Хурэ, где через несколько дней была проведена его интронизация. Контакты Джебцундамбы с князьями Халхи были ограничены³¹.

В Халхе ходили слухи, что подлинный хубилган Джебцундамбы родился там, а не в Тибете. Чин-сужигту-номун-хан-хутухта из Сайннгойонханского аймака отверг выявленного в Тибете хубилгана, определил в хубилганы сына одного из феодалов Халхи и стал строить монастырь в его честь. Хунли пресек эту деятельность, отправив этого «хубилгана» в Пекин³².

Джебцундамба-хутухта III скончался в возрасте 16 лет. Узнав об этом, Хунли сказал: «Теперь следующее перерождение его, вероятно, появится в провинции Цзан» или в У-Цанге³³, т. е. в Тибете. В императорском указе 1773 г. сказано: «Хубилган Джебцундамба-хутухты был обнаружен в области Литанг. Думается, что хубил-

ган хутухты может быть обнаружен также в У-Цанге или Каме в Тибете. Я послал указ Далай-ламе и Панчен-Эрдэнэ. В подчинении Джебцзундамба-хутухты были старый номун-хан Джамбалдорж, шанцзотба Дамчойравжай. Я им приказал, чтобы они в своих местностях сообщали, услышав добрую весть. Я приказал также Далай-ламе и Панчен-Эрдэнэ: ищите. В Хурэ находятся Санжайдорж, Бэгун, Джамбалдорж и Дамчойравжай. Думаю, они смогут объединить шабинаров и за ними присматривать. Хутухту должен будет учить номун-хан Лувсанжамбал из Тибета»³⁴. Вскоре Хунли издал указ о мерах управления, которые следует проводить в Халхе в связи с поисками нового воплощения Джебцзундамбы. Там он повторил: «Хубилган Джебцзундамба-хутухты выходил из Тибета. Многочисленные халхасцы сейчас его почитают, хотя он скончался. Думается, что скоро хубилган снова выйдет из Тибета. Поэтому я отправил указ Далай-ламе и Панчен-Эрдэнэ, чтобы тщательно искали хубилгана Хутухты»³⁵.

Но в Монголии ламы говорили, что четвертый Джебцзундамба родится у жены Тушэту-хана, которая была беременной. Однако эти надежды не оправдались: она родила девочку. После этого монголы отправили посланников в Тибет за Джебцзундамба-хутухтой IV³⁶.

Все последующие инкарнации Джебцзундамбы в период существования империи Цин тоже выявлялись в Тибете. Хунли ввел специальный инструмент для жеребьевки новых инкарнаций высших лам – золотую урну. Он обозначил ее как инструмент для предотвращения злоупотреблений и конфликтов. В «Установлении палаты по делам внешних территорий» (*Лифаньюань цзэли*), регулировавшем цинские отношения с монголами, тибетцами и русскими, сказано о поисках перерождений хубилганов: нельзя указывать на родственников, детей князей и ханов, можно – на детей тайджи (не титулованных дворян), которые не несут общественных обязанностей, или на детей простых монголов или тибетцев. Никакой хубилган не может быть признан, если не будет утвержден властями законным порядком. Далай-лама должен это делать вместе с амбаном для Тибета, Джанжа-хутухта – вместе с Лифаньюанем для монголов Внутренней и Внешней Монголии, вынимать жре-

бии из золотых урн, соответственно, в Лхасе или Пекине. Назначения всех высших лам в Монголии и Маньчжурии должны утверждаться императором или его инстанциями³⁷.

Со ссылкой на текст, где предписано выявлять хубилганов Внешней Монголии (Халха) через жеребьевку в золотой урне в монастыре Юнхэгун в Пекине с участием Лифаньюаня, в недавнем издании «Истории Монголии» делается вывод, что это – требование выявлять воплощения Джебцзундамбы не в Монголии, а в Тибете³⁸. Однако ни текст «Лифаньюань цзэли», ни «Заявления для лам» Хунли (тексты см. ниже) не содержат указаний на то, что выявление всех новых воплощений Джебцзундамбы должно проводиться только в Тибете.

Единственный документ, где сказано о том, что Хунли приказал все перерождения Джебцзундамбы находить только в Тибете, известен в пересказе Ш. Нацагдоржа³⁹ и, по его книге, Т. Д. Скрынниковой⁴⁰. Нацагдорж называет этот документ «Установленными в 1793 г. пятью параграфами, как выявлять последовательные образы хутухт и хубилганов в Монголии», Скрынникова – «Указом Лифаньюаня от 1793 г.». Документ, на который ссылается Нацагдорж, мы приводим в переводе в приложении. Это действительно документ Лифаньюаня, подготовленный на основе указа Хунли. Он соответствует разделу «О перерождении высшего ламского духовенства, известного под именем хубилган и хутухта» из Уложения Лифаньюаня 1812–1818 гг.⁴¹

Текст Нацагдоржа, являющийся пересказом документа 1793 г., содержит фразу: «Таких больших хубилганов, как Джебцзундамба, и младших хубилганов отслеживать и выявлять, в процессе выявления Джебцзундамбы эту работу должен делать специально назначенный амбань по приказу императора, в выявлении других хубилганов, состоящих в реестре, должны участвовать председатели сеймов»⁴². Там же Нацагдорж писал: «Хубилганов Джебцзундамбы выявлять в Тибете, остальных хубилганов выявлять на монгольской земле». Однако в оригинале данного документа конкретно про Джебцзундамбу ничего не сказано⁴³.

Итак, указ выявлять воплощения Джебцзундамбы только среди жителей Тибета отсутствует в обсуждаемых документах. Все

воплощения высших лам из Внешней и Внутренней Монголии могли выявляться только из золотой урны в Пекине, а из золотой урны в Тибете – или тибетцы («тангуты»), или кукунорские монголы. Следовательно, в этих документах нет запрета выявлять воплощения Джебцзундамбы вне Тибета.

Тем не менее последующие хубилганы Джебцзундамбы тоже выявлялись в Тибете, что подтверждалось указами маньчжурских императоров. Их политика отличалась консерватизмом. Они старались не менять уже введенные порядки. Но это не исключало стремление монголов выявлять новые воплощения Джебцзундамбы среди своего этноса.

Например, в указе 1843 г. императора Даогуана (Мяньнин) отмечалось, что Эрдэнэ-шанцзотба написал председателям сеймов четырех аймаков Халхи и помощникам джанжинов письмо, что «ламы уже указали на то, что хубилган хутухты, очевидно, появится в Халхе», надо сообщить имена его отца и матери в ямынь шанцзотбы. Это было сделано до того, как вернулись люди, отправленные в Тибет для отыскания хубилгана. Император счел поиски в Халхе нарушением указа⁴⁴.

Примечательна и история с выявлением Джебцзундамба-хутухты VIII. После смерти Джебцзундамбы VII распространился слух, что он возродится в Юго-Восточной Монголии, но многие говорили, что если он возродится в восточных аймаках, то западные будут недовольны, и это послужит яблоком раздора⁴⁵. Согласно записке управляющего российским консульством в Урге А. Д. Кормазова от 22 февраля 1869 г. в Азиатский департамент МИД России, некоторые монголы хотели найти перевоплощение Джебцзундамбы VII среди ойратов в Синьцзяне или среди торгутов (калмыков) в России, а не в Тибете: причиной были трудности посещения Тибета через области, охваченные дунганским восстанием. Кроме того, монголы не хотели выявления хубилгана в Великом Шаби в Халхе, среди подданных правителей хошунов, а также в Туве (там люди другой национальности), Бурятии (там люди не имеют надлежащего статуса для этого), во Внутренней Монголии (внутренние монголы не близки к халхасцам). Кроме того, халхасцы не хотели нести большие траты на посылку делегации в Тибет⁴⁶.

По данным Кормазова, некоторые монголы, чтобы избежать издержек на доставку Хутухты из Тибета, предпочли бы его выявление в Халхе: «Но и эти, едва ли очень многие, сознают, что теперь не времена Канси, не времена до него, когда в Халхе над другими преобладал Тушету-хан, во владениях которого родились два первые ургинские Хутукту»⁴⁷.

Кроме того, Кормазов сообщал в МИД России о надеждах монгольских патриотов, что новый ургинский хутухта будет опять из Тибета – по крайней мере, это будет не уроженец самой Халхи, в Халхе «он может еще быть одинаковым для всей страны»⁴⁸. Согласно записке консула Я. П. Шишмарева от 22 января 1869 г., «вряд ли китайское правительство, раз выработавшее порядок избрания Ургинского Хутухты, для своих видов, в Тибете, решится позволить возвратиться к прежнему порядку избрания его в Монголии. Оно очень хорошо знает, чем был для Халхи Первый Хутухта Ундур-Гэгэн и какое влияние на нее и всю остальную Монголию имеет это духовное лицо. Нет сомнения, что при всяком перевороте в Монголии Ургинский Хутухта будет стоять во главе его»⁴⁹. Сходные слухи передавал А. М. Позднеев⁵⁰: «По смерти седьмого хутухты, правда, очень многие из халхасов выражали желание, чтобы хутухта возродился в Халхе, но это желание мотивировалось единственно соображением о том, как сократить расходы по призванию хутухты на кафедру, если бы он был халхасом. Вне этого соображения решительно всем хотелось, чтобы он был по-старому тибетцем, наконец, даже из какой-нибудь другой страны, только не халхасом. Они полагали, что единственно родившийся где-нибудь вдали хутухта может быть одинаковым для всей страны и всецело удовлетворять своему призванию»⁵¹.

В то же время среди монголов велись разговоры, что первый и второй Богдо-гэгэны были найдены в Монголии – тогда почему и теперь перерожденец не может быть выбран из Монголии? Среди монгольских князей были случаи отказа под разными предлогами от мероприятий, назначенных в честь прибытия Богдо-гэгэна. В частности, джун-ван Сайннйонханского аймака Сангашир отпросился от участия по причине «отека ног от весенней ветреной погоды», а Насанбазар из Тушэтуханского аймака –

«по причине истощения и осложнения болезни пожилого возраста от весеннего солнца и миража». Назначенный вместо Сангашира джун-ван Тушэтэханского аймака Гимбэлдорж и Цэрэндондов из Дзасактуханского аймака, который должен был ехать вместо Насанбазара, отказались от участия из-за «обострения хронической болезни». За это Гимбэлдорж был лишен титула джун-ван, а Цэрэндондов – права ношения желтого жилета и права на пользование оранжевыми поводьями⁵².

Итак, уже в XIX в. выявление воплощений Джебцзундамбы не в Монголии, а в Тибете соответствовало желаниям не только цинских императоров, но и многих халхасцев. Вместе с тем часть халхасцев предпочла бы видеть выявление новой инкарнации Богдо-гэгэна среди монголов.

Таковы исторические факты и их политическая подоплека. Считается, что выявление третьего воплощения Джебцзундамбы в Тибете – это лишь политическая манипуляция со стороны императора Хунли⁵³. Так ли это? И была ли причиной только политика? Имел ли Хунли и последующие цинские императоры религиозные основания для вмешательства в выявление воплощений высшего ламы Внешней Монголии?

Религиозные основания

Не вдаваясь в детали, кратко перечислим факты, указывающие на связь императора с тибетским буддизмом.

Хунли и другие цинские императоры рассматривались как эманации бодхисаттвы мудрости Манджушри. Хунли и несколько других императоров совершали неоднократные паломничества на священную гору Утай (считается местопребыванием Манджушри) и в ее буддийские храмы. В этом качестве Хунли мог общаться на равных с перевоплощенными ламами. Он рассылал свои иконы-портреты в виде воплощения Манджушри в крупнейшие храмы Пекина и Монголии, своей матери на 70-летие подарил 9000 буддийских статуй, изучил монгольский и тибетский языки, изучал тибетский буддизм с Джанжа-хутухтой Ролпэ Дордже, приказал перевести буддийский канон на маньчжурский и монголь-

ский языки. В надписи в память о своем отце Инъяжэне (Юнчжэн) в монастыре тибетского буддизма Юнхэгун в Пекине (императорский дворец, подаренный монахам) указал, что его отец достиг Нирваны через 10 стадий пути бодхисаттвы. В 1746 г. Джанжахутухта даровал Хунли тантрическое посвящение Чакрасамвары. Панчен-лама даровал Хунли посвящения Махакалы и Чакрасамвары. Император до конца жизни занимался соответствующими медитативными практиками⁵⁴.

Есть тангки, изображающие Хунли в смешанном стиле гуру-йоги и цог-чод Чакрасамвары, в которых император предстает как чакравартин (идеальный буддийский царь) и проявление Манджушри, а также в линии преемственности Чакрасамвары и Бхайшаджьягуру. Чакрасамвара, Ситатапатра, Манджушри и Махакала ассоциировались с монгольским ханом Хубилаем и его наставником Пагпа-ламой, и люди считали Хунли перерождением Хубилая. Над погребальной платформой Хунли и его императрицы на потолке было начертано колесо чакравартина. В его гробнице есть и другие буддийские изображения. Хунли и ряд цинских императоров спонсировали строительство монастырей тибетского буддизма, делали подношения духовенству, оплачивали издание и переводы книг, изготовление предметов буддийского культа и т. д.⁵⁵

Однако в китайских образованных кругах буддизм, подобно даосизму, традиционно считался религией простонародья. С этим антибуддийским уклоном цинским императорам приходилось считаться. Их буддийская вера, титулование Манджушри, соответствующие посвящения и т. д. в большинстве не отражались в китайских документах. Вместе с тем маньчжурские императоры тайно поощряли свой статус бодхисаттв, поскольку это увеличивало их политическое влияние в Монголии и Тибете⁵⁶.

«Заявления для лам» Хунли (текст см. ниже), начертанные в пекинском храме Юнхэгун (1792 г.) на маньчжурском, монгольском, тибетском и китайском языках, носят явные признаки конфуцианской обработки, хотя все четыре текста очень сходны. По словам Хунли, если бы он не читал тибетские писания, то был бы некомпетентен в том, что изрек⁵⁷. Однако в его «Заявлениях...» есть фактические ошибки. Например, проезд посланцев Далай-

ламы и Панчен-ламы трактуется как поднесение дани, хотя в то время маньчжуры еще даже не взяли Пекин, о зависимости Тибета от Цин не было речи. Подтвердить данные при Юань титулы Далай-ламе и Панчен-ламе тоже было сложно: при Юань еще не было титулов и институтов Далай-лам и Панчен-лам. В автобиографии Далай-ламы V говорится, что император Шуньчжи дал ему титул «Учитель императора», а Хунли отрицает, что такой титул когда-либо давала его династия. Сам Хунли получал посвящения и учения от высших лам школы Гелуг. Имея буддийские посвящения, в том числе тантрические, он должен был знать, что ламы, давшие ему такие посвящения, становились его Учителями, как к Учителям следовало относиться и к их предыдущим воплощениям. Следовательно, независимо от формальной титулатуры, были ламы – учителя императора. Это же касается, по крайней мере, и некоторых других императоров Цин⁵⁸.

Защита буддийской церкви следовала не только из «политики приязни к слабому», как изрек Хунли, но также из обязательств, которые он и другие маньчжурские императоры имели в силу своей связи с буддизмом (конечно, это неверно, если они были неверующими, но считать их таковыми нет оснований).

В маньчжурской версии надписи одного изречения Хунли в его «Заявлениях для лам» в храме Юнхэгун сказано: «Когда я начал изучать [тибетские] писания, меня критиковали некоторые китайцы за уклон в сторону Желтой церкви», т. е. школы Гелуг⁵⁹. Однако в китайской версии нет слова «китайцы»⁶⁰. Фактически в этих изречениях Хунли на старости лет оправдывается перед китайцами «за чрезмерное покровительство Желтой церкви» (текст см. ниже).

В «Заявлениях...» Хунли обосновал с точки зрения буддизма введение золотой урны как инструмента для выявления новых инкарнаций лам. Суть его аргументации сводится к тому, что этот инструмент позволяет избежать религиозных нарушений – произвольного объявления последовательными воплощениями лам детей из одних и тех же аристократических семей. Такая аргументация не противоречит религии. Кроме того, с точки зрения буддизма, хубилган отличается от остальных людей тем, что перевоплощается не в силу кармы, а сам выбирает, в кого воплотиться.

Соответственно, его последовательные воплощения в одном и том же аристократическом клане логично объяснять тем, что вне этих кланов в конкретной ситуации они вообще не были бы распознаны. В таком случае решения Хунли можно трактовать как возможность для хубилганов не ограничивать свои новые воплощения одним кланом (хотя, как отмечал и сам император, его решения не исключали возможности злоупотреблений). Следовательно, данные решения Хунли логично трактовать не как манипуляцию религией, а как помощь ей.

При этом золотая урна не была правовым институтом: религия продолжала регулироваться канонами, а не законодательством. В цинском «Тибетском уложении» 1792 г. говорилось, что золотая урна символизирует покровительство императора Желтому учению и применяется лишь при подтверждении уже выявленного перерождения. Жребий при этом считался не случайным, а направляемым высшими силами, в том числе защитниками Учения (*чойджонами*). Роль чойджонов этот обычай, кстати, не ограничивал: согласно «Заявлениям...», в церемонии жеребьевки из золотой урны они участвовали⁶¹. Предварительного отбора, одобрения и контроля кандидатур китайцами не было. Этим занимались ламы, а маньчжурские власти выполняли «надзорные функции». Использовали золотую урну отнюдь не во всех случаях. Так, она использовалась при выявлении лишь XI и XII воплощений Далай-ламы (причем XII признано еще до жеребьевки) и лишь VIII и IX воплощений Панчен-ламы⁶². Золотая урна использовалась при выявлении VI, VII и VIII воплощений Джебцзундамбы⁶³, а IX и X воплощения были выявлены без использования золотой урны, равно как и все воплощения до VI.

Следовательно, большинство воплощений Далай-ламы, Панчен-ламы и Джебцзундамбы были выявлены без использования золотой урны. С падением маньчжурской империи золотая урна вообще утратила свою сакральную функцию: больше не было императоров-буддистов, которые покровительствовали этой религии. Кроме того, маньчжурская империя Цин – не Китай. После Синьхайской революции китайские республиканцы, приняв на себя договорные обязательства империи Цин перед иностранными дер-

жавами, продемонстрировали правопреемство Китайской республики от этой империи в отношении международных договоров. Однако историческая преемственность не ограничивается договорами. Ни Китайская республика, ни КНР не провозглашали свою преемственность от империи Цин⁶⁴. Там оказались отброшенными важные черты, отличающие эту империю от Китая, в том числе сакральность высшей власти. Использование золотой урны и «утверждение» светскими властями новых перевоплощений лам в КНР, где у власти находится атеистическая партия, лишено религиозного смысла и является не более чем театрализованной имитацией, инструментом вмешательства этой партии в дела религии с нарушением ее канонов⁶⁵.

Изложенные данные говорят о том, что Хунли, а за ним и другие маньчжурские императоры в силу религиозных причин имели основания претендовать на участие в руководстве буддийской церковью.

С другой стороны, некоторые поступки Хунли противоречат не только его сакрализации и статусу бодхисаттвы и чакравартина, но и являются грубейшими нарушениями коренных заповедей буддизма. Это касается санкционированных им казней не только бунтовщиков и впавших в немилость, но и членов их семей, использование пыток и жестоких казней (например, линчи – «тысяча разрезов»). Однако самым масштабным нарушением был геноцид джунгаров, проведенный цинскими войсками во исполнение приказов Хунли по усмирению восстания Амарсаны и уничтожению Джунгарского ханства в 1756–1758 гг.⁶⁶ По наиболее консервативной оценке, из-за этих действий войск Хунли погибло не менее 2/3 джунгаров, или до 670 тыс. чел.⁶⁷, но хорошо известны оценки и до 1 млн чел. Так что не приходится считать Хунли эманацией Манджушри, какого-то другого бодхисаттвы, буддийского святого или чакравартина. Присвоенные ему буддийские эпитеты можно считать в лучшем случае знаками почтения, подобно аналогичным эпитетам, присвоенным некоторым европейским монархам. Однако на практике в цинские времена эти эпитеты воспринимались и использовались в делах буддийской церкви, причем, очевидно, искренне.

Заключение

Обычно считают, что выявления воплощений Джебцундамбы, начиная с третьего, в Тибете были политически выгодны для маньчжуров, так как ослабляли его влияние на монголов. В. Л. Успенский, будучи не согласен с этим, справедливо отметил, что «хутухты пользовались полным почитанием среди монголов, даже будучи этническими тибетцами». Поэтому более вероятным он считает предположение, что причиной новаций Хунли было стремление избежать раздоров среди влиятельных монгольских князей⁶⁸. Фактически он соглашается с аргументацией Хунли в его «Заявлениях...».

События 1911 г., когда Монголия была провозглашена независимым государством под властью тибетца Джебцундамбы-хутухты VIII, показывают, что почтение монголов к своему религиозному лидеру было очень высоким, и как раз тибетец оказался тем, кто заложил основания новой государственности Монголии⁶⁹. Говоря о Хунли, можно согласиться с мнением, что, проводя политику выявления хубилгана Джебцундамбы в Тибете, он не хотел проводить институциональных реформ в Халхе⁷⁰.

Вместе с тем в работах по цинско-монгольским отношениям обычно упускается из внимания вопрос о религиозности маньчжурских императоров: создается впечатление, что они были неверующими, использовали буддизм лишь в политических целях. Между тем приведенные выше данные свидетельствуют о том, что Хунли был искренне верующим человеком. Религиозный и политический компоненты, очевидно, взаимодействовали. Функция императора как покровителя буддизма, его религиозность, посвящения и присвоенная ему сакральность позволяли ему выносить решения, которые имели и религиозные, и политические последствия. Последствия для тибетского буддизма известны: именно в цинский период он получил наибольшее развитие как религия Монголии и Тибета. С этим согласуется тот факт, что в начале XX в. стали говорить о монгольском буддизме, что является признаком высокого уровня развития этой религии в Монголии. Правда, с точки зрения типологии, это то же направление буддизма, которое проникло в Монголию

из Тибета. Маньчжурам удалось интегрировать монголов в единое с ними государство, прекратив междоусобицы, раздиравшие Монголию со времен выхода Китая из состава империи Юань.

У Хунли и его преемников буддийская вера сочеталась с верой в другие религии. Русский очевидец писал, что «император китайский – первосвященник всех религий, исповедуемых в пределах государства»⁷¹. Как глава всех религий цинский император приносил жертвы Небу, Земле, Конфуцию, Будде и т. д.⁷² Это отражает многогранность мировоззрения династии Айсинь Гйоро: для китайцев это была одна из китайских династий, для монголов – преемница династии Чингис-хана, тибетцы понимали свои отношения с ней на основе принципа «наставник – покровитель». Маньчжурские претензии на всемирную власть, строившиеся на китайской мироустроительной модели, для тибетцев отражали идею всемирного буддийского монарха – чакравартина, для монголов – также имперские идеи Чингис-хана, для китайцев – всемирную власть китайского императора самого главного Среднего государства. Соответственно, механизмы и характер подчинения или зависимости разных народов от цинской власти варьировали. Не все эти механизмы находят аналогию в современном международном праве, хотя зачастую неверно трактуются в его рамках. Требуется специальных исследований вопрос о том, как религиозная вера маньчжурских императоров взаимодействовала с их политическими решениями.

Как сказано выше, в литературе бытует представление о том, что цинский император после смерти Джебцундамба-хутухты II приказал выявлять все его последующие воплощения среди населения Тибета. Еще А. М. Позднеев писал: «В среде лиц, изучающих Монголию, существует мнение, что пекинский двор давно уже издал распоряжение о том, чтобы Чжэбцун-дамба постоянно перерождался в Тибете; но знаем за достоверное, что такого распоряжения не существует, да и к чему китайское правительство стало бы создавать себе такое ограничение, если “сыну неба” всегда нетрудно указать место появления хубилгана»⁷³. С этим можно согласиться – по крайней мере, до того, как такой указ будет обнаружен и опубликован, если он вообще существует.

Приложение

Переводы указов императора Цяньлуна о выявлении воплощений Джебцундамбы

[Указ Хунли о выявлении Джебцундамба-хутухты III, 1761 г.]

Ниспосылаю указ халхаским ханам, ванам, гунам, тайджи. Раньше я послал указ тибетскому Дэмо-хутухте. Джебцундамба-хутухта – высший лама, и все халхасцы его почитают. Несколько лет прошло, как он оставил эту жизнь, до сих пор ищут его по всем халхаским землям. Вновь он до сих пор никак не находится, и, по словам старших шабинаров хутухты, в биографии Джебцундамба-хутухты говорится, что воплощение хутухты не будет пребывать в халхаской земле более 100 лет, но затем вернется в свою собственную землю. Есть такие слова. Я переживаю за халхасцев. Я отправил указ о том, чтобы быстро выявили воплощение хубилгана, чтобы процветала религия в многочисленных аймаках Халхи... Для этого быстро ищите в разных местах. Такой указ я отправил.

Сейчас из ведомства Дэмо-хутухты пришло сообщение: «Я, ничтожный тойн, следуя указу, расследую с большим усердием, в таких местах, как Халх, Уй, Шан, Кам, Амдо с усердием начал искать. В местности Литан... в семье Данзангомбо один мальчик родился. Его родителям приснился сон, в котором они видели, как уходит луна, они как бы нашли хрустальный бурхан, они подумали, что это хороший знак. А когда он родился, в жилище возникла радуга. И, хотя была зима, человек, который поставил воскурение, нашел только что зацветший желтый цветок. Он счел это хорошим знаком. Такие явления происходили, когда мальчик родился. Сейчас этот мальчик читает книгу, очень любит надевать желтую шапку. После того, как Джебцундамба-хутухта умер, до рождения этого ребенка прошло 10 месяцев. Думаю, что это может быть воплощение Джебцундамба-хутухты. Докладываю Вам с усердием: если я это буду скрывать, будет ужасно. Поэтому я Вам докладываю».

Джебцундамба среди халхасцев – большой хутухта, в которого большая вера и почитание. Такое событие, как появление хубилгана – большое событие. После его смерти в земле Халха-Монголии никак не может отыскаться хутухта. В его биографии есть такие слова, что после столетия в это место он будет возвращаться. И я сейчас, посылая указ Дэмо-хутухте, спрашивал во многих местах. Дэмо-хутухта – тибетский Царь Дхармы, регент Далай-ламы, ведающий религией высокий хутухта. Сейчас в той местности, где родился в Литане, [он] много расспрашивал, там много хороших предзнаменований. Узнали, что родился Джебцундамба-хутухта. Можно не сомневаться, что это согласуется с биографией Джебцундамба-хутухты. Этому я очень радуюсь.

Это сообщение сначала хочу объявить ханам, гунам, тайджи четырех аймаков Халхи. Отправлены за воплощением Джебцундамбы Шагдар-хамбо с многими в Тибет. Те посланцы, придя, также должны спросить Дэмо-хутухту, все проверить и подтвердить выявление воплощения. В это время я буду вести подготовительные работы и разъяснять это всем халхасцам. Пусть все халхаские ханы, ваны, гуны, тайджи радуются.

Об этом ниспосылаю указ. Быть по сему.

Архив МНР, фонд Ургинского амбана, перевод с маньчжурского, 26-й год Цяньлуна, № 49.

Перевод с монгольского из книги: Цэдэв, 1964, с. 11–12.

[«Заявления для лам» Цяньлуна в храме Юнхэгун в Пекине, 1792 г.]

Диссертация о ламах

Буддизм возник в Индии и распространился на восток в Си-фань⁷⁴. Его иностранные священнослужители традиционно известны как ламы. Слово «лама» не встречается в китайских книгах. В официальных историях династий Юань и Мин оно искажено как «лама» (написано другими знаками).

Тао Цзунъи в его «Чо гэн-лу» говорит, что во времена Юань учитель императора назывался «ла-ма». Мао Цилин в своей неофици-

альной истории императора У-цзуна династии Мин пишет «ла-ма». Все это произвольные написания одного слова разными знаками.

Я тщательно обдумал его значение и нашел, что «ла» в Тибете означает «высший» и «ма» означает «никто». Значит, «лама» означает «выше нет», также и по-китайски учитель называется «высший» (шан-жэнь). Лама(изм) также означает Желтую религию. Начиная со знаменитого монаха Пагпы из Си-фаня он процветал при Юань и продолжал это до Мин, (и во время всего этого времени) были монахи, которые получали почетные титулы «учитель императора» и «учитель империи».

Император Ши-цзу (1280–1294) Юаньской династии даровал титул «учитель империи» Пагпе. Вслед за этим он дал ему титул Та-па-о-фа-ван и почтил его прозванием «учитель императора». В то же время был человек по имени Тенпа, который также был выделен титулом «учитель императора», тогда как несколько других лиц были обозначены «учителями империи». Император Хун-у (1368–1398) династии Мин в первый год ее правления вначале присвоил достоинство «великого учителя империи» лишь четырем или пяти лицам. Во время правления Юн-лэ (1403–1424) два человека получили титул «царя Закона» и два – «сына Будды Западных Небес». Кроме того, было девять «освященных великих учителей империи» и 18 «освященных учителей империи». В царствования Цзин-тая (1450–1457) и Чэн-хуа (1465–1487) случаи дарования титулов были весьма многочисленны.

Во время династии Цин был только один случай такой акции во время царствования Кан-си (1662–1722), а именно, установление Джанжи «учителем империи» – достоинство, которое продолжается до настоящего времени.

Хотя Наша династия покровительствует Желтой церкви, она никогда не даровала титул «учитель императора». Кан-си на 45-м году его царствования возвысил императорским указом Джанжа-хутуху лишь до степени «освященного учителя империи». Когда этот сановник ушел в Нирвану, Юн-чжэн на 12-м году его правления (1734), следуя прецеденту (созданному его отцом), даровал степень «учителя империи» (первому преемнику Джанжа-хутухты).

Титулы Далай-лама и Панчен-Эрдэни были лишь предоставлены (Нашей династией) в продолжение прецедентов, созданных династиями Юань и Мин.

Желтая церковь возникла в династии Мин с тибетским священнослужителем Цонкапой. Он родился в 15-м году

Юн-лэ (1417) и ушел в Нирвану в 14-м году Чэн-хуа (1478). Два его главных ученика – Далай-лама и Панчен-лама. Наименование Далай-ламы – Сонам Гьяцо. Он управляет Желтой церковью на протяжении поколений духовной преемственности. Первым (его преемником) был Гедундубпа, вторым – Гедун Гьяцо, третьим – Сонам Гьяцо, известный во времена Мин как «Живой Будда Сонам Чэнцо». Четвертого звали Йонтан Гьяцо, пятого – Лобсанг Гьяцо. В седьмом году Чжундэ (1642) Далай-лама и Панчен-Эрдэни прислали дань (Нашему двору). В восьмом году (1643) Далай-лама и Панчен-хутухта получили императорские письма, и старые титулы, данные при династиях Юань и Мин, были подтверждены. После того, как была установлена власть императорского дома, официальные печати были им пожалованы с приказом контролировать Желтую церковь изнутри и снаружи собственно Китая.

Так как Желтая церковь изнутри и снаружи (собственно Китая) находится под высшим правлением этих людей, все монгольские племена хранят верность им. Покровительствуя Желтой церкви, мы поддерживаем мир среди монголов. Это важная задача, так что нам ничего не остается, как защищать это (религию). (Поступая так), мы ни проявляем какое-либо предубеждение, ни желаем льстить тибетским священнослужителям, (как это делалось) при династии Юань.

При династии Юань ламы почитались таким образом, что имело место вмешательство в работу правительства. Это вело к злоупотреблениям, за которые не было спроса. Например, указы, издававшиеся Учителем императора, имели ту же силу, что указы, исходившие от двора. На официальных аудиенциях, когда все чиновники должны были стоять на местах согласно их рангам, лишь Учителю императора было дозволено оставаться сидеть на своем (почетном) месте в углу. Его ученики носили такие титулы, как министр внутренних дел, министр финансов, князь империи. Была ненарушаемая преемственность их, которые носили золотые и нефритовые печати. Полагаясь на свой престиж, они вели себя надменно и хвастливо, результатом чего было повсеместное великое недовольство, которое здесь трудно полностью описать. Они даже позволили бесплатно захватить добро купцов на рынке Шанду, убили высокого чиновника по имени Лю Шоу и подрались за дорогу с императорской принцессой, вытолкну-

нув ее из колесницы и побив. Если бы кто-то напал на одного из этих западных монахов, ему отрубили бы руку. Если кто-то оскорблял их, ему отрезали язык: таков был закон.

Покровительство Нашего царства простирается на Желтую церковь совсем по-другому. Так как монголы поклоняются Будде и имеют явную веру в лам, мы должны защищать ее (Желтую церковь) только во исполнение Нашей политики распространения Нашей дружбы к слабому.

Наследственное звание хутухты основано на идее, что священнослужители не имеют потомства и что возложение его на их учеников равноценно подтверждению мирского звания сыновей (в знатных семьях). Следовательно, для создания хубилгана надо выбрать толкового, мудрого (монаха), обладающего знаками отличия.

(Это слово) по-китайски означает реинкарнацию, (продолжающуюся на протяжении) поколений.

(Лицо), которое училось в своей юности, будет называться хутухтой, когда наступит нужный возраст. Эта (институция) есть лишь другой временный паллиатив, продиктованный практическими надобностями. (Это практика) старых установлений, которая не может быть прервана. Однако, к Нашему удивлению, она недавно переросла в обычай, что хубилганы рождаются в основном в одном клане так, что более нет разницы с наследственным званием и доходом. Но это совершенно противоречит Нашим намерениям, тем более что Будда никогда не рождался (или: не имел феноменальной жизни); как могут быть (последовательные повторные рождения в ряду) поколений? Но представьте, что в настоящее время у нас нет хутухт (последовательно) в ряду поколений – тогда тысячи тибетских священнослужителей не будут иметь никого, в ком они могли бы принять прибежище. Потому эта институция незаменима.

После того, как первый Далай-лама ушел в Нирвану, он перевоплотился как хубилган в первом поколении в Шабдод в Заднем Тибете, во втором – в Танаддордже в Заднем Тибете, в третьем – в Доренге в Переднем Тибете, в четвертом поколении – в семье Алтан-хана в Монголии, в пятом поколении – в Чунгкья в Переднем Тибете, в шестом поколении – в Литанге. Нынешний Далай-лама VII родился в Тобгьялалаканге в Заднем Тибете. Они не рож-

дались в одних и тех же местах, еще менее того – в одной семье. Поскольку прежний Панчен-Эрдени ушел в Нирвану, хубилганы достоинств нынешнего Далай-ламы и Панчен-Эрдени признаны, а [звание хубилганов] Джебцундамба-хутухты, которому поклоняются четыре племени халха-монголов, передаются между братьями, дядьями и племянниками одного и того же клана. Практика наследования внутри одного клана (звания) хубилганов великих лам с властью править религиозными делами почти ничем не отличается от наследственных званий и должностей. Даже среди хубилганов, которым поклоняются разные дзасаки Внутренней и Внешней Монголии, недавно появилась тенденция передачи духовного достоинства методом, применимым к ханским и княжеским семьям. Поэтому Ширэгэту-хутухта – дядя Нгаванга Дордже, имперский князь алашаньских монголов Ноян-Чойдже-хутухта – сын Таши Ярпэла, джун-вана дурбэн-хухэтов. Хубилган кенпо-номун-хан Джампалдорж (Манджуваджра) – сын Тушэту-хана Цэдэндоржа. Похожих случаев так много, что невозможно упомянуть их все. Более того, когда бывший Джебцундамба-хутухта ушел в Нирвану, а супруга Тушэту-хана оказалась беременной, там все были убеждены, что она родит реинкарнацию Джебцундамба-хутухты. Когда ее время пришло, и она родила дочь, возник скандал, который даже потряс веру монголов. Вследствие того же Шамарпа («красношапочник»), жаждавший богатств Ташилхунпо, заявил, что он – брат бывшего Панчен-Эрдэни и Дунба-хутухты, и потому у него – своя доля (их имущества). Поэтому он стал подстрекать гуркхов раздуть пограничную смуту и разграбить Задний Тибет. Хотя гуркхи, уstraшенные и приведенные в повиновение великой демонстрацией Наших вооруженных сил, в жалком подчинении испросили Наши приказы, если мы не искореним все эти злые практики, но позволим (тем людям) увековечить их, передавая по наследству эти достоинства (внутри их собственных семей), (как диктуют их) эгоистические (интересы), Желтая церковь прекратит процветать, монголы и тибетцы станут жертвами сомнений, откуда могут произойти презрение и беды. Поэтому Мы приказываем, чтобы всякий раз, когда возникает в Тибете вопрос о выборе хубилгана великого ламы, четыре чойджона Рамо(че), согласно своему обычаю, входили в транс и читали сутры, и все (соответствующие люди) писали имена определяемых хубилганов, клали их в золотую бумпу (урну) и читали соответствующие сутры перед Буддой (Шакьямуни). Далай-лама и Панчен-Эрдэни, в кооперации с Нашими резидентами (амбань) в Лхасе вытянут жре-

бий и обозначат одно лицо как хубилгана. Хотя мы не сможем устранить все злоупотребления (этой процедурой), она представляется большим улучшением прежнего пути произвольного обозначения (хубилгана).

Относительно разных великих хубилганов Монголии, пусть Лифаньюань (ведомство колониальных дел) уведомит (монголов), что в согласии с недавно изданным декретом относительно Тибета имена сообщаемых хубилганов должны быть помещены в золотую бумпу, находящуюся в Юнхэгуне, перед Буддой, и что чиновники Лифаньюаня в кооперации с правящим Дзасак-ламой должны тянуть жребий, чтобы обеспечить подлинную передачу (звания) и предотвратить распри.

Тот факт, что в прошлом году гуркхи, подстрекаемые Шамарпой, разграбили Тибет – четкое доказательство этого. Когда я собрал войска, чтобы наказать их, они немедленно покорились из страха перед наказанием, и потому Тибет был умиротворен. Но если достоинство хубилгана передается в течение поколений в пределах одного клана, это будет эгоизмом. Что делать Будде с эгоизмом? Следовательно, это надо прекратить.

По этой причине я приказал изготовить золотую урну и послать в Тибет. Каждый раз, когда надо выбрать хубилгана, имена всех правомочных лиц должны быть написаны и помещены в урну. (Лицо, которое будет выбрано), определяется путем жеребьевки. Хотя, делая это, я не могу полностью исключить злоупотребления, это представляется несколько более справедливым, чем следование прежнему методу, когда одно лицо утверждает свою волю.

Если бы кто-то захотел оценить достоинства этого, он должен быть знаком с этим и понимать основополагающие принципы. Если бы я не изучал тибетские писания, я бы не мог говорить так. Когда я начал изучать эти писания, меня критиковали (в маньчжурском переводе: «некоторые китайцы») за уклон в сторону Желтой церкви.

А теперь предположим, что я просто лелеял тщеславное честолюбие, цепляясь за старые образцы, (изложенные в китайских книгах), – я бы не мог надеяться внушить благоговейный трепет и сохранить мир среди старых и новых монгольских племен, (сохраняя порядок) в течение десятков лет (среди них), и не мог бы наказать лам, вызвавших бедствие в Заднем Тибете.

Когда гуркхи в прошлом году совершили набег на Задний Тибет, Дунгпа-хутухта перед их приходом бежал, а великий лама Джецун и Дацан и другие, полагаясь на свое гадание, объявили, что оборона невозможна, что привело к бегству всех лам. (Это послужило сигналом для) разбойников, что они могут предаваться жестокостям и грабежам. После этого Мы приказали, чтобы главарь шайки Джецун был привезен в Передний Тибет, где он был лишен своего желтого одеяния и обезглавлен. Кроме того, Дацан и Дунгпа-хутухта и другие были взяты в столицу для наказания. Контрастом этому служит снисхождение к ламам, которое оказывала династия Юань, когда их почитали и не только не мешали препятствовать правительству, но даже оставляли без наказаний (за реальные преступления). Признавая, что Наше правительство защищает Желтую церковь, (Мы надеемся) на полное согласие с «Царскими установлениями», где сказано: «(Племена) были проинструментированы без изменений их обычаев. Их институции урегулированы без изменений их удобств» (*Ли-чи, Ван-чи III*, т. 1, с. 275).

Но тех, кто будоражит массы и нарушает законы, следует наказывать согласно царским законам так же, как простых подданных собственноручно Китая. Могу ли я спросить, сколько великих лам со времени, когда Пагпа начал распространять ламаизм, в течение всех пятисот лет, которые прошли со времен династий Юань и Мин до настоящего времени, были лишены своих желтых одеяний и обезглавлены или наказаны другим способом? Как могут последующие поколения Поднебесной критиковать меня за чрезмерное покровительство Желтой церкви?

Слыхано ли даже во время династии Юань то, (что я сделал)?

Чтобы делать великие вещи, должны соединяться время и возможность и, далее, справедливость и понимание. Если есть подходящее время и возможность, но нет справедливости и понимания, вы не можете прийти к решению. Если есть справедливость и понимание для такого решения, но неподходящее время и возможность, вы не сможете иметь успех, даже если вы будете ждать успеха бесконечно. Для обуздания гуркхов и решения проблемы хубилганов точно были подходящее время и возможность и, следовательно, был бы успех, даже если ничего не делать, кроме повышения голоса или изменения выражения лица. Чтобы исключить всякий личный интерес в передаче (религиозных достоинств) путем наследования, Мы следовали ожиданиям монголов Внутренней и Внешней Монголии.

С удовлетворением и преданностью сейчас, на моем восьмидесятом году, когда я собираюсь передать трон своему преемнику, я оглядываюсь на свои свершения: умиротворение Тибета, консолидация приграничных территорий и установление постоянного мира во всей империи.

Цяньлун, 57-й год (1792 г. н. э.), 1-я зимняя луна, 1-я декада. Нашей императорской рукой.

Перевод с английского перевода с китайского из книги: Lessing, 1942, p. 58–61. Мелкими буквами выделены комментарии Цяньлуна (Хунли) к собственному сочинению. В круглых скобках – добавления Лессинга.

[Распоряжение Лифаньюаня о порядке выявления перевоплощений лам согласно указу Хунли, 1793 г.]

58-й год Цяньлуна, 5-й месяц, 15-е [число]

1. В монгольских и тангутских землях многочисленные хутухты, высшие ламы, хубилганы не могут выходить из прямых или близких родственников, потомков Далай-ламы, Панчен-Эрдэни, особенно запрещается находить их среди детей и внуков монгольских ханов, ванов, бэйлэ, бэйсэ, гунов, дзасаков и тайджи, но [разрешается] только из бедных тайджи, служащих, в особенности можно выявлять среди детей простых тангутов, при этом запрещается извлекать выгоду для себя.

1. В настоящее время в Тибете и во многих монгольских землях находятся хутухты и многие хубилганы лам, среди них есть старые хутухты, последовательно выявляемые высшие ламы; там, где есть таковые, после смерти каждого из них можно искать следующий образ хубилгана. Но во многих местах есть маленькие монастыри, дацаны, где находятся маленькие старшие ламы, среди них не было известно случаев явления хубилганов. В последние годы монголы и тангуты не особенно дорожат Желтой религией. Те, кто искал хубилганов с лицемерием, подданные шабинары, делавшие своим учителям-ламам подношения, а также многие монголы и тангуты хотят видеть в них хубилганов и в этом ищут себе выгоду; есть такие люди. Это нельзя разрешать, так как хубилганов становится очень много, и такое их увеличение не принесет пользы монголам и тангутам.

Исходя из этого, впредь во всяких землях, если умирают местные хутухты или, особенно, высшие ламы, то можно искать их хубилганов, а в маленьких монастырях, где раньше не было хубилганов, такой процесс проводиться не должен.

1. В настоящее время хутухт и высших лам очень много во многих землях, сайд нашей Палаты [Лифаньюаня] должен знать их списки. Есть случаи, когда списки имен неизвестны. Пока не удалось их получить.

Сейчас в Тибете и Синине находящиеся амбани, а особенно – внутренние власти, председатели многих сеймов Халхи, каждый в своей местности, где у них есть хутухты, а особенно выявляемые в течение нескольких рождений хубилганы, высшие ламы, являвшиеся в прошлых рожденьях хубилганами, должны составить их список, занести в реестр в тетради и прислать в нашу Палату.

Если имя не включено в реестр, то, когда этот человек умрет, нет права искать его хубилгана.

1. Поэтому законом устанавливается процесс поисков во многих землях находящихся хутухт, высших лам и хубилганов.

Особенно в настоящее время в монгольских и тангутских землях численность хутухт и высших лам очень высокая. Сайд нашей Палаты, хотя знает имена и число высших хутухт, имена и число младших хутухт не знает, не может выяснить имена высших лам и хубилганов, особенно во Внешней Халхе, а председатели сеймов в своих местностях вместе с дзанги Палаты не могут составить такие списки; есть такие сложности, поэтому назначается отдельный амбань для инспекции хубилганов.

После того, как во многих землях будут сделаны реестры хутухт и лам, следует сообщить в Палату, и мы, сайд, эти списки будем рассматривать, после чего будет издан закон, как быть дальше.

1. Если среди подданных многих земель, находящихся в ведении Тибета, Синина, Кукунора, земли тангутов, выявятся хубилганы, это должны рассматривать амбани в Лхасе с Далай-ламой, следует вести жеребьевку из золотой урны в [храме] Джокханг [Их Зуу]. Если хубилганы хутухт и высших лам будут выявляться во многих монгольских землях, следует отправить сообщение сайду нашей Палаты,

и вопрос будет рассмотрен с помощью золотой урны с имеющим печать великим ламой нашей столицы [Джанжахутухта в Пекине] во дворце Найртай найралдсан [храм Юанхэгун], этому надо следовать.

Перевод с монгольского из «Тэнгэрийн тэтгэсний онд Шинэ тогтоосон хуудас хуулийн дэвтэр (Тетрадь законов, заново установленных в правление Цяньлуна)», Монгол Улсын Үндэсний номын сан, 2963/96.

[Установления Лифаньюаня о выявлении перевоплощений лам, 1812–1818 гг.]

О перерождении высшего ламского духовенства, известного под именем хубилгань и кутукту

§ 34. Да будет известно всем монголам и прочим народам, исповедующим ламскую веру, чтобы те, которым предоставлено право доносить, по принадлежности, о смерти какого-либо кутукты или ламы высшей степени и объявлять места их возрождения, отнюдь не указывали на родившихся в то время детей мужеска пола как близких к семействам, кои соединены родством с самим Далай-ламою или Банченъ Эрдэни, так и на детей и внуков всех монгольских ханов, разностепенных князей и тайцзиев, главноначальствующих над дивизиями: иначе подвергнутся за сие строжайшей ответственности. Но они могут указывать на детей тайцзиев, которые не отправляют никаких общественных должностей, равно на малолетних сыновей простых монголов или тангутов, и возвестить, что умерший переродился или сделался хубилгань в таком или таком семействе, из сего последнего класса людей.

§ 35. По смерти только кутукт и лам высшей степени, в каком бы они народе ни находились, дозволяется искать возрождения их и утверждать, что они сделали хубилгань, и притом на основании предыдущего §. Ни под каким, однако, предлогом не должно открывать вновь таковых перерожденцев (хубилгань) и особенно по смерти лам, начальствовавших в некоторых незнатных монастырях, в которых прежде никогда не являлись хубилганы.

§ 36. Никакой хубилгань не может быть признан за такового, если не будет утвержден в сем звании законным

порядком от установленных властей. И так при каждом перерождении подобного хубилганя, если сие будет происходить в народах, подведомственных Тибету, или у кукунорских монголов и народа фаньцзы, состоящих под управлением маньчжурского генерала, пребывающего в городе Синин, должно доносить нашему генералу, начальствующему в Тибете, который вместе с Далай-ламою произведет законное избрание из всех представленных поименно кандидатов. Если же такое возрождение откроется между монголами внутренних или внешних чжасаков, непременно доводить о сем до сведения Палаты внешних сношений, которая вместе с верховным жрецом пекинским имеет право приступить к избранию на законном основании. Избрание и утверждение хубилганей из кандидатов должно производиться следующим образом: писать на жеребьях, нарочно для сего приготовленных, имена младенчествующих кандидатов на достоинство хубилгань, которые класть потом в чашу, находящуюся в большом золотом духовном сосуде бумба, состоящем в храме Чжоо, если дело сие будет происходить в Тибете; а если в Пекине, то в находящуюся в сосуде же бумба, посвященном божествам в великом храме Хуалясунь хуаляка гурун. Вынимать оные жеребьи в Тибете Далай-ламе вместе с тамошним нашим генералом, а в Пекине членам Палаты с главным пекинским кутуктою: счастливый жребий должен решить сие дело, которое потом приводится в исполнение вышеозначенными властями.

§ 37. Что же касается до возрождения кукунорского Чахань-номунь-хана, то избрание его не следует подводить под общие правила, по тому уважению, что с высоким его духовным саном соединена светская власть управления целого княжества. А потому надлежит не столько смотреть при сем случае на род и происхождение избираемого, сколько на расположение и преданность к нему того народа, который имеет поступить в его управление. Таким образом, народное желание должно сопровождать жребий избираемого в золотой сосуд бумба и извлечь его из оногo к общему их удовольствию.

Перевод с маньчжурского: Литовцов, 1828, т. 2, с. 205–207.

Источники и литература

1. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), Москва.
2. *Батсайхан О.* Последний великий хан Монголии Богдо Джебцундамба-хутухта VIII. Жизнь и легенды. М.: КМК, 2018.
3. *Батсайхан О.* Монголын сүүлчийн эзэн хаан VIII Богд Жавзандамба. Амьдрал ба домог. Улаанбаатар: Адмон, 2015.
4. Богд Жавзандамбын анхан төрлийн нэр оршвой. Орон дацан анхан байгуулсныг бичсэн буянаар бурхны шашин өнө үүрд орших болтугай. Улаанбаатар, Монгол улсын үндэсний номын сан, 28/96.
5. *Галдан.* История, именуемая «Эрдэнийн эрихэ». Улан-Батор – Улан-Удэ, 2012.
6. *Джамбадоржи.* Хрустальное зеркало // История в трудах ученых лам. М., 2005.
7. *Дмитриев С. В., Кузьмин С. Л.* Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток. 2014. № 1.
8. Дээрхийн уг эх. 2-р дэвтэр. Улаанбаатар, 2019.
9. Его Святейшество Далай-лама подтвердил, что Богдо-геген Ринпоче родился в Монголии // Наланда – новости буддизма. 23.11.2023. URL: <http://savetibet.ru/2016/11/23/dalai-lama-14.html> (дата обращения: 02.09.2024).
10. Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV, Тензина Гьяцо, касательно его нового воплощения // Dalailama.ru. 15.10.2011. URL: <http://dalailama.ru/news/843-zayavlenie-ego-svyatejshestva-dalaj-lamy-xiv-tenzina-gyaco-kasatelnoego-novogo-voploshheniya.html> (дата обращения: 16.09.2024).
11. *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства 1635–1758. М., 1983.
12. *Иишжамц Н.* Монголын ард түмний 1755–1758 оны тусгаар тогтнолын зэвсэгт тэмцэл (Амарсанаа, Чигүнжав нарын бослого) // Studia Historica Instituti Historiae Academia Scientiarum Reipublica Populi Mongoli. Vol. 3, fasc. 3.
13. *Китинов Б. У.* Поиски восьмого Богдо-гэгэна Монголии Ngag Dbang Blo Bzang Chos Kyi Ma Bstan 'Dzin Dbang Phyug (1869–1924) и ревитализация буддизма у калмыков во второй половине XIX в. // Монголия XX века и российско-монгольские отношения: история и экономика. Иркутск, 2021.
14. *Кузьмин С. Л.* Отношения «наставник – покровитель» и проблема статуса Тибета // Наука и буддизм. Улан-Удэ, 2012.

15. Кузьмин С. Л. Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. М., 2016.
16. Кузьмин С. Л. Государственный контроль реинкарнаций лам в КНР: проблема соответствия буддийским канонам // Труды Института востоковедения РАН. 2017. Вып. 1.
17. Кузьмин С. Л., Оюунчимэг Ж. Последний великий хан Монголии // Азия и Африка сегодня. 2009. № 1.
18. Липовцов С. Уложение китайской Палаты внешних сношений. СПб., 1828. Т. 2.
19. Майский И. Современная Монголия. Иркутск, 1921.
20. Монгол улсын түүх. Боть 4 (XVII–XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 2003.
21. Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар, 2009.
22. Нацагдорж Ш. Манжийн эрхшээлд байсан үеийн Халхын хураангуй түүх (1691–1911). Улаанбаатар, 1963.
23. Непомнин О. Е. История Китая: эпоха Цин. XVII – начало XX в. М., 2005.
24. Позднеев А. М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. СПб., 1879 (1880).
25. Позднеев А. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. СПб., 1896. Т. 1.
26. Полумордвинов М. А. Түүхэн нотолгоо, эрхлэн хэвлүүлсэн / ред. О. Батсайхан, М. Тачибана. Улаанбаатар, 2020.
27. Пурэвжав С. История ламаистской церкви в Монголии в конце XVI – начале XX в. (социально-экономическое исследование): дис. ... д-ра ист. наук. М., 1983.
28. Скобелев С. Г. Гибель джунгарского этноса в 1755–1760 годах: численность населения и размеры потерь // Социально-экономические и этнокультурные процессы в Верхнем Прииртышье в XVII–XX веках. Новосибирск, 2011. С. 54–60.
29. Тимковский Е. Путешествие в Китай через Монголию, в 1820 и 1821 гг. СПб., 1824. Ч. 2.
30. Успенский В. Л. Ламаистский Пекин: от Шунь-Чжи до Дао-Гуана // Восток. 1996. № 4.
31. Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911) в культурно-историческом контексте эпохи: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2004.

32. *Успенский В. Л.* Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2011.
33. *Цэдэв Д.* Положение аратов-шабинаров ургинских хутухт в дореволюционной Монголии: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1959.
34. *Цэдэв Д.* Их шавь. Улаанбаатар, 1964.
35. Чингүнжаваар удирдуулсан Ар Монгол дахь тусгаар тогтнолын тэмцэл (Эх бичгүүдийн эмхтгэл). Улаанбаатар, 1963.
36. *Atwood C. P.* Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire. New York, 2004.
37. *Bawden C. R.* (text, transl., notes). The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga // Asiatische Forschungen. 1961. Bd. 9.
38. *Bawden C. R.* The Modern History of Mongolia. London, 1968.
39. *Berger P.* Empire of Emptiness. Buddhist art and Political Authority in Qing China. Honolulu, 2003.
40. *Chengzhi.* An analysis of the Manchu text of the four-language inscribed stele Pronouncement on lamas (Lama shuo 喇嘛說) // 追手門学院大学 基盤教育論集 Bulletin of Institute of Liberal Arts Otomon Gakuin University. 2019. № 6.
41. *Crossley P. K.* A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology History and Identity in Qing Imperial Ideology. University of California Press, 1999.
42. *Farquhar D. M.* Emperor as Bodhisattva in the governance of the Ch'ing Empire // Harvard Journal Asiatic Studies. 1978. Vol. 38, № 1.
43. *Grupper S. M.* Manchu patronage and Tibetan Buddhism during the first half of the Ch'ing Dynasty // Journal of Tibetan Society. 1984. № 4.
44. *Hai Ch.* Talk on the seals of imperial tutor Changkya Hutuktu // XX зууны Монголын Ертөнц. Эргэн харах нь. Токио – Улаанбаатар.
45. *Hevia J.* Lamas, emperors, and rituals: political implications in Qing imperial ceremonies // Journal of International Association of Buddhist Studies. 1993. Vol. 16, № 28.
46. *Hsieh P.* The Government of China (1644–1911). Baltimore, 1925.
47. *Ishihama Y.* Study of the Qianlong as the Cakravartin, a manifestation of Bodhisattva Manchushri, Tangka // Bulletin of Waseda Institute of Mongolian Studies. 2005. № 2.
48. *Kitinov B.* Russian archival documents on the revitalization of Buddhism among the Kalmyks in the late Nineteenth – early Twentieth Centuries // The Early 20th Century Resurgence of the Tibetan Buddhist World: Studies in Central Asian Buddhism (Global Asia). Amsterdam, 2022.

49. *Kollmar-Paulenz K.* Review of Yumiko, Ishihama; McKay, Alex, eds. The Early 20th Century Resurgence of the Tibetan Buddhist World: Studies in Central Asian Buddhism (Global Asia) // H-Buddhism, H-Net Reviews. July, 2022. URL: <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=57665> (дата обращения: 16.10.2022).

50. *Oidtmann M.* Forging the Golden Urn. The Qing Empire and the Politics of Reincarnation in Tibet. New York, 2018.

51. 岡 洋樹 OKA Hiroki. 第三代ジェヴツンダムバ・ホクトの転生と乾隆帝の対ハルハ政策 The reincarnation of Jebzundamba III and Ch'ien-lung's rule on Qalqa Mongolia // 東方学 Eastern Studies トウホウガク=Tohogaku. 1992. № 83 平成4.

52. *Perdue P. C.* China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia. Cambridge – London, 2005.

53. The History of Mongolia. Folkestone. 2010. Vol. 1.

54. *Yee, Ki Yip.* The late Qing Xinzheng (new policies) reforms in Mongolia, 1901–1911. PhD thesis. 2017. SOAS University of London. URL: <http://eprints.soas.ac.uk/26678> (дата обращения: 16.10.2022).

Примечания

¹ Позднеев, 1880, с. 4–10.

² Подробнее см.: Батсайхан, 2015, с. 645–647.

³ Его Святейшество Далай-лама подтвердил...

⁴ Подробнее см.: Кузьмин, Оюунчимэг, 2009, с. 59–64; Кузьмин, 2016, с. 389–390.

⁵ Например, Нацагдорж, 1963, с. 93; Bawden, 1968, p. 132; Crossley, 1999, p. 320; Perdue, 2005, p. 279; The History of Mongolia, 2010, p. 765; Успенский, 2011, с. 233; Yee, 2017, p. 36; Kollmar-Paulenz, 2022, p. 3. URL: https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/2nd_Jebtsundamba_Khutughtu (дата обращения: 03.09.2024); URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Jebtsundamba_Khutuktu (дата обращения: 03.09.2024).

⁶ Позднеев, 1880, с. 14; 1896, с. 552.

⁷ Полумордвинов, 2020, с. 89.

⁸ Полумордвинов, 2020, с. 103, 104.

⁹ Непомнин, 2005, с. 44.

¹⁰ Подробнее см.: Дмитриев, Кузьмин, 2014, с. 5–17.

¹¹ Подробнее см.: Полумордвинов, 2020, с. 90–91.

¹² Позднеев, 1880, с. 20–22.

¹³ Златкин, 1983, с. 290–298.

¹⁴ «И тогда император лично осудил его [Дархан-Шадар-чин-вана. – С.К.]. Затем Джебцундамба-гэгэн с целью оказать ему помощь уговорился с четырьмя аймаками и стал вести себя очень вызывающе, угрожая, что он наделает много хлопот» (*Джамбадоржи*, 2005, с. 143).

¹⁵ *Bawden*, 1968, p. 117–120; *Златкин*, 1983, с. 298–303.

¹⁶ В этом участвовал Джебцундамба. Например, сохранилось его письмо председателю сейма Барс-хот на Керулене относительно возвращения Чингунжава (*Чингунжаваар...*, 1963, с. 54).

¹⁷ *Ишжамц*, 1962, с. 75; *Bawden*, 1968, p. 58, 117–122.

¹⁸ *Bawden*, 1968, p. 58, 117–122.

¹⁹ *Perdue*, 2005, p. 279.

²⁰ *Галдан*, 2012, с. 222; *Позднеев*, 1880, с. 11; 1896, с. 519–522.

²¹ *Майский*, 1921, с. 243; *Нацагдорж*, 1963, с. 92; *Bawden*, 1968, p. 58, 117–122; *Пурэвжав*, 1983, с. 106; *Atwood*, 2004, p. 268.

²² *Позднеев*, 1896, с. 522.

²³ Богд Жавзандамбын...

²⁴ *Позднеев*, 1880, с. 13.

²⁵ *Позднеев*, 1880, с. 15; 1896, с. 525–527.

²⁶ *Oka*, 1992, p. 97–98.

²⁷ Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон, 2009, с. 112.

²⁸ *Bawden*, 1961, p. 82–84.

²⁹ *Berger*, 2003, p. 17.

³⁰ *Нацагдорж*, 1963, с. 93.

³¹ *Oka*, 1992, p. 97–98.

³² *Пурэвжав*, 1983, с. 106–107.

³³ *Позднеев*, 1896, с. 530; *Bawden*, 1961, p. 89.

³⁴ *Дээрхийн уг эх*, 2019, с. 60–61.

³⁵ *Дээрхийн уг эх*, 2019, с. 62–63.

³⁶ *Позднеев*, 1896, с. 530–531.

³⁷ *Липовцов*, 1828, т. 2, с. 205–214.

³⁸ Гадаад Монголын Төрийг засах явдлын Яамны хууль зүйлийн бичиг. 58-р дэвтэр., УТНСГБС (цит. по: Монгол улсын түүх, 2003, с. 203–204).

³⁹ *Нацагдорж*, 1963, с. 93–94.

⁴⁰ *Скрынникова*, 1988, с. 66–67.

⁴¹ *Липовцов*, 1828, т. 2, с. 205–207 (см. в приложении).

⁴² *Нацагдорж*, 1963, с. 94.

⁴³ Текст см. в приложении.

⁴⁴ *Цэдэв*, 1959, с. 6–8.

⁴⁵ *Позднеев*, 1896, с. 545–546.

⁴⁶ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 29–29об.; Китинов, 2021, с. 215–216; Kitinov, 2022, p. 167–187.

⁴⁷ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 44об. – 45.

⁴⁸ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 22–22об.

⁴⁹ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 7–7об.

⁵⁰ Сопоставление его публикации с оригиналами донесений управляющего консульством в Урге А. Д. Кормазова (АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491, Д. 575) показало, что он широко использовал эти донесения (местами – дословные совпадения).

⁵¹ Позднеев, 1896, с. 551.

⁵² Улсын Үндэсний төв номын сан, Жавзандамба ламын үг (цит. по: Батсайхан, 2018, с. 29).

⁵³ Например, Berger, 2003, p. 26.

⁵⁴ Farquhar, 1978, p. 23–34; Lessing, 1942, p. 12; Успенский, 2004, с. 25, 29–31.

⁵⁵ Grupper, 1984, p. 58; Hevia, 1993, p. 250–255; Berger, 2003, p. 60–61; Ishihama, 2005, p. 26–27; Crossley, 1999, p. 242; Farquhar, 1978, p. 24; Кузьмин, 2012, с. 263.

⁵⁶ Farquhar, 1978, p. 33–34; Успенский, 1996, с. 43.

⁵⁷ Lessing, 1942, p. 61.

⁵⁸ В исследовании печатей разных воплощений Джанжа-хутухты (глава тибетского буддизма во Внутренней Монголии и «собственно Китае») написано, что у некоторых из них был титул «наставник императора». Однако в приводимых там китайских оригиналах титулов значится guo shi (наставник государства), а не di shi (наставник императора) (Hai, 2020, p. 121–123).

⁵⁹ Маньчж. текст: Chengzhi, 2019, p. 35.

⁶⁰ Farquhar, 1978, p. 26.

⁶¹ Lessing, 1942, p. 60.

⁶² Заявление...

⁶³ Oidtmann, 2018, p. 232–233.

⁶⁴ Дмитриев, Кузьмин, 2014, с. 12–16.

⁶⁵ Подробнее см.: Кузьмин, 2017, с. 64–90.

⁶⁶ Bawden, 1968, p. 117–120; Златкин, 1983, с. 298–303 и др.

⁶⁷ Скобелев, 2011, с. 54–60.

⁶⁸ Успенский, 2011, с. 233.

⁶⁹ Батсайхан, 2018.

⁷⁰ Oka, 1992, p. 95–96.

⁷¹ Тимковский, 1824, с. 39–40.

⁷² Hsieh, 1925, p. 32–36.

⁷³ Позднеев, 1896, с. 552.

⁷⁴ То есть среди тангутских племен страна называлась Сан-цанг (здесь и ниже комментарии из книги Лессинга).

О чувственном восприятии самости

И. Л. Кучин

*Независимый исследователь,
Пермь, Россия*

Н. Р. Музафарова

*Бурятский государственный университет
им. Д. Банзарова, Улан-Удэ, Россия*

Аннотация. Согласно прасангикам Гелуг, «я» всегда проявляется в чувственном сознании всех существ, за исключением Будд и арьев в «Самахите». С другой стороны, «я» приписывается дхармам, воображаемым в них. На основе этих двух позиций возникают ошибочные представления о том, что всякое чувственное сознание должно быть отвергнуто, а его объектом является отрицаемое «я» и что самость не может быть проявлена чувственным сознанием, а только приписывается концептуально, поэтому чувственное сознание непогрешимо. В статье предлагается вариант приведения этих двух позиций к совместимости путем рассмотрения чувственного сознания в системе Дигнаги и Дхармакирти.

Ключевые слова: Гелуг, прасангика, чувственное сознание, «я», самость

On the Sensual Perception of the Self

I. L. Kuchin, N. R. Muzafarova

Abstract. According to the Gelug prasangikas, the self is always manifested to the sense consciousnesses of all beings except for the Buddhas and the aryas in the Samahita. On the other hand, the self is attributed to the dharmas, imagined in them. On the basis of these two positions arise the erroneous views that all sense consciousness is to be rejected and its object is a negated self and that selfhood cannot be manifested to sense consciousnesses but is only attributed conceptually, so sense consciousnesses

are infallible. The article proposes a version of bringing these two positions to compatibility by considering sense consciousness in the system of Dignaga and Dharmakirti.

Keywords: Gelug, prasangika, sense consciousness, self, selfhood

Согласно прасангикам Гелуг, самость¹ всегда явлена (*snang ba*) чувственным сознаниям (сознаниям, опирающимся на физические органы чувств)² всех существ, кроме Будд и арьев, пребывающих в самахите³. Поэтому такое сознание-познание полагается ошибающимся в своем являющемся (явленном) объекте (*snang yul*)⁴. Как пишет А. М. Донец, «всё феноменальное (санскрита) квалифицируется как обманывающее и вводящее в заблуждение, ибо его явление не соответствует тому, как оно пребывает в действительности»⁵. На основе этого положения⁶ у некоторых буддистов складывается мнение, что всякое чувственное сознание подлежит отвержению, подобно неведению, приписывающему самость, являясь, по сути, разновидностью неведения. А его объект, согласно их мнению, является, соответственно, самостью, например, самостью кувшина, который воспринимается этим чувственным сознанием. Об этом мнении сказано в тексте Кончока Чжигмэ Ванпо⁷: «В настоящее время некоторые, гордо [считающие] свои взгляды высшими, полагают дхармы стороны явления (*snang 'phyogs*) полностью подобными “сыну бесплодной женщины”: “Являются только ошибочной явленностью (*'khrul snang*)” ... Но это ни в малейшей степени не имеет никакого отношения к прасангике».

Об этом же говорит и Кедруб Чже⁸.

Однако в текстах прасангиков Гелуг встречается и другое положение: самость приписывается дхармам, представляется в них, что «никакие способы [умственной] фиксации (*'d zin stangs*) в неконцептуальных сознаниях – чувственных и прочих – никогда не опровергаются доказательствами. Поэтому ум, чьи способы [умственной] фиксации следует опровергать, – лишь концептуальное умственное сознание»⁹, о чем сказано в «Ламрим ченмо»: «Ум, устанавливающий цветоформу, звук и прочее, – это шесть сознаний, не [встречающих] возражений [со стороны верного познания]:

зрительное и прочие. Установленные ими предметы существуют в номинальном [плане], поэтому не отрицаются доказательствами. Но то, что [в них] воспринимается из-за неведения, не существует даже в относительном [плане], так как это [неведение] приписывает вещам собственное бытие, имеющее место благодаря собственной сущности, а такое собственное бытие не существует даже в номинальном [плане]»¹⁰.

В «Ясных словах» (18.2) сказано: «Желающие Освобождения анализируют так: “Каково это [“я”], которое признается с опорой [на скандхи]...”»¹¹

На основе этого положения¹² у других буддистов складывается мнение, что в школе прасангиков самость не может быть явлена чувственным сознаниям, а лишь приписывается концептуально, поэтому чувственные сознания безошибочны.

Таковы два противоположных друг другу ошибочных мнения.

Эти два положения – основы таких ошибочных мнений – на первый взгляд противоречат друг другу. Тогда возникает вопрос: как же их соединить без противоречий? Далее предлагается вариант решения этой проблемы посредством рассмотрения в данном контексте двух терминов, переводимых здесь как «явление» и «умственная фиксация».

О явлении (snang ba) самости чувственному сознанию

Гьялцаб Чже пишет¹³:

«В “Бодхичарьяаватаре” (IX, 2) сказано:

“Относительное и абсолютное –

Они считаются двумя истинами.

Абсолютная не является объектом деятельности ума,

Поскольку ум считается являющимся относительным”.

“Ум” из этой [приведенной цитаты] означает ум, наделенный двойственной явленностью¹⁴, [когда] объекты явлены как отдельные [и] отделенные [друг от друга] (*rgyangs chad*)».

Явлены ли объекты как отдельные и отделенные друг от друга в чувственном восприятии? На первый взгляд – да, безусловно. Но что такое чувственное восприятие, если рассмотреть его детально? В системе Дигнаги и Дхармакирти выделяется чисто(е) (чуддха, кевала-матра) чувственное восприятие (кевалам пратьякшам)¹⁵ и чувственное восприятие, сопровождаемое концептуальным определением воспринятого¹⁶.

Объект чисто чувственного восприятия – цветоформы (цветные пятна разной формы)¹⁷. Но даже цвета и формы явлены чувственным сознаниям как таковым без отдельности и отделенности друг от друга, поскольку эти отдельность и отделенность являются результатом свабхава-викальпы.

О свабхава-викальпе В. Г. Лысенко пишет¹⁸, что это «природное, естественное (ментальное или умственное. – *И.К.; Н.М.*) конструирование... первичная дифференциация объекта – минимальное конструирование объекта – свабхава (природа. – *И.К.; Н.М.*) всех виджнян... характеризуется как витарка, но не как вичара... Поэтому свабхава-викальпа – только витарка... Другое имя витарки-самкальпа (идея/концепция) – действует в отношении объекта грубым образом – рудиментарная дифференциация чувственного познания, предельно общее схватывание объекта в качестве особого вида»¹⁹.

Таким образом, свабхава-викальпа характеризуется как витарка, которая именуется также самкальпой. О витарке сказано: «Витарка – дхарма, функцией которой является первичное вычленение сознанием своего объекта из общего фона. Можно сказать, что она представляет собой деятельность сознания по поиску своего объекта»²⁰. Хотя вайбхашики относят свабхава-викальпу к чувственному восприятию²¹, но викальпа – это «умственное конструирование», оно же – витарка («действует как способ конструирования объекта»²²) и самкальпа (идея/концепция, «дифференцирующая рефлексия», по В. Г. Лысенко), которые уже «у саутрантиков связаны исключительно с ментальным распознаванием»²³. В системе Дигнаги и Дхармакирти функцию такого «умственного конструирования» в восприятии можно свести к тому, что чувственное восприятие «дает познающему субъекту знать о факте

существования перед ним объекта в действительности, в области деятельности его органов чувств»²⁴.

Выделение таким образом объекта чувственного восприятия из общего фона цветоформ или звуков и т. д. посредством свабхава-викальпы образует образ объекта (*gnam pa*) чувственного восприятия, который является основой дальнейшего концептуального определения воспринятого, о чем пишет А. М. Донец²⁵:

«Чжамьян Шепа поясняет, что непосредственное чувственное сознание-познание рождается при появлении его объекта и прекращается с его исчезновением. Это сознание существует только мгновение и сразу же исчезает. Оставшийся после этого в сознании отпечаток (*bag chags*) данного объекта может быть воспроизведен памятью с той или иной степенью ясности в следующий момент либо через некоторое, иногда даже очень продолжительное, время – это другое сознание, а именно – сознание умственного (*yid shes*), или сознание вспоминающее (*dran shes*), которое порождается оставшимся в сознании отпечатком чувственного сознания, познает вид этого сознания и тоже принимает вид того объекта. Поскольку эти познания – чувственное и вспоминающее – имеют один и тот же явный объект (*mngon gyur*), репрезентации которого у них не отличаются, то их характеризуют как непосредственные. Чувственное познание постигает объект непосредственно, а умственное – благодаря чувственному познанию и не непосредственно, а вспоминая. Чувственное непосредственное познание “входит” (вовлекается) в объект утверждающе (*sgrub 'jug*) и прямо, непосредственно, а умственное “входит” в него не прямо и непосредственно, а благодаря отпечатку, при этом оно исключает всё иное (*gzhan sel*) – не являющееся этим объектом – и идентифицирует путем приписывания образу объекта модуса самого объекта. Поэтому такое непосредственное умственное познание прасангики Гелуг признают концептуальным».

Посредством исключения концептуальным умом всего иного (*gzhan sel*) достигается определенность относительно воспринятого – в уме устанавливается единичный предмет, относящийся к определенной категории – «общее смысла» (*don spyi*) – «явление в качестве противоположного всему, что не является данным пред-

метом»²⁶. Единичность этого предмета устанавливается именно исключением иного, когда отсекается любая множественность, начиная с двух, с пары. Этот единичный предмет, относящийся к определенной категории, мыслится умом прежде всего как собственный признак-определение (*rang gi mtshan nyid*, свалакшана) данной категории, где слово «собственный» означает «специфический» признак (*thun mong ma yin pa'i mtshan nyid*) данной категории²⁷. Этим признаком-определением определяется сам этот единичный предмет в качестве определяемого (*mtshon bya*) и собственной сущности (*rang gi ngo bo*, сварупа), где слово «собственной» указывает только на то, что эта сущность «принадлежит»²⁸ именно этому предмету. И поскольку сущность не может не существовать, постольку у нее (а значит, и у этого предмета) имеется собственное бытие (*rang bzhin*, свабхава), где слово «собственное» указывает только на то, что это бытие «принадлежит» именно этому предмету. Об этих трех структурных элементах дхармы пишет А. М. Донец²⁹:

«Концептуальное (философское) мышление, занимаясь определением дхарм, устанавливает у дхармы сущность и признаки [“Истинное объяснение”, л. 22А], т. е. всегда мыслит свой объект как обладающий сущностью и признаками.

В силу своих особенностей ум – концептуальный вообще и философский в частности – стремится к достижению наибольшей четкости и ясности в осмыслении предметов его рассмотрения. Выделяя конкретный предмет, такой ум всегда мыслит его как нечто особое, тождественное себе и отдельное от других предметов, отличное и наличествующее (хотя бы только умозрительно). В соответствии с этим буддийские философы выделяют у предмета мысли (предмета рассмотрения) три основных момента, а именно: 1. момент особости и самотождественности, 2. момент отличия, 3. момент наличия. Поскольку каждый из этих моментов может квалифицироваться как отдельный предмет мысли, то они получают особые наименования – сущность (*ngo bo*), признак (*mtshan nyid*), бытие (*rang bzhin*, свабхава) – и рассматриваются в качестве основных структурных элементов, конституирующих “предмет мысли”, или дхарму, понимаемую в широком смысле».

Так в концептуальном уме на основе чувственного восприятия проявляется единичный предмет как «нечто особое, тождественное себе и отдельное от других предметов, отличное и наличествующее (хотя бы только умозрительно)» – отдельный и отделенный от других предметов³⁰.

Этот комплекс – чисто чувственное восприятие как источник познания и концептуальное определение воспринятого, включающий все три вида умственного конструирования³¹, называется «чувственное восприятие» по своему источнику – чисто чувственному восприятию, играющему в этом познании ведущую роль³². Ф. И. Щербатской пишет: «Pratyaksa в переносном смысле употребляется для обозначения представления, возникшего на почве восприятия, тогда как точный его смысл есть чистое восприятие, пассивная сторона в познании»³³. Здесь используется условное именование плода (представления, возникшего на почве восприятия) именем его причины (чисто чувственного восприятия как источника).

Именно этому комплексу, называемому «чувственное восприятие», и явлена самость в виде явления единичного предмета с его собственными признаком, сущностью и бытием, отдельного и отделенного от других предметов и кажущегося существующим вне познающего его концептуального ума, т. е. явленного так, как будто он существует вне этого ума³⁴. Поэтому такое явление способно вводить в заблуждение привычный к этому заблуждению ум. Как же ум впадает в это заблуждение?

Об умственной фиксации (*'dzin pa*) самости

Это явленное уму «общее смысла», например, кувшина – «явление в качестве противоположного всему, что не является кувшином», от которого ум отсек в том числе и «общее смысла» кувшина, поскольку оно («общее смысла») не является кувшином, признается (*zhen pa*) этим умом самим кувшином. Так появляется признаваемый объект (*zhen yul*) – для ума это сам единичный предмет со своими сущностью, признаком и бытием. Далее этот единичный предмет (например, кувшин) может фиксироваться (*'dzin pa*)³⁵ умом в качестве существующего вне «общего смысла»

кувшина, т. е. вне познающего его концептуального ума, что и будет являться умственной фиксацией самости кувшина или впадением в заблуждение на основе явления самости³⁶. Но даже у тех индивидов, чей ум не подвержен влиянию философии, хотя им и явлена самость, не обязательно возникает такая умственная фиксация, о чем сказано во многих текстах мадхьямиков, например в «Ламрим ченмо»³⁷.

Что явлено чисто чувственному восприятию?

В школе прасангиков эквивалентами самости являются упомянутые выше собственные признак, сущность и бытие³⁸, которые, будучи структурными элементами объекта концептуального ума, без которых этот объект не мыслим, кажутся существующими («проецируются») вовне познающего этот объект ума вслед за «проецированием» единичного предмета как их «обладателя». Именно в этом качестве они становятся эквивалентами самости. Из этого понятно, что эти три элемента могут иметься только у единичного предмета познания – объекта ума, на что указывает слово «собственные», т. е. «принадлежащие» именно этому предмету. А такой предмет не может проявиться в уме без умственного процесса исключения всего иного по отношению к нему. Этот умственный процесс возможен только в концептуальном уме, поскольку только концептуальный ум входит (вовлекается) в свой объект исключаяюще (*sel 'jug*), а чисто чувственное восприятие входит (вовлекается) в свой объект утверждающе (*sgrub 'jug*)³⁹. Поэтому чисто чувственному познанию не может быть явлен единичный предмет с его признаком, сущностью и бытием. Хотя и говорится, что этому познанию явлены цветоформа, образ или объект, но всё это устанавливается-определяется концептуальным умом.

Кроме того, очевидно из повседневного опыта, что самость не явлена сознаниям органов чувств как нечто внешнее – наподобие явления синего цвета снежных гор в ложном чувственном познании: сколько ни смотри, например, на букет цветов или на стаю птиц, никакого единичного предмета, монолита, называемого «букет цветов» или «стая птиц», не видится, в отличие от оче-

видности синего цвета снежных гор. Букет цветов и стая птиц – это наглядные примеры объектов чувственного восприятия. Но и в случае менее наглядных примеров, таких как однотонный цвет, кажущийся монолитным кирпич и т. д., тоже не существует никаких монолитов. В «Среднем Ламриме» сказано, что при явлении вещей явлена и их пустота от самости⁴⁰, т. е. явлена пустота от таких монолитов. Явление самости и явление пустоты от самости являются взаимонесовместимыми, поэтому не могут быть явлены одновременно. Однако, как было сказано выше, в обычном состоянии чувственному сознанию явлено и то и другое. Разрешить это противоречие можно с помощью вышеописанного разделения чувственного сознания: чисто чувственному вместе с его воспринимаемым объектом явлена пустота этого объекта, а концептуальному элементу в составе этого чувственного сознания явлена самость того объекта, который был определен (установлен) этим элементом.

Такое исследование объекта чувственного восприятия «запускает» его абсолютное исследование – каким образом существует объект – и ведет к необнаруживаемости этого объекта, так как в «Легшед нинпо» сказано: «Если в отношении обоих – [внешней] данности [и] сознания-познания – исследовать способ существования обозначаемых предметов, которые обозначаются наименованиями (*tha snyad btags pa 'i btags don yod tshul*), то [они будут] сходны в том, что не обнаруживаются [этим исследованием], однако устанавливаются как существующие относительно в силу наименований (*tha snyad kyi dbang gis kun rdzob tu yod par 'jog pa*)»⁴¹.

Упомянутое в цитате «существующее относительно в силу наименований» является эквивалентом того, что полагается (устанавливается) только в силу признаваемости концептуально и имеваемости вербально (*sgra rtog pas btags pa tsam bzhaq*), о чем сказано в цитате из «Ламрим ченмо»: «В “Чатухшатакатике” отрицается принятие каждой [частицы], при соединении мельчайших частиц органов чувств, в качестве причины чувственного сознания (*dbang shes*), и говорится, что, поскольку органы чувств не имеют места ни как то же самое с этими мельчайшими частицами, ни как иные [по отношению к ним], постольку признаются, опираясь на

них [являются лишь] опирающимися на них признаваниями (обозначениями, условностями) (*de dag la brten nas btags pa*), [которые и] являются опорами различающихся сознаний. И объекты (видимое чувственное и прочие) существуют условно (признаваемо), будучи признаваемыми, опираясь [на что-то, и только как таковые служат] объектами чувственного сознания».

При этом концептуальная признаваемость является критерием «наличной основы», т. е. существующего, о чем говорит Кончок Чжигмэ Ванпо: «Критерием “наличной основы” считают лишь признаваемость концептуально (*rtog pas btags tsam*) и думают, что слово “лишь” здесь указывает на отрицание наличия благодаря собственному признаку»⁴².

Признак существующего (эквивалент «наличной основы») – установленное верным познанием. Таким образом, критерий установленного верным познанием (существующего) – лишь признаваемость концептуально, что опять же указывает на тот концептуальный элемент в чувственном познании, который следует за чисто чувственным восприятием и верно определяет воспринятое им.

Кроме того, как пишет А. М. Донец, «непосредственное чувственное познание кувшина при его восприятии в ситуации отсутствия случайных причин ошибочности является эмпирически достоверным, поскольку оно не опровергается другим эмпирическим “верным познанием”. В результате конечного исследования приходят к заключению, что кувшин является не имеющим места истинно ... В таком случае непосредственное чувственное верное познание кувшина не опровергается и конечным верным познанием. Из этого следует, что подобное познание является достоверным не только эмпирически, но и вообще [*Цонкапа*, 2, л. 84Б; *Чжамьян Шена*, 2, л. 214Б-215А]»⁴³. Поэтому явленный чувственному сознанию и постигаемый им кувшин не является тем, что отрицается конечным верным познанием, а потому не является самостью. Самость кувшина также не явлена этому сознанию и отдельно от явленного кувшина. А другого варианта ее явления нет. Однако это вполне сочетается с явлением самости этому сознанию, исходя из изложенного выше о концептуальном элементе в этом сознании.

Отсюда можно сделать вывод, что явление самости чувственным сознаниям подобно явлению воды в мираже или змеи в веревке, когда видится нечто похожее в том числе и на воду или в том числе и на змею, и этому явленному ошибочно приписывается общее смысла («концепт») того, чем оно не является, в отличие от примера с явлением синего цвета снежных гор, когда явлено не что-то похожее на синий цвет, а со всей очевидностью сам синий цвет.

Всё вышеописанное можно кратко свести к принимаемому прасангиками «соответствию миру» – миру, в котором признается или которому известно, что букет цветов и стая птиц видятся чувственно, т. е. явлены чувственному восприятию. И при этом для обычных существ они являются единичными предметами (не два букета цветов, а один), существующими вне их умов, что и будет самостью этих предметов, явленной такому чувственному сознанию.

Эти два термина, которые здесь переводятся как «явление» и «фиксация», переводятся переводчиками по-разному. И даже в одном устном или письменном переводе термин «явление» может переводиться и как «восприятие», и как «видение». Термин «фиксация» может переводиться и как «восприятие», и как «цепление», и как «схватывание». Такое разнообразие вариантов перевода этих строго определенных терминов в одном переводе запутывает и приводит к непониманию материала.

Литература

1. *Гьялцаб Чже*. Положения о двух истинах и руководство по воззрению, называемое «Драгоценные четки» // ВК/сообщество «Прамана»/Файлы. 2023.
2. *Донец А. М.* Драгоценное ожерелье учений философских школ. Улан-Удэ: Ринпоче-Багша, 2005.
3. *Донец А. М.* Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
4. *Донец А. М.* Учение об истине в философии школы Мадхьямика-прасангика традиции Гелуг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012.
5. *Донец А. М.* Срединное познание в буддийской традиции Гелуг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016.

6. Кедруб Чже. 2017. Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустоты, под названием «Открывающий глаза счастливых («Тонтун ченмо») // ВК/сообщество «Прамана»/Файлы. 2017.

7. Кляйн А. «Знание и Освобождение». Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания. М.: Шечен, 2009.

8. Лысенко В. Г. «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «тика». Глава I. Восприятие // История философии. 2009. № 14.

9. Лысенко В. Г. Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты. М.: Наука – Восточная литература, 2022.

10. Муге Самтэн. «Перечень сокровищ ответов на вопросы» (dris lan gter gyi kha byang bzhugs). 1997.

11. Устьянцев Д., Орлов А. Причинность и карма в буддизме. М.: Шечен, 2003.

12. Цонкапа. byang chub lam rim chen mo («Большое руководство к этапам Пути Пробуждения», «Ламрим ченмо»). Книга европейского образца в электронном виде без в/д. 1999.

13. Цонкапа. Раздел «Випашьяна» из Среднего Ламрима // ВК/сообщество «Прамана»/Файлы. 2018.

14. Цонкапа. Легшед нинпо // ВК/сообщество «Прамана»/Файлы. 2019.

15. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб.: Аста-пресс, 1995. Ч. 2.

Примечания

¹ Амман (*bdag*) в значении отрицаемого мудростью, постигающей несуществование самости, чьими эквивалентами, согласно прасангикам, являются собственное бытие (*rang bzhin*), собственный признак (*rang mtshan*), собственная сущность (*rang gi ngo bo*) – все три также в значении отрицаемого, истинность наличия (*bden grub*) и т. д.

² *dbang shes*.

³ Донец, 2016, с. 101: «Прасангики Гелуг квалифицируют сознание-познание в качестве ошибающегося у всех существ, ум которых находится под влиянием врожденного ложного представления, признающего истинность существования, или следа (*bag chags*), оставшегося в сознании (и индивиде) после его устранения. Это относится ко всем обычным существам и святым, не пребывающим в состоянии трансового погружения (самахиты)».

⁴ Кедруб, 2017, с. 176: «В системе прасангиков чувственное не имеет места благодаря собственному признаку, но является лишь предметом, обнаружен-

ным ошибающимся верным познанием, которому [чувственное] явлено так, как будто [оно] имеет место [благодаря собственному признаку]... [Согласно нам], если чувственное и так далее даже в номинальном [плане] не имеет места истинно, [оно] обязательно не имеет места также и благодаря собственному признаку в номинальном [плане], и, согласно этому, сознание глаза и так далее, которому [видимое чувственное и так далее] явлено как имеющее место благодаря собственному признаку, необходимо принять как ошибающееся. Поэтому чувственное и так далее необходимо принимать как предмет, обнаруживаемый ошибающимся верным познанием».

⁵ Донец, 2016, с. 37; Там же, с. 57: «Та дхарма, разъясняет Чжамьян Шепа, у которой способ явления (*snang tshul*) – то, как она является, – не соответствует способу пребывания (*gnas tshul*) – тому, как она пребывает, – называется обманывающей (*slu ba*). Поскольку она вводит в заблуждение, то, подобно лжецу, является лживой (*rdzun pa*). Ее следует признать не истинной, а ложью. Это согласуется с такими словами Нагарджуны: «Та дхарма, которая обманывает, [является] ложью» [1, гл. 13, ст. 1]».

⁶ Цонкапа, 2019, с. 75: «Пример обмана: наподобие того, как не [собирающегося] помогать, но обманывающего, что поможет, называют обманщиком, так и эти элементы-соединители называются лживыми или обманывающими, поскольку [они] не имеют места благодаря собственному признаку, [но] явлены таковыми, исходя из чего обманывают «детей» (простаков)».

Цонкапа, 2018, с. 27: «Соединители, явленные в уме, который непосредственно [воспринимает их] самих, [и] не имеющие место благодаря собственному бытию, явлены соответственно этому [как имеющие место благодаря собственному бытию], то есть с обманом...»; Там же, с. 32: «Аналогично тому, как сознание-познание, которому явлено отражение, ошибается в [своём] являющемся объекте (*snang yul la 'khrul ba*), так же и обладатели неведения, которым синее и так далее явлено как имеющее место благодаря собственному признаку, ошибаются в [своём] являющемся объекте».

Гьялцаб, 2023, с. 4: «[Дхармы], подобно луне [в] воде, [явленному в] сневидении, в иллюзии и тому подобных [примерах], не имеют места благодаря собственной сущности, но, соответственно, явлены как имеющие место благодаря собственной сущности...»; Там же, с. 4: «У такой [дхармы], как синий [цвет] и тому подобного, что воспринимается сознанием, [опирающимся на] органы чувств, не существует ни в малейшей степени неявленности [его этому сознанию] в качестве имеющего место благодаря собственной сущности...» «Когда смотрят на явление в качестве лица, [оно] явлено как прочное, а если думают так: «Соответствующее явленному именно таким [образом] имеет место прочно в номинальном [плане]», то это является положением [тех, кто] принимает собственный признак [дхарм] в номинальном [плане], поэтому здесь (в прасангике) это не принимается».

Там же, с. 13: «Это я ... обязательно явлено наподобие имеющего место предметно (*don steng nas*). При явлении такого я в этом уме явлено как имеющее место благодаря собственному бытию, явлено как имеющее место благодаря собственной сущности, явлено как имеющее место благодаря собственному признаку, явлено как имеющее место истинно...» «Если [принять, что], поскольку [у некого акта ума] существует такой способ явления [того, что явлено этому уму], постольку [этот акт ума] будет врожденным восприятием-

признанием Я, тогда приходим к тому, что даже зрительное сознание будет врожденным восприятием-признанием я, так как чувственное явлено [ему] таким образом...» «Любое я явлено как имеющее место предметно, и явлено как имеющее место предметно во всех случаях [явления я] без того, чтобы в каком-либо [случае явления я оно было бы явлено как] не имеющее места так (предметно)».

Там же, с. 14: «Любое сознание-познание существа – концептуальное или неконцептуальное – тоже явлено как имеющее место благодаря собственному признаку. Поэтому это также основание того, что [сознание, которому это явлено], является ошибающимся сознанием».

Там же, с. 19: «В сознаниях, [которые опираются на физические] воспринимающие способности, объекты явлены тем самым образом (предметно)».

Кедруб, 2017, с. 53: «[Прасангики] полагают, что для сознания-познания обычного существа невозможно несуществование явленности истинности [наличия] (явленности как имеющей место истинно) (*bden snang*)».

Там же, с. 237: «Когда в сознании глаза обычного существа проявляется вид (образ) чувственного, тогда чувственное явлено так, как будто [оно] имеет место со своей стороны прочно (*rang ngos nas tshugs thub tu grub pa*)».

Там же, с. 240: «Здесь, [в системе прасангиков], верное познание в потоке обычного существа, а также верное познание в потоке святого, исследующее номинальное, находясь под влиянием отпечатка ошибочной двойственной явленности, являются ошибающимися познаниями в отношении предмета рассмотрения, относительно которого [они] сами считаются верными познаниями. При этом в сознании глаза чувственное явлено как чувственное, а также явлено как имеющее место благодаря собственному признаку. Однако [сознание глаза] оценивает (*gzhal*) чувственное как чувственное, но не оценивает чувственное как имеющее место благодаря собственному признаку. Хотя [сознание глаза] считается верным познанием в отношении трех: [1] чувственного, [2] явления чувственного и [3] явления чувственного как имеющего место благодаря собственному признаку, но [оно] не должно считаться верным познанием в отношении чувственного, имеющего место благодаря собственному признаку».

⁷ Донеи, 2005, с. 47.

⁸ Кедруб, 2017, с. 158: «Не разделяя эти особенности, [некоторые] принимают, что в системе Мадхьямака-прасангика если [нечто] является сознанием (*shes pa*), [оно] охватывается [тем, что] является неведением, и, если [нечто] является явлением (явленным) (*snang ba*), [оно] охватывается [тем, что] является покровом познаваемого, исходя из плохой философской [позиции], принимающей, что нет ни малейшей разницы [в этом отношении между прасангиками и] тиртиками мимансаками, которые принимают загрязнения (*dri ma*) в качестве собственного бытия (природы) ума (*sems*), и что при полном отвержении покрова познаваемого совершенно не понимают познаваемое, и [у них] не существует какого-либо иного [варианта]».

⁹ Цонкапа, 1999, с. 941.

¹⁰ Цонкапа, 1999, с. 901.

¹¹ Цонкапа, 1999, с. 821.

¹² Цонкапа, 1999, с. 901: «“Истина” [в словосочетании] “установление формы, звука и прочего в качестве относительной истины” является истиной, обусловленной установкой, то есть истиной с точки зрения неведения, приписывающего собственное бытие, поскольку “установку” здесь нужно понимать как [умственную] фиксацию на истинности [наличия]. Поэтому и сказано: “Для архатов обоих родов и бодхисаттв... эти явления имеют природу искусственности (созданности умом), а истинными не являются, так как им более не приписывается (rlog pa med pa) истинность [наличия] ...”»

Там же, с. 922: «[Ответ]: Разве мы многократно не повторяли, что в дхармах нет ни частицы с собственным бытием, имеющим место благодаря собственной сущности, которая не была бы приписанной “изнутри” – умом?! ...»

Там же, с. 930: «Однако порождается приписывание – умственная фиксация на его (отрицаемом) существовании...»

Там же, с. 933: «Но следует точно установить, какова та искаженная мысль (rtog pa), которая является корнем всех пороков и ошибок...»

Там же, с. 934: «Но в чем же состоит невежество?»

– Здесь неведение – это ум, приписывающий собственное бытие, фиксирующий на внешних и внутренних дхармах как имеющих место благодаря собственному признаку».

¹³ Гьялцаб, 2023, с. 5.

¹⁴ Тиб. *gnyis snang* – явление дхарм в качестве подразделяемых на воспринимаемое (*gzung*), или объект (*yul*), и воспринимающее (*'dzin*), или обладателя объекта (*yul can*).

¹⁵ Щербатской, 1995, с. 161, прим. 252: «NBT. 16. 12: термин *kevalam pratyaksam* означает чистое восприятие как сверхопытный источник познания. Ср. NK. 189–16 ...» с. 117: «В восприятии же как источнике нашего познания вовсе нет мышления, оно принципиально, или генетически, отличается от мыслительной деятельности. Под источником познания тут разумеется нечто такое, что предшествует знанию и само еще не в состоянии дать действительного знания».

¹⁶ Лысенко, 2009, прим. 60: «Дхармоттара показывает, что даже представления однодневного ребенка являются результатом синтеза, произведенного его сознанием и не находящегося в самих объектах его мышления, что, следовательно, чисто чувственное познание не существует... говоря его словами, чувственное познание, достигается (*prāpti, adhigama*) только тогда, когда оно “соединяется” с мыслью...» (Учебник, с. 95, прим. 72).

Щербатской, 1995, с. 126: «Такое чистое идеальное восприятие не дает в действительности никакого познания, оно как бы вовсе не существует (*asatkāra*)», с. 121: «Дхармоттара неоднократно упоминает о *функции* (*vyāraṅga*, NBT. 3. 13–14; 6. 21–22; 11. 12) восприятия, которая состоит в том, что она делает объект существующим перед нами *воочию* (*saksatkārī*), т. е. дает относящиеся к непосредственному восприятию представления, или, вернее, дает познающему субъекту знать о факте существования перед ним объекта в действительности, в области деятельности его органов чувств. Далее, Дхармоттара еще дополняет это определение, говоря: то познание есть *познание* – *непосредственное восприятие* (*pratyaksam jñanam*), в котором за непосредственной функцией чувственного восприятия, каковая состоит лишь в том, что оно дает

нам знать о факте существования перед нами объекта, следует еще деятельность мышления (NBT. 3. 13–14 и 11. 12–13)».

¹⁷ Кляйн, 2009, с. 97: «Воспринимаемый объект сознания глаза (*mig shes kyī gzung bya*), с другой стороны, это нечто, что может проявиться для данного сознания независимо от чего-то еще; только цвет и форма соответствуют этим критериям, и, стало быть, лишь они являются воспринимаемыми объектами для сознания глаза».

¹⁸ Лысенко, 2022, с. 64 и далее.

¹⁹ Лысенко, 2022, с. 68.

²⁰ Устьянцев, 2003, с. 58.

²¹ Лысенко, 2022, с. 68.

²² Лысенко, 2022, с. 68.

²³ Лысенко, 2022, с. 70.

²⁴ См. прим. 13.

²⁵ Донец, 2016, с. 136.

²⁶ Муге Самтэн, 1997, с. 345: «Общее смысла кувшина» – явление в качестве противоположного тому, что не является кувшином, [явленное] в концептуальном восприятии-признавании кувшина.

²⁷ Цонкапа, 2019, с. 104: «[Три]: [1] собственный признак (*rang mtshan*), о котором в коренных текстах логиков [сказано] как о только лишь “способности выполнять функцию”, [2] собственный признак (*rang gi mtshan nyid*), объясняемый в “Абхидхарма-сутре” (*mngon pa’i mdo*) и других [текстах] как определяющее специфически [данную дхарму, тем самым отделяя ее] от иного (*gzhan dang thun mong ma yin par mtshon pa*), как [в случае] жара, [являющегося собственным признаком] огня, и [3] собственный признак, имеющий место благодаря собственному признаку (собственный признак [из выражения] «имеющее место благодаря собственному признаку») (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa’i rang mtshan*), [о котором идет речь], совершенно не подобны [друг другу] ...»

Там же, с. 6: «Объяснение “собственного признака” (*rang gi mtshan nyid*) как “специфического признака” (*thun mong ma yin pa’i mtshan nyid*), [даваемое] в “Большом китайском комментарии” (*rgya nag gi ‘grel chen*) и других [текстах], здесь (при рассмотрении того, что парикальпита не существует благодаря собственному признаку, как того, что она не существует как имеющая место истинно. – И.К.; Н.М.) не логично, так как в самой Сутре (“Сандхинирмо-чана”), в разделе о парикальпите (“полностью признаваемом») (*kun brtags*), ясно сказано о наличии [определенных дхарм, относящихся к парикальпите], благодаря собственному признаку (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa*), и так как даже в отношении парикальпиты существует то, что осуществляет [ее] определение специфически (*thun mong ma yin pa’i mtshon byed*), а потому невозможно было бы объяснять парикальпиту как то, у чего не существует сущность [собственного] признака (*mtshan nyid ngo bo nyid med pa*), а это было бы ошибкой».

²⁸ Слово «принадлежит» взято в кавычки, поскольку здесь имеется в виду тот способ обладания из двух, когда обладатель и обладаемое тождественны

друг другу по сущности (как Девадатта обладает ухом) (см.: *Донец А. М.* Введение в Мадхьямику. СПб.: Евразия, 2004. Гл. VI, ст. 143 и автокомм.).

²⁹ *Донец*, 2006, с. 31.

³⁰ *Донец*, 2012, с. 68: «Дхарма, лишенная собственных сущности, признака и бытия, невозможна, ибо она всегда мыслится как нечто особое, определенное и наличествующее».

Донец, 2016, с. 53: «Цонкапа утверждает: “Невозможна дхарма, не имеющая сущности ... Хотя бы и приняла существование сущности, но [это] не противоречит отсутствию сущности ...”» [1, л. 95Б-96А].

³¹ Свабхава-викальпа, анусмарана-викальпа и нирупана (абхинирупана)-викальпа. Хотя в системе Дигнаги и Дхармакирти чисто чувственное восприятие «дает нам знать о факте существования перед нами объекта в действительности, в области деятельности наших органов чувств» (см. прим. 13), что можно соотнести со свабхава-викальпой, но является ли эта функция, имеющаяся у восприятия, функцией свабхава-викальпы, нужно исследовать.

³² *Лысенко*, 2009, с. 172: «Поскольку восприятие правильно указывает на объект, по отношению к которому за функцией восприятия, создающей [переживание] его непосредственного присутствия, следует его мысленное конструирование, постольку объект, правильно указанный восприятием, и есть объект, познанный непосредственно» (прим. 12: «В этой фразе Дхарматтара пытается развить учение Дхармакирти о достоверности непосредственного восприятия. Суть ее в том, что, поскольку восприятие само по себе, будучи неконцептуальным, не может дать достоверного знания о мире, мы вынуждены основывать его достоверность на концептуальном знании»).

Щербатской, 1995, с. 117: «Ниже мы увидим, что без деятельности мышления не может быть даже простейшего представления».

Там же, с. 161: «Пока в сознании воспринимаемый цвет не определится как именно данный цвет путем различия его от других цветов и сходства с объектами такого же цвета, до тех пор восприятие его не будет определенным познанием как восприятие такого-то именно цвета. До тех пор, следовательно, не может существовать и восприятие этого цвета... А определение данного объекта путем отличия его от всех других, не похожих и сходства с другими, подобными ему, есть работа мышления. Следовательно, чувства сами по себе не дают никакого познания, кроме голого факта бытия, определенное же познание чувства могут дать только совместно с мышлением».

Там же, с. 121: «Подобно тому, как на нашем психологическом языке под словом ‘восприятие’ разумеется не только акт (ума), но и тот продукт, который получается от восприятия, и в санскритском языке слово *gratyaksa* имеет оба эти значения. Этот продукт, однако же, создается не только восприятием, он уже не представляет собой чисто-чувственной стороны познания, а создается на почве восприятия мышлением...» Там же, с. 127: «Во всем изложении Дхармакирти и Дхарматтары термину ‘восприятие’ придается два различных значения: с одной стороны, это чистое идеальное восприятие, как один из источников познания; с другой стороны, это результат восприятия, относящееся к непосредственному восприятию представление, про которое уже нельзя сказать, что оно совершенно чуждо мышлению, потому что в его создании участвует мышление (*vikalpena anugamyate*)».

³³ Щербатской, 1995, прим. 199.

³⁴ Кедруб Чже, 2017, с. 90: «Поскольку это бесспорно, что чувственное и так далее явлено сознанию глаза и так далее так, как будто [оно] пребывает в качестве объекта, имеющего место с его собственной стороны, а также в качестве принципа пребывания, постольку кто из махаянистов будет отрицать этот способ явления [и то, что этим способом явлено]».

Там же, с. 208: «Чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств так, как будто [оно] внешнее [и] отдалено (отдельно) (*rgyangs chad*) [от сознания]».

³⁵ Другой вариант перевода: «восприниматься-признаваться». Использование двойного термина исходит из вышеизложенного относительно комплекса чисто чувственного восприятия и дополняющего его концептуального определения с функцией признания. Кроме того, этот термин может относиться и к такому комплексу – чувственному сознанию, и к чисто концептуальному познанию, обладая также значением идентификации познаваемого.

³⁶ Кедруб Чже, 2017, с. 124: «Поэтому у всех существ – от “детей” (обывателей) до мудрецов – с безначальности и без отличий в особенностях существует сам этот ум, думающий о я, когда то я, будучи основой, в которую входит (вовлекается) наименование “я”, явлено так, как будто [оно] имеет место со своей стороны [– со стороны] объекта. [Концептуальное] признание (*zhen*) в соответствии с этим способом явления – [это] способ [умственной] фиксации (*'dzin tshul*), [задействуемый в] фиксации я как имеющего место благодаря собственному бытию – именно он является способом фиксации, [который задействуется во] врожденной фиксации я (*ngar 'dzin lhan skyes kyi 'dzin stangs*)».

³⁷ Цонкапа, 1999: «[Есть] три способа [умственной] фиксации (*'dzin tshul*), [которые объясню] на примере фиксации существования ростка: 1) фиксация ростка как существующего [благодаря / в качестве] собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности – фиксация [его] как существующего истинно; 2) фиксация ростка [как] несуществующего [в качестве] имеющего место благодаря собственной сущности, но как существующего в качестве подобного иллюзии – фиксация [его] как существующего лживо; 3) фиксация [его] как просто существующего в общем, без задействования [в уме таких его] особенностей, как истинность [и] лживость. У существ, в потоке [ума] которых не зародилось воззрение, постигающее несуществование собственного бытия действительных [вещей], существуют [лишь] два из них: восприятие-признание простого существования и восприятие-признание истинного существования. [У них] не возникает восприятие-признание подобного иллюзии существования того, что не существует благодаря собственной сущности. О том, что у существ, еще не нашедших воззрения о подобии дхарм иллюзии, все восприятия (идентификации) [чего-то] в качестве существующего, [осуществляемые] концептуально, нельзя во всех случаях считать восприятием-признанием истинности [наличия], уже много говорилось ранее, где описывалось верное познание, [действующее в сфере] наименований и различались четыре [возможности]: существование [и] несуществование [благодаря] собственному бытию, а также [простые] существование [и] несуществование».

³⁸ Цонкапа, 2018, с. 3: «[Неведение] является приписыванием Я-самости (*bdag tu sgro 'dogs pa*), причем является двумя [видами] приписывания Я-самости – дхармам и индивиду. Поэтому [умственная] фиксация Я-самости дхарм (*chos kyi bdag 'dzin*) и [умственная] фиксация Я-самости индивида (*gang zag gi bdag 'dzin*) – оба – неведение. При этом способ приписывания [заключается в умственной] фиксации дхарм как существующих в качестве имеющих место благодаря собственной сущности (*rang gi ngo bos*), благодаря собственному признаку (*rang gi mtshan nyid kyis*), благодаря собственному бытию (*rang bzhin gyis*)».

³⁹ См. учебники по *дуйре*, тема: «Виды вхождения».

⁴⁰ Цонкапа, 2018, с. 42: «Еще говорится в этом же [автокомментарии “Сатьядваи” на строфу 8]: “[Возражение]: Поскольку настоящее (реальное) рождение и прочее не явлено при явлении вещей, оно является ложным относительно. Также и то, что опровергает настоящее рождение и прочее, тоже будет ложным относительно, так как оно не явлено при явлении вещей – основ отрицания. Ответ: [Оно] не является неявленным, так как не отлично от сущности вещей”. То есть объясняется, что при явлении синего [цвета] и тому подобного явлена его пустота от истинности [наличия]. Она не является тем, что явлено в сознании глаза и прочих [сознаниях органов чувств] как лишь полное отсечение (устранение), опровергающее существующее истинно (*bden par yod pa bkag pa'i rnam bcad tsam*), а подразумевается [здесь] отрицание [типа] “не является”, постольку подобное этому является признаком относительного, но [оно] совместимо с пустотой – лишь отсечением (устранением) истинности [наличия] – как абсолютной истиной».

⁴¹ Цонкапа, 2019, с. 124.

⁴² Донец, 2005, с. 42.

⁴³ Донец, 2006, с. 57.

О проекте исследования йоги сновидений и осознанных сновидений, а также о личном опыте участия в научно-исследовательских проектах

Лодой Сангпо

*Gaden Jangtse Monastic College, Mundgod, India;
Российский исследовательский центр, Мундгод, Индия*

Аннотация. Проект исследования йоги сновидений – один из восьми исследовательских проектов, реализуемых буддийскими монахами крупных тибетских монастырских университетов, расположенных на юге Индии, в рамках Научной инициативы «Эмори – Тибет». Среди осуществляемых проектов – изучение влияния медитации о пустоте, или взаимозависимости явлений, на ослабление привязанности, влияния сосредоточения на дыхании непосредственно перед сном на качество сна вообще и глубокого сна в частности.

Ключевые слова: буддизм, тибетские монастыри в Индии, йога сновидений, нейронаука

Lucid Dreaming and Dream Yoga Research Project and Personal Experience of Engaging Scientific Research Projects

Lodoe Sangpo

Abstract. The «Dream Yoga» research project is one of eight research initiatives being conducted by Tibetan monks. The project aims to achieve two primary objectives. First, the monks-researchers are investigating whether it is possible to induce lucid dreaming in individuals who have never experienced it. Second, they seek to scientifically investigate whether dream yoga practitioners can demonstrate their abilities through this practice. To accomplish this, they

have developed methods using EEG, EMG, and EOG, in addition to a system of cues and responses, to scientifically verify that the practitioner is engaged in dream yoga. One of the potential implications of this research is the understanding of the neurological correlates of subtle consciousness and how they relate to the practice of dream yoga. The monks-researchers aim to explore the neurological activity during dream yoga and how it correlates with this unique state of consciousness. By doing so, they hope to gain insight into more subtle levels of neurological correlation with the subtle energy or consciousness involved in dream yoga.

Keywords: buddhism, tibetan monasteries in India, dream yoga, neuroscience

Йога сновидений – древняя буддийская практика, чья история насчитывает свыше двух тысячелетий. Развиваемое в рамках йоги сновидений так называемое «осознанное сновидение» представляет собой приобретенный навык, позволяющий практикующему в состоянии сна осознавать, что он спит и видит сон, и использовать «осознанное сновидение» для углубления и ускорения выполняемых им духовных практик.

Феномен «осознанных сновидений» был впервые описан в научной литературе французским синологом Эрве де Сан-Дени. В 1867 г. он опубликовал трактат «Сновидения и способы управления ими. Практические наблюдения»¹, где на основе наблюдения за собственными сновидениями рассуждал о возможности управления ими. Само понятие «осознанных сновидений» (англ. *lucid dreaming*) было введено в научный оборот голландским психиатром Фредериком ван Эденом, опубликовавшим в 1913 г. работу «Изучение снов»².

Западные исследователи осознанных сновидений разработали уникальные методы анализа этого состояния и проведения необходимых измерений. Был также разработан способ коммуникации с испытуемыми, которые находятся в состоянии сна³.

В результате знакомства с некоторыми из этих исследований автором статьи было принято решение применить эти техники для исследования ранее не изученной йоги сновидений. Разрабатывая протокол исследования йоги сновидений, исследователи ставили перед собой две основные задачи.

Первая: в буддийских источниках и научной литературе существуют руководства по развитию осознанных сновидений. Большинство содержащихся в них рекомендаций, используемых в научных исследованиях этого феномена, полностью совпадают с теми, которые встречаются в буддийской литературе. Это наводит на мысль о том, что современные исследователи осознанных сновидений в своей исследовательской работе обращались к буддийским источникам.

В процессе осуществления обсуждаемого проекта были объединены рекомендации, имеющиеся в буддийских источниках, с теми, которые используются в современных научных исследованиях, для того чтобы определить – возможно ли с опорой на них вызвать осознанные сновидения у людей, которые никогда ранее не занимались буддийскими практиками.

Вторая задача связана с проведением научного исследования опытных практикующих йоги сновидений: могут ли они в рамках научного исследования продемонстрировать свои навыки с использованием предложенного подхода.

Нужно отметить, что в буддизме существует два способа развития осознанных сновидений. Первый заключается в поступательном совершенствовании духовной практики и использовании так называемой «энергии ветра» (тиб. *лунг*), благодаря чему практикующий получает возможность в состоянии сна осознавать, что видит сон, и применять это осознание для достижения различных духовных целей. Этот способ доступен преимущественно тем, кто достиг высоких уровней в духовной, особенно тантрической, практике. Второй способ заключается в порождении сильного намерения увидеть осознанное сновидение – им могут пользоваться люди, не имеющие большого опыта в освоении духовных практик.

Согласно буддийским источникам, сознание в состоянии сна и сновидения несколько «тоньше», чем сознание в состоянии бодрствования⁴. Считается, что если практикующий может использовать состояние сна или сновидения в практике медитации, особенно если он способен выполнить медитацию о пустоте во время сна, то такая практика будет в семь раз эффективнее, чем та же практика, выполненная в состоянии бодрствования.

Это связано с тем, что выполнение какой-либо деятельности в состоянии бодрствования, как правило, сопряжено с отвлечениями на внешние объекты, что не позволяет добиться той степени сосредоточения ума, которая необходима для ее успешного осуществления. Во время сна и сновидений все сенсорные модальности отключаются, и ум не отвлекается на объекты чувственного восприятия.

Таким образом, если практикующий, находящийся в состоянии осознанного сновидения, т. е. осознающий, что он спит и видит сон, сможет в это время выполнить практику медитации, то его ум будет более сосредоточен на объекте медитации. Это позволит ему добиться большей ясности и более глубокого проникновения в суть предмета практики, например пустоты, или взаимозависимости явлений. Даже не имея собственного опыта медитации, можно логически заключить, что духовная практика в состоянии осознанного сновидения должна быть гораздо эффективнее, нежели медитация в состоянии бодрствования.

В отношении практических результатов исследования йоги сновидений участники исследования считают важным, в частности, найти ответы на следующие вопросы:

- 1) Можно ли использовать состояние сна для совершенствования в медитации о сострадании?
- 2) Можно ли использовать состояние сна для совершенствования в медитации о любящей доброте?
- 3) Как скоро может произойти преобразование ума при медитации в состоянии сна?
- 4) Может ли практика осознанного сновидения, когда мы понимаем, что пугающие образы относятся к области сновидений, а не к реальности, способствовать избавлению от ночных кошмаров?

Наиболее важная тема, которая может быть рассмотрена в рамках изучения тантрических практик вообще и йоги сновидений в частности, – это понимание нейронных коррелятов более «тонких» видов ума, отличных от бодрствующего ума и проявляющихся в том числе в состоянии сна и умирания⁵, а также связей между нейронными процессами и обсуждаемой в буддизме «тон-

кой энергией». Участники исследования выражают надежду на то, что исследование йоги сновидений станет ключом к более глубокому пониманию природы «тонкого ума».

Этапы выполнения йоги сновидений

Выделяют несколько этапов выполнения йоги сновидений. Первый из них связан с развитием способности практикующего осознавать, что он спит и видит сон. Для развития такой способности практикующий должен добиться максимальной ясности наблюдаемых сновидений. Сны не должны быть размытыми и нечеткими – образы сновидений должны стать настолько ясными, словно происходящее разворачивается наяву. В буддизме существуют особые наставления, помогающие добиться описанной ясности сновидений.

На втором этапе практикующий развивает способность увеличивать продолжительность своих сновидений, поскольку даже если сновидение будет очень ясным, но коротким, у практикующего будет недостаточно времени для выполнения намеченной духовной практики.

На третьем этапе практикующий развивает навык осознания самого факта сновидения. В буддийских текстах упоминается, что умение осознавать себя во сне является достаточно распространенным явлением. Известно, что у некоторых людей этот навык проявляется естественным образом, без предварительных духовных упражнений. Однако умение управлять содержанием сна и направлять его в нужное русло, безусловно, требует усилий и практики.

Развивая навык управления содержанием сна, практикующий учится в состоянии сна выполнять определенные действия, прежде всего связанные с духовными практиками, например входить в обитель божества (мандалу), практику которого он выполняет, перемещаться по мандале, встречаться с обитателями мандалы и т. д. При этом, управляя содержанием сна по своему желанию, практикующий должен стараться совершать добродетельные действия.

Умение практикующего осознавать, что он спит и видит сон, и управлять наблюдаемым сновидением может сопровождаться так

называемой «интерпретирующей осознанностью», которая, проявляясь на очень тонком уровне, вынуждает его воспринимать сон как реальность, пусть и не так явно, как в состоянии обычного, неосознаваемого сновидения. На этом этапе от практикующего требуется научиться осознавать, что сон – это иллюзия.

После того как этот навык закреплён, практикующий переходит к выполнению медитации о пустоте в состоянии сна. Такой уровень овладения йогой сновидений считается очень высоким и позволяет практикующему в сновидении выполнять сложные тантрические практики и достигать ощутимых результатов.

Инструкции по развитию осознанных сновидений

Для овладения навыком видеть осознанные сновидения необходимо прежде всего сформировать твердое намерение добиться желаемого результата. Если человек не занимается практикой йоги сновидений на регулярной основе, то в течение дня, перед сном, ему рекомендуется настроить себя следующим образом: «Этой ночью я должен осознать, что сплю и вижу сон». Подобное намерение необходимо формировать не только непосредственно перед сном, но и в течение всего дня. Это способствует развитию навыка распознавания того, что вы спите и видите сон.

Кроме того, во время бодрствования и совершения повседневных дел практикующему рекомендуется вырабатывать привычку воспринимать все, происходящее в реальности, как сновидение.

Более специфическая рекомендация связана с необходимостью визуализировать в области гортани, а также в межбровном пространстве тибетский слог «а». Считается, что мысленное представление этого слога в горловой и межбровой чакрах в значительной степени способствует развитию навыка осознанных сновидений, а также выполнению других подобных практик.

В некоторых буддийских трактатах также встречаются наставления о том, что для развития навыка осознанных сновидений практикующему необходимо в течение дня воздерживаться от физического переутомления, а также, по возможности, от тяжелой пищи, алкоголя и подобных веществ.

Методы проведения исследований

Испытуемым, не имеющим опыта осознанных сновидений, за две недели до начала исследований предоставляются подробные инструкции по развитию этого навыка. Они следуют полученным инструкциям и в том случае, если им удастся хотя бы один раз испытать осознанное сновидение, они сообщают об этом исследовательской группе. После получения обратной связи они приглашаются в лабораторию и принимают участие в исследовании.

По прибытии в лабораторию испытуемые проходят инструктаж, затем им надевают шапочку с электроэнцефалографическими электродами и просят реагировать на звуковые сигналы, которые будут им подаваться, пока они находятся в фазе быстрого сна. Согласно проведенным ранее исследованиям, мозг человека, находящегося в фазе быстрого сна, способен регистрировать подаваемые ему звуковые сигналы. Испытуемый, который спит и видит сон, может, не просыпаясь, реагировать на звуковые сигналы. В рамках данного исследования испытуемым подаются короткие звуковые сигналы оптимальной громкости, чтобы не пробудить их ото сна, и оптимальной продолжительности, чтобы они успели зарегистрироваться в мозге. Испытуемых просят отвечать на направляемые сигналы двукратным движением глаз слева направо при каждой подаче сигнала. В том случае, если практикующий предпринимает попытку использовать сон для практики, например, для выполнения йоги сновидений, он должен сообщить об этом шмыганьем носом. Для регистрации шмыгания носом, сообщающего о выполнении духовной практики, устанавливаются датчики в области носа, а также ЭМГ-датчики на подбородок для регистрации движений подбородочной мышцы. Кроме того, используются ЭОГ для регистрации движения глаз.

Исследования проводятся в лаборатории – отдельной комнате с мониторами для наблюдения за ЭЭГ испытуемого, который во время исследования находится в кровати в состоянии сна. Сложность эксперимента заключается в том, что испытуемому необходимо провести в лаборатории всю ночь под наблюдением исследовательской группы.

Каждой стадии сна соответствует собственная картина электрической активности мозга, которая отображается на мониторах. Например, если испытуемый лег в кровать, но еще не уснул, в течение одной эпохи (например, 30 секунд) наблюдается свыше 50% альфа-активности. Это означает, что испытуемый бодрствует. Если он переходит в первую стадию сна, наблюдается больше низкоамплитудных медленных волн и активность смешанной частоты. Низкоамплитудные медленные волны составляют, как правило, более 50%. Если испытуемый переходит во вторую стадию сна, регистрируется больше К-комплексов и сонных веретен. При переходе в третью стадию сна можно видеть высокоамплитудные медленные волны.

В фазе быстрого сна регистрируется ЭМГ подбородочной мышцы, которая фиксирует отсутствие движений этой мышцы. Кроме того, регистрируются быстрые движения глаз и низковольтная смешанная частота ЭЭГ. При регистрации движения глаз испытуемого подается короткий звуковой сигнал.

Повторное движение глаз слева направо, свидетельствующее об осознанном сновидении, и шмыганье носом, говорящее о том, что испытуемый предпринимает попытку использовать сновидение для выполнения духовной практики, например йоги сновидений, отображаются на мониторах. Полученные данные (характеристики фаз сна, а также ответы испытуемого, соответствующие проведенному перед началом исследования инструктажу), позволяют предположить, что испытуемый находится в осознанном сновидении.

Для получения подтверждения факта осознанного сновидения через минуту после получения от испытуемого реакций, свидетельствующих о переживании осознанного сновидения, предпринимаемых попытках выполнения йоги сновидений или успешного ее выполнения, его пробуждают ото сна и просят одну-две минуты пребывать в тишине. Это является необходимым условием, поскольку внезапное пробуждение ото сна препятствует запоминанию сна. По прошествии этого времени исследователи задают испытуемому следующие вопросы: Видел ли он сон? Было ли это сновидение осознанным? Смог ли он во время сна провести

практику медитации? После получения устного подтверждения («да, у меня было осознанное сновидение») составляется отчет о сновидении.

Осознанное сновидение считается подтвержденным только в случае получения двух подтверждений: 1) данных ЭЭГ, сопровождаемых получением сигналов от испытуемого согласно проведенному инструктажу (движения глаз, шмыгання носом); 2) устного подтверждения факта осознанного сновидения со стороны испытуемого после пробуждения ото сна.

На данный момент проведены исследования 17 испытуемых, которые ранее не видели осознанных сновидений и развили этот навык в процессе участия в исследовании. Из них 5 испытуемых, следуя инструкциям, сумели добиться осознанных сновидений.

К сожалению, на момент написания статьи ни один практикующий йогу сновидений не согласился принять участие в исследовании в силу тайного характера этой практики.

Исследовательская группа при этом заручилась письмом поддержки от Его Святейшества Далай-ламы XIV, в котором духовный лидер призывает практикующих принять участие в проводимом исследовании. Такая поддержка может в будущем способствовать получению согласия со стороны опытных практикующих и проведению более широких исследований не только осознанных сновидений, но и собственно практики йоги сновидений, представляющей наибольший интерес.

Несмотря на многочисленные научные исследования, посвященные осознанному сновидению, практика йоги сновидений по-прежнему остается неизученным явлением. В научной литературе мы не находим ни одного подтвержденного случая практики медитации в состоянии сна.

Авторы выражают надежду на то, что подтверждение факта существования этого явления привлечет внимание к развитию внутренних ценностей и окажет значительное влияние на духовное развитие общества. В тибетской буддийской традиции, в частности, говорится, что если практикующий достигнет совершенства в йоге сновидений, то сможет превратить в духовную практику и сон, и сновидения, и даже собственную смерть.

На данном этапе исследовательская группа ведет работу по изучению и анализу письменных источников, связанных с йогой сновидений, которые присутствуют в разных традициях тибетского буддизма: Гелуг, Ньингма, Кагью и т. д. Результатом такой работы станет сводное пособие по практике йоги сновидений. Также разрабатываются новые методы исследования практикующих йогу сновидений с использованием мобильного оборудования, что позволило бы проводить исследования не в условиях лаборатории, а в привычной для практикующих среде.

Литература

1. *Baird B., Mota-Rolim S. A., Dresler M.* The cognitive neuroscience of lucid dreaming // *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. 2019.
2. *Carr M.* The New Science of Controlling Lucid Dreams. URL: <https://www.scientificamerican.com/article/engineering-lucid-dreams-could-improve-sleep-and-defuse-nightmares/> (дата обращения: 14.04.2024).
3. *Eeden F. van.* A study of dreams // *Proceedings Soc. Psychological Res.* 1913. Vol. 26.
4. His Holiness the Dalai Lama. *Mind of Clear Light. Advice of Living Well and Dying Consciously.* Atria Books, 2003.
5. *Saint-Denys H. de.* *Les Rêves et les Moyens de les Diriger. Observations Pratiques.* Paris: Librairie d'Amyot, 1867.
6. *Tzioridou S., Campillo-Ferrer T., Cañas-Martín J., Schlüter L., Torres-Platas S. G., Gott J. A., Soffer-Dudek N., Stumbrys T., Dresler M.* The clinical neuroscience of lucid dreaming // *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. 2025. Vol. 169.
7. *Voss U., Holzmann R., Tuin I., Hobson J. A.* Lucid dreaming: a state of consciousness with features of both waking and non-lucid dreaming // *Sleep*. 2009. Vol. 32, № 9.

Примечания

¹ Hervey de Saint-Denys, 1867.

² Eeden, 1913.

³ Voss et al., 2009, p. 1191–1200; Baird et al., 2019; Tzioridou et al., 2025.

⁴ His Holiness the Dalai Lama, 2003.

⁵ His Holiness the Dalai Lama, 2003.

Внутренняя наука исследования ума и внешняя наука исследования материи

Лхакдор

*Library of Tibetan Works and Archives,
Dharamsala, India*

Аннотация. В русском переводе приводится приветствие директора Библиотеки тибетских трудов и архивов (Дхарамсала, Индия) геше Лхакдора участникам конференции «Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2024».

Ключевые слова: Библиотека тибетских трудов и архивов, буддизм и наука

The Inner Science of Mind Research and the Outer Science of Matter Research

Lhakdor

Abstract. The greeting of Geshe Lhakdor, Director of the Library of Tibetan Works and Archives (Dharamsala, India), to the participants of the conference «Tibetology and Buddhology at the Junction of Science and Religion – 2024» is given in Russian translation.

Keywords: Library of Tibetan Works and Archives, Buddhism and science

...Когда мы ведем речь о науке и буддизме, следует понимать, что это две области, две системы, которые можно считать высшей точкой развития всех дисциплин, существующих в мире. Наука представляет собой один из важнейших видов познавательной деятельности. Что касается буддизма, то я могу с известной долей уверенности сказать, что это также одно из важнейших направлений духовной практики человечества. Поэтому, на мой взгляд, диалог науки и буддизма имеет исключительное значение.

Полагаю, именно по этой причине Его Святейшество Далай-лама многие годы не только лично взаимодействует со многими учеными всего мира, но также принимает участие в многодневных научных конференциях, таких как конференции под эгидой института «Ум и жизнь». Его Святейшество участвует в них уже многие годы. По итогам этих конференций выпущен целый ряд книг.

Также Его Святейшество принимает участие в диалогах буддизма и науки, организованных нашими друзьями из России. Кроме того, во время путешествий по миру Далай-лама подчеркивает важность актуальных вопросов, связанных с научным развитием, научным пониманием и т. д.

Если провести сравнение науки и буддизма, то, на мой взгляд, наука символизирует тело, а буддизм символизирует ум. Важно изучать и тело, и ум. Ваши знания будут неполными, если вы будете изучать только физическое тело, пренебрегая сознанием. Также весьма однобоко рассматривать только сознание в отрыве от физического тела, поскольку между человеческим телом и сознанием существует крепкая связь.

Я хотел бы отдельно отметить основную цель буддизма и науки. Главная цель буддизма и науки – это, несомненно, обретение знания. Если обратиться к слову *science* – наука, оно произошло от латинского *scientia*, что означает «знание». Из этого вытекает, что мы страдаем от того, что не обладаем достаточными знаниями о реальности. Например, если вы не знаете, как кондиционировать воздух, то будете страдать от жары или холода. Или если вы не знаете, откуда берется свет, вам придется сидеть в темноте, как это было в древности.

Таких примеров множество. Нет надобности перечислять их все. Их очень много. Наука, вне всяких сомнений, в огромной степени способствовала благу человечества, а именно его физическому комфорту, достижениям и прогрессу материальной стороны жизни. Так что, когда мы произносим слово *science* или латинское *scientia*, мы имеем в виду знание о реальности, в первую очередь знание о реальности материальных объектов, физических объектов. Именно поэтому у нас есть такая дисциплина, как физика.

Согласно буддийским воззрениям, причиной страдания является неведение, т. е. отсутствие знания. Если же вы обретете знание и тем самым устранили неведение, искаженные представления, то обеспечите себе благополучное существование в человеческом обществе.

Эти две позиции весьма созвучны в том, что подчеркивают важность обретения знания. Думаю, это очень важно и справедливо.

Однако буддизм и наука всё же делают несколько разные акценты. На мой взгляд, наука сосредоточена на внешнем мире, физическом мире. Буддизм же больше сосредоточен на людях, живых существах, которые населяют этот мир. Что касается человека как такового, наука делает акцент на человеческом теле, в том числе мозге, а буддизм пристально изучает человеческий ум.

Что касается сознания, или ума, его устройство подробно объясняется в учениях Будды и трактатах великих индийских и тибетских наставников. Это настоящая сокровищница знания.

Если же рассматривать сознание, или ум, с точки зрения науки, то такая новая область знания, как нейронаука, которая сформировалась относительно недавно, предлагает некоторое объяснение сознания, или ума, в контексте деятельности мозга. Однако это объяснение ограничивается только текущей жизнью, буддизм же говорит не только об этой жизни, но и о том, что сознание может иметь продолжение во многих следующих жизнях.

В этой связи в буддийском понимании очень важно вырабатывать положительные привычки, которые объясняются с позиции практик медитации и осознанности. Если с помощью практик осознанности и медитации вы приучите ум к благим качествам, к добродетели, то выработаете благие привычки и оставите в уме благие отпечатки, что обеспечит вам переход от покоя к покою и от счастья к счастью во многих следующих жизнях.

Поэтому есть сходства, но также и множество различий в отношении сделанных акцентов.

Как я уже отметил, никто не отрицает, что наука стала двигателем прогресса. Так случилось, что наука предоставила в наше распоряжение множество технологий, технологических продуктов. А люди в большинстве своем не очень хорошо подкованы в науч-

ных вопросах, они знают только, как использовать технологии, прежде всего те, что попали к ним в руки, например мобильные телефоны и тому подобное. И если люди не особо сведущи в науке, но просто используют полученные технологии, они в итоге становятся рабами этих технологий, рабами инструментов, которые дала им наука. Я думаю, что это очень опасно и нам необходимо проявлять осторожность, поскольку без необходимых знаний может быть крайне опасно пытаться играть во все эти сложные игры с технологиями.

Ввиду отсутствия дальновидности и мудрости в науке появились атомные бомбы, баллистические ракеты, роботы, беспилотные летательные аппараты. Все это создавалось с целью уничтожить так называемых врагов, противоборствующие силы. Таким образом мы создали множество проблем, сложностей и конфликтов. Это произошло потому, что наука сама по себе безлична. У меня складывается ощущение, что наука прямо говорит: «Мы не отвечаем за этику, мы не отвечаем за нравственность, наша обязанность – открыть истину, закон природы как таковой и представить все это вам, назвав это реальностью. В остальном, будете вы использовать технологии или нет, с какими целями – хорошими или плохими, мы за это не отвечаем». Полагаю, такой подход очень рискованный.

В этом отношении Его Святейшество Далай-лама четко заявляет, что неважно, идет ли речь о науке, политике или религии. Поскольку перечисленное является человеческой деятельностью, оно должно приносить пользу человеческому обществу. Любая человеческая деятельность должна быть основана на нравственности, отзывчивости, ответственности за благо всех живых существ, если это возможно. Если нет, тогда, по меньшей мере, за благо людей и окружающей среды, в которой они живут.

Я встречал научные труды, публикации отдельных ученых, которые говорили, что раньше были преданными последователями христианства и задавались множеством вопросов, но так и не нашли ответов, поэтому оставили религию и углубились в науку, так как наука дает им гораздо больше ответов. Но в итоге, по их признаниям, они пришли к выводу, что, если речь идет о математи-

ческих формулах, законах физики и тому подобном, можно многое узнать и многое для себя открыть, но, в конце концов, на вопрос, как всё это влияет на самого человека, на самого ученого, ответа нет.

Не совсем понятно, как физика или любая другая наука помогает стать более целостными, гармоничными людьми.

Боюсь, что именно в этом и заключается дилемма. Ведь ни одна из всех этих сложных технологий, включая атомную бомбу и баллистическую ракету, не управляет сама собой. Этими технологиями управляет человек. Если ум человека настроен негативно, нацелен на разрушение, любая его деятельность будет разрушительной. Не только наука. Религия тоже будет грязным делом, политика будет грязным делом.

По этой причине крайне важно на постоянной основе проводить диалоги, дискуссии и конференции с учеными и духовными практикующими, в нашем случае – буддистами. Его Святейшество на протяжении долгих лет курирует многочисленные программы преподавания науки в монастырях, различные семинары, выставки, конференции, как масштабные, так и локальные.

Такой обмен, такие встречи проводятся для того, чтобы люди с научными взглядами, научными знаниями и люди с буддийскими знаниями объединили усилия для поиска ответа на вопрос, как улучшить этот мир, как сделать лучше будущее человечества, как достичь мира и согласия. Такова наша цель.

Ввиду сказанного я рад сообщить, что Библиотека тибетских трудов и архивов в 1999 г. получила редкую возможность возглавить создание программы обучения монахов научным дисциплинам. В следующем году мы будем отмечать 25-летие, серебряный юбилей создания программы «Наука для монахов». Это будет особое событие. Мы пригласим целый ряд ученых, которые многие годы преподают науку монахам. Мы также пригласим монахов и монахинь, которые все эти годы посещали данные курсы. И конечно, мы пригласим на эту встречу почетных гостей.

Цель этого диалога, цель этого обучения, которое мы проводим столько лет, в том, чтобы воочию увидеть множество монахов-ученых и монахинь-ученых, которые не только изучили буддий-

скую философию, но и сведущи в современной науке, в том числе знаками с новейшими открытиями.

Опираясь на свой буддийский опыт, они будут направлять полученные знания из области науки, новые разработки и открытия на благо человечества, на достижение мира и согласия между людьми. Я считаю, что это жизненно необходимо.

... Я молюсь о том, чтобы все беды, которые обрушились на Ближний Восток, Украину и Россию, Тайвань и Китай и другие части мира – ведь сейчас на планете происходит множество конфликтов – я молюсь, чтобы все конфликты разрешились.

Я всегда придерживаюсь мнения, что проблемы, трудности и разногласия однозначно будут возникать, ведь мы обычные люди, а не просветленные Будды. Однако мы должны решать эти проблемы посредством переговоров, диалога, а не с помощью атомных бомб и баллистических ракет. Потому что мы – люди.

Люди обладают чрезвычайно сложным средством общения – языком. Мы способны говорить, обсуждать. И всякий раз, когда между людьми возникает проблема, первое, что мы должны делать, – это предлагать сесть за стол и постараться решить проблему посредством диалога, переговоров. Это подход, которого должны придерживаться люди, – ненасильственный, сострадательный. Так должен поступать человек. Мы же не тигры и не львы. К сожалению, сегодня мы, люди, ведем себя как животные. Когда возникает проблема, мы не стараемся ее решить, в самом корне пресечь ее. Мы прибегаем к оружию, к насилию.

Как всегда справедливо замечает Его Святейшество, насилие порождает еще больше насилия. Особенно в современном мире. Невозможно достичь полной победы одной стороны и полного поражения другой. Вы можете наивно полагать, будто одержали верх, но в конечном итоге вы увидите, какой урон был нанесен не только вашему врагу, но и вам самим. Всё это происходит сейчас, на наших глазах.

Важно, что и научные открытия, и буддийские воззрения едины в том, что все мы, люди, одинаковы. Мы все стремимся к счастью, мы все стремимся избавиться от страданий. К этой цели и нужно идти. Жизнь коротка, жизнь очень коротка. Мы не должны

убивать друг друга. Ведь каждый из нас и так обречен на смерть. Поэтому я возношу молитвы о том, чтобы сотрудничество науки и буддизма привело к новым открытиям, которые будут способствовать миру и согласию.

Пятилетие российских лабораторий в тибетских буддийских монастырях Индии: принципиальные результаты

С. В. Медведев

*Институт медико-биологических проблем РАН,
Москва, Россия*

Аннотация. В 2019 г. российские ученые по инициативе Далай-ламы начали проект по изучению посмертной медитации (тукдам) и специфических прижизненных медитаций. Научный руководитель проекта, действительный член Российской академии наук Святослав Медведев подвел итоги пятилетних исследований. Главным результатом, опубликованным в 2024 г. в «Forensic Science International: Reports», стало обнаружение и подтверждение феномена медленного процесса разложения тела после смерти, который не соответствует общепринятым стадиям из литературы и практики. Также было подтверждено, что при определенных медитациях у практикующего резко ослабляется не только сознательное, но и бессознательное восприятие сенсорной информации из внешнего мира. Наблюдается эффект, который с точки зрения буддийской культуры можно интерпретировать как отход от грубого сознания. Была обнаружена разница в амплитудно-частотных характеристиках ЭЭГ у монахов, практикующих тантру и сутру. Причем эта разница проявляется не только во время медитации, но и в состоянии спокойного бодрствования. Совместная работа нейрофизиолога, физика и практикующего буддиста позволит исследовать мозговые механизмы различных явлений, описанных в буддизме, и станет мощным инструментом для изучения механизмов функционирования мозга.

Ключевые слова: буддизм, нейронаука, медитация, тукдам, ЭЭГ

Fifth Anniversary of Russian Laboratories in Tibetan Buddhist Monasteries in India: Principal Results

S. V. Medvedev

Abstract. In 2019, Russian scientists, at the initiative of the Dalai Lama, began a project to study post-mortem meditation (tukdam) and specific lifetime meditations. The scientific director of the project, full member of the Russian Academy of Sciences, Svyatoslav Medvedev, summed up the results of five years of research. The main result, published in 2024 in the «Forensic Science International: Reports», the phenomenon of a slow process of body decomposition after death, which does not correspond to generally accepted stages from literature and practice, was discovered and confirmed. It has been also confirmed that with certain meditations, the practitioner sharply weakens not only the conscious, but also the unconscious perception of sensory information from the outside world. An effect is observed that in terms of Buddhist culture can be interpreted as a departure from gross consciousness. A difference was found in the amplitude-frequency characteristics of the EEG in monks practicing tantra and sutra. Moreover, this difference manifests itself not only at the time of meditation, but also in a state of quiet wakefulness. The joint work of a neurophysiologist, a physicist and a Buddhist practitioner will allow us to explore the brain mechanisms of various phenomena described in Buddhism and will provide a powerful tool for studying the mechanisms of brain function.

Keywords: buddhism, neuroscience, meditation, tukdam, EEG.

Несмотря на расцвет исследований головного мозга человека и высших животных, множество ярких результатов, концепций работы отдельных его систем, нейрофизиологи всё еще чрезвычайно далеки от создания стройной и непротиворечивой картины понимания того, как мозг работает, как осуществляет высшие, специфически человеческие функции, и прежде всего – мышление и сознание. Эти функции исследуются как бы с двух направлений: со стороны психологии – как идеальные, со стороны нейрофизиологии – как материальное их обеспечение. До их плавного сопряжения еще далеко, как далеко до полного понимания того, как конкретно происходит мозговое (нейрофизиологическое) обеспечение психического.

Однако буддийская наука и философия, насчитывающие более 2500 лет, накопили множество наблюдений, которые малоизвестны или совсем неизвестны западной науке.

Причем основной фокус буддийской науки направлен именно на исследование сознания и решение (со своей стороны) основной психофизиологической проблемы, сформулированной для западной науки только в XVII в. Рене Декартом («*Principia Philosophiae*»)¹, – взаимодействия сознания и тела.

Практически весь путь человеческого познания характеризовался двумя направлениями: познанием окружающего мира и познанием себя. До последнего времени явный приоритет западной науки был за познанием окружающего мира. Это спровоцировало важную разницу в отношении к науке: если для Востока было важным *знать* что-то, то для Запада надо было *доказать* это что-то логически исходя из аксиом².

Хочу специально еще раз остановиться на разнице в подходах к исследованиям. Как уже говорилось, существуют два пути. Назовем их условно восточным и западным. От идеи и «знания» без специально поставленного эксперимента или от эксперимента и доказательства. Оказалось, что есть и третий – «срединный» – путь, по классификации академика К. В. Анохина. От идеи – к эксперименту и доказательству. Он очень хорошо прослеживается на примере российской физиологии. Многие явления были предсказаны Сеченовым, Бехтеревым и Павловым задолго до появления возможности показать или хотя бы измерить их инструментально. Эти предсказания оказались верны и подтверждены в эксперименте спустя десятилетия. Кажется, что этот третий путь оптимально подходит для взаимодействия с буддийской наукой.

По-видимому, эти рассуждения оказались очень близки мыслям Его Святейшества Далай-ламы XIV, который в течение более тридцати лет проводит политику тесного взаимодействия между буддийской и западной науками³. Думаю, это один из наиболее эффективных путей интеграции последователей тибетского буддизма в современное общество при сохранении самобытности их науки и культуры, по сути, – сохранении нации.

Кратко напомним историю проекта. На одной из наших первых встреч, которая состоялась в 2018 г. во время Диалога российских и буддийских ученых «Понимание мира» в Дхарамсале (Индия) в рамках программы «Фундаментальное знание: диалоги российских и буддийских ученых», он произнес следующие слова: «Россия и российская наука могут стать мостом, который свяжет западную науку и буддийскую философию». Далай-лама предложил нам, российским ученым, исследовать с физиологической и биологической точки зрения феномен, известный в тибетском буддизме как *тук-дам*⁴. Суть феномена, согласно буддийским источникам и описанным наблюдениям, заключается в том, что тела некоторых умерших практиков могут не подвергаться разложению в течение многих дней и даже недель после того, как была зафиксирована биологическая смерть. Его Святейшество попросил провести научное изучение этого феномена: чем он вызван, что происходит с телом, как медитирующий монах может оказаться в этом состоянии. В качестве промежуточного этапа он порекомендовал исследовать практикующих монахов, владеющих определенными типами медитаций, которые позволяют при жизни регулярно воспроизводить постепенные этапы умирания и смерти, чтобы получить возможность затем «распознать» их во время непосредственного умирания и успешно осуществить так называемую «посмертную медитацию».

Здесь следует сделать важное замечание касательно того, зачем это было нужно Его Святейшеству. В рамках буддийской науки это явление хорошо изучено и объяснено. Однако наука на Западе не верила в его существование. Многие другие описанные в буддийской науке явления также рассматриваются на уровне мифов. Именно эту ситуацию и хочет изменить Его Святейшество. Он говорит: «Когда мы объясняем явление с точки зрения нашей религии, люди могут нам верить или не верить. Если же это подтвердит наука, то уже никто не сможет усомниться. Мы хотим, чтобы наши знания были проверены учеными»⁵.

С точки зрения подходов западной науки, нас интересовали физиологические корреляты собственно медитаций как модели измененных состояний сознания. В качестве базы для будущих исследований на юге Индии были созданы две лаборатории, объе-

дияющие восемь буддийских монастырей-университетов школы Гелуг (Сера Дже, Сера Мей, Таши Лхунпо, Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг, Гаден Джангце, Гаден Шарце и Гьюдмед)⁶ и в общей сложности около 12 тыс. монахов. Лаборатории были оснащены современным оборудованием, расходными материалами. Позже к проекту присоединился тантрический монастырь Гьютто, расположенный на севере Индии, – эта лаборатория находится в процессе формирования. Также российские ученые – участники проекта регулярно проводят исследования в монастыре Палпунг Шераблинг традиции Карма Кагью, где развернута мобильная лаборатория.

В рамках проекта осуществляется программа подготовки монахов-исследователей «Middle-Way approach in Neuroscience», и за эти годы ее окончили 25 монахов, которые обладают знаниями и практическими навыками для проведения самостоятельных экспериментов. Это принципиально решило вопрос культурной совместимости исследователя и испытуемого.

Довольно быстро сформировался и коллектив российских специалистов – три профессора: Александр Каплан (МГУ), Юрий Бубеев (ИМБП РАН), которые вместе со мной осуществляли научное руководство проектом. Практическую электрофизиологию в основном взяла на себя кандидат биологических наук Юлия Бойцова (ИМБП РАН). Профессор Каплан совместно со своими сотрудниками и учениками Николаем Сыровым и Львом Яковлевым взяли на себя исследования стадийности медитаций с использованием ЭЭГ и НИРС (NIRS). И не оценим вклад наших главных буддийских экспертов – директора фонда «Сохраним Тибет» Юлии Жиронкиной и почетного представителя Его Святейшества Далай-ламы в России, Монголии и странах СНГ Тэло Тулку Ринпоче.

Подробнее о задачах. Прежде всего – это физиологическое исследование самого феномена тукдама: с помощью научных методов необходимо было доказать или опровергнуть существование этого явления, и далее – установить его причины, причем не только на физиологическом, но и на молекулярном уровне.

Другая не менее важная и связанная с уже упомянутыми задача – исследовать психологическую, физиологическую и молеку-

лярную основу процессов, происходящих в организме практикующего во время выполнения этих медитаций при жизни. Процессы умирания и смерти, как правило, являются одними из центральных во всех религиях. В буддизме человек мысленно тренирует процесс умирания при помощи определенных типов медитаций практически ежедневно. И когда приходит время, он погружается в посмертную медитацию и доводит этот процесс до конца. Именно для исследования этого процесса мы и изучаем физиологические характеристики прижизненных медитаций, рекомендованных Его Святейшеством Далай-ламой специально для данного проекта, в частности *Привнесение смерти на путь обретения дхармакаи* (часть тантр Ямантаки и Гухьясамаджи)⁷.

Здесь я хотел бы подчеркнуть принципиальный момент: мы исследуем не религию и даже не философию, а объективно существующие состояния сознания с помощью методов современной западной науки. Специальные термины, взятые из буддийской философии, в нашем случае используются только для удобства обозначения состояний и процессов. Более того, мы исследуем не тукдам, а его физиологические корреляты, физиологические проявления отсроченного разложения тела практикующих. Не жизнь после смерти, а объективно существующую динамику посмертного поведения тела.

Кстати, и об этом будет говориться ниже, само по себе изучение физиологических коррелятов медитаций представляет значительный научный интерес. Медитации – это уникальный инструмент изучения глубинных механизмов сознания, потому что именно медитативные техники позволяют оперировать элементами ума. Знание этих механизмов позволит лучше понять природу человека и найти пути для его естественного совершенствования.

Как известно, мозг человека в каждый момент времени занят выполнением большого количества разнообразных задач. Кроме главной на текущий момент деятельности он замечает, что происходит вокруг, поддерживает внимание к различным звукам, помнит о том, что в определенное время необходимо выполнить какое-то действие и т. д. Это создает серьезные трудности для исследования мышления и сознания, поскольку сложно выделить определенный вид деятельности. Медитация позволяет радикально снизить вли-

яние «посторонних» мыслей и действий. То есть появляется возможность исследовать «чистые» формы активности мозга. Кроме того, само по себе состояние и активность мозга при медитации представляют значительный интерес для науки.

Но результаты, полученные в процессе выполнения этого проекта, могут представлять ценность и для буддизма. Большая часть знаний и практик буддизма базируется на умозаключениях и получена эмпирическим путем. Несмотря на их огромное значение и высокую проработку, Далай-лама полагает, что целесообразно провести их изучение с помощью методов современной науки. Зачем?

Здесь можно провести аналогию. То, что отвар ивовой коры помогает при различных заболеваниях, таких как простуда, воспаление, головная боль, знали еще целители в Древнем Египте. Однако действие отвара было недостаточно эффективным. Научные исследования показали, что действующим веществом была ацетилсалициловая кислота, то, что мы сейчас называем аспирином. И эффективность чистого аспирина много выше, чем эффективность отвара. Более того, понимание механизмов его действия привело к появлению его новых применений и созданию новых лекарств. Аналогично следует ожидать, что научное исследование буддийских практик и медитаций приведет к их более широкому и эффективному применению.

Итак, исследование медитаций у «профессиональных» монахов является адекватным методом изучения механизмов сознания и его измененных состояний, потому что исследователь может четко задать тип измененного состояния сознания, степень изменения состояния и, что очень важно, – получить однородную группу испытуемых.

Практикующие буддийские монахи могут целенаправленно и многократно изменять состояние сознания. И я полагаю, что именно с помощью этих измененных состояний и реализуются многочисленные «чудеса». Совместная работа нейрофизиолога, физика и буддийского практика позволит исследовать мозговые механизмы различных описанных в буддизме явлений и даст мощный инструмент для исследования механизмов работы мозга.

Теперь о том, что нам удалось наблюдать в течение пяти лет работы в монастырях.

Прежде всего необходимо было доказать «теорему существования». Доказать, что тукдам, а точнее, его физиологические корреляты существуют – есть предмет исследования. Нашей группе удалось наблюдать и исследовать 24 случая, которые были определены буддийскими экспертами как тукдам. Количество не очень большое, даже учитывая уникальность исследований, однако некоторые выводы удалось сделать. Мы надеялись зарегистрировать биоэлектрическую активность, однако так же, как и группа Ричарда Дэвидсона⁸, не обнаружили каких-либо ее признаков, ни спонтанной, ни вызванной. Из этого можно сделать вывод, что ни мозг, ни сердце не работают. Таким образом, наше первоначальное предположение о том, что это состояние контролируется и поддерживается работой нервной системы, не подтвердилось. На основании всего этого можно сделать вывод, что с момента смерти, т. е. остановки сердца и прекращения деятельности мозга, локальные участки тканей тела не получают ничего централизованно. А из этого следует необходимость изменения и дальнейшей разработки методики исследования.

Однако нам удалось найти метод, который давал возможность объективно подтвердить или опровергнуть сам факт отсроченного разложения тела, – это регулярное освидетельствование судебно-медицинского эксперта в сопровождении профессиональной фото- и видеосъемки. В судебно-медицинской экспертизе разработаны четкие объективные критерии, которые позволяют определить сроки, прошедшие после смерти, и также – что очень важно для нашего исследования – известны признаки и характер изменений, происходящих с телом по прошествии определенных промежутков времени.

Впервые этот метод был применен в марте 2021 г.: мы получили сообщение, что в тантрическом монастыре Гьюто, находящемся на севере Индии, неподалеку от Дхарамсалы, наблюдается случай, который может рассматриваться как тукдам. Тело 86-летнего монаха, умершего от ковида, на седьмые сутки после смерти не обнаруживало признаков разложения. К сожалению, из-за пан-

демии мы не имели возможности приехать сами и попросили его учеников, находящихся рядом с телом, дважды в день унифицированно проводить фото- и видеосъемку под онлайн-руководством и контролем судебно-медицинских экспертов. Профессиональный судебно-медицинский эксперт, руководитель Рязанского бюро судебно-медицинской экспертизы, кандидат медицинских наук Александр Федотов, к которому в процессе исследования присоединилась судмедэксперт и патологоанатом из Висконсина (США) Лесли Айзенберг, ежедневно просматривали присланные материалы и делали заключения. Исследование, длившееся в течение 31 дня (таким образом, прошло 39 дней после смерти), показало, что процессы распада в теле умершего тантрического практика кардинально отличались от тех, которые считаются стандартными. Наблюдаемые изменения и их последовательность не укладывались в обычную схему. На протяжении почти 30 дней тело практически не обнаруживало признаков разложения, затем (в течение последних суток) произошел стремительный распад тканей, после чего тело было кремировано.

Это было первое научное исследование «феномена тукдама», когда наблюдения проводились строго по протоколу, ежедневно, дважды в день, практически от начала и до конца. Было доказано главное: отсроченное разложение тканей существует, однако механизмы этого явления оставались непонятными. На протяжении последующих трех лет мы в сотрудничестве с группой Ричарда Дэвидсона (Университет Висконсина, США), а также индийскими коллегами из Национального института ментального здоровья и нейронаук (NIMHANS), госпиталя Делек и Института тибетской медицины и астрологии Мен-Це-Кханг исследовали еще несколько продолжительных случаев (28, 21, 15 дней), в которых наблюдались похожие закономерности, как и в случае Гьюто, и еще более десятка относительно краткосрочных случаев (от пяти до десяти дней). Некоторые из них произошли во время моего пребывания в Индии, и мне удалось наблюдать и изучать их непосредственно, а большую часть наблюдений провели наши монахи-исследователи, прошедшие специальную подготовку под руководством судебно-медицинских экспертов. Эта мобильная группа

полевых исследователей добыла чрезвычайно ценные для науки данные.

Промежуточным, но очень важным итогом наших общих усилий стала научная статья, опубликованная в январе 2024 г. в международном журнале «Forensic Science International: Reports»⁹, после чего мы уже можем точно сказать, что «феномен тукдама» стал полноценным объектом научного исследования. Хочу отметить, что в статье подробно разбирались только два (самых длительных) из 24 исследованных случаев.

Итак, доказано существование до сих пор неизвестного по смертного поведения тела, заключающегося в замедлении и частичном исчезновении видимых процессов распада, продолжающегося до нескольких недель и завершающегося лавинообразным распадом тканей.

Теперь об исследованиях прижизненных медитаций – конкретных тантрических практик, которые можно считать «инструментами» для ухода в тукдам.

Итак, что же мы собирались исследовать? Уход из жизни. Это значит, что монах должен перестать воспринимать информацию из внешнего мира. При этом я не очень верил, что медитация может затронуть первичные сенсорные области. То есть сигнал о звуке должен исходить из уха и приходить в первичные слуховые зоны. Но медитирующий не должен не то, что на него реагировать, но даже воспринимать. А восприятие – это сложный процесс. Например, если мы возьмем зрительный сигнал, то, согласно концепции психофизиолога члена-корреспондента РАН А. М. Иваницкого¹⁰, он проходит до восприятия определенные стадии. Сначала сигнал по зрительному нерву приходит в первичную зрительную кору, затем делает своеобразную петлю, проходит по структурам, имеющим отношение к памяти, где определяется, что это за изображение, возвращается в первичную кору и посылается уже в передние отделы мозга, т. е. на уровень сознания, но не как просто картинка, а с «этикетками» того, что на ней нарисовано. Вопрос: на какой из этапов обработки афферентной информации влияет медитация? Возможны два варианта ответа. Человек запрещает себе отвлекаться на ненужную информацию силой воли (как если бы вы заучивали что-то

в переполненном помещении) или просто перестает ее слышать. То есть во втором случае она не выходит на уровень сознания.

Повторяю, цель нашей работы – изучать не механизмы различных видов медитаций, а физиологические механизмы ухода от так называемого грубого сознания – сознания, связанного с органами чувств. Физиологические механизмы достижения определенных состояний сознания, уход от внешнего мира к «тонкому ментальному сознанию», которое уже не связано с органами чувств. Это главное направление наших исследований.

Таким образом, встает вопрос: если медитация блокирует (а блокирует ли?) поток информации из внешнего мира, то до какой степени она его блокирует? Это обычное сосредоточение или что-то большее? Для выяснения этого вопроса было предпринято специальное исследование. В физиологии известен такой феномен, как негативность рассогласования. Это автоматическая реакция на изменение в потоке монотонных стимулов. Испытуемому предъявляется звуковая последовательность коротких сигналов частотой, скажем, 1000 Гц. И среди них с существенно меньшей частотой предъявляются сигналы 1050 Гц. Оказалось (это заметил открывший данный феномен финский ученый и мой друг Ристо Наатанен¹¹), что реакция мозга на такой девиантный стимул носит другой характер. Она значимо выше по амплитуде. Правда, в отрицательную сторону, поэтому ее и называли «негативность рассогласования», или ММН. Это полностью автоматическая реакция мозга, которая, как показывают исследования (в том числе и ИМЧ РАН), наблюдается даже у больного в коме¹².

Мы предположили, что она как раз и может служить своеобразной «мерой связи» испытуемого с внешним миром. Ее неоднократно исследовали при медитации, и в большинстве случаев амплитуда ММН увеличивалась. Мы полагали, что увеличение было связано с особенностями наиболее часто исследуемых типов медитации осознанности, мы исследовали – повторяю – мозговые корреляты именно того типа медитации, которая должна сопровождать уход в тукдам.

Наше предположение заключалось в том, что монах постепенно прекращает воспринимать сигналы внешнего мира и реа-

гировать на рассогласование, т. е. негативность рассогласования должна исчезнуть. Здесь важным является то, что в принципе предельным сосредоточением на исследуемой задаче можно заставить себя на многое не обращать внимание, но подавить сигнал от детектора ошибок волевым путем практически невозможно – именно потому, что смысл сигнала заключается в том, чтобы обеспечить безопасное сосредоточение на сложной, требующей всех ресурсов деятельности.

Мы доказали, что реакция на стандартный и девиантный стимулы была различной во время медитации и без медитации. Мы обследовали 94 монаха в парадигме ММН и получили ожидаемый эффект. Причем он был тем более выражен, чем более опытен был испытуемый. То есть эффект «ухода из мира» действительно существует. Как это можно интерпретировать? Я уже отмечал, что не ожидаю отключения первичной слуховой коры, поэтому вызванные потенциалы не должны исчезнуть. Но если наши ожидания верны, то исчезнет влияние их обработки, мозг будет реагировать на оба стимула одинаково, как бы не замечая разницы.

На детектор ошибок, проявлением которого является ММН, практически нельзя сознательно воздействовать. Именно поэтому так тяжело лечатся тяжелые психические зависимости, в частности наркомания. А практикующие монахи высокого уровня способны делать это. (Возможно, некоторые типы медитаций помогли бы бороться с тяжелыми зависимостями.) Мы показали, что продвинутые практикующие могут произвольно воздействовать на работу базовых механизмов мозга. Это очень важный для психофизиологии результат, опубликованный нашей группой в престижном международном журнале «International Journal of Psychophysiology»¹³.

Со временем наши конкретные задачи изменились, причем наша работа приобрела более четкую направленность: теперь мы получили возможность отбирать для исследования действительно сильных практикующих, соответствующих четким критериям отбора. На данный момент в проекте приняли участие 240 практикующих монахов – это самая репрезентативная база данных испытуемых в исследованиях медитации.

Изменились также методики как сбора данных, так и их обработки, и анализа. Например, был разработан новый метод математического анализа записей ЭЭГ тантрических медитаций для выделения отдельных стадий медитации – работа опубликована в международном журнале «Frontiers in Neuroinformatics»¹⁴.

Если говорить о методах, то мы сконцентрировались на сравнительном исследовании конкретных типов медитации и начали наряду с ЭЭГ применять высокочувствительную термографию и НИРС (NIRS, или Near-Infrared Reflectance Spectroscopy – спектроскопия ближнего инфракрасного отражения).

Так, на данный момент мы используем комбинацию ЭЭГ (электроэнцефалографии) и сверхчувствительной термографии, что позволяет одновременно исследовать процессы, происходящие во время медитации в мозге и теле (организме) испытуемого. В нашем распоряжении – сверхчувствительный термограф, работающий на жидком азоте и позволяющий измерять одновременно и бесконтактно абсолютную температуру по площади с точностью до 0,05 градуса. Таким образом мы можем наблюдать малейшие изменения и перераспределение температуры кожных покровов во время медитации. Идея: если медитация влияет на состояние тела, то она должна влиять на энергообмен и кровоток.

К сожалению, я не могу подробно описать наши свежие данные: большинство из них в процессе обработки и анализа, часть данных готовится к печати. Если говорить кратко, то, например, нами замечено очень интересное различие динамической организации работы мозга у тантрических практикующих и тех, кто занимается другими видами медитаций. Причем это различие проявляется не только в момент выполнения медитации, но и в состоянии спокойного бодрствования. То есть их мозг работает по-разному.

Другой пример: я предполагал, что реакции изменения кровотока, регистрируемые нами как изменения локальной температуры при медитациях, будут наблюдаться в области черепа, т. е. там, где расположен мозг. И оказалось, что время от времени мы видим эти реакции, но редко. Чаще всего они наблюдаются именно в той области, где я их совсем не ожидал увидеть, но которая и должна реагировать, согласно буддийским воззрениям, – области средосте-

ния. Это еще раз подтверждает высокий уровень буддийского знания и необходимость обмена знаниями между нашими науками.

Подводя итоги, можно сказать следующее: исследуемые виды медитаций воздействуют на базовый механизм мозга – механизм детекции ошибок. Подтверждено, что при определенных медитациях практикующий резко ослабляет не только сознательное, но и бессознательное восприятие сенсорной информации из внешнего мира. Наблюдается эффект, который в терминах буддийской культуры может быть интерпретирован как прекращение функционирования грубого сознания – медитирующий перестает реагировать на звуковые сигналы, на которые в отсутствие медитации регистрируется реакция даже в коме, т. е. при «потере сознания», в терминах европейской медицины.

Зафиксированы фазные температурные реакции, зарегистрированные с поверхности тела испытуемого, разной амплитуды ($1,2^{\circ}$ – $4,0^{\circ}$), коррелирующие, согласно самоотчету испытуемых, с этапами осуществляемой им медитации. Такие реакции совпадают также с субъективной оценкой практикующего успешности данного сеанса медитации. Показано, что динамика температурных профилей зависит от вида медитации и стабильно повторяется при повторных медитациях. Объективно выделены фазы медитации, что позволяет по-новому подойти к исследованию физиологических процессов во время медитации.

Обнаружено различие амплитудно-частотных характеристик ЭЭГ у монахов, практикующих тантру и сутру. Причем это различие проявляется не только в момент выполнения медитации, но и в состоянии спокойного бодрствования. Из этого можно сделать вывод, что регулярные тантрические практики меняют базовые характеристики функционирования мозга монаха.

Российскими и американскими судмедэкспертами обнаружено и подтверждено явление замедленного процесса распада тела после смерти, не соответствующего общепринятым стадиям из литературы и практики. Он характеризуется наличием достаточно протяженного плато, во время которого наблюдаются крайне небольшие, в основном физические, изменения (высыхание), завершающегося лавинообразным распадом тканей.

Объективное доказательство существования целого ряда описанных в буддизме явлений сделало их возможными для проведения исследований методами современной западной науки.

Литература

1. *Далай-лама XIV*. Вселенная в одном атоме. Буддизм и наука на службе миру. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018.
2. *Далай-лама XIV*. Ум ясного света. Комментарий к молитве «Герой, спасающий от страха» Первого Панчен-ламы. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016.
3. *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989.
4. *Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Бубеев Ю. А., Кокурина Е. В.* Буддийский тибетский феномен «тукдам» как объект для получения новых знаний в области интегративной физиологии // *Интегративная физиология*. 2022. № 4.
5. *Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Каплан А. Я., Бубеев Ю. А., Кокурина Е. В., Жиронкина Ю. С., Тэло Тулку Ринпоче.* Физиологическая лаборатория в буддистском монастыре. Зачем и как // *Тибетология и буддология на стыке науки и религии* – 2020. М., 2021.
6. *Ivanitsky A. M., Ivanitsky G. A., Sysoeva O. V.* Brain science: on the way to solving the problem of consciousness // *Int. Journ. Psychophysiol.* 2009. Vol. 73, № 2.
7. *Lott D. T., Tenzin Yeshe, Norchung N., Sonam Dolma, Nyima Tsering, Ngawang Jinpa, Tenzin Woser, Kunsang Dorjee, Tenzin Desel, Fitch D., Finley A. J., Goldman R., Bernal A. M.O., Ragazzi R., Aroor K., Koger J., Francis A., Perlman D. M., Wielgosz J., Bachhuber D. R.W., Tsewang Tamdin, Tsetan Dorji Sadutshang, Dunne J. D., Lutz A., Davidson R. J.* No detectable electroencephalographic activity after clinical declaration of death among Tibetan Buddhist meditators in apparent Tukdam, a putative postmortem meditation state // *Front. Psychol.* 2021. Vol. 11, № 599190.
8. *Medvedev S. V., Boytsova J. A., Bubeev Y. A., Kaplan A. Y., Kokurina E. V., Olsen A., Smoleevskiy A. E., Syrov N. V., Yakovlev L. V., Zhironkina Y. S., Telo Tulku Rinpoche, Tenzin Chhonden, Yeshe Dorje, Stanzin Lhakpa, Tenzin Lobsang, Kunga Lhundup, Ngawang Norbu, Lobsang Phuntsok, Lodoe Sangpo, Thupten Sherap, Tenzin Wangchuk.* Traditional Buddhist meditations reduce mismatch negativity in experienced monks-practitioners // *Int. Journ. Psychophysiol.* 2022. Vol. 181.

9. Mikhaylets E., Razorenova A. M., Chernyshev V., Syrov N., Yakovlev L., Boytsova J., Kokurina E., Zhironkina Y., Medvedev S., Kaplan A. SDA: a data-driven algorithm that detects functional states applied to the EEG of Guhyasamaja meditation // *Front. Neuroinform.* 2024. Jan. 29:17:1301718.

10. Morlet D., Fischer C. MMN and Novelty P3 in coma and other altered states of consciousness: a review // *Brain Topography: Journal of Cerebral Function and Dynamics.* 2014. Vol. 27, № 4.

11. Naatanen R. The mismatch negativity: a powerful tool for cognitive neuroscience // *Ear. Hear.* 1995.

12. Sogyal Rinpoche. *The Tibetan Book of Living and Dying.* New York: Harper Collins, 1992.

13. Tidwell T. L., Eisenberg L. E., Fedotov A., Kokurina E., Boytsova J., Tenzin Desel, Lodoe Sangpo, Ngawang Norbu, Jigme Chokdrup, Dorji Tsering, Thupten Sherap, Tenzin Chhonden, Yeshe Dorje, Chhoktan Lama, Kunga Lhundup, Jamyang, Lharkyab, Lobsang Phuntsok, Tenzin Wangchuk, Stanzin Lhakpa, Lobsang Namgyal, Yeshe Dorjee, Tenzin Lobsang, Yulia Zhironkina, Goldman R. I., Tenzin Namdul, Blake K. E., Tesch E., Rigzin Sangmo, Dunne J. D., Nagendra R. P., Kutty B. M., Telo Tulku Rinpoche, Tsewang Tamdin, Tsetan Dorji Sadutshang, Davidson R. J., Medvedev S. Delayed compositional changes in indoor settings among Tibetan monastic communities in India: a case report // *Forensic Science International: Reports.* 2024. Vol. 9, № 100370.

Примечания

¹ Декарт, 1989.

² Медведев и др., 2021.

³ Далай-лама, 2018.

⁴ Sogyal Rinpoche, 1992; Далай-лама XIV, 2016.

⁵ Далай-лама, 2018.

⁶ Медведев и др., 2022.

⁷ Далай-лама XIV, 2016.

⁸ Lott et al., 2021, p. 1–9.

⁹ Tidwell et al., 2024.

¹⁰ Ivanitsky et al., 2009, p. 101–108.

¹¹ Naatanen, 1995.

¹² Morlet D., Fischer, 2014, p. 467–479.

¹³ Medvedev et al., 2022.

¹⁴ Mikhaylets et al., 2024.

Семантика образа Зеленой Тары в ваджраяне

Н. Р. Музафарова

*Бурятский государственный университет
им. Д. Банзарова, Улан-Удэ, Россия.*

Аннотация. В статье рассматривается семантика образа одного из самых популярных персонажей буддийского пантеона – Зеленой Тары. Описываются ее манифестации, изобразительные каноны формы, объясняется значение позы, жестов, облачения и т. д.

Ключевые слова: северный буддизм, пантеон, семантика, Тара

Semantics of the Green Tara Image in Vajrayana

N. R. Muzafarova

Abstract. The article examines the semantics of the image of one of the most popular characters in the Buddhist pantheon, the Green Tara. Its manifestations, pictorial canons of form are described, the meaning of posture, gestures, vestments, etc. is explained.

Keywords: northern buddhism, pantheon, semantics, Tara

Искусство северного буддизма использует богатый сакральный язык символов для передачи тайных учений. Каждый элемент в изображении персонажей буддийского пантеона несет в себе многоуровневое понимание в зависимости от степени посвящения в тайные тантрические буддийские практики. Знатоки этого богатого словаря символов способны читать буддийские изображения, как книги. Они служат наглядными пособиями, опорными конспек-

тами, мнемокартами для запоминания, усвоения и воспроизведения большого объема информации¹.

Одним из самых популярных персонажей пантеона ваджраяны, не теряющего актуальности по сей день, является Зеленая Тара / Харита Тара (санскр.) / Долма джанг (тиб.) / Ногоон Дара Эх (монг.) / Ногоон Дара Эхэ (бур.) / Нохан Дэре Дарьк (калм.) / Ногон Тару (алт.). В переводе с санскрита ее имя означает «спасительница», а с тибетского – «освободительница». Санскритское слово «три» означает «перенести через» или «рассеять», т. е. переправить на другой берег – из сансары в нирвану – или развеять препятствия и проблемы. Поэтому Тару считают скоропомощницей в исполнении желаний, и ее зеленая манифестация является самой известной. Существует множество легенд, повествующих о помощи Тары страждущим.

Будда Шакьямуни в свою философскую систему внес много революционных для своего времени идей, одной из которых был постулат равенства полов в духовных практиках. В патриархальной кастовой общественной системе Древней Индии подобная тема была скандальной. По одной из легенд, Зеленая Тара была женщиной (простолюдинкой или принцессой по имени Мудрость, Подобная Луне / Чандраджняни (санскр.) / Йеше Дава (тиб.)), которая поклялась достигнуть состояния Будды именно в женском теле, доказав равенство возможностей в духовной практике независимо от пола. Она дала обет бодхисаттвы (санскр.) / чанчуб сэмпя (тиб.), пообещав не уходить в нирвану до тех пор, пока все существа не достигнут Пробуждения. С тех пор она помогает всем на духовном пути и в мирских делах².

Тара является супругой Будды Успешного достижения / Амогасиддхи (санскр.), возглавляющего семейство действия/карма (санскр.), и дочерью бодхисаттв Сострадательнозрящего/Авалокитешвары (санскр.) и Безграничного света / Амитабхи (санскр.) семейства лотоса/падма (санскр.). Обладая свойствами этих двух семейств, она считается матерью всех Будд. В иконографии ваджраяны есть четыре главных образа Тары: «одиночная форма», «двадцать одна форма», «Тара, спасающая от восьми несчастий», «триада Авалокитешвары».

Как и все бодхисаттвы, Зеленая Тара имеет девять черт мирных форм: «пять качеств сущности» и «четыре качества внешнего вида». Ее одиночная форма представлена на персональном портрете в виде сидящей юной шестнадцатилетней принцессы – максимально физически и интеллектуально продуктивного возраста. Ее тело – зеленого цвета, обозначающего стихию ветра и активность – действие. Зеленый цвет имеет сердечный центр / анахата-чакра (санскр.) энергетического тела человека. Активность энергии/праны (санскр.) ветра помогает культивации любви, возвышенных чувств и развитию сознания.

Тара изображается в привычном антропоморфном виде, в отличие от иных многоголовых, многоруких, многоногих персонажей пантеона. У нее одна голова, символизирующая единство истины, и по одной паре рук и ног – объединение метода и мудрости. Ее динамичная S-изогнутая поза тела / асана (санскр.) «отдыхающего царя» со спущенной правой ногой / лалитасана (санскр.) символизирует немедленную готовность прийти на помощь всем живым существам³.

Тара сидит на троне, состоящем из цветка красного лотоса и подушек из дисков Солнца и Луны. Эта пирамидальная конструкция символизирует чистоту, мирную ипостась и доминанту левого канала (пер. с санскр.) в практике завершения. Красный лотос открывается при восходе солнца, а синий – при восходе луны, это символизирует круглосуточное покровительство Тары и периодичность ее практик.

Руки Тары запечатлены в жестах/мудрах (санскр.): правая – даяния/варада-мудра (санскр.), а левая – умиротворения/абхая-мудра (санскр.) и дарования прибежища у сердца. Большой и безымянный пальцы открытой к зрителю ладони соединены, что означает объединение мудрости и метода (практики), а другие три пальца – подняты, символизируя дарование Прибежища в Трех Драгоценностях – Учитель/Будда (санскр.), Учение/Дхарма (санскр.), Община/Сангха (санскр.). Силой этих Драгоценностей Тара оказывает помощь и защиту всем, кто к ней обращается.

Тара держит в руках голубые лотосы/утпала (санскр.), имеющие нераскрывшийся бутон, полностью раскрытый цветок и

семенную коробочку. Это символы трех времен: прошлого, настоящего и будущего – вечной помощи Тары и реализации ее практики во все времена.

Как все мирные формы бодхисаттв, Тара представлена в пышных разноцветных шелковых одеяниях средневековых индийских правителей и богатых ювелирных украшениях. Это украшение ушниши (санскр.), корона, серьги, три вида ожерелий, пояс, парные браслеты на руках и ногах. На ней пятицветные шелковые одежды с узором из золотых нитей: зеленый шарф, белый шарф через плечо, белая верхняя одежда, короткая синяя юбка, длинная красная юбка или пятицветные лосины. Это тринадцать одежий самбхогакаи, состоящие из «пяти шелковых одеяний дхармы» и «восьми драгоценных украшений» / ринпочей генгед (тиб.). Шелковые одеяния имеют чудесные свойства: в них комфортно в зной и в стужу, они легки и невесомы, но при этом защищают от любых негативных воздействий и способны выдержать удар любого оружия; несмотря на свою пышность, они легко проходят в отверстие обручального кольца, не рвутся и не пачкаются, украшены витиеватым золотым орнаментом и т. д.⁴

Украшения означают, что Тара полностью реализовала шесть совершенств / парамита (санскр.): даяние, нравственность, терпение, усердие, сосредоточение, мудрость. Ее одежды символизируют пять семейств будд, олицетворяющих пять видов мудрости: свершения, зеркалоподобую, равностности, различающую и дхармадхату.

Двадцать одна форма Тары представлена в двух десятках ее проявлений – мирных, возбужденных (полугневных) и гневных. Композиционно это выглядит как крупная фигура в центре, окруженная по периметру малыми. Все они имеют одинаковую форму, но отличаются цветом тел, выражением лиц и дополнительными атрибутами на лотосах: крюк, колесо, луна, кувшин, раковина, драгоценность и т. д. Каждая из них обладает индивидуальной мантрой и функцией – защита (от духов, зомби, преждевременной смерти и т. д.) или дарование (богатства, красноречия, долгожительства, потомства и т. д.).

В композиции Тары, спасающей от восьми несчастий, символы житейских и духовных проблем располагаются по периметру

от центральной фигуры и символически представлены в виде природных стихийных бедствий (наводнения и пожары), диких животных (змеи, львы, слоны), вредящих существ (духи, воры, пленители). Все эти объекты являются не только прямыми иллюстрациями препятствий, но и метафорами главных омрачений сознания / клеша (санскр.), препятствующих просветлению: ложные воззрения, гнев, злонамеренность, гордыня, страсть, сомнение, невежество, алчность.

Одной из самых известных триад в буддийском искусстве является композиция Авалокитешвары в окружении Зеленой и Белой Тар. Согласно легенде, они родились из слез Авалокитешвары, переживающего от невозможности спасения от страданий всех живых существ разом и навсегда. В единой композиции малые фигуры сидящих Тар изображаются по бокам от стоящей или сидящей фигуры Авалокитешвары⁵.

Согласно традиции, Будда Шакьямуни дал 4000 строк учений Тары. Со временем они развились в тантрические практики различного уровня сложности. На относительном уровне Тара защищает всех живых существ от проблем, а на абсолютном – приводит к Освобождению и Просветлению, устраняя препятствия на духовном пути и в сознании. Есть внешние, внутренние и тайные практики Зеленой Тары. Внешняя практика Тары соответствует системам крийя- и упа-тантры, внутренняя – йога-тантре, тайная – махайога тантре. Первые делают акцент на работе с физическим телом (дисциплина, гигиена, диета: отказ от алкоголя, табака, мяса, чеснока, лука и т. д.). В них практика выполняется в основном в виде чтения молитв и мантр⁶.

Практики Тары включают множество аспектов: чтение восхвалений, гимнов и молитв/мантра (санскр.), совершение практики/садхана (санскр.), шестикратные подношения Таре, подношение четырех моделей Вселенной / мандал (санскр.). Верующие и практикующие ежедневно или в ретритах начитывают мантру Зеленой Тары «Ом Таре Туттаре Туре Сваха» (3, 21, 108, 1000, 100 000, 1 000 000 раз). Каждый слог мантры имеет смысл: Ом – звук создания мира, Таре – освобождение от негативных кармических последствий, Туттаре – избавление от несчастий, Туре – очи-

щение сознания, Сваха – завершающий акцент, одобряющий, благословляющий возглас⁷.

Во всех храмах северного буддизма на алтарях стоят скульптуры или висят тангка Тары. Главный молебен, посвященный Таре, – «Мандал Шива» систематически проводят во всех буддийских храмах. Духовные ретриты, посвященные Таре, постоянно проходят в Петербургском дацане Гунзэчойнэй. Сегодня во многих российских буддийских центрах есть храмы, посвященные персонально Таре. В бурятском Иволгинском комплексе есть дуган, посвященный 21 форме Тары, со знаменитой нефритовой скульптурой «поющей» Зеленой Тары. Близ Кижингинского дацана есть дуган, посвященный 21 форме Тары. В местности Монголжон с. Саяны на противоположных берегах реки Оки Саянской стоят горы, на которых высечены барельефы Зеленой и Белой Тар. По местным легендам, образ Белой Тары создал в XIX в. местный лама-лекарь Агван Дорохинов, а фигура Зеленой Тары является самопроявленным чудом. По сей день к ним не зарастают тропы паломников.

Одной из самых главных святынь для калмыцких буддистов считается монументальная тангка (3 × 2 м) образов двадцати одной Тары, вышитая гладью разноцветными шелковыми нитями (1913 г.). Она хранится в Ставропольском государственном историко-культурном природно-ландшафтном музее-заповеднике им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве. Ее ежегодно экспонируют в Элисте по просьбе калмыцких буддистов. В главном тувинском храме есть монументальные статуи Белой и Зеленой Тар. По всей стране буддисты строят ступы, посвященные Таре. Не только в традиционных буддийских регионах есть храмы Тары. Так, в качканарском буддийском центре на севере Среднего Урала в п. Косья Свердловской области на территории буддийской общины Шедруб Линг строится храм Зеленой Тары. Здесь проводится ежегодный летний фестиваль «Просветленной активности Арья Тары». В московском дацане Тубден Шедрублинг на алтаре рядом со статуями Будды Шакьямуни и Бакулы Ринпоче возвышается статуя Зеленой Тары.

Именем Тары в России названы населенные пункты и реки (город в Омской области, села в Белорецком и Алагирском рай-

онах, реки в Омской, Владимирской, Новосибирской, Брянской областях, на Алтае)⁸. Также один из околоземных астероидов из группы Амура носит имя Тара.

О популярности и авторитете Тары свидетельствует обычай присвоения ее имени известным историческим личностям и правителям. Так двух жен первого тибетского царя Сонцэн Гампо (VII в.), китайскую и непальскую принцесс считали воплощением Белой и Зеленой Тар. В Монголии Зеленой Тарой называли супругу главы буддийской церкви страны – Богдо-гэгэна VIII (1869–1924). Бурятское духовенство во главе с первым хамбо-ламой Д. Д. Заяевым нарекало Екатерину II воплощением Белой Тары. В наше время XXIV Хамбо-лама Д. Б. Аюшеев это звание пытался присвоить российским президентам В. В. Путину и Д. А. Медведеву. Имя Тары по сей день лидирует в списках загсов буддийских регионов страны.

Современные художники рисуют Тару, скульпторы создают статуи, архитекторы строят храмы и ступы, священнослужители проводят литургии, верующие читают ее мантры и практикуют садханы, родители называют ее именем дочерей. Персона Тары еще долгое время будет сохранять свой авторитет в буддийской среде.

Литература

1. Батырева К. П., Батырева С. Г. Танка «Зеленая Тара» как историко-культурное наследие Калмыкии: традиции и современность // Вестник Тувинского государственного университета. 2022. Вып. 1. Социальные и гуманитарные науки, № 2 (92).
2. Берзин А. Общий обзор буддийских практик. СПб.: Нартанг, 1993.
3. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М.: Ориенталия, 2011.
4. Гимны Таре. М.: Открытый мир, 2009.
5. Далай-Лама. Мир тибетского буддизма. СПб.: Нартанг, 1996.
6. Источник блага и счастья. Сутры, Тантры, 21 Восхваление и ритуалы Тары. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2012.
7. Кочергина Т. А. Образ Тары в тибетской иконографии. Выпускная квалификационная работа СПбГУ. Институт философии. СПб., 2017.

8. *Кхенчен Палден Шераб Ринпоче*. Улыбка Солнца и Луны. Комментарий к молитве-поклонению двадцати одной Таре. Волгоград: Альянс, 2017.

9. *Лингпа Д., Патрул Ринпоче, Махапандита Цеванг Чодруб*. Наставления по практике зарождения в йоге божества. М., 2012.

10. *Музафарова Н. Р.* Невербальные средства коммуникации. Позы в буддийской иконографии // Сетевое востоковедение: культурные ценности Востока в орбите современных научных исследований. Элиста, 2020.

11. *Музафарова Н. Р.* Семантика декора персонажей пантеона северного буддизма // Мир Центральной Азии – V. Новосибирск, 2022.

12. *Музафарова Н. Р.* Семантика триад в искусстве северного буддизма // Старт в науку. Элиста, 2021а.

13. *Музафарова Н. Р.* Традиции изобразительного искусства северного буддизма (комментарии и санскрито-тибето-калмыцкие, русско-английские эквиваленты терминов). Чусовой: Дом печати, 2021б.

14. *Нурова Г. В.* Образ женского божества в буддизме Махаяны // Вестник Ин-та комплексных исследований аридных территорий. 2007. Т. 2, № 2.

15. *Омакаева Э. У.* Культ женских божеств в калмыцком буддизме: иконография и символика // Сокровища буддизма. Элиста, 2004.

Примечания

¹ Музафарова, 2021а, с. 173–180.

² Далай-Лама, 1996.

³ Музафарова, 2020, с. 134–138.

⁴ Музафарова, 2022, с. 529–531.

⁵ Музафарова, 2021а, с. 173–180.

⁶ Лингпа и др., 2012.

⁷ Источник..., 2012.

⁸ По крайней мере, часть этих топонимов имеет другую этимологию (прим. ред.).

Преподавание научных дисциплин в тибетских буддийских монастырях

Нгаванг Норбу

*Sera Jey Monastic University, Bylakuppe, India;
Российский исследовательский центр,
Билакuppe, Индия*

Аннотация. Главные буддийские монастыри школы Гелуг тибетского буддизма (Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг, Ганден Шарце, Ганден Джангце, Сера Мэ и Сера Дже) представляют собой университеты с 600-летней традицией изучения классических буддийских сочинений, включая пять основополагающих трактатов. В 2012 г. по инициативе Его Святейшества Далай-ламы было принято решение о включении в учебные программы ведущих гелугпинских монастырей естественно-научных дисциплин, включая физику, биологию и нейронауку. Этот исторически значимый процесс, потребовавший усилий по подготовке преподавателей, проведению обучающих семинаров для пилотных групп монахов, составление учебных пособий и словарей, осуществлялся при поддержке нескольких инициатив: «Наука встречается с Дхармой» (Science Meets Dharma), «Наука для монахов и монахинь» (Science for monks and nuns), Научная инициатива «Эмори – Тибет» (ETSI). В статье рассматривается вклад указанных инициатив в дело продвижения диалога между представителями современной науки и буддизма и расширение учебных программ монастырей. В настоящее время в главных тибетских монастырях-университетах школы Гелуг действуют научные центры; монахи, прошедшие специальную подготовку, принимают участие в научно-исследовательских проектах, становятся соавторами научных статей и инициатируют собственные исследования.

Ключевые слова: тибетский буддизм, школа Гелуг, образование, взаимодействие буддизма и естественных наук

Sicence Education in Tibetan Buddhist Monasteries

Ngawang Norbu

Abstract. The major Tibetan Buddhist monastic universities of Gelug tradition (Drepung Gomang, Drepung Loseling, Ganden Shartse, Ganden Jangtse, Sera Jey, Sera Mey) have a history of 600 years of academic studies of classical Buddhist works, including five fundamental treatises. In 2012, at the initiative of His Holiness the Dalai Lama, a decision was made to include natural science disciplines, including physics, biology and neuroscience, in the curricula of leading Gelug monasteries located in South India. This historically significant process, which required efforts to train teachers, conduct training workshops for pilot groups of monks, and compile manuals and dictionaries, was supported by several initiatives: Science Meets Dharma, Science for monks and nuns, and the Emory-Tibet Science Initiative (ETSI). The article discusses the contributions of these initiatives to promoting dialogue between modern and Buddhist sciences and expanding monastic curricula. Currently, the major Tibetan Gelug monasteries have science centers; monks who have received special training participate in research projects, co-author scientific articles, and initiate their own research.

Keywords: Tibetan Buddhism, Gelug tradition, education, interaction of Buddhism and natural sciences

Главные буддийские монастыри школы Гелуг тибетского буддизма (Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг, Ганден Шарце, Ганден Джангце, Сера Мэ и Сера Дже) представляют собой университеты с 600-летней традицией изучения классических буддийских сочинений, принадлежащих перу наставников древнеиндийского монастыря-университета Наланда и более поздних тибетских авторов. Учебная программа построена вокруг обязательного изучения пяти основных трактатов: 1) «Толкование к “[Компендиуму] достоверного познания”» (тиб. *tshad-ma rnam-'grel*) индийского буддийского философа Дхармакирти; 2) «Трактат, содержащий комментарий к [сутрам] совершенства понимания, называемый “Украшение из постижений”» (тиб. *shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan ces-bya-ba*) бодхисатвы Майтреи; 3) «Введение в мадхьямаку» (тиб. *dbu-ma la 'jug-pa*)

Чандракирти; 4) «Энциклопедия абхидхармы» (тиб. *chos mngon-pa'i mdzod*); 5) «Сутра по дисциплине монашества» (*'dul-ba'i mdo*).

Полный курс обучения, завершающийся присвоением степени геше, доктора буддийской философии, в школе Гелуг составляет 25 лет и предусматривает получение знаний посредством прослушивания учений и чтения; анализа полученной информации, в том числе посредством обязательного участия в философских диспутах; применение сделанных в процессе анализа выводов в медитации и повседневной жизни.

Принятое в 2012 г. решение о включении в учебные программы тибетских монастырей современных научных дисциплин (физики, биологии, нейронауки, философии науки и др.) было во многом продиктовано личным интересом и широким кругозором Его Святейшества Далай-ламы.

Объясняя свой интерес к взаимодействию с современной наукой, который со временем получил поддержку интеллектуальной элиты тибетского буддизма, Далай-лама указывает на близость подходов к исследованиям, которых, по его словам, в равной мере придерживаются современные ученые и буддийские философы и созерцатели, веками проводившие исследования внутреннего мира человека. В предисловии к составленной по инициативе Далай-ламы антологии «Наука и философия в индийской буддийской классике»¹ духовный лидер, в частности, пишет:

«Оценивая результаты своих исследований, в качестве критериев истины ученые принимают эксперименты и математическую логику; для них достоверность не зависит от авторитета того или иного человека.

Этот метод критического исследования, который позволяет делать выводы о том, что не поддается непосредственному наблюдению, например, об атомных частицах, на основе наблюдаемых явлений, доступных для нашего непосредственного восприятия, является общим для буддизма и современной науки. Когда я увидел эту общую приверженность, это значительно укрепило мою уверенность в необходимости взаимодействия с современными учеными»².

В качестве подтверждения основополагающей роли, которая отводится в буддизме самостоятельному критическому исследованию, Далай-лама часто приводит известное изречение Будды Шакьямуни: «О монахи и ученые, подобно тому, как золотых дел мастер проверяет чистоту золота, подвергая его действию огня, разрезая и растирая его, так и вы, бхикшу, должны принимать мои слова, лишь проанализировав их, а не из простого почтения ко мне».

Он также подчеркивает, что «в буддизме в целом, и в частности в классических трудах индийских наставников Наланды, в деле исследования природы реальности большее значение придается свидетельствам, полученным путем непосредственного восприятия, а не логическим умозаключениям и священным писаниям», что создает благодатную почву для диалога с современной наукой.

По мнению Далай-ламы, последние научные достижения привели к тому, что современный человек с большей готовностью полагается на научные свидетельства, а не на духовные авторитеты:

«Мы живем в эпоху, когда влияние науки настолько всепроникающе, что ни одна культура или общество не могут избежать ее воздействия, – пишет Далай-лама. – В каком-то смысле, у меня не было выбора, кроме как взяться за изучение науки и незамедлительно ее принять. Я также увидел потенциал для возникновения диалога на предмет науки об уме. Я понимал это и желал исследовать, как наука и ее плоды могут стать созидательной силой в мире и поддержать основополагающее человеческое стремление к счастью...»³

Для последователей тибетского буддизма как представителей махаяны принесение блага человечеству и всем живым существам вообще является важнейшей задачей – в этом состоит главная цель многолетнего учебного процесса в тибетских монастырях и последующей духовной практики. Все материалы, которые изучаются в рамках учебной программы тибетских буддийских монастырей-университетов, призваны способствовать пробуждению,

достижению высшей цели буддизма и принесению блага всем формам жизни.

Однако, если в диалогах с современным миром выпускники тибетских монастырей-университетов будут придерживаться классических моделей изложения буддизма, пренебрегая достижениями современной науки, их возможности в полной мере передать свои знания другим будут ограничены. Осознавая, что тибетская буддийская культура, унаследованная от наставников древнеиндийского университета Наланды, нуждается в новых формах, которые бы сделали ее доступной и понятной для всего человечества, Далай-лама предпринял шаги по установлению диалога с современной наукой, что привело в том числе и к включению естественно-научных дисциплин в учебные программы тибетских буддийских монастырей-университетов.

Этот исторически значимый процесс проходил при поддержке ряда организаций, среди которых особое место занимает возглавляемая досточтимым геше Лхакдором Библиотека тибетских трудов и архивов, расположенная в Дхарамсале, Индия. В целом необходимо упомянуть о нескольких организациях и инициативах, внесших существенный вклад в осуществление сложной задачи расширения уже существующей учебной программы тибетских монастырей-университетов.

Среди них «Наука встречается с Дхармой» (Science Meets Dharma) – программа базирующегося в Швейцарии Тибетского института Рикон (Tibet Institute Rikon), разработанная в ответ на поступившую в 1998 г. просьбу Далай-ламы исследовать возможности преподавания научных дисциплин в тибетских монастырях Индии.

В ходе первой фазы осуществления проекта (2001–2011 гг.) в восьми тибетских монастырях на юге Индии было продемонстрировано, что обучение естественно-научным дисциплинам может быть организовано и принесет положительные результаты. С 2001 по 2011 г. в тибетские монастыри, расположенные в штате Карнатака на юге Индии, приезжали 39 преподавателей естественно-научных дисциплин из западных стран, в среднем они проводили в монастырях от 6 до 24 месяцев. Преподавание проходило с переводом

на тибетский язык. Среди преподаваемых монахам предметов были физика, химия, биология и география. Занятия носили факультативный характер и проводились в свободное от основной учебы время в полдень: по два урока в день, пять дней в неделю⁴.

В одном из отчетов этой организации отмечается самоотверженность монахов, которые часто жертвовали своим свободным временем ради занятий: «Их энергия казалась неисчерпаемой, и я почти не видел монахов, которые бы зевали или дремали во время моих уроков. Это, конечно, нельзя считать чем-то само собой разумеющимся, если учитывать плотный график монахов-студентов (они обычно встают около пяти утра и часто продолжают заниматься даже после полуночи) и тот факт, что они пожертвовали частью свободного времени, чтобы ходить на уроки по программе “Наука встречается с Дхармой” (после обеда, что с научной точки зрения определенно не самое лучшее время для высокой продуктивности...)»⁵.

В 2012 г. на совещании в монастыре Дрепунг с участием настоятелей ведущих монастырей школы Гелуг, руководителей Университета высшей тибетологии в Варанаси, Библиотеки тибетских трудов и архивов, Научной инициативы «Эмори-Тибет», Института буддийской диалектики принимается резолюция, предусматривающая изучение научных дисциплин монахами старших классов в течение шести лет; поручение Библиотеке тибетских трудов и архивов и Университету Эмори подготовки, перевода и издания учебных пособий по научным дисциплинам для каждого года обучения; разработку для монастырей школы Гелуг единого учебного плана; включение научных дисциплин в число университетских экзаменов в школе Гелуг.

С 2012 г. расположенные на юге Индии тибетские монастыри, где программа «Наука встречается с Дхармой» действовала в течение десяти лет, берут на себя полную ответственность за планирование и проведение непрерывного обучения естественным наукам.

Другой важной инициативой стала программа «Наука для монахов и монахинь» (Science for monks and nuns), осуществляемая Фондом семьи Сэгеров в сотрудничестве с Библиотекой тибетских трудов и архивов (Library of Tibetan Works and Archives) с 1999 г.

В первый год осуществления программы Библиотека тибетских трудов и архивов привлекла трех переводчиков для перевода различных научных трудов на тибетский язык и одновременно запланировала четырехнедельный курс по научным дисциплинам для специально отобранной группы буддийских ученых-философов. В 2000 г. группа из 50 буддийских ученых-философов, глубоко разбирающихся в буддийской философии, была отобрана для участия в первом четырехнедельном семинаре по научным дисциплинам. В период с 2000 по 2007 г. было проведено девять четырехнедельных научных семинаров для 200 монахов и монахинь.

В 2006 г. директором Библиотеки тибетских трудов и архивов был назначен геше Лхакдор, он инициировал усилия по развитию научных программ и созданию в библиотеке специального «Научного отдела».

С 2011 по 2018 г. были запущены четырехнедельные семинары для выпускников мужских и женских монастырей; с 2008 г. по настоящее время действует сейгеровская программа научного лидерства; с 2016 г. по настоящее время – программа научного лидерства в Бутане, а с 2017 г. по настоящее время – программа научного лидерства для монахинь⁶.

Отдельно следует отметить Научную инициативу американского Университета Эмори, носящую название «Эмори – Тибет» (ETSI), в рамках которой были, в частности, разработаны учебные пособия по биологии, физике, нейронауке и философии науки на тибетском и английском языках. Их создание потребовало огромной работы по разработке научного терминологического аппарата, в обиход введено более 500 научных терминов, ранее отсутствовавших в тибетском языке. В рамках инициативы подготовлен первый англо-тибетский словарь научных терминов, опубликованный на сайте проекта в 2020 г., с бесплатным доступом⁷.

По мнению Его Святейшества Далай-ламы, Научная инициатива «Эмори – Тибет» (ETSI) может иметь большое значение для всего мира, «расширяя возможности подлинного диалога между наукой и духовностью и подготавливая людей, которые будут хорошо разбираться как в научных, так и в буддийских традициях». Он назвал создание серии учебных пособий по научным дисципли-

линам на тибетском и английском языках очевидным результатом энтузиазма и целеустремленности всех участников проекта. «При такой тщательной подготовке материалов я уверен в блестящих долгосрочных перспективах этого проекта», – отмечает Его Святейшество Далай-лама в предисловии к подготовленному Библиотекой тибетских трудов и архивов «Программе естественно-научного образования»⁸.

В рамках ETSI также действует программа предоставления стипендий им. Тензина Гьяцо в области науки. Программа направлена на подготовку и воспитание преподавателей научных дисциплин из числа монахов путем предоставления им дополнительного образования в области науки на уровне колледжа в Университете Эмори в Атланте. Цель этой программы, названной в честь духовного лидера тибетского буддизма Его Святейшества Далай-ламы и осуществляемой благодаря значительной поддержке Фонда Далай-ламы и Университета Эмори, состоит в обеспечении долгосрочной устойчивости научного образования в тибетских монастырях и женских монастырях в Индии⁹.

Стипендиаты первоначально отбирались из тибетских монастырей, участвующих в программе научного образования ETSI. Однако впоследствии круг стипендиатов был расширен, и стипендии теперь доступны монахам из всех основных школ тибетского буддизма и религии бон. С момента запуска программы в 2010 г. шесть групп из 37 стипендиатов завершили программу, седьмая группа завершила программу в мае 2025 г.

По окончании программы монахи возвращаются в монастыри, чтобы взять на себя ведущую роль в программах научного образования – преподавать научные дисциплины, выступать в качестве связующего звена между Эмори и своими монастырями, координировать логистику летних интенсивных курсов ETSI, а также работать переводчиками и ассистентами преподавателей Эмори в летний период. Кроме того, монахи участвуют в диалогах и семинарах по буддизму и науке, сотрудничают с учеными в исследовательских проектах и проводят презентации по различным научным темам.

В 2017 г. в сотрудничестве с Департаментом религии, Центральной тибетской администрацией и Библиотекой тибетских тру-

дов и архивов ETSI инициировал шестилетнюю научную программу для буддийских женских монастырей. Монахини из пяти крупных монастырей Индии участвуют в летних интенсивных курсах по науке¹⁰.

Важным шагом в освоении тибетскими монахами естественно-научных дисциплин стало создание в главных мужских монастырях школы Гелуг (Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг, Ганден Шарце, Ганден Джангце, Сера Мэ и Сера Дже) научных центров, которые были основаны при содействии Сейгеровского института научного лидерства и Библиотеки тибетских трудов и архивов. Центры оснащены наглядными пособиями и научным оборудованием для проведения монахами самостоятельных нейрофизиологических исследований. В монастыре Сера Дже, к которому, например, принадлежит автор статьи, существует научная лаборатория, оснащенная энцефалографами и другими приборами, позволяющими монахам исследовать влияние медитации на мозг практикующих. Особое внимание монахи уделяют исследованию важной для буддизма аналитической медитации о природе реальности (пустоте). В монастырях Ганден и Дрепунг проведено исследование болезни Альцгеймера и возможного влияния на ее предотвращение когнитивных практик¹¹.

Кроме того, монахи, прошедшие обучение естественно-научным дисциплинам в рамках ETSI или программ научного образования, осуществляемого на базе соответствующих монастырей, принимают участие в совместных научно-исследовательских проектах, инициированных российскими и западными учеными. В частности, следует упомянуть совместный проект исследования посмертной медитации (тукдам), в котором принимают участие российские, американские и индийские нейрофизиологи, а координируют полевые исследования монахи, прошедшие обучение в рамках ETSI¹².

Совместная работа современных ученых и монахов, в частности, привела к публикации ряда статей¹³.

Монахи, принимающие участие в совместных исследованиях с западными и российскими учеными, отмечают ряд трудностей, которые, как они надеются, будут разрешены в ближайшие годы.

Среди них отсутствие единой тщательно проработанной терминологической базы, а также невозможность прямого заимствования и применения некоторых имеющихся в современной науке инструментов без учета особенностей тибетской буддийской культуры. Например, при использовании психологических анкет, разработанных западными учеными для опроса монахов, становятся очевидными различия в восприятии эмоций в западной и тибетской буддийской культурах. В настоящее время в монастырях ведется разработка новых анкет, которые в большей степени будут соответствовать контексту тибетского буддизма и точнее отражать восприятие эмоций в тибетской буддийской культуре.

Кроме того, монахи монастырей-университетов школы Гелуг, получившие гранты Научной инициативы «Эмори – Тибет», приступили к самостоятельным исследованиям на базе существующих в монастырях научных центров. Одним из таких проектов, осуществляемых монахами и монахинями монастырей Дрепунг Лоселинг, Ганден Джангце, Джангчуб Чолинг, Сера Дже, Дрепунг Гоманг, Рато и Ганден Шарце, стало создание лаборатории по изучению сна и исследованию осознанных сновидений, а также йоги сновидений. Предварительные результаты доложены геше Лодоем Сангпо на V Международной конференции «Тибетология и буддология на стыке науки и религии» в Институте востоковедения РАН в Москве в ноябре 2024 г.

Тесное взаимодействие представителей современных естественных наук и буддийской науки, инициированное Его Святейшеством Далай-ламой XIX, без сомнения, будет продолжено и принесет положительные результаты. По признанию Далай-ламы, его личный интерес к современной науке, «которая внесла огромный вклад в улучшение качества жизни», а также участие в диалогах с учеными было для него самого «чрезвычайно полезным и обогащающим». Он также выражает надежду на то, что «современная наука может извлечь пользу из буддийских воззрений»¹⁴. Эту точку зрения разделяют монахи и монахини, считающие путешествие в мир науки прекрасной возможностью получить новые знания.

Литература

1. *Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Каплан А. Я., Бубеев Ю. А., Кокурин Е. В., Жиронкина Ю. С., Тэло Тулку Ринпоче.* Физиологическая лаборатория в буддистском монастыре. Зачем и как // Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2020. Москва, 2021.
2. English-Tibetan Modern Science Dictionary // Emory-Tibet Science Initiative. 2020. URL: <https://tibet.emory.edu/translation-resources.html> (дата обращения: 22.11.2024).
3. Final Report (André Imboden, Science Teacher SmD July 2003 – July 2005 Sera Monastery). – URL: https://www.tibet-institut.ch/content/tir/de/documents/smd_imboden.pdfhttps://www.tibet-institut.ch/content/tir/de/documents/smd_imboden.pdf (дата обращения: 21.10.2024).
4. *Medvedev S. V., Boytsova J. A., Bubeev Y. A., Kaplan A. Y., Kokurina E. V., Olsen A., Smoleevskiy A. E., Syrov N. V., Yakovlev L. V., Zhironkina Y. S., Telo Tulku Rinpoche, Tenzin Chhonden, Yeshe Dorje, Stanzin Lhakpa, Tenzin Lobsang, Kunga Lhundup, Ngawang Norbu, Lobsang Phuntsok, Lodoe Sangpo, Thupten Sherap, Tenzin Wangchuk.* Traditional Buddhist meditations reduce mismatch negativity in experienced monks-practitioners // Int. Journ. Psychophysiol. 2022. Vol. 181.
5. Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics. Wisdom Publications. 2020. Vol. 2: The Mind. Conceived and Introduced by His Holiness the Dalai Lama.
6. Science Education Program. Library of Tibetan Works and Archives. Published by the Library of Tibetan Works and Archives (Science Department). Dharamsala, India, 2015.
7. Science for monks and nuns. URL: <https://www.scienceformonksandnuns.org/homepage/leadership-programs/> (дата обращения: 20.12.2024).
8. *Tenzin Gyatso Scholars.* Developing and Nurturing Monastic Science Leaders. URL: <https://tibet.emory.edu/tenzin-gyatso-scholars.html> (дата обращения: 20.12.2024).
9. *Tenzin Namdul, MacLehose R., Buchwald D.* Physical and Cognitive Resilience and Alzheimer's Disease in a Tibetan Buddhist Monastic Community // Journal of Clinical and Translational Science. 2021.
10. The Field Study of Long-term Meditation Practitioners and the Tukdam Post-death Meditative State. Center for Healthy Minds. URL: <https://centerhealthyminds.org/science/studies/the-field-study-of-long-term-meditation-practitioners> (дата обращения: 15.07.2025).

11. The Science meets Dharma (SmD Project). URL: <https://tibet-institut.ch/content/smd/en/index.html> (дата обращения: 15.12.2024).
12. Tidwell T., Eisenberg L. E., Fedotov A., Kokurina E., Boytsova J., Desel T., Sangpo, L., Norbu N., Chokdrup J., Tsering D., Sherap T., Chhonden T., Dorje Y., Lama C., Lhundup K., Jamyang, Lharkyab, Phuntsok L., Wangchuk T., Lhakpa S., Namgyal L., Dorjee Y., Lobsang T., Zhironkina Y., Goldman R. I., Namdul T., Blake K. E., Tesch E., Sangmo, R., Dunne J. D., Nagendra R. P., Kutty B. M., Rinpoche T. T., Tamdin T., Sadutshang T. D., Davidson R. J., Medvedev S. Delayed decompositional changes in indoor settings among Tibetan monastic communities in India: A case report // *Forensic Science International: Reports*. 2024. Vol. 9, № 100370.
13. Van Vugt M. K., Moye A., Pollock J., Johnson B., Bonn-Miller M., Kalden Gyatso, Jampa Thakchoe, Thokney Aadhentsang, Ngawang Norbu, Thabkhe Lodroe. Tibetan Buddhist monastic debate: psychological and neuroscientific analysis of a reasoning-based analytical meditation practice. *MindRxiv*, 2018.
14. Van Vugt M. K., Pollock J., Johnson B., Kalden Gyatso, Ngawang Norbu, Thabkhe Lodroe, Thupten Gyaltsen, Lobsang Phuntsok, Jampa Thakchoe, Jampa Khechok, Jampa Lobsang, Lobsang Tenzin, Jampa Gyaltsen, Moye A., Fresco D. M. Inter-brain Synchronization in the Practice of Tibetan Monastic Debate // *Mindfulness*. 2020. Vol. 11.

Примечания

- ¹ Science and Philosophy..., 2020.
- ² Science and Philosophy..., 2020.
- ³ Science and Philosophy..., 2020.
- ⁴ The Science meets Dharma...
- ⁵ Final Report, 2003.
- ⁶ Science for monks and nuns...
- ⁷ English-Tibetan Modern Science Dictionary, 2020.
- ⁸ Science Education Program, 2015.
- ⁹ Tenzin Gyatso Scholars...
- ¹⁰ Tenzin Gyatso Scholars...
- ¹¹ Tenzin Damdul et al., 2021.
- ¹² The Field Study...
- ¹³ Van Vugt et al., 2018, 2020; Tenzin Namdul et al., 2021; Медведев и др., 2021; Medvedev et al., 2022; Tidwell et al., 2024.
- ¹⁴ Science and Philosophy..., 2020.

Архат Бакула, дарующий богатство: иконографические и портретные образы

С.-Х. Д. Сыртыпова

*Институт востоковедения РАН,
Москва, Россия*

Аннотация. Кушок Бакула Ринпоче (1918–2003) – одна из самых почитаемых личностей среди буддистов мира. Бакула Ринпоче был верховным тибетским ламой, который посещал СССР и Монголию в сложные исторические моменты, и это было очень важно для российских и монгольских буддистов в 1960–1980-е годы XX века. Любопытно, что эта связь установилась у него в детстве благодаря встрече с Николаем Рерихом, благородная внешность которого произвела на него такое сильное впечатление, что зародила желание посетить Россию. Впервые это осуществилось в 1968 г.: он стал наставником для многих буддистов в Бурятии, Калмыкии, а также в Монголии. Важность архата Бакулы, всеобщее уважение к великому буддийскому учителю, сыну народа Ладакха, отражено в большом количестве культовых изображений, тангка и скульптур, созданных мастерами прошлого и настоящего. Для всех народов важно, что исторические фотографии Бакулы Ринпоче в его 19-м и 20-м воплощениях обнаруживают удивительное сходство с культовыми изображениями архата Бакулы на тибетских и монгольских тангка разных исторических эпох.

Ключевые слова: буддизм, Кушок Бакула Ринпоче, ламы, Монголия, Россия, Индия, Тибет, портретные образы

Arhat Bakula, the Giver of Wealth: Iconographic and Portrait Images

S.-Kh. D. Syrtypova

Abstract. Kushok Bakula Rinpoche (1918–2003) is one of the most revered personalities among Buddhists in the world. Bakula Rinpoche was high Tibetan lama who visited the USSR and Mongolia, and it was very important

for Russian and Mongolian Buddhists in the 1960–1980s years of 20th Century. It is curious that this connection was established in his childhood by a meeting with Nicholas Roerich. Roerich's noble appearance impressed him so much that it was this meeting that inspired in him the desire to visit Russia. This was first achieved in 1968, he became a teacher for many Buddhists in Buryatia, Kalmykia, and Mongolia. The importance of Arhat Bakula, the universal respect for the great Buddhist teacher, the son of the Ladakh people, is reflected in a large number of cult images, thangkas and sculptures created by masters of the past and present. It is important for all peoples that historical photographs of Bakula Rinpoche in his 19th and 20th incarnations reveal a surprising similarity with the cult images of the Arhat Bakula in Tibetan and Mongolian thangkas at different historical times.

Keywords: Buddhism, Kushok Bakula Rinpoche, lamas, Mongolia, Russia, India, Tibet, portrait images

Семантика имени Бакула

Архат Бакула (санскр. *Sthavira Bakula*, тиб. *gnas brstan ba ku la*) жил более 2550 лет назад. Известно, что он стал отшельником после смерти своих родителей. Занимался медитацией, питался кореньями и плодами, спал на листьях, а одежду делал из коры дерева бакула (лат. *Mimusops elengi*)¹, отчего и получил свое прозвище. Впрочем, есть другая версия происхождения имени, связанная с чудесным спасением новорожденного ребенка брамина, которого проглотила большая рыба, ее поймал рыбак и продал богатому купцу, тот при разделке обнаружил в чреве невредимого мальчика, который впоследствии и стал Архатом Бакулой. Согласно этой версии, его имя означает «две семьи» (двигул), так как его рождение и жизнь были связаны с двумя родами или семьями².

Представляется, что обе версии имеют право на существование, так как отражают определенные аспекты феномена знаменитого буддийского деятеля, воплощения которого из жизни в жизнь признаются святыми. Дерево бакул (вакул) в индийской традиции считается не только священным: это растение – очень полезное, каждая его частичка от корней и коры до нежных ароматных цветов широко используется в ритуальных, лечебных, гигиенических, парфюмерных, хозяйственных целях; сочные плоды дерева съе-

добны и приятны на вкус; из древесины делаются лодки и мебель, а тень раскидистой кроны служит спасением в тропическую жару. Поскольку в буддизме служение для помощи и пользы живым существам – вопрос коренной и важнейший, то и использование названия столь замечательного растения для прозвища-имени святого аскета, столь же необходимого людям, выглядит более чем оправданно.

Версия о связи с двумя семействами (кулами) также очень органично соотносится с индийским принципом дваждырожденности представителей благородной жреческой касты: брахманы носят эпитет дваждырожденных, так как получение посвящения понимается как второе рождение. Посвященный получает так называемый шнур брахмана и носит его обычно перекинутым с левого плеча на правое бедро до конца жизни. В буддийской иконографии ваджраяны подобный атрибут можно видеть у Будд и бодхисаттв, представителей высшего ранга в пантеоне, но обозначает он уже пояс йогина, постоянно занятого духовной практикой в уединении.

Бакула и иконография 16 архатов

Бакула встретился с Буддой Шакьямуни уже в преклонном возрасте, стал монахом в возрасте 80 лет³. Однажды он сидел на вершине горы и увидел проходящего внизу Будду Гаутаму, который происходил из царского рода Сакья. Бакула очень хотел с ним встретиться, но спуск был слишком длинным, а возраст – уже преклонным, чтобы рассчитывать на другой удачный случай, и Бакула прыгнул с вершины. Будда ввел его в свою сангху (общину монахов), и все были изумлены его поразительными способностями: Бакула вспомнил свои прошлые жизни. Через восемь дней после введения в сангху Будда Шакьямуни включил его в круг избранных последователей, архатов (санскр. *arahant* – достойный, высшая духовная ступень человека до перехода в состояние бодхисаттвы и Будды).

Бакула входит в число 16 ближайших учеников Будды Шакьямуни, достигших состояния архата. Он пребывает в Уттаракхуре

(стране древнеиндийской космологии), окруженный 900 архатами. Обычно 16 архатов изображаются группой, окружающей Будду Шакьямуни на одной или комплекте картин (рис. 1, 2). Так как он был одним из самых старших по возрасту учеников во времена Будды Шакьямуни и получил стремительную реализацию, на живописных полотнах чаще всего он занимает место в верхнем ряду персонажей.

Существуют две основные иконографические традиции изображения архатов: индийская и китайская. В индо-тибетской традиции архатов – 16, сино-тибетская традиция дополняет их двумя персонажами, которые, строго говоря, были не архатами, а преданными сподвижниками и щедрыми донаторами; они приобрели важное значение в китайском буддизме – это Дхарматала и Хэшан.

На представленных здесь тибетской и монгольской тангка Дхарматала и Хэшан изображаются в числе архатов, но в нижнем ряду, а вся иконографическая композиция и тангка сохраняют название «16 архатов» (тиб. *gnas brtan bchu drug*), хотя количество персонажей увеличивается до 18 (рис. 1, 2).

Старейшина Бакула изображается держащим в руке мангуста, который изрыгает чудесные драгоценности чиндамани, исполняющие желания, обычно это атрибут божеств богатства. Мангуст в его руках – символ стремления Архата Бакулы избавить мир от бедности. Этот атрибут говорит об особом благословении Архата Бакулы – дарование материальных благ, обеспечивающих потребности и благоприятные условия тем, кто следует по пути Будды (рис. 3, 4).

Среди последующих воплощений Бакулы наиболее известными в истории буддизма стали индийский махасиддха Тилопа или Шераб Сампо (тиб. *ti lo pa shes rab bzang po*; санскр. *prajnya bhadra*, он был вторым воплощением); махасиддха Луипа (тиб. *Laa wa pa* – был третьим); известный индийский автор Арьяшура (Aryasura, тиб. *sLob dpon dpa' bo*, ученик Нагарджуны – пятое из воплощений); знаменитый переводчик Лодзава Ринчен Сангпо (954–1055 – девятое воплощение); Джецун Нгаванг Джампе Ешей Гьяцо (шестнадцатое воплощение, был настоятелем монастыря Лосалинг)⁴.

XIX воплощение Архата Бакулы

Кушок Бакула Ринпоче XIX – Лобсанг Тубден Чогнор (тиб. *gnas 'rtan blo bzang thub stan chos khor*) родился в день Сага-дава (санскр. *Вайсах пурнима*), года лошади, стихии земли, что соответствует 25 мая 1918 г.⁵, в королевской семье из Матхо⁶ в Ладакхе. Его отец король Цеван Рабдан происходил из знатного семейства правителей, родословная которых восходит к Скайд Нима Гон – его считают первым царем Ладакха. Мать Ешей Вангмо происходила также из королевского семейства, но региона Занскар. Лобсанг Тубдан Чогнор был четвертым ребенком в семье и младшим из двух сыновей. Через неделю после рождения сына Ешей Вангмо умерла. Принц был признан воплощением Архата Бакулы в возрасте 5 лет. В 6 лет он поступил в монастырь Петуб (Самкар) в Ладаке, где обучался до 12 лет.

В 1926 г., едва достигнув 10 лет, он отправился в Лхасу. Его личным наставником стал геше Лобсанг Юнгнэ, под его руководством Бакула стал одним из лучших студентов монастыря-университета Дрепунг (тиб. *'bras spung*). В 1928 г. он получил посвящение рабджунга от Далай-ламы XIII Тубтэн Гьяцо (тиб. *thub bstan rgya mtsho*, 1876–1933) и имя при посвящении Наванг Лобсанг Тубтэн Чогнор (тиб. *nga dbang blo bzang thub stan chos knor*). Затем обучался в монастыре Дрепунг Лосалинг (тиб. *'bras spung blo gsal gling grwa tshang*) в Тибете. Продемонстрировал великолепные способности и результаты. Посвящение в гелонги принял от Ретинга Доржечанга Ринпоче, который во время малолетства Далай-ламы XIV исполнял обязанности регента Тибета.

В 1940 г. он блестяще защитил звание геше-лхарамба – это высшая ученая степень в буддийской образовательной системе. Вернувшись в Ладакх, в течение многих лет он занимался йогогическими практиками сосредоточения.

В 1947 г. Индия освободилась от британского колониального правления, пройдя сложный путь социальных потрясений, раздел территорий и их воссоединение. Исламисты Пакистана в начале 1948 г. вторглись в индуистский Джамму и мусульманский Кашмир и попытались захватить север буддийского Ладакха. Монах Бакула

был вынужден вступить на путь защиты интересов этнокультурного буддийского населения региона, говорящего на ладакхи – диалекте тибетского языка.

В 1949 г. премьер-министр Индии Джавахарлал Неру убедил монаха Бакулу возглавить политическое руководство Ладакха и войти в состав парламента страны. Бакула воспринял это как обязанность бодхисаттвы служить во благо своих соотечественников. Впервые в истории буддийский монах представил свой район как член парламента и проработал четверть века в должности министра. Он был членом Комиссии по защите конституционных свобод религиозных меньшинств Индии (1978–1989) и одним из ее основателей. Несмотря на верность строгим обетам гелонга и спокойный, даже кроткий нрав, Ринпоче проявил себя энергичным и полным энтузиазма руководителем светских дел Ладакха. Ему удалось достичь заметного прогресса в решении насущных проблем региона. Бакулу Ринпоче почитают в Ладаке как великого Гуру, который защитил буддийское население и способствовал сохранению буддийского учения в этом удаленном горном регионе.

Отслужив два парламентских срока в Нижней палате, в 1977 г. Бакула Ринпоче дал свое благословение госпоже Дэки Вангмо (тиб. *bde skyid dbang mo*), ее индуистское имя Рани Парвати Деви, которая стала первой избранной женщиной-политиком Ладакха⁷.

Связи Бакулы Ринпоче с Россией и Монголией

Для российских и монгольских буддистов очень важно, что Бакула Ринпоче был высоким тибетским ламой, который мог посещать СССР и МНР в социалистический период. Любопытно, что желание увидеть Россию у него возникло еще в детстве после встречи с Николаем Рерихом, благообразный облик которого произвел на него огромное впечатление. Впервые Бакула Ринпоче приехал в СССР в 1968 г. в составе буддийской делегации для обсуждения вопроса о создании Азиатской буддийской конференции за мир (АБКМ), что дало возможность установления контактов с внешним

буддийским миром⁸. В тот приезд он стал наставником многих буддистов Бурятии, Калмыкии.

В июне 1988 г. в Иволгинском дацане Бурятии Бакула Ринпоче впервые в послевоенной России даровал посвящение класса Анутара-йога тантры, дженанг «Тайной практики Хаягривы» (тиб. *rta mgrin bsang grub*). На ритуал впервые были допущены русские буддисты. Следующим было посвящение Ямантаки (тиб. *gzigs byed*) в Иволгинском дацане в 1989 г. В 1989 г. Ринпоче провел первую службу в буддийском храме в Ленинграде. Российские буддисты относились к нему с искренней теплотой и глубоким почтением, в народе о нем ходили легенды, передаваемые из уст в уста⁹.

Известный монгольский ученый габджу Зава Дамдин (тиб. *rtsa ba rta mgrin dka 'bcu*, 1867–1937), один из буддийских монахов – основателей первого исследовательского учреждения нового типа «Институт изучения сутр», задолго до революций XX в. предсказывал грядущее разрушение буддийской традиции Монголии «красными варварами». Он также говорил, что восстановить традицию поможет приход святого Бакулы и что необходимо молиться, чтобы архат пришел и исполнил свою миссию. Зава Дамдин даже составил специальный текст, посвященный Бакуле, под названием «Сборник почитания и поклонения старейшинам во главе с Арья Бакулой под названием Открытие врат небесной сокровищницы»¹⁰. В годы репрессий 1930-х годов монголы читали эту молитву-призывание Архату Бакуле в монастырях. Поэтому, когда Бакула Ринпоче впервые прибыл в Монголию в 1969 г., монголы восприняли это как осуществление своих молитв.

В 1989 г. премьер-министр Индии Раджив Ганди (1944–1991) назначил Бакулу Ринпоче послом Индии в Монголии. Ринпоче на тот момент исполнилось уже 73 года. В 1992 г. была создана Все-монгольская буддийская ассоциация. В 1993 г. при содействии Бакулы Ринпоче в Монголию для общего поклонения были доставлены реликвии Будды, хранящиеся в Национальном музее Индии в Нью-Дели.

Во время работы послом Индии в Монголии Бакула Ринпоче много ездил по стране, бывая в самых отдаленных местах, ночевал в юртах пастухов, поэтому хорошо знал жизнь монголов. Бла-

годаря стараниям Бакулы Ринпоче состоялись визиты Далай-ламы в Монголию в 1991 и 1994 гг., страну также впервые посетили выдающиеся буддийские наставники, такие как глава школы Сакья – Сакья Тризин Наванг Гунга Тэгчен Балбар Тинлэй Сампел (тиб. *ngag dbang kun dga' theg chen dpal 'bar 'phrin las bsamphel dbang gyi rgyal po*)¹¹ в 1995 г.; лама Сопа Ринпоче в середине 1990-х. Они помогли создать Фонд сохранения традиции Махаяны в Монголии.

Правительство Монголии выделило землю в центре Улан-Батора для учреждения нового Буддийского университета для обучения монахов. Здание было построено в традиционном тибетском стиле, в нем разместили статуи и живописные свитки из Индии и Непала, были приглашены квалифицированные наставники из Индии. Университет стал центром обучения и затворнической практики не только для монгольских, но и иностранных гостей и буддийских общин, сыграв таким образом важнейшую роль в становлении буддийских институтов Монголии.

В 1999 г. в Улан-Баторе состоялось открытие монастыря Петуб Тенжай Чойхорлинг (тиб. *dpe thub bstan rgyas chos 'khor gling dgon pa*), возведение монастыря, по словам его секретаря Сонам Ванчуг Шакпо, состоялось за счет средств посла Бакула Ринпоче. Потребности Ринпоче всегда были невероятно скромными. Он неизменно оставался всё тем же отшельником, живущим под деревом бакул. И это, естественно, отражалось на его внешнем облике (рис. 5, 6).

В 2000 г., после десяти лет работы послом Индии в Монголии, в возрасте более 80 лет Бакула Ринпоче ушел в отставку и вернулся в Ладакх. По просьбе своих многочисленных последователей и учеников в 2001 г. он завершил написание автобиографии «Ожерелье белого лотоса» (тиб. *rang rnam padma dkar po'i phreng ba*). В 2002 г., понимая, что его здоровье ухудшается, он изложил десять наставлений, программных для развития Ладакха и его народа.

Видя пренебрежение к Ладакху властей штата Джамму и Кашмир, Ринпоче делал всё возможное, чтобы буддийские и мусульманские общины объединились для получения статуса союзной территории под руководством правительства Индии. Он говорил о важности несектанского отношения в буддийских традициях

Ладакха, необходимости внутренней практики буддизма, а не просто исполнения внешних ритуалов, о важности соблюдать равенство в правах мужчин и женщин. В своем наставлении он говорил также о важности сохранения тибетского языка (бхоти), литературы и религии Ладакха в современной образовательной системе, ибо это абсолютно необходимые условия для сохранения культуры Ладакха.

В 2003 г. Бакула Ринпоче, несмотря на ухудшение здоровья, совершил визит в Монголию, но был вынужден вернуться на индийском правительственном самолете. Проведя месяц в больнице, Ринпоче скончался 4 ноября в своей резиденции в Нью-Дели. Все подобающие ритуалы погребения были проведены в его родном монастыре Спитук в Ладакхе¹².

XX воплощение Архата Бакулы

Новое перерождение Кушог Бакулы Ринпоче искали среди монголов и ладакцев. Поиски начались по истечении 49 дней после ухода Ринпоче, когда было установлено, что Кушог Бакула Лобсан Тубтен Чогнор переродится в Ладакхе. Специальная комиссия из монастыря Спитук, личного монастыря Кушог Бакулы, с участием его племянника и прежнего секретаря Ринпоче, собрала сведения обо всех новорожденных детях за искомый период, их родителях и событиях, связанных с их рождением. Было выбрано несколько кандидатов, они прошли традиционные проверки с предментами предыдущего Ринпоче. В марте 2008 г. Его Святейшество Далай-лама XIV принял окончательное решение о признании нового воплощения Бакулы Ринпоче. Мальчик родился в Ладакхе 23 января 2006 г. Тензин Наванг Жигме Ванчуг (тиб. *bstan 'dzin ngag dbang 'jigs med dbang phyugs*) жил вместе с родителями в небольшой деревне Кыгар в ладакской долине Нубра. 12 августа 2010 г. он был возведен на трон настоятеля в монастыре Спитук и отправился на обучение в монастырь Дрепунг Лосалинг в Карнатаке, где обучается сейчас.

Его первый визит в Россию состоялся в ноябре 2024 г.: Бакула Ринпоче прибыл во главе небольшой делегации по приглашению

Института востоковедения РАН и принял участие в III Международной конференции буддийских переводчиков, выступив с докладом на пленарном заседании¹³. Бакула Ринпоче посетил московский буддийский храм Тубден Шедублинг во Владыкино, Постоянное представительство БТСР в Москве, строящийся буддийский образовательный и духовно-просветительский центр в Коммунарке (Новая Москва) и Санкт-Петербургский буддийский дацан Гунзэ-чойнэй. Ринпоче был тепло и радушно встречен российскими буддистами, даровал ряд посвящений и благословений. Сопровождал Ринпоче хорошо знакомый россиянам бывший бессменный секретарь XIX воплощения Кушок Бакулы Ринпоче – Сонам Ванчуг Шагспа, который продолжает работать в индийском штабе АБКМ. Таким образом, юный Ринпоче продолжает деятельность, которую осуществлял Его Святейшество Кушок Бакула Ринпоче XIX.

Одно из удивительных проявлений духовной преемственности – это потрясающее сходство обликов у разных воплощений Архата Бакулы. Сравнивая портретные фотографии разных воплощений Бакулы Ринпоче с иконописными образами архата, созданными тибетскими и монгольскими художниками разных веков, нельзя не отметить одни и те же черты, сохраняющиеся в разные эпохи, в разных физических воплощениях одной и той же духовной сути великого архата, аскета и отшельника, посвятившего все свои помыслы и деяния помощи живым существам (см. рис. 7–10).

Монгольская иконография Архата Бакулы

Особое отношение монголов к Учителю-Послу (монг. *элчин-баги*) выразилось в создании необычных культовых изображений. Например, тангка анонимного монгольского художника изображает Будду Шакьямуни и 16 архатов (см. рис. 2). Тангка датируется XVIII в., имеет храмовое назначение, так как довольно большого размера: 88 × 52 см. В настоящее время хранится в фондах Музея-дворца Богдо-хана в столице Монголии, Улан-Баторе¹⁴.

Композиция содержит 28 персонажей, среди которых не только архаты и причисленные к ним по китайской традиции два

донатора Дхарматала и Хэшан Махаяна, но также исторические лица, поясняющие традицию культа Бакулы Ринпоче: в левом верхнем углу восседает основатель школы Гелуг – Богдо Цонкапа (1357–1419), а в правом верхнем – Ундур-гэгэн Дзанабазар (1635–1723). Любопытно, что Архат Бакула расположен в самом центре композиции, чуть ниже самого Шакьямуни, и, как обычно, в руках он держит мангуста, изрыгающего драгоценные чиндамани, исполняющие желания. Любопытно, что все остальные 15 архатов тоже держат по мангусту, главному атрибуту Бакулы.

Еще одна тангка «16 архатов» монгольского художника по своей необычности и оригинальности содержания претендует на безоговорочное первенство. Дело в том, что на ней Архат Бакула является центральной фигурой композиции (тиб. *gtso bo*), подобно Будде Шакьямуни. Он изображен гораздо крупнее прочих фигур архатов, а сам Шакьямуни с традиционными иконографическими спутниками, двумя учениками, расположен над головой Бакулы и по размеру примерно равен всем остальным персонажам. Лик архата наделен портретным сходством с Кушок Бакулой Ринпоче Лобсан Тубден Чойдаром (1918–2003): ведь святого, служившего послом Индии в Монголии более 10 лет, хорошо знало все монгольское население, и автор живописного изображения точно не был исключением.

В верхних углах тангка, на облачках, восседают в круглых медальонах-ореолах Будда Майтрейя и бодхисаттва Манджушри. Остальные 15 архатов расположены, как обычно, вокруг главной фигуры; в нижней части тангка – также включенные в состав архатов Дхарматала и Хэшан (рис. 13). Завершают общую картину Четыре царя-хранителя сторон света (локапалы). Как и в предыдущей тангка, всем архатам в руки дан атрибут Бакулы – волшебный мангуст, изрыгающий чиндамани. Еще одна неканоническая деталь: на ногах архатов – белые войлочные чулки, какие монголы обычно носят под гутулы, национальную обувь наездников. На индо-тибетских изображениях архаты как правило изображаются босыми.

Заключение

Образы двадцати воплощений Архата Бакулы, непосредственного ученика Будды Шакьямуни, созданные в разные хронологические периоды разными техническими средствами, несут в себе признаки одной и той же духовной сущности – просветленного существа, реализовавшего уровень архата более 2500 лет назад – высшего существа, которое вновь и вновь воплощается в человеческом проявлении. Монгольские живописные произведения выполнены в традиции буддийской тангка, и хотя рассмотренные нами работы отмечены неканоническими чертами, в них выражается глубокое почтение и преданность Кушок Бакулы Ринпоче, великому человеку, достигшему высочайшего уровня духовного развития, и его учению.

Источники и литература

1. *Кожевникова М.* Индия. Малый Тибет. Ладак. Интронизация нового Бакулы Ринпоче. 2010. URL: <https://my.mail.ru/community/himalayas/735E30D642121E4D.html> (дата обращения: 10.01.2025).
2. *Кожевникова М. Н.* (подготовка материалов). Бакула Ринпоче в России. URL: <https://dharma.ru/teachers/bakula-rinpoche/> (дата обращения: 10.01.2025).
3. ММШУД — Монгол музейн шилдэг узмэрийн дээж (Mongolian Buddhist Art. Masterpieces from Museums of Mongolia. Vol. 1. Thangkas, Applique and Embroiders). Улаанбаатар: [б. и.], 2014. Vol. 1–3.
4. *Муханов И.* Бакула Ринпоче // Дождь из цветов (бурятские буддийские притчи). Москва–Улан-Удэ, 2021. URL: <https://proza.ru/avtor/peresvetm> (дата обращения: 10.01.2025).
5. *Наванг Церинг Шагпо.* Драгоценный Бакула в Ладакхе // Буддизм России. 2001. № 33. URL: <https://dharma.ru/teachers/bakula-rinpoche/> (дата обращения: 10.01.2025).
6. Повесть об Учителе. Бакула Ринпоче в России. СПб.: Нартанг, 2003.
7. *Раджендран А.* Религиозное значение дерева бакула в индуизме. 2013. URL: <https://www.hindu-blog.com/2013/12/religious-significance-of-bakula-tree.html> (дата обращения: 10.01.2025).

8. *Сонам Ванчуг Шакspo*. Кушок Бакула Ринпоче. Творец современного Ладакха. Жизнь и время. М.: РИК Медиа, 2021.
9. *Тенчой А.* Рассказы буддиста. М., 2021. URL: https://www.litres.ru/book/aleksey-tenchoy/rassказы-buddista-28719936/?lfrom_processed=159114052 (дата обращения: 10.01.2025).
10. *Терентьев А. А.* Бакула Ринпоче // Буддизм России. 2001. № 33. URL: <https://dharma.ru/teachers/bakula-rinpoche/> (дата обращения: 10.01.2025).
11. *Терентьев А. А.* Кушок Бакула Ринпоче и возрождение буддизма в СССР // Буддизм России. 1992. № 4.
12. *Хурэлбаатар Л.* Бакула Ринбучи Тувдэнчогнор. Улаанбаатар, 1999.
13. *Barstow M.* *Mimusops elengi* // The IUCN Red List of Threatened Species. 2019.
14. *Dowd P.* The Nineteenth Bakula, Ngawang Lobzang Thubstan Choknor. 2003. URL: https://treasuryoflives.org/biographies/view/Nineteenth-Bakula-Rinpoche/TBRC_P3CN15711. URL: <http://religo.ru/journal/11763> (дата обращения: 10.01.2025).
15. *Phuntsog Wangyal.* Tribute to the Venerable Kushok Bakula Rinpoche. Tibet Foundation, London. URL: https://www.tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php?title=Tribute_to_the_Venerable_Kushok_Bakula_Rinpoche (дата обращения: 10.01.2025).
16. *Sonam Wangchuk Shakspo.* Kushok Bakula Rinpoche: The Architect of Modern Ladakh. New Delhi, 2017.
17. *Wallace V.* Bakula Arhat's journeys to the north: the life and work of the Nineteenth Kushok Bakula in Russia and Mongolia // *Buddhists: Understanding Buddhism Through the Lives of Practitioners*. Oxford, 2014.

Примечания

¹ Дерево бакул (*Mimusops elengi*) – испанская вишня, в разных языках известно под названиями мушмула/ пули/ кесара/ маулсари/ магизхамбу/ бакули/ ранджал/ иланни. Вечнозеленое дерево достигает высоты до 16–18 м, толщина около 1 м. Произрастает в тропических лесах Южной и Юго-Восточной Азии и Северной Австралии. Деревья дают густую тень, цветы кремово-белые, звездообразные, душистые. Плоды мясистые, от желтого до коричневого цвета, сладковатые, с большим коричневым семенем. Используется в традиционной медицине: цветы – для лечения головной боли, как противоядие от змеиного яда; плоды для лечения диареи, лихорадки и колита; веточки используются для чистки зубов. Древесина ценная, очень твердая, используется для изготовления мебели и лодок. Кора толстая, темно-коричнево-черного или серо-черного цвета, с бороздками на поверхности. Растение имеет религи-

озное значение в индуизме, упоминается в эпосе. Цветы используются как украшения, подносят божествам, имеют стойкий аромат (Раджендран, 2013; Barstow, 2019).

² История произошла более 2500 лет назад: в Каушамби в семье богатого брамина и его супруги утонул мальчик. Обнаружил его бездетный купец, купивший рыбу на базаре. Радости его не было предела, но вскоре весть дошла до настоящих родителей. Они обратились к царю с просьбой вернуть им своего ребенка. Царь постановил, что равное право на ребенка есть у обеих семей. Так он вырос под опекой двух семей и прозвищем «Дви-Кул», что означало «две семьи», со временем имя претерпело изменения до Бакула (Сонам..., 2021, с. 17–18). Эта версия изложена в палийском тексте «Маноратха-пурани» (Manorathapurani) в «Вопросах Милинды» (Милиндапаньха).

³ История изложена личным секретарем Кушок Бакулы Ринпоче XIX–Сонам Ванчугом (Сонам..., 2021, с. 18).

⁴ Phuntsog Wangyal. URL: <https://www.tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php?title> (дата обращения: 10.01.2025).

⁵ Дата рождения 19 мая 1917 г., встречающаяся в разных изданиях, была избрана при получении официальных документов в начале 50-х годов XX в. (Сонам Ванчуг, 2021, с. 16–17).

⁶ *Матхо* (тиб. *mang spro dgon pa*) – небольшая область, примерно в 20 км от г. Лех, на левом берегу реки Сингх Кхабап (Инд), была пожалована предку Бакулы Ринпоче, радже Тенсрунг Юрджиалу около 1837 г., при жизни его отца, короля Цеван Рабдана.

⁷ Подробнее см.: Barstow, 2003; Sonam Wangchuk Shaksपो, 2017; Wallace, 2014, p. 218–227.

⁸ Наванг Церинг Шагпо, с. 27; Буддизм России. № 33, с. 27; Кожевникова, 2003, 2010; Сонам Ванчуг Шаксपो, 2021; Терентьев, 1992, 2002 и др.; Хурэлбаатар, 1999 и др.

⁹ Некоторые из них изложены современными авторами (Тенчой, 2021; Муханов, 2021).

¹⁰ Тиб. *‘phags pa ba ku las thog drangs pa’i gnas brtag phyag mchod gyi tsogs nam mkha’ mdzod kyi sgo ba byed*.

¹¹ Тиб. *sa skya khri ‘dzin 41 ngag dbang kun dga’ theg chen dpal ‘bar*, 41-й иерарх Сакья (р. 1945 г.).

¹² Сонам Ванчуг, 2021, с. 277–299.

¹³ III Международная конференция «К русскоязычному Буддийскому канону. Перевод текста как диалог культур» проходила в Институте востоковедения РАН 13–14 ноября 2024 г. при поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям и участии Фонда содействия и сохранения культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет». Видеозаписи выступления Бакула Ринпоче и других докладчиков см.: URL: <https://rutube.ru/plst/748720> и https://www.youtube.com/playlist?list=PL9bd-zho_IDP3MQ-xAHd3mqcApatJFO (дата обращения: 10.01.2025).

¹⁴ См.: МШУД, 2014, т. 2, с. 153.

**Иллюстрации к статье С.-Х. Д. Сыртыповой
«Архат Бакула, дарующий богатство:
иконографические и портретные образы»**



Рис. 1. Танга «Будда Шакьямуни и 16 архатов». Тибет, XVIII в.
Музей искусств Университета Оглторп. Атланта, шт. Джорджия, США.
URL: <https://museum.oglethorpe.edu/files/2014/07/09-Buddha-and-the-16-Arhats.jpg>



Рис. 2. Танка «Будда Шакьямуни и 16 архатов». Размеры: 88 × 52 см.
Монголия, XVIII в. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. № 2-306 (1409) №53.
(МШУД, 2014, т. 2. с. 153)

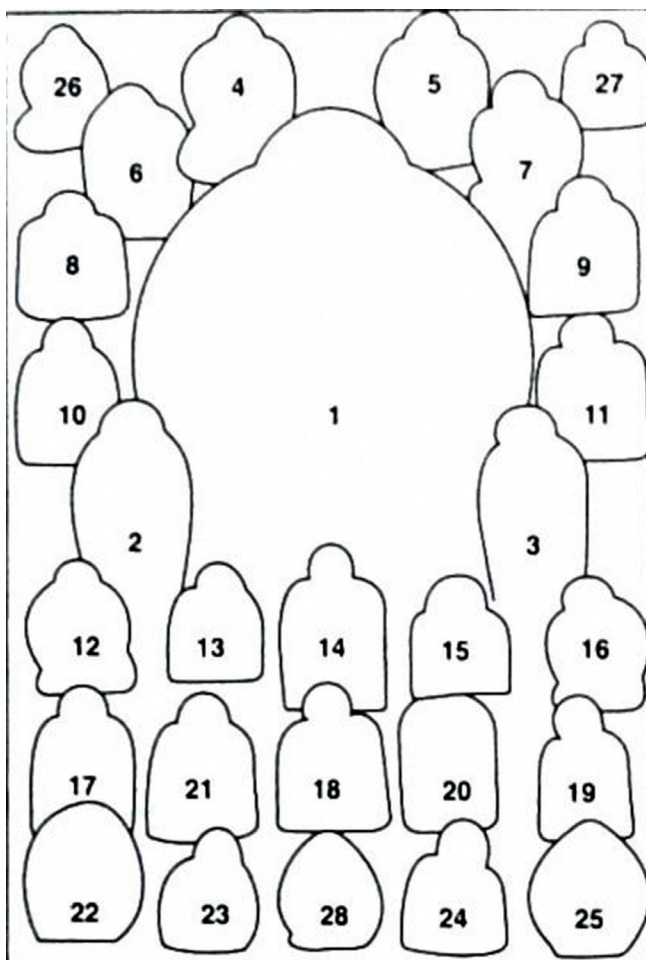


Рис. 2.1. Схема расположения персонажей на тангка «16 архатов» (см. рис.2). Под номерами 2 и 3 – ближайшие ученики Будды, Шарипутра и Маудгальяна, архаты: 4-19, 20-21: Дхарматала и Хашан, 22-25: Четыре локапалы, 26: Цонкапа, 27: Дзанабазар, 28: Вайшравана



Рис. 2.2. Фрагмент тангка «16 архатов» (см. рис.2).
Архат Бакула, фигура № 14, изображен в центре, под фигурой № 1
Будды Шакьямуни на схеме расположения (см. рис. 2.1)



Рис. 3. Танка «Архат Бакула». Восточный Тибет. XIX в.
Размеры: 58 × 38 см. Музей Рубина. Инв. № Р1994.27.2.
Опубликовано: HAR, № 164



Рис. 4. Тангка «Архат Бакула». XVIII в. Размеры: 155 × 97 см. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. №3-112(17) (МШУД, 2014, с.167)



Рис. 5. Кушок Бакула Ринпоче. 2002 г. Фото Марины Филипповой.
URL: mk-site.spb.ru. <https://my.mail.ru/community/himalayas/735E30D642121E4D.html>



Рис. 6. Фрагмент тангка. Архат Бакула. Тибет, XVIII в.
Художественная галерея Южных Аллигений, штат Пенсильвания, США
(HAR, item 90514)

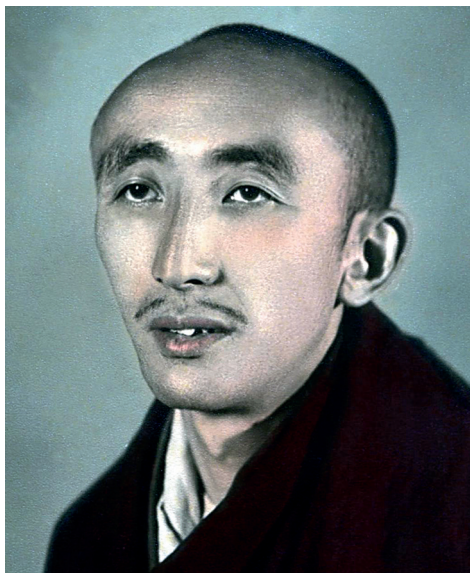


Рис. 7. Кушок Бакула Ринпоче, XIX воплощение (1918–2003). Фото 1969 г.



Рис. 8. Фрагмент тангка «Архат Бакула» (см. рис. 4). XVIII в.
Размеры: 155 × 97 см. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. №3-112(17)
(МШУД, 2014, с. 167)



Рис. 9. Двадцатое воплощение Бакула Ринпоче.
Фото Чолдан Гаша (Choldan Gasha)



Рис. 10. Фрагмент тангка. Архат Бакула.
Тангка, холст, минеральный пигмент. 53 × 36 см. Тибет, Амдо, XIX в.
Художественный музей Рубина, США. С2006.66.165



Рис. 11. Тангка. 16 архатов во главе с Бакулой Ринпоче. Монголия, XX в. Коллекция Д. Дамба. Изображение любезно предоставлено автору статьи Сонам Вангчуг Шагпо, личным секретарем Его Святейшества Кушок Бакулы Ринпоче. Зам. Генерального секретаря АБКМ, индийское отделение в Нью-Дели

Квантовая физика и буддизм: критический анализ некоторых сравнительных подходов¹

И. С. Урбанаева

*Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии Сибирского отделения РАН,
Улан-Удэ, Россия*

Аннотация. В статье выявляются те особенности квантовой механики, которые «напрашиваются» на параллели с буддизмом, а также анализируется понимание буддийской онтологии в некоторых сравнительных подходах. Открытие принципиальной роли наблюдателя для результатов обнаружения или измерения квантовых объектов открыло путь для сравнения квантовой онтологии с представлениями о реальности в буддизме. Наиболее общей сравнительной тенденцией является сведение буддийской онтологии к тождеству пустоты и взаимозависимости, и признанию фундаментальной взаимосвязи и взаимозависимости всех явлений и внутренней динамической природы реальности (сеть Индры). Но, хотя исходящие из этих предпосылок сравнительные подходы служат первым шагом к пониманию сходства и различия между квантовой физикой и буддийской онтологией, при этом отсутствует корректное понимание онтологической специфики буддийской философии, представленной в ее высшей форме школой мадхьямика и ее подшколой прасангики.

Ключевые слова: интерпретации квантовой механики, не-локальность, буддийская онтология, пустота, взаимозависимость, две истины, Нагарджуна, Цонкапа

Quantum Physics and Buddhism: a Critical Analysis of Some Comparative Ideas

I. S. Urbanaeva

Abstract. The paper explores the aspects of quantum mechanics that draw parallels with Buddhism. It also examines how some comparative approaches understand Buddhist ontology. The discovery that the observer plays a crucial role in determining the outcome of detecting or measuring quantum objects has opened up a dialogue between quantum ontology and Buddhist concepts of reality. The most common comparative tendency is to reduce Buddhist ontology to the identity of emptiness and interdependence, recognizing the fundamental interconnectedness and interdependence of all phenomena and the intrinsic dynamic nature of reality (Indra's net). Although such approaches can be a starting point for understanding similarities and differences between quantum physics and Buddhist ontology, they do not fully capture the ontological specificity of Buddhist philosophy. This specificity is best represented in its highest form by the Madhyamika school and its sub-school Prasangika.

Keywords: interpretations of quantum mechanics, non-locality, Buddhist ontology, emptiness, interdependence, two truths, Nagarjuna, Tsongkhapa

Буддизм вступил в диалог с современной наукой во второй половине XX в., и в настоящее время авторы сравнительных исследований доказывают наличие общего проблемного поля в понимании природы реальности, сознания, когнитивных процессов, признают эвристическую и психотерапевтическую ценность буддизма. Более того, в последнее время появляется всё больше публикаций о сходстве буддизма с наукой, особенно мадхьямики-прасангики – с квантовой физикой. В данной статье я акцентирую внимание на том, какие открытия и интерпретации квантовой механики приводят компаративистов к выводам о ее сходстве с буддийской доктриной пустоты, а также на том, как трактуется пустота авторами этих сравнительных подходов и почему распространенное в литературе толкование пустоты является некорректным и, следовательно, не вполне обоснованными являются сами утверждения об онтологическом сходстве квантово-механической теории и буддийской доктрины пустоты.

Прежде всего следует установить, какие открытия и особенности современной физики стимулируют сегодня поиск сходства ее философских интерпретаций с буддийской концепцией реальности и укрепляют идею сближения современной науки и буддизма. Вообще идея конвергентности буддизма с современными научными теориями, особенно с теорией Эйнштейна и релятивистской физикой, широко обсуждается в современном интеллектуальном дискурсе². В Интернете распространено высказывание Эйнштейна, что именно буддизм – это «религия, которая удовлетворяет современным научным потребностям». Правда, до сих пор остается неизвестным источник этой цитаты. Через компаративистские «линзы» можно обнаружить множество параллелей между высказываниями Эйнштейна и Будды³, в особенности между концепцией пространства, характерной для общей теории относительности, и буддийской доктриной пустоты. Однако не столько теория относительности, сколько квантовая физика привлекает интерес к сравнению с буддизмом. Дело в том, что общая и специальная теория относительности базируются на фундаментальных концептуальных принципах, интуитивно понятных и принятых всем научным сообществом. Они не порождают существенно разнящихся философских интерпретаций, которые радикально расходились бы с «оптикой» обычного мировосприятия и требовали осмысления онтологии⁴.

С квантовой механикой (КМ) дело обстоит иначе. Знаменитый опыт Юнга с пучком электронов и двумя щелями продемонстрировал фундаментальное ограничение способности наблюдателя прогнозировать экспериментальные результаты. Было установлено принципиальное различие между классическим и квантово-механическим описанием физических феноменов. Среди физиков и философов возникла дискуссия, породившая различные интерпретации того, что значит КМ с точки зрения общего видения мира. Мы обращаем внимание на несколько открытий, которые выявили субъективизм и относительность квантовой механики и стали основой для утверждений об ее сходстве с буддийской онтологией: во-первых, открытие причинной роли наблюдателя для квантово-механической реальности и для коллапса волновой функции; во-вторых, феномен

квантовой нелокальности, или невозможности квантового объекта находиться в определенном месте, и связанный с этим факт множественности параллельных миров квантовой реальности; в-третьих, концепция взаимозависимости, характерная для реляционных интерпретаций квантовой физики. Эти особенности КМ, отличающие ее от классической физики, можно увидеть в случае известных интерпретаций КМ.

Одним из самых сложных при философской интерпретации КМ считается вопрос о роли наблюдателя в квантово-механических процессах, выдвинувший в фокус внимания субъективизм квантовой физики. В квантовой реальности наблюдатель является не внешним субъектом, а соучастником квантово-механических процессов, а осознание функции наблюдателя как конструирующей физическую реальность приводит к идее сходства КМ с онтологией высших буддийских философских школ, отрицающих существование объективной реальности, независимой от познающего субъекта.

Важнейшим открытием, отличающим квантовую физику от классической, является квантовая нелокальность. Если классическая физика имеет дело с объектами и процессами, локализованными и ограниченными в пространстве и времени, то в квантовой физике процессы не ограничиваются пространством и временем и квантовые воздействия передаются мгновенно. Обнаружилось также, что измерение одной частицы может влиять на поведение другой. Вообще говоря, существует целый ряд квантовых явлений, которые считаются проявлениями особого рода нелокальности, присущей квантовым объектам: это эффект Ааронова – Бома, парадокс Эйнштейна – Подольского – Розена, эффект Брауна – Твисса и др.⁵ Вышеупомянутую включенность наблюдателя в квантовую реальность также можно считать проявлением феномена квантовой нелокальности. Этот феномен, в некотором смысле являющийся «квантовым аналогом» классического физического понятия «дальное действие»⁶, также связан и с третьей выделенной нами особенностью квантовой физики. Речь идет о феномене целостности и взаимозависимости квантовой реальности, который находится в центре внимания реляционных интерпретаций КМ.

Теперь рассмотрим эти особенности КМ на примере известных ее интерпретаций. Для Копенгагенской интерпретации (КИ) характерен ряд принципов, составляющих ее философскую основу: принципы наблюдаемости, дополнительности, неопределенности, статистического детерминизма и принцип соответствия. Но с точки зрения сходства с буддийской онтологией важен следующий квантово-механический факт: частицы не обладают определенными свойствами до тех пор, пока эти свойства не будут наблюдаться или измеряться. В классической формулировке Н. Бора КИ утверждает: «Поведение атомных объектов невозможно резко отграничить от их взаимодействия с измерительными приборами, фиксирующими условия, при которых происходят явления»⁷. «То, что нельзя наблюдать, не существует» – это одна из формулировок КИ, роднящая ее с берклианским субъективизмом. Возникает неизбежный вопрос: существует ли реальность в отсутствие наблюдателя (измерения)? Здесь и обнаруживается причинная роль сознания. С позиций некоторых приверженцев КИ, реальность полностью субъективна, а объективной реальности не существует. Для физиков, стремящихся избежать «тумана субъективистской эпистемологии, восходящей к Беркли и Маху», такая формулировка КМ неприемлема, и в своей повседневной работе они не обращают внимания на этот «философский балласт»⁸.

Другая концепция КМ, известная как интерпретация фон Неймана – Вигнера, лишь усугубила «квантовый мистицизм». В известном мысленном эксперименте с «котом Шредингера» он помещается в герметичный стальной ящик, в котором есть атом радиоактивного вещества с периодом полураспада 1 час, счетчик Гейгера и устройство, выделяющее яд. Радиоактивный распад – процесс вероятностный. Если он произойдет, сработает счетчик Гейгера, и кот будет отравлен. Но существует 50%-ная вероятность этого, как и 50%-ная вероятность, что он будет жив. С точки зрения квантовой теории кот будет находиться в двух состояниях одновременно (суперпозиция «и жив, и мертв»), пока наблюдатель не откроет ящик. Согласно КИ, при измерении происходит необратимый **коллапс волновой функции**⁹, т. е. суперпозиция «и жив, и мертв» переходит в одно из двух смешанных состояний.

Ю. Вигнер в 1961 г. дополнил мысленный эксперимент с «котом Шредингера» еще одним персонажем – другом Вигнера. Это наблюдатель в лаборатории, а сам Вигнер – наблюдатель за наблюдателем, находящийся снаружи лаборатории. Вигнер находится в состоянии суперпозиции состояний «увидел живого кота» и «увидел мертвого кота», пока не сообщит о результате. Эту цепочку можно продолжить, поскольку над каждым наблюдателем можно поставить еще наблюдателя. Что произойдет, если убрать всех наблюдателей? Реальность исчезнет – такой вывод был вынужден сделать Вигнер. Иначе говоря, сознание наблюдателя необходимо для коллапса волновой функции, позволяющего коту Шредингера стать живым либо мертвым и, соответственно, Вигнеру – дать ответ, увидел ли друг Вигнера кота живым или мертвым¹⁰.

Итак, согласно интерпретации фон Неймана – Вигнера, сознание вызывает коллапс волновой функции, т. е. скачок от возможного к реальному. Суперпозиция волновой функции сводится к единственному собственному состоянию благодаря взаимодействию с наблюдателем. Если наблюдения нет, коллапса не происходит и ни один из вариантов не становится менее вероятным. Такая интерпретация отводит сознанию, которое признается нефизичным (нематериальным) по своей природе, решающую причинную роль в квантово-механических процессах.

Некоторые приверженцы этой версии идут дальше, утверждая, что реальность вообще существует только в сознании наблюдателя. Разумеется, субъективный идеализм не может быть принят физиками. Но эта интерпретация КМ очень привлекательна в перспективе сравнения КМ с воззрением йогачары – философской школы, известной также как читтаматра, или «Только Ум», которая отрицает объективное существование внешнего мира. В академической литературе встречается точка зрения, что КИ «согласуется с воззрениями Йогачары»¹¹. Известный в России учитель тибетского буддизма досточтимый геше Тинлей однажды сказал о воззрении школы йогачара: «Это буддийская “квантовая физика”»¹². Однако эти слова не следует понимать буквально в смысле отождествления философии йогачары с онтологией квантовой физики. Позиция геше Тинлея далека от подобного отождествления, о чем

он также неоднократно упоминал в своих лекциях. Ведь субъективизм йогачары – это вовсе не тот вид субъективизма, который характерен для систем Беркли и Юма, и он также отличается от субъективизма квантовой физики, несмотря на признание, как и в квантовой физике, активной функции сознания в установлении онтологического статуса объектов познания. Онтология йогачары, в которой вводится понятие о «трех природах»¹³ любого объекта достоверного познания, гораздо сложнее, нежели простое признание причинной роли сознания.

Таким образом, с одной стороны, принципиальная роль наблюдателя и измерительных приборов, установленная в классической версии квантовой механики, и, с другой стороны, доказываемый в буддийской философии факт относительной природы воспринимаемой реальности стали одним из первых онтологических «мостов» для сближения современной физики и буддизма.

Наиболее известной наряду с КИ является Многомировая интерпретация (ММИ), впервые сформулированная Х. Эвереттом¹⁴ в 1957 г. и получившая дальнейшее развитие в работах Б. Де Витта и М. Б. Менского. В ММИ не признается коллапс волновой функции: отрицается, что в момент наблюдения (измерения) реализуется одна из альтернативных возможностей. Вместо этого Эверетт и Де Витт предложили «теорию параллельных миров», существующих одновременно. Но в версии Эверетта нет речи о реальных параллельных мирах: есть лишь один реально существующий мир, который описывается универсальной волновой функцией, однако при каждом акте измерения квантового объекта наблюдатель как бы расщепляется на несколько (предположительно, неограниченно много) версий, каждая из которых видит свой результат измерения и формирует собственную версию Вселенной. Но «расщепление» наблюдателя не является, согласно Эверетту, разделением одной вселенной на множество миров. В отличие от этого, интерпретация Де Витта заключалась в том, что парадокса с котом Шредингера можно избежать, если считать суперпозиции кота – мертвого и живого – «как обитателей двух одновременных, не взаимодействующих, но одинаково реальных миров»¹⁵. Де Витт считал «параллельные миры» квантовой физики «ветвями» общей реаль-

ности. Это подразумевает, что все возможные исходы квантовых измерений физически реализуются в некоем «мире» или вселенной. Таким образом, основной онтологической чертой этой интерпретации КМ является ее нелокальность в смысле множественности ее миров.

Другим вариантом ММИ является Расширенная концепция Эверетта, предложенная российским физиком М. Б. Менским (1939–2015) в качестве квантовой концепции сознания. Менский отождествил сознание с разделением альтернатив в квантовой суперпозиции¹⁶. В интерпретации Эверетта вывод о «параллельных мирах», следующий из логики квантовой механики, гласит, что квантовый мир может быть адекватно представлен как набор многих классических параллельных миров, и эти классические миры – фактически различные «проекции» единственного объективно существующего квантового мира, которые отличаются друг от друга некоторыми деталями. Но все они суть образы одного и того же квантового мира. Эти параллельные классические миры сосуществуют, и мы все (и каждый из нас) параллельно живем во всех этих мирах. Менский сделал следующий шаг: «Вместо предположения, что альтернативы, или альтернативные классические реальности, разделяются в сознании, примем предположение, что сознание – это разделение альтернатив»¹⁷. То есть психологическое понятие отождествлено с понятием квантовой физики. Это новая концепция взаимозависимости мира и сознания, и она также привлекает внимание компаративистов к сравнению квантовой физики с буддийской онтологией – как йогачары, так и мадхьямики.

Общим для всех основных интерпретаций КМ является осознание ее радикального онтологического отличия от классической физики, где мир представлялся совокупностью независимых точечных объектов, обладающих внутренней сущностью и собственным бытием, вторично собирающихся в более сложные структуры. В этой онтологии связи и взаимоотношения с другими объектами вторичны, тогда как независимое собственное бытие объектов первично. Квантово-механические открытия привели к радикальному пересмотру этой онтологии. С одной стороны, возникает

вопрос: описывает ли КМ реальность? Если да, то какую реальность? С другой стороны, открытия КМ ставят под сомнение привычный внешний мир. КМ окутывается философским «туманом». В «оптике» КМ мир стал превращаться в мир теней и иллюзий, и самой большой иллюзией оказалась материя. Множество различных интерпретаций КМ можно расценивать как попытки спасения научного рационализма и реализма. Попытки физиков и философов осмыслить КМ выдвинули на первый план не отдельные объекты и частицы, а взаимоотношения между квантовыми сущностями, а также взаимодействия между системами¹⁸. Квантовая реальность зависит от физической системы, взаимодействующей с данной системой и играющей роль наблюдателя. Уникальное описание состояния мира классической физикой разбивается на множество описаний, по одному для каждой возможной «наблюдаемой» физической системы. Реляционные интерпретации КМ в особенности стимулировали как со стороны физиков, так и со стороны буддистов интерес к сравнению КМ с буддизмом.

Таким образом, философские интерпретации математического формализма квантовой физики приводят самих физиков к усмотрению параллелизма между квантовой физикой и буддизмом. В литературе встречаются высказывания о том, что Нильс Бор был знаком с мадхьямикой и говорил о сходстве ее идей с квантово-механическими и что их параллелизм признавал также Антон Цайлингер. Современный квантовый физик Влатко Ведрал также пишет: «...квантовая физика действительно очень хорошо согласуется с буддийской пустотой»¹⁹. Специалист в области философии науки Грэм Сметам, исследуя связи между квантовой физикой и буддийской философией и существующие в западной литературе сравнительные подходы, так комментирует его позицию: «Прозрение Ведрала неявно определяет основу “пустоты” как квантовое поле информационной потенциальности способом, который соответствует взгляду Йогачары на пустоту»²⁰. В русскоязычном философском дискурсе также представлены позиции сходства квантовой физики и буддизма²¹.

Мы можем выделить в сравнительных подходах, усматривающих сходство КМ с буддизмом, некоторые характерные моменты,

отражающие не вполне корректное понимание их авторами буддийской философии:

- 1) сведение буддийской онтологии к признанию фундаментальной взаимосвязанности и взаимозависимости всех явлений, а также внутренней динамической природы реальности;
- 2) пустота (*śūnyatā*; *stong-pa-nyid*), важнейшая категория буддийской философии, отождествляется с другой важнейшей буддийской категорией – зависимым возникновением (*pratītyasamutpāda*; *rten 'brel 'byung ba*) и, исходя из этого, онтология квантовой физики сближается с буддийским учением о пустоте;
- 3) утверждение о сходстве, если не идентичности, расширенной версии Эверетта с буддийским учением о двух истинах.

Наиболее популярной сравнительной тенденцией стало сведение буддийской онтологии к признанию фундаментальной взаимосвязи и взаимозависимости всех явлений и внутренней динамической природы реальности. Однако в отношении индо-тибетского буддизма сведение его онтологии лишь к идее взаимозависимости всего сущего определенно является упрощением, нивелирующим его отличие от дальневосточных форм буддизма и других восточных учений. Все они являются «восточным мистицизмом» с точки зрения Ф. Капры, который усматривает в них сходство с мистифицированной КМ. Он пишет об этом в книге «Дао физики» (1975), которую физик и популяризатор науки Джереми Бернштейн не без оснований назвал «поверхностной и глубоко вводящей в заблуждение»²². Правда, некоторые основания для подобной трактовки буддийской онтологии как всеобщей взаимозависимости в духе «сети Индры» содержатся в дальневосточных интерпретациях буддизма. Но не такова индо-тибетская махаяна. В школе мадхьямика-прасангика реальность отнюдь не сводится к всеобщей взаимозависимости. Здесь пустота и зависимое возникновение, хотя и едины по своей сути, тем не менее вовсе не тождественны. Однако следует признать, что в буддологии отождествление пустоты и зависимого возникновения стало едва ли не общей позицией, начиная еще с Ф. И. Щербатского.

В России хорошо известна книга «Тибетский буддизм и современная физика» Вика Мэнсфилда²³. Мэнсфилд усматривает сходство между квантовой нелокальностью (КНЛ) и пустотой в мадхьямаке. Он пишет, что КНЛ означает, что квантовые объекты «не занимают никакой ограниченной области в пространстве и времени и что их связи с остальной Вселенной более важны, чем их изолированное существование»²⁴. Мэнсфилд трактует пустоту как отсутствие независимого бытия, но не отрицает реляционную субстанциональность. В свете признаваемого Мэнсфилдом родства КНЛ с понятием пустоты в мадхьямаке, на его взгляд, «становится намного глубже и разнообразнее» вопрос о значении КНЛ «как в вопросах личного умиротворения, так и для установления мира на Земле». «На самом деле существование объекта зависит от его отношений к другим объектам... Эта точка зрения, которую так трудно было обосновать, еще не закрепились в сознании общества», – подчеркивает Мэнсфилд²⁵. Давая введение в буддийское учение о пустоте в главе 3, он определяет пустоту как неутверждающее отрицание независимого существования объектов. Он совершенно прав в том, что пустота является неутверждающим отрицанием: вместо объекта отрицания ничто другое не подразумевается в самом понятии «пустота». Он также обращает внимание на то, что для установления пустоты необходимо правильно установить объект отрицания – то, что подлежит отрицанию при познании пустоты. Точная идентификация объекта отрицания – это действительно очень важно при постижении пустоты, как объясняется в мадхьямике-прасангике, чью традицию в тибето-монгольской махаяне наиболее корректно представляет Чже Цонкапа²⁶. Но Мэнсфилд устанавливает объект отрицания неполно – лишь как независимое существование, а его отрицание означает, согласно Мэнсфилду, что объекты существуют во взаимозависимости, имеют относительное существование. Однако, отрицая независимое существование и утверждая как его дихотомическую альтернативу взаимозависимое существование, Мэнсфилд вовсе не отрицает при этом субстанциональность взаимозависимого существования. Реальность в его интерпретации, хотя и объявляется пустой, оказывается чем-то вроде субстанциональной «сети

Индры». Но махаянская онтология глубже этого. Йогачара и мадхьямика определяют объект отрицания при постижении пустоты гораздо более полно, нежели только независимое субстанциональное существование (*bltos-med rang-bzhin* / *bdag-nyid-rang-bzhin*), являющееся объектом отрицания низших философских школ буддизма – вайбхашики и саутрантики – и расцениваемое в махаяне как объект отрицания в грубом определении пустоты. Йогачара отрицает помимо независимого субстанционального существования также истинное существование (*bden-par-yod-pa*) внешних объектов – их существование независимо от мысленного обозначения, т. е. онтологическую двойственность субъекта и объекта. Внешние объекты с этой точки зрения не существуют объективно и независимо от сознания. В мадхьямике-прасангике объект отрицания определяется как нечто, существующее со стороны объекта вне зависимости от простого обозначения мыслью. С этих позиций пустота – это отрицание не только независимого субстанционального существования, истинного существования, но также так называемых собственных признаков, сущности, природы, самобытия²⁷.

Таким образом, буддийская онтология отнюдь не сводится к «сети Индры». Позицию В. Мэнсфилда относительно родства КНЛ и пустоты можно считать верной лишь в первом приближении, в том смысле, что оба феномена означают отрицание независимого существования. Но пустота, как ее изложил Будда в сутрах Праджняпарамиты, а затем Нагарджуна в своих шести трактатах по мадхьямаке, из которых главным является текст «Муламадхьямака-карики» («Коренные строфы о срединности» – ММК), есть неутверждающее отрицание существования любой субстанциональности, будь то независимое существование отдельных объектов или присущая им внутренняя природа = сущность = собственные признаки = самобытие или субстанциональные связи и взаимоотношения между объектами, будь то субстанциональная причинно-следственная связь или зависимость целого от частей. Таким образом, в мадхьямиковской онтологии пустоты реляционная субстанциональность отрицается точно так же, как и субстанциональность изолированных объектов. Обратной сторо-

ной пустоты в мадхьямаке признается зависимое возникновение, т. е. относительность, понимаемая на самом глубоком онтологическом уровне как возникновение и существование объектов в зависимости лишь от мысленного обозначения²⁸. Это так называемое условное, или простое существование (*kun-rdzob-tu-yod-pa-tsam*), и есть относительная истина в мадхьямаке. Согласно прасангике, пустота и зависимое происхождение – это два разных, хотя и единых по смыслу, реверса любого объекта; они онтологически дополняют друг друга, но не тождественны.

С точки зрения мадхьямиков-прасангиков, объекты не имеют не только независимого субстанционального существования, которое есть лишь иллюзия и конструкт. Они не имеют реального, т. е. субстанционального, истинного, существования даже в своей взаимозависимой природе. В этом позиция мадхьямиков отличается от позиции йогачаринов, которые в своей теории трех природ признают относительную субстанциональность шенванга (тиб. *gzhan-dbang*) – зависимой природы, тогда как независимая субстанциональность объявляется несуществующим кюнтагом (*kun-btags*) – онтологическим приписыванием бытию того, что на самом деле вообще не существует. В мадхьямике-прасангике йондуб (*yongs-grub*), конечная природа и абсолютная истина, есть пустота как отрицание субстанциональности независимой и взаимозависимой природы²⁹. Это отнюдь не то же самое, что квантовая нелокальность. Смысл понятия «квантовая нелокальность» является лишь первым приближением к пониманию смысла пустоты в прасангике. Однако на уровне популярного восприятия буддизма понимание пустоты как отрицания независимого существования объектов и усмотрение в этом сходства с КМ является довольно полезным для осознания гуманистического потенциала науки.

Параллели между современной теоретической физикой и буддизмом обнаруживаются как со стороны физиков, так и со стороны буддистов и буддологов. Так, например, известный российский последователь тибетского буддизма и независимый исследователь А. А. Терентьев утверждает, что буддийское учение о «двух истинах» оказалось чрезвычайно похожим на современное квантовомеханическое представление о мире в интерпретации Эверетта,

расширенной российским физиком М. Б. Менским. При знакомстве с точкой зрения А. А. Терентьева обнаруживается, что в его понимании пустота – это «всеобщая взаимозависимость»³⁰. С этих позиций квантово-механический феномен суперпозиции имеет буддийские соответствия: парамартха, татхата, дхармата, дхармадхату, дхармакая. А классическим альтернативам, о которых идет речь в квантовой физике, в буддизме соответствуют вьявахара, самврити, самсара. То есть квантовая суперпозиция в интерпретации Терентьева – это абсолютная истина мадхьямики-прасангики, а альтернативные эвереттовские миры – это относительная истина мадхьямики-прасангики.

В чем, на наш взгляд, неправ А. А. Терентьев? В своей статье «Тибетский спор о “двух истинах” и квантово-механическая концепция Эверетта – Менского» он дает некорректную презентацию основных категорий мадхьямаки. Он ошибочно понимает сансару и нирвану как два слоя бытия или две реальности (относительная и абсолютная). Пустота определяется им как «всеобщая взаимозависимость», две истины интерпретируются в духе западноевропейского представления о явлении и сущности как относительная истина явленного мира и абсолютная истина подлинного мира, скрывающегося за явлениями. Но позиция Нагарджуны и прасангиков вовсе не такова.

Абсолютная истина в прасангике – это пустота каждого объекта от любого вида независимой от сознания внутренней определенности – свойств, собственных признаков, природы, сущности. Относительная истина в прасангике – это не всеобщая взаимозависимость, а зависимое возникновение, понимаемое в самом глубоком смысле как зависимость от обозначения мыслью. Пустота и зависимое возникновение («простое существование») – это не два уровня бытия и не две реальности, а два онтологических реверса каждого объекта, как сансарического, так и нирванического. И они не тождественны.

Следует согласиться с А. А. Терентьевым в том, что в буддизме понятие «истина» отличается от понятия «истина» в западной мыслительной традиции, где оно имеет прежде всего эпистемологическую функцию. В буддийской же философии, как уже

отмечалось нами ранее³¹, термин «истина» (*satya; bden-pa*) относится к онтологическим фактам, каковыми являются четыре благородные истины, а также две истины – абсолютная и относительная – как более общие формы четырех благородных истин. Эпистемологический аспект в них является вторичным. Разграничение А. А. Терентьевым абсолютной истины в буддизме как «сущностного уровня реальности» и относительной истины как «явленного уровня», т. е. как сущности и явления, на наш взгляд, ошибочно. И тем более ошибочно утверждение, что сансара – это «мир явлений», «мир человека и человеческого опыта», который и есть относительная реальность, а нирвана – «мир покоя», и он есть «мир абсолютной реальности». Столь же ошибочным является его тезис: «Сансара при постижении ее пустоты, то есть взаимообусловленности всех явлений, и оказывается нирваной»³². Нагарджуна в ММК называет сансарой циклическое бытие (*'khor-ba*) – круговорот рождений, старения и умирания под властью нечистой кармы и клеш, а нирваной – отсечение всех ментальных фабрикаций «сущего» и полное успокоение ума от замутненности, вызываемой мыслетворчеством. То и другое пусто от самобытия. Объяснение пустоты сансары от самосущего бытия дается в главе XI «Исследование начала и конца», а также в главе XVI «Исследование оков и освобождения». Объяснение пустоты нирваны – в главе XXV, там же говорится и о тождестве сансары и нирваны. Чже Цонкапа, комментируя это утверждение Нагарджуны, пишет, что «они абсолютно идентичны в природе, пустой от самосущего бытия»³³. Иначе говоря, ни сансара, ни нирвана не являются истинно сущим. С точки зрения мадхьямики-прасангики, они обе пусты от самосущего бытия и суть лишь конвенции и как таковые – относительная истина, т. е. истина для мира, с мирской точки зрения, но никак не реальности или уровня реальности, каковыми их считает А. А. Терентьев. Но главная его ошибка, как и многих других, для кого учение Нагарджуны и прасангиков явилось камнем преткновения, заключается в отождествлении пустоты и взаимообусловленности всех явлений.

В ММК (глава XXIV, стих 9) Нагарджуна писал, что крайне важно правильно понимать различие между двумя истинами: «Те,

кто не понимает в совершенстве различие / Двух истин, / Не понимают этого глубокого / Учения Будды».

Не менее важным, по мнению Нагарджуны, является понимание единства двух истин (глава XXIV, стих 10): «Не опираясь на относительное, / Невозможно учить абсолютному смыслу. / Без понимания абсолютного смысла / Невозможно достичь нирваны»³⁴.

Чже Цонкапа в комментарии к ММК³⁵ объяснил: учение о пустоте всего сущего от самобытия и внутренней природы (*rang-stong*) – о пустоте-рантонг – является главным среди всех учений Будды, которые были преподаны ради постепенного обучения пустоте-рантонг, и все являются искусными уловками. Относительная истина о «простом существовании» явлений уподобляет их иллюзиям в том смысле, что, будучи лишь номинально существующими (в зависимости от обозначения), явления кажутся субстанционально существующими. Смысл пустоты-рантонг – это отсутствие реального существования любой субстанциональности. То есть абсолютная истина в буддизме Нагарджуны и прасангикиков – это негация субстанционального существования. Представления о взаимозависимости и «простом существовании» – это относительная истина о существовании явлений, объясняемая в качестве искусной уловки в процессе постепенного обучения пустоте-рантонг.

Освобождающий эффект буддийской формы духовности связан именно с прямым постижением пустоты-рантонг – абсолютной истины, тогда как «конвенциональное», называемое также относительной истиной и рассматриваемое на трех уровнях возникновения, служит для мадхьямикиков вспомогательным методологическим и педагогическим средством в процессе постепенного – сначала концептуального, а затем прямого – постижения пустоты. Сам Будда, как известно из «Трисамвара-нирдеша», говорил: «Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что всё, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Всё, что считается в мире несуществующим, я тоже называю несуществующим»³⁶.

При такой системе обучения Дхарме онтологические конструкции относительной истины, являющиеся по своей сути пре-

увеличением бытия (*sgro- 'dogs*), выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства и постепенно подойти к постижению пустоты объектов от самобытия. Будучи применимыми к каждому объекту, пустота и зависимое возникновение являются двумя разными онтологическими реверсами, дополняющими друг друга. Основанием для распространенной ошибки отождествления шуңьяты и пратитья-самутпады служат слова Нагарджуны из ММК (строфа 18 гл. XXIV): «То, что является зависимым возникновением, / Объясняется как пустота, / То, что является зависимым обозначением, / именно это – срединный путь»³⁷.

Дело в том, что пустота от самобытия – это неутверждающее отрицание. Тогда как можно утверждать, что тот же самый смысл, который выражается термином «зависимое возникновение», и есть смысл пустоты? Если утверждать, что пустота является неявным смыслом зависимого возникновения, то всё равно это нелогично. Чже Цонкапа в «Океане аргументов» объяснил, каким образом пустота и зависимое возникновение образуют непротиворечивое единство, будучи разными аспектами любого объекта. Он пишет: «Смысл [понятия] “пустота” становится смыслом зависимого возникновения для мадхьямиков, которые опровергли посредством логики существование по собственной природе, но не для других [личностей]. Когда для таких мадхьямиков внешние и внутренние вещи непосредственно удостоверяются в качестве зависимо возникших, то вследствие силы того же самого когнитивного акта они удостоверяются как объекты, пустые от существования по собственной природе... Следовательно, тот, кто достиг убежденности в пустоте, опровергающей самобытие посредством зависимого возникновения, всякий раз, когда видит такие вещи, как росток и прочее, слышит или вспоминает о них, он должен привыкать к мысли, что именно по этой причине они не имеют самобытия»³⁸.

Из ММК и «Океана аргументов» следует, во-первых, что, хотя пустота объектов имеет место всегда и независимо от ее познания, в сотериологических целях совершенно необходимо удостоверение объектов как пустых от самобытия. И логическая аргументация с использованием довода о зависимом возникновении имеет

для этого решающее значение. Во-вторых, мадхьямики говорят о зависимом возникновении на самом глубоком онтологическом уровне – как зависимости от обозначения. В-третьих, удостоверение пустоты объектов происходит не одновременно с удостоверением их как возникших в зависимости от обозначения, а как следствие силы, или потенциала, акта их онтологического удостоверения как существующих в зависимости от обозначения. То есть смысл пустоты как абсолютного онтологического аспекта объектов постигается не одновременно со смыслом зависимого возникновения как их относительного аспекта. Но они служат поддержкой друг для друга. И в этом они едины. И поэтому объекты подобны иллюзии, но не есть иллюзии. Они существуют. Но это номинальное, или простое, существование³⁹, т. е. в зависимости от обозначения, а не субстанциональное бытие.

Итак, выделенные нами такие открытия и особенности квантовой физики как причинная роль субъекта познания (наблюдателя, измерения) в установлении квантовой реальности, феномен квантовой нелокальности или нарушения локального реализма, а также идея взаимозависимости элементов квантовой реальности привлекли интерес физиков при интерпретации математических формализмов КМ к сравнению квантовой физики с буддийской онтологией. В свою очередь, современные буддийские философы также вносят свой вклад в развитие сравнительных исследований буддизма и квантовой физики. В качестве наиболее заметной тенденции, проявляющейся как среди физиков, так и среди буддистов и буддологов, можно выделить подходы, основанные на отождествлении смысла буддийского понятия «пустота» с идеей универсальной взаимозависимости сущего. Выше мы представили эту тенденцию на примере подходов В. Мэнсфилда и А. А. Терентьева и обосновали свою позицию: подобное отождествление не является правильным, и хотя восприятие буддийской онтологии как «сети Индры» служит для физиков и широкого круга интеллектуалов первым шагом к пониманию близости буддийской философии к современной науке в ее гуманистической сущности, подобные популярные интерпретации не являются вполне корректными. Ибо смысл пустоты и зависимого возникновения, а также их соот-

ношения гораздо сложнее, если рассматривать их с точки зрения мадхьямики-прасангики, представляющей собой высшую форму буддийской философии.

Литература

1. Бор Н. Дискуссии с Эйнштейном о проблемах теории познания в атомной физике // Успехи физических наук. 1958. Т. 66, вып. 4.
2. Браверман Л. А., Гусева Е. А. Диалог философии и синергетики на примере йогачары и мадхьямики // Философские науки. 2020. № 3(36).
3. Бунге М. Философия физики. М.: Прогресс, 1975.
4. Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ. Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.
5. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на служении миру. Элиста: Океан мудрости, 2012.
6. Маслакова Е. А. Философия буддизма и квантовая физика: общее проблемное поле // Педагогические науки. Философия. 2016. № 15.
7. Менский М. Б. Тайны сознания – из квантовой механики // Метафизика. 2013. № 3 (9).
8. Менский М. Б. Сознание и квантовая механика. Жизнь в параллельных мирах. Солон-пресс, 2022.
9. Мэнсфилд В. Тибетский буддизм и современная физика. На пути к единству любви и знания. М.: Новый Акрополь, 2010.
10. Рутковская М. В. Буддизм и физика // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2012. № 1.
11. Спасский Б. И., Московский А. В. О нелокальности в квантовой физике // Успехи физических наук. 1984. Т. 142, вып. 4.
12. Терентьев А. А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта – Менского // Oriental Studies. 2019. № 3.
13. Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. 2015. Т. 13.
14. Урбанаева И. С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямаки. Иркутск: Оттиск, 2022.
15. Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (предв. раздел и гл. I–VIII). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020.

16. *Цонкапа*. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (гл. IX–XXVII). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021.

17. *Bernstein J.* Science Observed: Essays out of My Mind. New York: Basic Books, 1982.

18. *D'Amato*. Three natures, three stages: an interpretation of the Yogācāra 'Trisvabhāva' – theory // Journal of Indian Philosophy. 2005. Vol. 33, № 2.

19. *DeWitt B. S.* Quantum mechanics and reality // Physics Today. 1970. Vol. 23.

20. *Everett H. (III)*. «Relative State» formulation of quantum mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29, № 3.

21. *Garfield J. L.* Vasubandhu's treatise on the three natures translated from the Tibetan edition with a commentary // Asian Philosophy. 1997. Vol. 7, № 2.

22. His Holiness the Dalai Lama. The Universe in A Single Atom: the Convergence of Science and Spirituality. New York: Broadway Books, 2006.

23. *McFarlane Th. J.* Einstein and Buddha: The Parallel Sayings. Berkeley, California: Seastone, 2002.

24. *Mansfield V.* Tibetan Buddhism & Modern Physics: Toward a Union of Love and Knowledge. Templeton Foundation Press, 2008.

25. *Rovelli C.* Relational quantum mechanics // International Journal of Theoretical Physics. 1996. Vol. 35, № 8.

26. dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub [Аръя Нагарджуна]. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so [Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью]. Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang. 2016.

27. *Smetham G.* Quantum Buddhism: Dancing in Emptiness – Reality Revealed at the Interface of Quantum Physics & Buddhist Philosophy. Brighton: Shunyata Press, 2010.

28. *Smetham G.* Engaging Buddhism with a false imagination: reflections on some misrepresentations of Buddhist philosophy by Western philosophers, & a quantum Buddhist mind-only solution // Journal of Consciousness Exploration & Research. 2015. Vol. 6, № 10.

29. Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so [Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакарика», известному как «Мудрость»] // rJe-tsong-kha-pa-

chen-po-i-gsung-'bum [Собрание сочинений Чже Цонкапы]. 2012. Vol. 15. Pe cin: khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang.

30. *Vedral V.* Decoding Reality. Dutton, 2010.

31. *Wigner E., Margenau H.* Remarks on the mind body question, in symmetries and reflections, scientific essays // American Journal of Physics. 1967. Vol. 35 (12).

32. *Zeilinger A.* A foundational principle for quantum mechanics // Foundations of Physics. 1990. Vol. 29(4).

Примечания

¹ Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансляция и модернизация буддизма в контексте его единства и разнообразия в России, странах Восточной и Внутренней Азии», № 126020516675-9)).

² *Mansfield*, 1990; *Dalai Lama*, 2006; *Мэнсфилд*, 2010; *Smetham*, 2010; 2015 и др.

³ *McFarlane*, 2002.

⁴ См.: *Zeilinger*, 1999.

⁵ *Спасский, Московский*, 1984, с. 599–617.

⁶ *Спасский, Московский*, 1984, с. 613.

⁷ *Бор*, 1958, с. 577.

⁸ *Бунге*, 1975, с. 152–153.

⁹ Коллапс волновой функции происходит, когда волновая функция – первоначально в суперпозиции нескольких собственных состояний – сводится к одному собственному состоянию из-за взаимодействия с наблюдателем (измерителем).

¹⁰ *Wigner, Margenau*, 1967.

¹¹ *Браверман, Гусева*, 2020, с. 111.

¹² *Геше Джампа Тинлей*, 2013, с. 178.

¹³ См.: *Garfield*, 1997; *D'Amato*, 2005; *Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa*, 2012; *Геше Джампа Тинлей*, 2013.

¹⁴ *Everett*, 1957.

¹⁵ *DeWitt*, 1970, p. 31.

¹⁶ *Менский*, 2013, 2022.

¹⁷ *Менский*, 2013, с. 195.

¹⁸ *Rovelli*, 1996.

¹⁹ *Vedral*, 2010, p. 200.

²⁰ *Smetham*, 2015, p. 911.

²¹ Рутковская, 2012; Маслакова, 2016; Терентьев, 2019.

²² Bernstein, 1982, p. 333.

²³ Mensfield, 2008; Мэнсфилд, 2010.

²⁴ Мэнсфилд, 2010, с. 56.

²⁵ Мэнсфилд, 2010, с. 56.

²⁶ См.: Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa, 2012, p. 210.

²⁷ См.: Геше Джампа Тинлей, 2013; Урбанаева, 2022, с. 168–199, 238–275.

²⁸ Мадхьямака различает три уровня зависимого возникновения и существования: 1) причинно-следственная зависимость; 2) зависимость целого от частей; 3) зависимость от мысленного (концептуального) обозначения.

²⁹ См.: Геше Джампа Тинлей, 2013, с. 84–98. О воззрении мадхьямики-прасангики см. там же, с. 269–397.

³⁰ Терентьев, 2019, с. 428.

³¹ Урбанаева, 2015, с. 218–226.

³² Терентьев, 2019, с. 424.

³³ Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa 2012, p. 438.

³⁴ dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub, 2016, p. 35–36.

³⁵ Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa, 2012.

³⁶ Цит. по: Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa, 2012, p. 318.

³⁷ dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub, 2016, p. 37.

³⁸ Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa, 2012, p. 417.

³⁹ Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa, 2012, p. 272.

Далай-лама XIV о диалоге религий и культур

А. М. Шустова

*Институт востоковедения РАН,
Москва, Россия*

Аннотация. Для такого масштабного религиозного лидера, как Далай-лама XIV, естественно уделять внимание проблеме межрелигиозной гармонии и межкультурного взаимодействия. Далай-лама начал свое знакомство с этой проблемой с теософской концепции единства основополагающих принципов всех религий. Следующим шагом в развитии его понимания необходимости развития диалога между религиями стало знакомство с историей международного форума под названием «Парламент мировых религий». Среди основных причин, по которым возникают конфликты между религиями, Далай-лама выделяет следующие: религиозная исключительность, религиозный фундаментализм и религиозный экстремизм. Для содействия межрелигиозной гармонии он предлагает следующие методы: встречи и диалоги с различными учеными, философами и теологами, представляющими различные религиозные традиции, дискуссии с ними о сходствах и различиях между конфессиями, а также встречи с представителями религий, которые благодаря своей практике переживают глубокие внутренние проблемы. Важны также совместные паломничества представителей различных религиозных конфессий к святым местам других религий, а также проведение различных форумов и встреч с участием религиозных лидеров. По словам Далай-ламы, этика — учение о нравственных ценностях — необходима всем людям, в том числе неверующим. Поэтому Далай-лама отделяет этику от религии и выдвигает универсальное учение так называемой светской этики. Светская этика Далай-ламы не противоречит религиозной этике и способствует укреплению межрелигиозной и межкультурной гармонии.

Ключевые слова: Далай-лама, буддизм, религии, этика

The 14th Dalai Lama on the Dialogue of Religions and Cultures

A. M. Shustova

Abstract. For such a large-scale religious leader as the 14th Dalai Lama, it is natural to pay attention to the problem of interreligious harmony and intercultural interaction. The Dalai Lama began his acquaintance with this problem with the theosophical concept of the unity of the fundamental principles of all religions. The next step in the development of his understanding of the need to develop dialogue between religions was his acquaintance with the history of the international forum called the Parliament of World Religions. Among the main reasons why conflicts arise between religions, the Dalai Lama identifies following: religious exclusivism, religious fundamentalism and religious extremism. To promote interreligious harmony, he proposes following methods: meetings and dialogues with various scholars, philosophers and theologians representing various religious traditions, and discussions with them on similarities and differences between faiths, as well as meetings with representatives of religions who, thanks to their practice, have the experience of deep inner experiences. Joint pilgrimages of participants of various religious denominations to holy places of other religions, as well as holding various forums and meetings with the participation of religious leaders, are also important. According to the Dalai Lama, ethics, the teaching of moral values, is necessary for all people, including non-believers. Therefore, the Dalai Lama separates ethics from religion and puts forward the universal teaching of so-called secular ethics. The Dalai Lama's secular ethics does not conflict with religious ethics and also helps to promote interreligious and intercultural harmony.

Keywords: The Dalai Lama, Buddhism, religions, ethics

Проблема межрелигиозной гармонии и межкультурного взаимодействия остается актуальной в современную эпоху высоких технологий. От ее решения, несомненно, зависит, каким будет будущее планеты. Для такого выдающегося, масштабно мыслящего религиозного лидера, каким является Далай-лама XIV, обращение к этой проблеме было вполне закономерным, а началось оно со знакомства с теософской концепцией единства основополагающих принципов всех религий. Далай-лама XIV вспоминал: «С 50-х годов, если быть точным с 1956 года, когда я приехал в Индию и посетил штаб-квартиру Теософского общества, расположенную

в Южной Индии, меня восхищает теософский принцип равного уважения ко всем религиям. Опираясь на этот принцип, члены Теософского общества строят небольшие храмы, святилища всех основных религиозных традиций мира, чтобы люди могли получать представление и знания о других религиозных традициях. Именно так и нужно развивать взаимное уважение, это также дает возможность учиться друг у друга. Это чудесно¹. Действительно, одним из основных принципов теософского учения является единство всех религий, основанное на понимании духовного братства всех людей на планете.

Следующей ступенью в становлении понимания необходимости развивать диалог религий для Далай-ламы явилось его знакомство с историей международного форума «Парламент мировых религий»².

Первое заседание Парламента мировых религий состоялось 11 сентября 1893 г. в Чикаго и было вдохновлено теософской идеей о единстве всех религий. Оно запомнилось прежде всего выступлением Свами Вивекананды, который призвал к религиозной терпимости и прекращению религиозного фанатизма. Он утверждал, что все религии ведут к одной истине, что сострадание, братство, принятие другого всегда останутся главными человеческими ценностями, какой бы религии человек не следовал.

Вторая встреча Парламента мировых религий состоялась 100 лет спустя, в 1993 г., также в Чикаго, на ней присутствовало более 8 тысяч гостей. В рамках встречи прошло заседание Совета религиозных глав. С тех пор собрания Парламента мировых религий проходят регулярно (последнее состоялось в августе 2023 г.).

О вкладе Парламента мировых религий в развитие межрелигиозного диалога Далай-лама говорил в своей публичной лекции «Преодоление межрелигиозных различий: сострадание в действии». Она была прочитана 11 июля 2011 г. в Университете Чикаго, куда его пригласило выступить Теософское общество Америки. Это выступление можно назвать программным: в нем Далай-лама представил свое видение тех подходов, которые могут привести к плодотворному диалогу религий. Он также подчеркнул роль Свами Вивекананды в продвижении межрелигиозного диалога.

Далай-лама отмечал в своей лекции, что каждая религия учит человека любви, терпимости и состраданию, дает ему душевный покой и счастье, однако религии были и продолжают быть источником конфликтов. Далай-лама делает вывод, что проблема не в религиях, а прежде всего в самом человеке, в его нравственной природе.

Он выделяет две причины конфликтов на религиозной почве. Во-первых, это стремление одной группы людей к подчинению другой, т. е. стремление к власти и достижению экономического влияния. В этом случае люди используют религию в своих целях, они манипулируют другими людьми, используя их религиозные чувства. Во-вторых, это невежество людей, отсутствие у них знаний по истории своей и других религий. Далай-лама говорил, что «в некоторых случаях искренне верующие люди из-за нехватки знаний о многообразии религий на нашей планете и о том, что каждая крупная религиозная традиция обладает одинаковым потенциалом, считают свою религию лучше других, стараются обратить других в свою веру, и как только на их пути встречается сопротивление, возникает конфликт. <...> Виной тому пробелы в знаниях о ценностях других религий, возникающие из-за недостаточного общения между последователями разных вер»³.

Как бы ни были внешне разными религиозные традиции, все они имеют нечто, что их объединяет. Далай-лама учит, что во всех мировых религиях есть три составляющие: собственно религиозный, философский и культурный аспекты. Учение всех религий основывается на практике любви и говорит о необходимости терпения, умения прощать и способности довольствоваться малым. Если религиозный аспект всех религий особо не различается, то в плане философии есть кардинальные отличия. Это прежде всего деление на теистические и нетеистические религии. В свою очередь, нетеистические религии также могут иметь существенные различия в философском плане.

К теистическим религиям Далай-лама относит индуизм, сикхизм, зороастризм, иудаизм, христианство и ислам. В них Бог понимается как творец всего сущего и абсолютная основа бытия. Вселенная в этих религиях понимается как божественное творение.

К нетеистическим религиям относятся буддизм, джайнизм и одно из направлений древнеиндийской философской школы самхья. В них нет Бога-творца и Вселенная понимается как безначальная. Вместо принципа божественного творения в нетеистических традициях основным принципом является закон причины и следствия.

Однако какими бы ни были эти философские различия, все они имеют целью побудить следовать основной религиозной практике, а именно взращиванию в себе любви. И в теистических, и в нетеистических религиозных традициях любовь и сострадание к ближнему и всему сущему является фундаментальной величиной нравственной жизни. Таким образом, согласно Далай-ламе, философия любой религии направлена на то, чтобы человек, следуя религиозной практике, был более открыт к базовым ценностям человеческого существования – любви, терпению, состраданию и взаимопомощи.

Далай-лама задается вопросом: «Но с какой целью были преподаны все эти различные философские учения? Если провести исследование на предмет того, в чем цель такого разнообразия философских направлений, то ответ один – они призваны воодушевить нас на практику любви, составляющую первый аспект, аспект религии. Так что философия – это подспорье религиозной практики. Если посмотреть внимательно, то все философские течения, какими бы разными они ни казались, направлены к единой цели – посредством практики любви и сострадания сделать человека отзывчивее и счастливее. Методы разные, но цель одна»⁴.

Почему же различные методы или различные философские взгляды так необходимы? Далай-лама объясняет это сложной природой человеческого ума. Для лечения различных болезней тела человека, говорит Далай-лама, существует множество лекарств. Заболеваний очень много, и их нельзя вылечить с помощью одного лекарства. Но ум устроен гораздо сложнее человеческого тела, поэтому для него необходимо такое разнообразие лекарств. «Вот почему, – утверждает Далай-лама, – на нашей планете возникло так много разных религиозных традиций. Все эти религии принесли

колоссальную пользу за прошедшие несколько тысяч лет миллионам людей и продолжают приносить ее по сей день»⁵.

Буддийский лидер отмечал, что человечество достигло масштабного технологического прогресса и огромного материального развития. Но всё это только внешние изменения. Ум человека, его эмоции по-прежнему остаются недостаточно развитыми. Беспокойство, стресс, недоверие, страх, разочарование, нетерпение, ненависть, гнев с ростом материального благосостояния не исчезают, а даже усиливаются. От них нельзя избавиться с помощью денег. Люди прибегают к транквилизаторам, алкоголю, наркотикам, только усугубляя свое состояние.

Далай-лама заметил, что «эмоции, по крайней мере за последние несколько тысяч лет, не слишком изменились. И... в будущем, по крайней мере, еще несколько тысячелетий, они останутся прежними. Через несколько тысяч лет изменится климат, изменятся глобальные принципы и структуры, тогда, быть может, изменится и наш мозг, после чего могут произойти изменения и в нашем уме. Но следующие несколько тысяч лет, я думаю, всё останется по-прежнему»⁶.

Далай-лама отметил всё возрастающий интерес ученых к понятию «ум» и проблемам, с ним связанным. Было установлено, что такие тренировки ума, как медитация, сосредоточение и концентрация, действительно оказывают влияние на состояние клеток мозга.

По мнению Далай-ламы, наука может поколебать веру в некоторые постулаты религии, однако научные достижения не должны подрывать выработанные веками философско-религиозные основы духовной жизни человека, его духовные ценности. Наоборот, наука с помощью научных методов должна постараться объяснить многое в духовной жизни человека. Далай-лама уверен, что наука способна это сделать, пусть не сегодня, но в ближайшей перспективе. Поэтому он уже несколько десятилетий ведет диалог с учеными по тем направлениям, в которых имеются точки соприкосновения науки с буддизмом, а именно: космология, нейробиология, физика, особенно квантовая, и психология⁷.

О диалоге с учеными Далай-лама говорит следующее: «В созерцательных традициях всех религий большую роль играет иссле-

дование мира человеческого сознания и внутренних переживаний, поэтому одна из моих целей на подобных встречах – познакомиться с тем, как наука объясняет такие явления, как мысли, эмоции и субъективные переживания»⁸.

Кризис современного мира привел к тому, что всё больше людей стали задумываться о природе духовности, которая проявляется вовне такими качествами, которые называются внутренними, или нравственными, ценностями. Если обратиться к религии, то важно понимать, что любая религиозная традиция содержит в себе методы по развитию и укреплению внутренних ценностей, любая традиция по сути своей направлена на то, чтобы научить человека терпимости, состраданию, доброму отношению к другому, прощению и в конечном счете принести ему душевный покой и счастье. Поэтому нет никаких причин для вражды или соперничества между ними. Межрелигиозные конфликты только усугубляют и без того переполненный различными кризисами мир. Понимание этого способствует осознанию необходимости в установлении подлинной гармонии между религиями, между верующими и неверующими, между религией и наукой, между представителями различных культур. «Межрелигиозная гармония – это не вынужденное сотрудничество и сосуществование, она должна рождаться из понимания того, что все основные религиозные традиции мира несут одно и то же послание и обладают равным потенциалом, и нам совершенно необходимы различные методы»⁹.

Далай-лама утверждает, что «концепции “одна религия, одна истина” и “много религий, много истин” на первый взгляд противоречат друг другу, но на самом деле никакого противоречия нет. Просто для отдельного человека идея “одной религии, одной истины” актуальна и необходима, она поддерживает однонаправленную веру в своего бога, в свою традицию. Но что касается всего сообщества, возьмем даже семью, один член которой может быть христианином, а другой иудеем или мусульманином – даже в одной семье могут уживаться несколько истин и несколько религий»¹⁰.

Издревле существуют различные религии, которым время от времени приходилось взаимодействовать друг с другом, при-

чем разногласия на религиозной почве могли приобретать характер глобальных конфликтов. По мнению Далай-ламы, в области религий мирное сосуществование давалось с наибольшим трудом. Конфликты между религиями происходили по многим причинам, но как основные можно выделить следующие. Это религиозный эксклюзивизм, религиозный фундаментализм и религиозный экстремизм.

Религиозный эксклюзивизм основан на мнении, что только собственная религия является истинной. Религиозный фундаментализм часто проистекает из эксклюзивизма. Религиозный экстремизм появляется там, где взращивается религиозная нетерпимость и ненависть. Далай-лама замечал, что «грань между эксклюзивизмом, признающим в качестве единственно правильной веры лишь собственную религию, и фундаментализмом угрожающе тонка; грань между фундаментализмом и экстремизмом еще тоньше»¹¹. Кроме того, появляется всё больше людей, которые не являются верующими. Верующие и неверующие часто начинают представлять собой два противоборствующих лагеря, что усугубляет общую картину подозрительности и недоверия.

Понимая сложность проблемы межрелигиозной гармонии, Далай-лама, как влиятельный религиозный деятель, одним из главных обязательств своей жизни считает продвижение межрелигиозной гармонии, способствование пониманию и развитию гармоничных отношений между представителями разных религий.

Кроме этого обязательства он выполняет еще несколько миссий. Это продвижение понимания фундаментальных человеческих ценностей, таких как сострадание. Он говорит, что существует глубокая связь между любовью и состраданием, а также между состраданием и подлинным счастьем. Любому человеку, независимо от его происхождения, национальности, степени образованности, уровня достатка, даже независимо от того, придерживается ли он религиозных убеждений или нет, нельзя прожить без сострадания. Именно сострадание Далай-лама называет «драгоценным качеством», без которого нельзя прожить человеку и которое способно сделать мир лучше и добрее. Он также считает, что хотя сострадание присуще человеку от рождения, тем не менее его надо

развивать в течение всей жизни. Задачей всех людей, стремящихся к духовной зрелости, и не только лидеров религиозных традиций, но и простых людей, является продвижение идеи подлинной ценности сострадания, которое заложено в самой природе человека. Сострадание является базисом, на котором строится религиозная этика всех религий мира.

И еще одно обязательство Далай-ламы, которому он следует в жизни, поскольку он тибетец по рождению: делать всё, что помогает сохранению тибетской культуры и религии.

Далай-лама предлагает следующие методы продвижения межрелигиозной гармонии. Во-первых, это встречи и диалоги с различными учеными-философами, богословами и теологами, представляющими различные религиозные традиции, и обсуждение с ними вопросов сходств и различий между вероисповеданиями. Также необходимы саммиты лидеров мировых религий.

Далай-лама советует исследователям, что, когда они обращают внимание на различия в религиозных подходах, необходимо понимать, какова цель этих различий. При анализе оказывается, что хотя эти различия налицо, цель у этих подходов одна – способствовать возвышению духовной природы человека. Именно этика, основанная на сострадании, является той движущей силой, которая способна примирить различные философские подходы в каждой из религиозных традиций.

Второй метод, который он предлагает, – это встречи с представителями религий, которые благодаря своей практике обладают опытом глубоких внутренних переживаний. Далай-лама говорит, что когда мы в других религиях видим людей, «полных душевной теплоты и полностью посвятивших себя труду на благо других, то это служит прямым свидетельством тому, что их религиозная традиция обладает равным потенциалом и служит тем же целям, что и наша собственная. Такие наблюдения очень полезны для достижения более глубокого взаимопонимания. Подобные встречи дают ясное представление о ценностях другой религии»¹².

Следует отметить одно важное замечание, которое Далай-лама сделал после встречи не с религиозным деятелем, а с одним ученым-физиком. Этот ученый сказал, что, несмотря на свою погру-

женность в физическую науку, он не должен испытывать слишком большую привязанность к ней. Эти слова позволили Далай-ламе сделать следующий вывод: «Я буддист, но не должен чувствовать привязанность к собственной религии. Ведь если мы испытываем привязанность к своей религии, наш ум становится предвзятым, и мы не в состоянии объективно рассматривать ценности другой традиции. Понимать это очень важно»¹³. Действительно, выход за пределы собственной религии может быть очень полезным.

Далай-лама много раз упоминал, что, живя в Индии, он имел возможность частых встреч с различными духовными лидерами, а также с простыми практикующими. Для него такие встречи были не просто интересными, они показали ему, насколько много существует путей в постижении высшего божественного начала и как многообразна может быть духовная жизнь. С особой теплотой он вспоминал таких индуистских лидеров, как Свами Чинмаянда, чей ашрам находится неподалеку от его резиденции в Дхарамсале, Свами Васвами из ашрама в Пуне, а также представителей современной индуистской общины «Брахма кумарис», известной и за пределами Индии, со штаб-квартирой в Раджастане. Он отмечал, что община «Брахма кумарис», состоящая из женщин, давших обет безбрачия ради духовной жизни, нацелена на продвижение диалога и гармонии между религиями, поэтому он столь внимательно относится к встречам с ее представителями.

Далай-лама отметил для себя очень важную черту индуизма – отсутствие догматичности в отношении природы высшего божества. В этом плане он с восхищением отзывался о деятельности миссии Рамакришны, а также монашеского ордена Вивекананды на поприще общественного служения, особенно в сфере образования и здравоохранения. Он также отмечал, что в Индии много самых различных религиозных организаций и групп, чья работа направлена на оказание помощи бедным, нуждающимся и трудящимся на благо всего общества.

Далай-лама отмечал, насколько смелым в своем постижении других религиозных традиций был Рамакришна, который в глазах индуистских консерваторов мог выглядеть недостойным и даже еретиком. Он восхищался тем, что Рамакришна, будучи индуи-

стом, мог сочинять христианские садханы и участвовать в пятничных намазах в мечетях. Для него религиозный опыт других религий был настолько же священен, как и опыт внутренних переживаний его родной религии.

Нужно заметить, что Далай-лама XIV продолжил начатую Рамакришной традицию, когда лидер одной из религий практикует сознательное погружение в другие религиозные традиции. Свой духовный опыт таких погружений он описал в книге «Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий»¹⁴.

Что касается Вивекананды, то Далай-ламу восхищала его приверженность активным действиям, нацеленным на продвижение идей гармонии и согласия между религиями.

Он считал его речь на первой конференции Всемирного парламента религий не просто вдохновляющей, а в определенном смысле инициацией на развитие нового понимания мировой роли религий в деле продвижения человеческих ценностей и борьбе за мирное сосуществование всех наций. Он отмечал также очень удачную метафору Вивекананды о многих водных потоках, которые текут по разным долинам, но в конечном итоге сходятся в одном великом океане. Особенно радовало Далай-ламу то, что Вивекананда свой монашеский орден создал по образу буддийской сангхи.

Близкая дружба связывает Далай-ламу с величайшим представителем миссии Рамакришны XX века – Свами Ранганатханандой. Среди индуистских деятелей он также отмечал Махатму Ганди, чья общественная деятельность и борьба за всеобщую справедливость внесла значительный вклад в развитие Индии. Он также отмечал направленную на завоевание подлинной свободы и независимости Индии деятельность такого индуистского деятеля, как Виноба-джи (1895–1982). По его мнению, обширную общественную работу и Махатмы Ганди, и Винобы-джи можно рассматривать как духовную практику, деятельность в духе дхармы.

Опыт общения Далай-ламы с христианскими религиозными деятелями также является достаточно богатым. Первым среди них был американский монах-траппист Томас Мертон. Именно он помог буддийскому лидеру понять созвучность многих христианских

концепций доктринам буддизма. Также Далай-лама отмечает свою дружбу с такими католическими наставниками, как Джон Мэйн, Беда Гриффитс, Томас Китинг и Лоренс Фримен, которые познакомили его с основополагающими доктринами христианского учения и христианской практикой и помогли найти их параллели в буддизме.

Далай-лама восхищается так называемой молитвой христианского святого Франциска Ассизского, которая перекликается с молитвой буддийского учителя VIII в. Шантидевы. Буддийский лидер неизменно подчеркивает, что христианское учение, так же как и буддийское, несет великое послание о любви и сострадании. Такие высокие примеры сострадания, христианского смирения и самоотречения, какие продемонстрировала мать Тереза из Калькутты, достойны самого высокого уважения. Таким образом, Далай-лама на собственном опыте посещения различных монастырей и религиозных общин, а также встреч с религиозными подвижниками убедился, что, каковы бы ни были различия в религиозных доктринах и практиках, между ними существует единство понимания важности сострадания как основополагающей духовной ценности.

Что касается ислама, то в этой религии Далай-лама усматривает такое важное качество, как неукоснительное соблюдение ежедневного молитвенного ритуала (саят), и ту преданность, с которой мусульмане обращаются к Богу. По его мнению, в исламе, как и в буддизме, большое место отводится состраданию, которое выражается в мусульманской практике безусловного вверения себя Всевышнему, практике полной покорности божественной воле. Как замечает Далай-лама, такое подчинение может показаться странным, но нужно понимать, что для верующего мусульманина Бог существует за пределами форм, это Абсолют, Великая тайна, перед которой человек склоняется благоговейно и покорно.

Как известно, в Индии исламу привержено большое количество людей, у Далай-ламы установились дружеские отношения с некоторыми индийскими мусульманами, проживающими в Ладакхе, куда он часто наведывается, чтобы провести поселение тибетцев из «Тибетской детской деревни».

Далай-лама отмечал, что с мусульманами его связывают особые «исторические» отношения. Дело в том, что в Тибете уже более четырехсот лет существует мусульманская община. В середине XVII в. в Кашмире свирепствовал сильный голод, и значительная часть мусульманского населения Кашмира эмигрировала в Лхасу. Они присоединились к уже проживавшей там с XII в. небольшой части тибетских мусульман. Далай-лама V отнесся к кашмирским мусульманам благосклонно. Он выделил им землю и предоставил определенные привилегии. И это несмотря на то, что в буддийской истории существуют трагические страницы, повествующие о разрушении мусульманами многих буддийских святынь, монастырей и школ в период их нашествия на Индию, а также буддийских памятников в Центральной Азии. Но, как отмечает Далай-лама, были и светлые периоды в истории взаимодействия ислама и других религий, когда при исламском правлении процветали открытость и многообразие мнений, успешно развивалась культура. Так было в Средние века в Испании, во времена Багдадского халифата и в Индии – в период правления Акбара Великого, когда в условиях религиозного многообразия процветали культура и наука.

Общаясь с суфиями, приверженцами мистической традиции ислама, Далай-лама обнаружил сходство некоторых суфийских практик с медитативными практиками в буддизме махаяны, среди которых находится и практика сострадания.

Он делает вывод, что сострадание – одна из важных составляющих мусульманской веры, как и буддизма, и христианства. Сострадание считается ключевым принципом в исламе и много раз упоминается в Коране. Он также отмечает сходство исламских и буддийских положений о глубокой связи между учеником и учителем на примере поэзии Джелалуддина Руми (1207–1273) и буддийского подвижника Миларепы.

Обзор будет неполным, если не упомянуть о взглядах Далай-ламы на одну из самых древних мировых религий – иудаизм. Он замечал, что эта религия в течение длительного периода помогала выживать целому народу, причем в самых неблагоприятных условиях изгнания, и во враждебном окружении сохранять практики

религиозной жизни и богослужения. Он также отмечает, что хотя иудаизм и пережил много трансформаций, в нем, тем не менее, всегда сохранялись его базовые начала, в том числе преданность ритуальной стороне. Эти ритуалы объединяли народ на протяжении тысячелетий.

Присущая иудаизму приверженность памяти о прошлом, живое ощущение уходящей в глубину тысячелетий линии преемственности, а также неотделенность в сознании народа исторического, символического и мистического контекстов действительно могут впечатлить любого человека. Поражает и богатство мистической традиции иудаизма в практике визуализации, которая, как находит Далай-лама, подобна соответствующим практикам в буддизме. И в каббале, и в хасидизме существуют молитвенные практики, состоящие в непрерывном произнесении имен и начитывании текстов, подобные некоторым техникам в буддизме ваджраяны. Можно найти сходные черты и параллели в аргументации при анализе и комментировании философских положений в трудах иудаизма и, например, в буддийских сочинениях по монашеской дисциплине.

Третий метод продвижения межрелигиозной гармонии, который предлагает Далай-лама, состоит в совершении совместных паломничеств представителей различных религий к святым местам. «Всякий раз, – замечает Далай-лама, – когда мне представляется такая возможность, я всегда стараюсь придерживаться этой традиции, усматривая в ней один из методов содействия межконфессиональному согласию»¹⁵. Он начал совершать такие паломничества с 1976 г. Начал с Сарнатха в Индии, где есть христианская церковь, сикхский храм (гурдвара) и мусульманская мечеть. С тех пор регулярные паломничества к различным святым местам не только Индии, но и всего мира стали правилом жизни Далай-ламы.

Посещая святые места и знакомясь с традициями, которые с ними связаны, Далай-лама всегда находит что-то подобное в своей религии – буддизме. При посещении Иерусалима он увидел, что верующие оставляют записки с молитвами между камнями сохранившейся стены Второго храма. Он вспоминал: «В трещины в древней стене повсюду были просунуты небольшие записочки с молитвами, и их вид вызвал в моей душе особое волнение.

На какое-то мгновение мне подумалось о нашем тибетском обычае оставлять в священных местах камни и флажки с написанными на них молитвами»¹⁶. В Иерусалиме, который является священным городом для трех крупнейших религий мира, в котором священные места разных религиозных традиций расположены достаточно близко друг от друга, Далай-лама молился об установлении мира на Ближнем Востоке, о том, чтобы было достигнуто взаимопонимание между всеми народами этого сложного в геополитическом плане региона.

Опираясь на собственный опыт паломничеств, Далай-лама убедился в том, что высокие религиозные чувства и переживания пробуждаются независимо от того, к какой религии принадлежат паломники и к какой традиции относится святое место. Далай-лама вспоминал: «Я совершил паломничество в Фатиму к базилике Пресвятой Девы. Там, в Португалии, я испытал мистическое переживание. Возложив к статуе тибетский шарф и проведя некоторое время в молчаливой медитации, я повернулся, чтобы уходить, но оглянулся и увидел, если, конечно, глаза не обманули меня, что Мария улыбается мне. В тот момент необыкновенное по глубине и силе переживание захлестнуло меня волной»¹⁷. Это признание Далай-ламы еще раз доказывает, насколько универсальны духовные практики всех религий, которые в конечном счете опираются на одни и те же духовные принципы.

И наконец, четвертый способ, предлагаемый Далай-ламой для успешного диалога религий, – это проведение различных форумов и собраний с участием религиозных лидеров. Такие встречи могут нести доброе послание всем людям планеты. Прежде всего это будет послание мира и добросердечия, дружбы и духовности. Далай-лама выдвигает для обсуждения на форумах такие вопросы, как взаимоотношения между представителями различных вероисповеданий, верующими и неверующими, вопросы секуляризма, нравственной жизни, развития науки и технологий, искусственного интеллекта, вопросы насилия и терроризма, защиты окружающей среды. Все эти вопросы непосредственно касаются жизни человека, его благополучного существования в обществе и в природе, чистоты его внутренней жизни.

Рассматривая проблему продвижения нравственных ценностей в обществе, естественно задаться вопросом, насколько взаимосвязаны нравственные ценности и религия. Далай-лама указывает, что среди неверующих встречается много людей добросердечных, искренних, честных и справедливых. Наоборот, среди верующих много тех, кто не отвечает нравственным критериям своей религии.

Таким образом, напрашивается вывод о том, что нравственные ценности не обязательно должны быть прерогативой только религии. Далай-лама замечает, что весьма существенная часть человечества относит себя к неверующим. И они тоже имеют право на счастливую жизнь так же, как и те, кто следует религиозной традиции. Ведь такие нравственные категории, как сострадание, терпение, любовь, добросердечие, – источник счастья каждого человека, залог благополучия его семьи и общества в целом. Человек может быть не религиозен, но пренебрегать основополагающими нравственными ценностями он не имеет права. Вот почему необходима нравственная этика, которая позволит неверующим людям следовать духовному пути. Опираясь на эти соображения, Далай-лама выдвинул этическое учение, которое он назвал светской этикой¹⁸.

Заметим, что на втором собрании Парламента мировых религий в 1993 г. была провозглашена отраженная в заключительном документе идея о необходимости создания новой «глобальной этики» (Global Ethic). Ее инициатором стал католический теолог Ханс Кюнг. Глобальная этика предполагала создание новых моральных критериев, провозглашающих социальную справедливость, уважение прав женщин, отсутствие насилия, соблюдение прав человека, отмену всех видов дискриминации и которые не были бы предметом абсолютизации ни одной из существующих религий.

Светская этика Далай-ламы не противопоставляет себя религиозной этике. Ее надо понимать в смысле тысячелетней индийской традиции, которая культивирует равное уважение ко всем религиям, без предпочтения какой-либо, а также уважение к тем, кто не относит себя ни к какой религии. Такие «нигилисты» всегда существовали среди представителей философских школ Индии,

прежде всего это последователи школы чарвака. Они отрицали существование бога и вообще не верили в духовный путь. Последователи других философских школ всегда критиковали их, но, тем не менее, относились к ним с уважением, называя так же, как и остальных, – риши, что значит мудрецы. Это показывает, что можно придерживаться различных взглядов на природу вещей и явлений, спорить друг с другом, критиковать воззрения друг друга, но оставаться в дружеских отношениях и уважать друг друга.

Таким образом, Индия уже явила миру пример того, как нужно относиться к представителям других, не обязательно только философских или религиозных, взглядов, или неверующим, но и вообще к другим людям, мыслящим иначе. Было правильно замечено, что успех демократической системы властных структур в Индии основывается в том числе и на тысячелетней традиции уважения разных индийских философских школ.

При выработке концепции светской этики Далай-лама принимал во внимание тот факт, что хотя все религии и могут способствовать укреплению внутренних ценностей и нравственных устоев общества, но современные реалии таковы, что существования религиозной этики недостаточно. Поэтому он призывает рассматривать духовность и этику как нечто большее, чем религия¹⁹. Такой подход основан на положении, что все люди, независимо от того, верующие они или неверующие, по природе своей склонны к любви и состраданию, добросердечию и дружбе. Каждый склонен к тому, что считается благом. Далай-лама убежден, что этическое поведение может проявляться как естественное следствие самого факта жизни сообщества людей на одной планете. Кроме того, с развитием науки и технологий потребность в нравственных ценностях возрастает. И ее обоснование логично будет объяснить в научных терминах. Поэтому следует разделить этику от религии, сделать понимание ее сущности доступным для всех людей независимо от их вероисповедания, независимо от того, верующие они или нет.

Нужно понимать, что светская этика Далай-ламы и его усилия по ее продвижению в обществе находятся на самом деле в одной связке с его работой по развитию межрелигиозного и межкультур-

ного диалога. Это отражает цельность всей его многосторонней работы в обществе, на международной арене и на поприще религиозного служения. Можно констатировать, что в области межрелигиозного диалога уже сложилась определенная школа Далай-ламы. Среди представителей такой школы можно назвать Тензина Приядарши, который также выступает за межрелигиозный диалог, отмечая важную роль буддизма в его развитии. Он продолжает линию масштабной лекционной работы Далай-ламы, который прочитал большое количество лекций о непреходящих религиозных ценностях, таких как сострадание, и о том, как необходима религиозная гармония для человечества²⁰.

В заключение приведем замечательные слова Далай-ламы, который обращается со следующим призывом ко всем людям Земли на последних страницах своей книги «Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий»: «Когда мы встречаемся с другими, давайте думать прежде всего о нашем основополагающем родстве. В этом мире у нас нет чужих, все мы братья и сестры в путешествии по жизненному пути. Все мы гости на этой планете. Мы проживем в лучшем случае около ста лет. Что такое сто лет в сравнении с возрастом Земли? Не более чем мгновение, мимолетный порыв ветерка. Стоит ли тратить столь краткий отведенный нам срок, прозябая в трясине распрей и бесконечных разногласий? Время идет вперед. Так давайте же употребим его с мудростью, служа другим или хотя бы не преумножая их горести. И тогда с наступлением нашего последнего дня мы оглянемся на свою жизнь и возрадуемся: “Мое пребывание на этой земле было наполнено смыслом”. По крайней мере, у нас не будет сожалений»²¹.

Литература

1. *Далай-лама. Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий.* М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014.
2. *Далай-лама. О преодолении межрелигиозных различий // Сохраним Тибет! URL: <http://savetibet.ru/2015/04/16/dalailama.html>* (дата обращения: 01.09.2024).

3. Далай-лама о родстве вероисповеданий // Сохраним Тибет! URL: <http://savetibet.ru/2015/02/20/dalailama.html> (дата обращения: 01.09.2024).
4. *Далай-лама XIV*. Больше, чем религия. Этика для всего мира. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016.
5. *Далай-лама XIV*. Его Святейшество Тензин Гьяцо. Творящая доброта, ясность света сознания и проникновенное понимание сути. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2019.
6. *Шустова А. М.* Понимание мира: диалог российских и буддийских ученых // Азия и Африка сегодня. 2018. № 9.
7. *Шустова А. М.* Диалог Далай-ламы с российскими учеными: как одухотворить науку // Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2018. М., 2019.
8. *Шустова А. М.* Основные положения светской этики Далай-ламы XIV // Вестник Института востоковедения РАН. 2021. № 2 (16).
9. *Dalai Lama Tenzin Gyatso*. Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium. New York: Little, Brown/Abacus Press, 1999.
10. *Seager R. H.* The World's Parliament of Religions: The East/West Encounter. Chicago, 1893. Bloomington, 1995.
11. The World's Parliament of Religions: an Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893. Chicago, 1893.

Примечания

- ¹ *Далай-лама*. О преодолении...
- ² The World's Parliament..., 1893; *Seager*, 1995.
- ³ *Далай-лама*. О преодолении...
- ⁴ Далай-лама о родстве...
- ⁵ *Далай-лама*. О преодолении...
- ⁶ *Далай-лама*. О преодолении...
- ⁷ О диалоге Далай-ламы с российскими учеными см.: *Шустова*, 2018, 2019.
- ⁸ *Далай-лама XIV*, 2016, с. 19.
- ⁹ *Далай-лама*. О преодолении...
- ¹⁰ *Далай-лама*. О преодолении...
- ¹¹ Далай-лама, 2014, с. 6.
- ¹² *Далай-лама*. О преодолении...

¹³ Далай-лама. О преодолении...

¹⁴ Далай-лама, 2014.

¹⁵ Далай-лама о родстве...

¹⁶ Далай-лама, 2014, с. 184.

¹⁷ Далай-лама, 2014, с. 184.

¹⁸ Dalai Lama, 1999; Далай-лама, 2016.

¹⁹ О светской этике Далай-ламы см.: Шустова, 2021.

²⁰ См.: Далай-лама, 2019.

²¹ Далай-лама, 2014, с. 235.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Иллюстрации к статье О. Батсайхана «Свод законов, установленный указом Богдо-хана Джебцундамба-хутухты VIII, как законодательная основа теократической монархии Монголии»

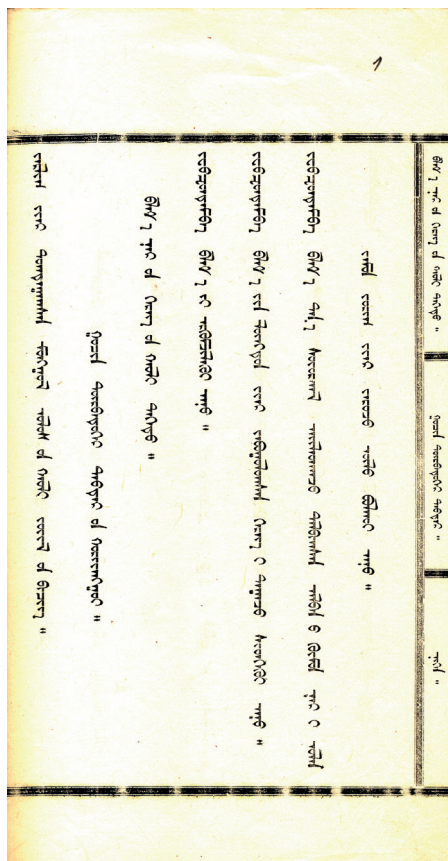


Рис. 1. Страницы из Свода законов Монголии, опубликованные в 1919 г. Из «Высшего закона о делах духовенства», Свод законов Монголии том 34, статья «Возвеличение Джебцундамба-ламы» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Гучин дөрөвдүгээр дэвтэр. Лам нарын хэргийн хууль. Дээд. Жавзандамба ламыг өргөмжлөх нь).
Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 34, х. 1

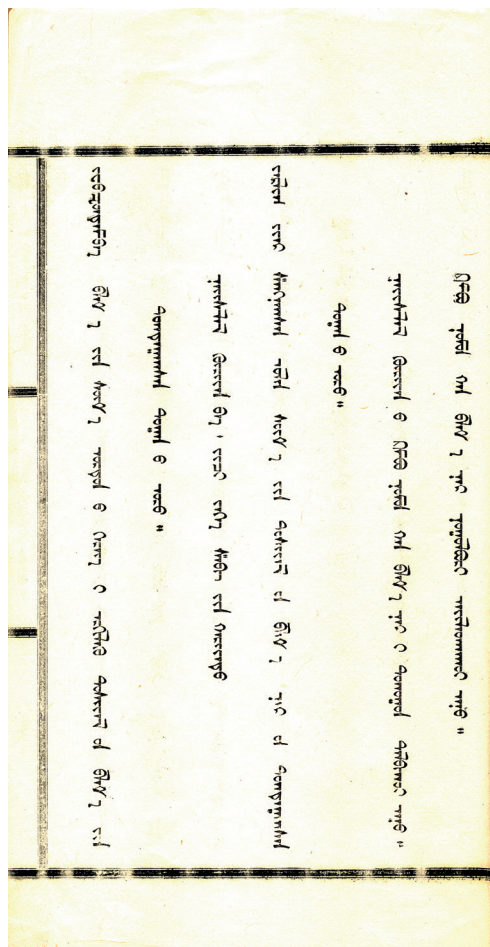


Рис. 2. Страницы из Свода законов Монголии, опубликованные в 1919 г. Из «Высшего закона о делах духовенства», Свод законов Монголии том 4, статья «Утвержденная штатная численность служебных должностей для лам, управляющих делами храма и дворца Джебцзундамба-ламы» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Гучин дөрөвдүгээр дэвтэр. Лам нарын хэргийн хууль. Дээд. Жавзандамба ламын сүм, ордоны хэргийг эрхлэх тушаалын ламын тогтоосон тооны ор).

Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 34, х. 2

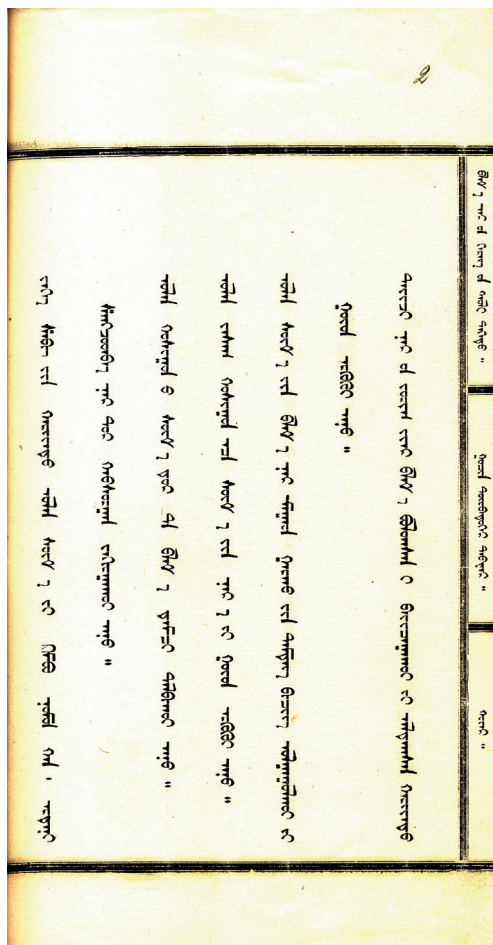


Рис. 3. Страницы из Свода законов Монголии, опубликованные в 1919 г. Из «Высшего закона о делах духовенства», Свод законов Монголии том 34, статья «О подчинении и совместном управлении многочисленными монастырями, находящимися в ведении Их-шави, Хамбо Номун-хана и Эрдэнэ-шанцодбы» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Гучин дөрөвдүгээр дэвтэр. Лам нарын хэргийн хууль. Дээд. Их шавийн харьяат олон сүмийг Хамба номун хан, Эрдэнэ шанцодба нарт хавсарган захиргахуй нь). *Источник:* Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 34, х. 3

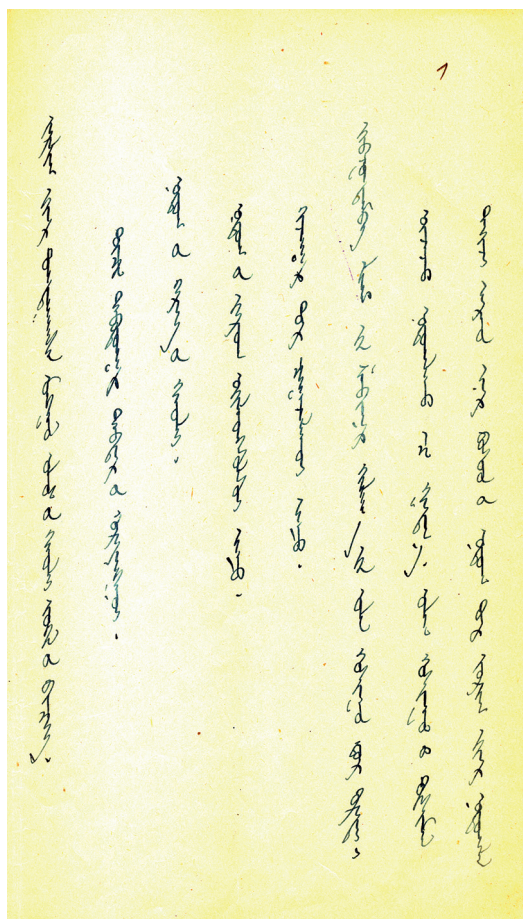


Рис. 4. Неопубликованные страницы из рукописи Свода законов Монголии том 45. Из «Закона о делах территории», Свод законов Монголии, статья «Создание топографических карт» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Дөчин тавдугаар дэвтэр. Нутгийн хэргийн хууль. Нутгийн зураг үйлдүүлэх нь).

Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 45, х. 1

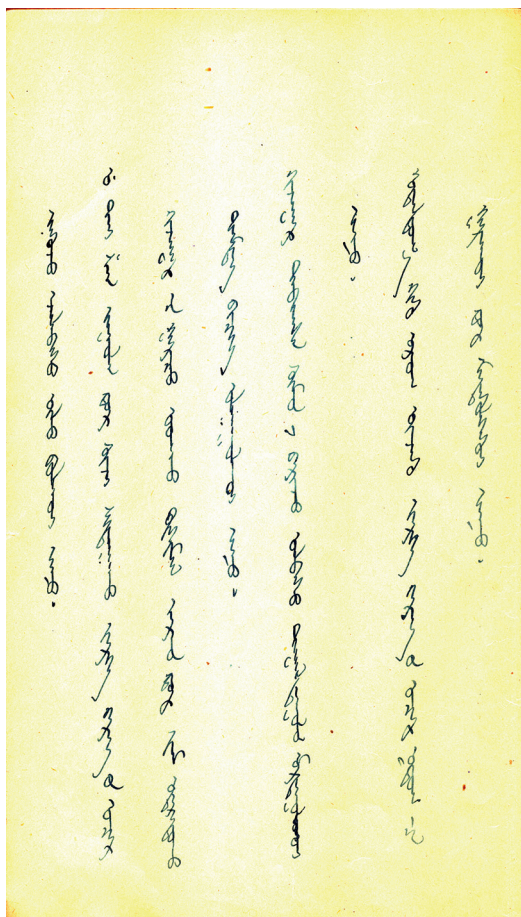


Рис. 5. Неопубликованные страницы из рукописи Свода законов Монголии том 45. Из «Закона о делах территории», Свод законов Монголии, статья «Создание топографических карт» (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Дөчин тавдугаар дэвтэр. Нутгийн хэргийн хууль. Нутгийн зураг үйлдүүлэх нь).
Источник: Үндэсний төв архив, ф. А235, т. 1, х.н. 45, х. 2

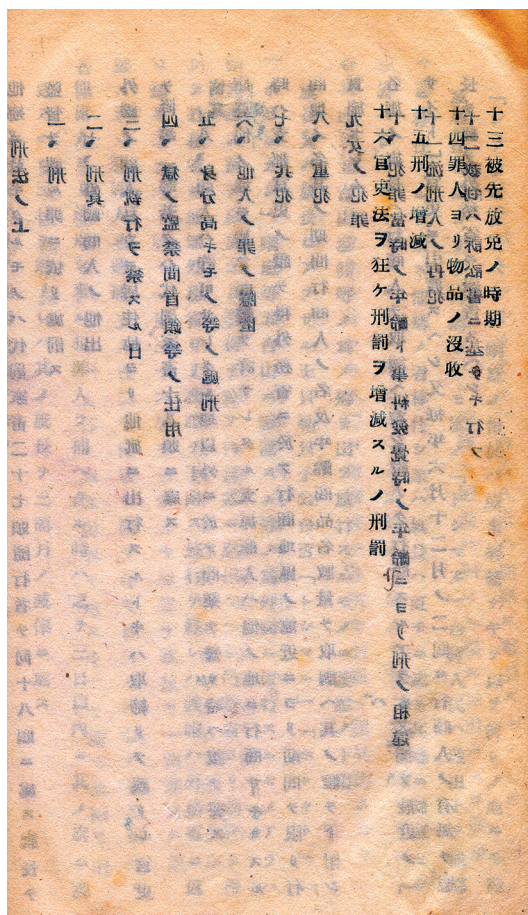


Рис. 7. Страницы из рукописи Свода законов Монголии на японском языке, переведенные в 1922 г. в Токийском университете иностранных исследований, том 16 (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Арван зургаадугаар дэвтэр).

Источник: Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4-288

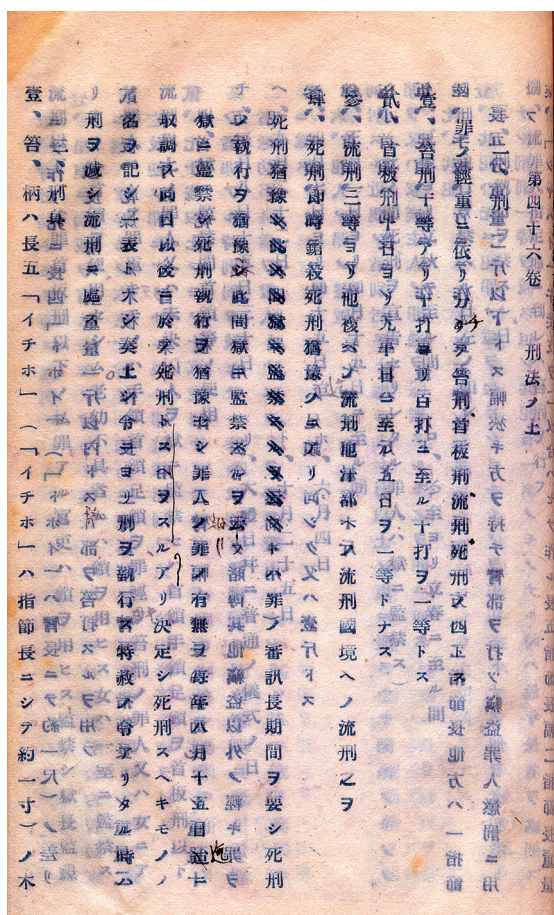


Рис. 8. Страницы из рукописи Свода законов Монголии на японском языке, переведенные в 1922 г. в Токийском университете иностранных исследований, том 16 (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Арван зургаадугаар дэвтэр).

Источник: Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4-288

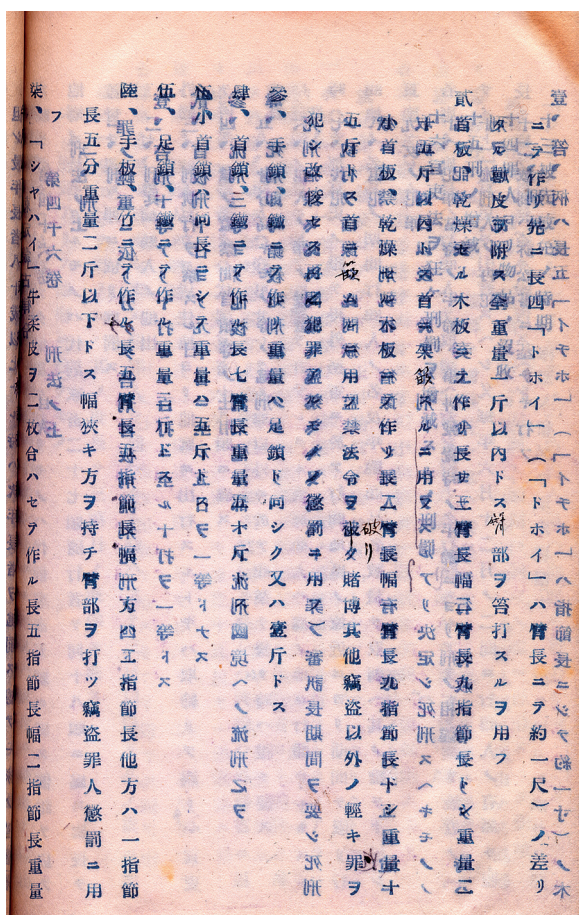


Рис. 9. Страницы из рукописи Свода законов Монголии на японском языке, переведенные в 1922 г. в Токийском университете иностранных исследований, том 16 (Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын Хууль Зүйлийн бичиг. Арван зургаадугаар дэвтэр).

Источник: Library of Tokyo School of Foreign languages MO 4-288

**Иллюстрации к статье С.-Х. Д. Сыртыповой
«Архат Бакула, дарующий богатство:
иконографические и портретные образы»**



Рис. 1. Танга «Будда Шакьямуни и 16 архатов». Тибет, XVIII в.
Музей искусств Университета Оглторп. Атланта, шт. Джорджия, США.
URL: <https://museum.oglethorpe.edu/files/2014/07/09-Buddha-and-the-16-Arhats.jpg>



Рис. 2. Танка «Будда Шакьямуни и 16 архатов». Размеры: 88 × 52 см.
Монголия, XVIII в. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. № 2-306 (1409) №53.
(МШУД, 2014, т. 2. с. 153)

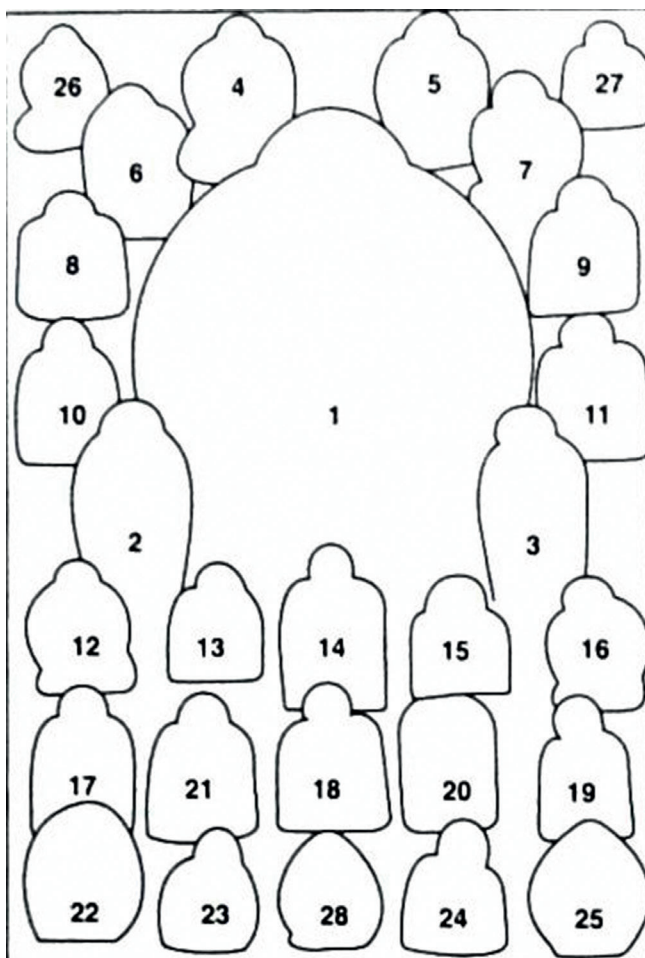


Рис. 2.1. Схема расположения персонажей на тангка «16 архатов» (см. рис.2). Под номерами 2 и 3 – ближайшие ученики Будды, Шарипутра и Маудгальяна, архаты: 4-19, 20-21: Дхарматала и Хашан, 22-25: Четыре локапалы, 26: Цонкапа, 27: Дзанабазар, 28: Вайшравана



Рис. 2.2. Фрагмент тангка «16 архатов» (см. рис.2).
Архат Бакула, фигура № 14, изображен в центре, под фигурой № 1
Будды Шакьямуни на схеме расположения (см. рис. 2.1)



Рис. 3. Тангка «Архат Бакула». Восточный Тибет. XIX в.
Размеры: 58 × 38 см. Музей Рубина. Инв. № Р1994.27.2.
Опубликовано: HAR, № 164



Рис. 4. Тангка «Архат Бакула». XVIII в. Размеры: 155 × 97 см. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. №3-112(17) (МШУД, 2014, с.167)



Рис. 5. Кушок Бакула Ринпоче. 2002 г. Фото Марины Филипповой.
 URL: mk-site.spb.ru. <https://my.mail.ru/community/himalayas/735E30D642121E4D.html>



Рис. 6. Фрагмент тангка. Архат Бакула. Тибет, XVIII в.
 Художественная галерея Южных Аллигений, штат Пенсильвания, США
 (HAR, item 90514)

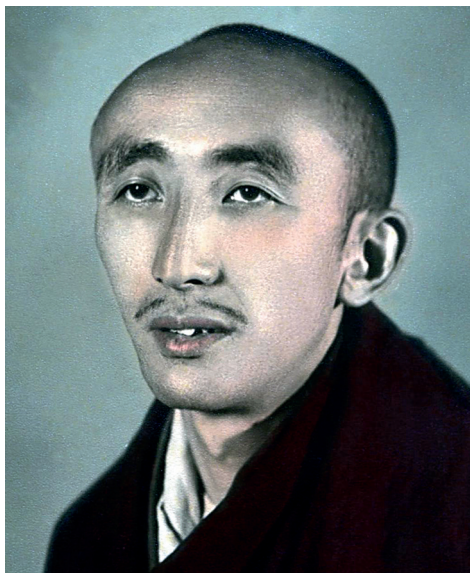


Рис. 7. Кушок Бакула Ринпоче, XIX воплощение (1918–2003). Фото 1969 г.



Рис. 8. Фрагмент тангка «Архат Бакула» (см. рис. 4). XVIII в.
Размеры: 155 × 97 см. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. №3-112(17)
(МШУД, 2014, с. 167)



Рис. 9. Двадцатое воплощение Бакула Ринпоче.
Фото Чолдан Гаша (Choldan Gasha)



Рис. 10. Фрагмент тангка. Архат Бакула.
Тангка, холст, минеральный пигмент. 53 × 36 см. Тибет, Амдо, XIX в.
Художественный музей Рубина, США. С2006.66.165



Рис. 11. Тангка. 16 архатов во главе с Бакулой Ринпоче. Монголия, XX в. Коллекция Д. Дамба. Изображение любезно предоставлено автору статьи Сонам Вангчуг Шагпо, личным секретарем Его Святейшества Кушок Бакулы Ринпоче. Зам. Генерального секретаря АБКМ, индийское отделение в Нью-Дели

Научное издание

ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ – 2024

Сборник статей

Редактор *О. Л. Сёмина*

Верстальщик *Н. В. Макеева*

Оформитель *Е. Ю. Яговкина*

Корректоры *О. Л. Сёмина, Н. В. Макеева*

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 06.03.2026. Формат 60×90/16

Усл. печ. л. 17,75. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 500 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)

Научно-издательский центр, заведующий *А. О. Захаров*

107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>



Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами