

Журнал стремится предоставить слово всем буддийским направлениям в РФ. При этом взгляды авторов не обязательно соответствуют точке зрения редакции.

БУДДИЗМ РОССИИ

БР № 34

Электронную версию БР см. по адресу:
<http://www.BuddhismofRussia.ru>

✉ 191123, Санкт-Петербург, а/я 135,

☎ (812) 1100012

✉ Editor@BuddhismofRussia.ru

Главный редактор А. Терентьев

Отв. редактор М. Кожевникова

Редактор Г. Разумова

Художник Р. Кузнецов

Оригинал-макет: К. Шилов

Журнал зарегистрирован Северо-Западным
региональным управлением Комитета РФ по печати.

Регистрационный номер П-1592.

© "Буддизм России", 2001.

При перепечатке ссылка на "Буддизм России" обязательна.

ЧИТАЙТЕ В НОМЕРЕ:

УЧЕНИЕ – ДХАРМА



Сутра

Сутра об Упалии 4

«Я буду высказываться, опираясь на действительность; побеседуем же...» В русском переводе А. Парибка впервые публикуется назидательная история о диспуте Будды Шакьямуни с джайнами и обращении в буддизм мирянина Упалия.

Из Сутры о Запредельной мудрости в ста тысячах строф 13

«Субхути спросил: — Победоносный, а что такое сфера элементов бытия? Победоносный ответил: — Отсутствие сферы — это, собственно, сфера элементов бытия». Публикация фрагментов из Шатасахасрика-праджняпарамиты представляет беседу Победоносного Будды с Субхути о деяниях Героя Просветления (Бодхисаттвы) и проблеме реальности этих деяний...

Комментарии

О двадцати видах пустоты 16

«Поскольку не существует самосущей природы, глаз пуст от того, чтобы быть глазом. Ухо, нос, язык, тело и ум таковы же... Вот что подразумевается под "пустотой внутреннего"». Ясное, точное, предельно практичное учение дост. Кэнпо Цултим Гьямцо Ринпоче в связи с учением Трангу Ринпоче знакомит с «Введением в Срединный путь» Чандракирти в соответствии с традицией школы Карма Кагью.

Тантра

Кирти Цэншаб Ринпоче о посвящении в Калачакра-тантру 24

«... Связь с Калачакрой помогает обуздывать умы людей и приводит к внешней гармонии планет. Велика связь Калачакры с нашей планетой благодаря первым двум царям Шамбалы...»

Учителя

«...Когда Его Св. Далай-ламе потребовалось получить передачу комментариев по Калачакра-тантре и выяснилось, что никто из Учителей Далай-ламы не имеет этой передачи во всей полноте, тогда вспомнили про Кирти Цэншаба Ринпоче, уже 13 лет сидевшего где-то в затворничестве». 25

БУДДИЙСКИЙ МИР РОССИИ



Буддизм в СПб.

С тех времен, когда в 1989 г. в Ленинграде была зарегистрирована первая в СССР европейская буддийская община, прошло по историческим меркам не так много времени — 12 лет... Можно задуматься: кто мы теперь — дзогченовцы? гелугпинцы? ньингмапинцы? кагьюпинцы? ... — буддисты?... 27

Что нам делать с буддийским Храмом? — А. Терентьев 36

Страницы Дзогчен-общины

Выдержки из книги Намкая Норбу Ринпоче в переводе Ф. Маликовой. 37

«В Дзогчене же философским мнениям и убеждениям не придается никакой важности. Воззрение в Дзогчене основывается не на интеллектуальном знании, а на осознании собственного истинного состояния».

Страницы Международной Ассоциации буддистов школы Карма Кагью

Комментарий Цечу Ринпоче на «Зеркало Внимательности» Целе Нацог Рангдрёла. 41

Когда мы говорим о «Бардо» в тибетском буддизме, мы обычно имеем в виду интервал между одной жизнью и следующей... Однако истинное значение этого слова — «промежуточная стадия между одним явлением и другим». Таким образом, это значительно шире основного значения.

Страницы Карма Кагью

«В записях пророчеств, открывшихся тибетскому тертону прошлого Чогьюру Лингпе, есть описания событий жизни от Первого до Двадцать первого Кармапы. В соответствии с пророчествами, настоящий Кармапа — это Ургьен Тинпэй Дорчже», — говорит Девятый Кэнчен Трангу Ринпоче, старейший Учитель традиции Кагью, учитель и Ситу, и Шамара Ринпоче. 45

Последняя страница Ниппондзан Меходзи

Из Открытого письма Дзюнсэя Тэрасавы Президенту Российской Федерации 49

«Наму-Мё-Хо-Рэн-Гэ-Кё! ...Господин Президент, есть ли у Вас мудрость и мужество вывести российские войска из Чечни и сесть за стол переговоров с чеченцами для восстановления общества ненасилия, где царят компромисс и мирное сосуществование?»

Страницы ОДТ

Тибетские монахи умерли после пыток... Число тибетских детей-беженцев ... в этом году удвоилось... 51

Далай-лама о современной ситуации: 53

— Ваше Святейшество, Вы настаиваете на автономии Тибета, а не независимости...

— Правильно. Когда я объясняю это тибетцам, иногда они бывают разочарованы.

 Хроника текущих событий 54

КОНТАКТ

Письмо в редакцию

«Хочу спросить Вас о йидамах... Реальны йидамы или нет (в обычном смысле)?» 59

Буддийское образование 60

К размышлению

О “составном” в буддийской философии. Продолжение дискуссии. 62

Уфа: — «Первый вопрос А. Парибка сформулирован некорректно...»

Петербург: — «... “номиналистическую” идею мадхьямаки о том, что вещи являются лишь обозначениями, следует интерпретировать применительно лишь к аналитической деятельности нашего сознания».

ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Е. Обермиллер “Доклад о Нирване”. 67

«Все без исключения махаянисты придерживаются взгляда, что полного прекращения нет...»

Абсолют в российской буддологии — тенденция или исторический казус? 73

(По поводу “Доклада о Нирване” Е. Е. Обермиллера):

«...В самом центре проблемы буддийской Нирваны стоит концепция и термин “Абсолюта*”...»

Л. Мяль: Нулевой путь 80

«Учение Будды таково: все — истина; все — не истина; все — истина и не истина; все — не истина и не истина.»

МЫСЛЕТВОРЧЕСТВО

Стихи Ю. Григорьевой 82

Стихи А. Кугявичуса 83

Я. Комаровский: “Светящиеся пули простоты” 86

ДЕТСКИЕ СТРАНИЦЫ

О Нагарджуне — Владыке драконов 88

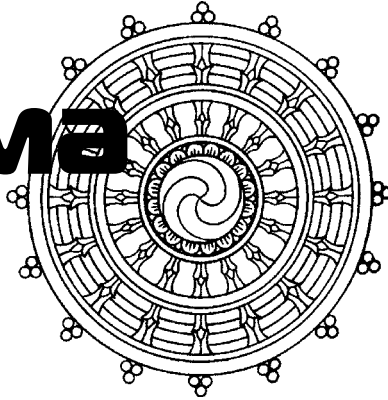
БИБЛИОГРАФИЯ И КРИТИКА

Рецензия на кн. Е. А. Торчинова “Введение в буддологию. Курс лекций”. 93

БУДДИЙСКИЕ ОБЩИНЫ И ОРГАНИЗАЦИИ РОССИИ 99



Дхарма



СУТРА

Предлагаемая впервые в русском переводе палийская сутра повествует о том, как богатый и умный мирянин Упали(й), бывший прежде покровителем и сторонником джайнского учения, был переубежден Буддой Шакьямуни и стал его последователем.

Свод средних сутр [56]. СУТРА ОБ УПАЛИИ

Перевод с пали и примечания А. В. Парибка

Так я слышал. Однажды Блаженный¹ пребывал в Наланде² в правариковой³ манговой роще. И в ту же пору ниргрантха⁴, сын Джняти⁵, находился в Наланде вместе с большой своей свитой ниргрантх. И вот ниргрантха Долгий Тапасвин прошелся по Наланде за подаением, а после еды, вернувшись со сбора подаения, направился в правариковую манговую рощу, где был Блаженный. Придя, он любезно поздоровался с Блаженным, обменялся с ним учтивыми, любезными речами и стал подле. И стоящему подле ниргрантхе Долгому Тапасвину Блаженный сказал: «Вот же есть сидения, Тапасвин; усаживайся, коли желаешь». Тут ниргрантха Долгий Тапасвин выбрал сидение пониже и сел подле. И сидящему подле ниргрантхе Долгому Тапасвину Блаженный сказал: «Скажи, Тапасвин, сколько деяний выделяет ниргрантха, сын Джняти, определяя свершение дурных деяний, осуществление дурных деяний?» — «У него нет в обычае выделять и определять “деяния”. У ниргрантхи, сына Джняти, любезный Готама, в обычае выделять и определять “стволы”⁶» — «Так сколько же “стволов” он выделяет?» — «Три, а именно: “ствол” тела, “ствол” речи, “ствол” ума.» — «И что же, Тапасвин, —

“ствол” тела — одно, а “ствол” речи — иное, “ствол” ума — другое?» — «Именно так, любезный Готама.» — «Скажи, Тапасвин, который из этих трех так взаимно различённых, так взаимно разделенных “стволов” ниргрантха, сын Джняти, определяет как гораздо более зазорный — “ствол” ли это тела, или же “ствол” речи, или же “ствол” ума?» — «Таким он, любезный Готама, определяет “ствол” тела, — но не “ствол” речи и не “ствол” ума». — «“Ствол” тела, утверждаешь ты, Тапасвин?» — «Да, утверждаю я, любезный Готама». — «“Ствол” тела, утверждаешь ты, Тапасвин?» — «Да, любезный Готама». «“Ствол” тела, утверждаешь ты, Тапасвин?» — «Да, любезный Готама». Итак, отвечая Блаженному, ниргрантха Долгий Тапасвин трижды определенно высказал свой взгляд на этот предмет.

Затем ниргрантха Долгий Тапасвин спросил Блаженного: «А ты, любезный Готама, сколько “стволов” выделяешь, определяя свершение дурных деяний, осуществление дурных деяний?» — «У Татхагаты, Тапасвин, в обычае выделять и определять не “стволы”, а деяния». — «Так сколько ты выделяешь “деяний”?» — «Три деяния, а именно: деяние тела, деяние речи, деяние ума». —



«И что же, любезный Готама, — деяние тела — одно, а деяние речи — другое, деяние ума — иное?» — «Именно так, Тапасвин». — «Скажи, любезный Готама, которые из этих трех так взаимно различных, так взаимно разделённых деяний ты определяешь как гораздо более зазорное — деяние ли это тела, или же деяние речи, или же деяние ума?» — «Таким я, Тапасвин, определяю деяние ума». — «Деяние ума, утверждаешь ты, любезный Готама?» — «Да, Тапасвин». — «Деяние ума, утверждаешь ты, любезный Готама?» — «Да, Тапасвин». — «Деяние ума, утверждаешь ты, любезный Готама?» — «Да, Тапасвин». Итак, отвечая ниргрантхе Долгому Тапасвину, Блаженный трижды определенно высказал свой взгляд на этот предмет, — а затем тот встал и ушел к ниргрантхе, сыну Джняти.

А в ту пору ниргрантха, сын Джняти, сидел в весьма большом окружении своих глуповатых мирян, предводительствуемых Упалием⁷. И уже издали завидел ниргрантха, сын Джняти, приближающегося ниргрантху Долгого Тапасвина. Завидев его, он сказал ниргрантхе Долгому Тапасвину: «Эй, откуда это ты, Тапасвин, идешь засветло?» — «А я, почтенный, только что от шрамана Готамы». — «А был ли у тебя с ним какой-либо разговор?» — «Кое-какой был». — «И в каком же роде?». И ниргрантха Долгий Тапасвин пересказал весь тот разговор, что был у него с Блаженным. На это ниргрантха, сын Джняти, сказал: «Отлично, отлично, Тапасвин! Ты отвечал шраману Готаме так, как и подобает образованному слушателю, правильно понимающему учение своего учителя. Что может значить жалкий “ствол” ума против такого крупного “ствола” тела? Конечно, именно “ствол” тела гораздо более зазорен в свершении дурных деяний, осуществлении дурных деяний, — но не “ствол” речи и не “ствол” ума».

Услышав эти слова, домохозяин Упалий сказал ниргрантхе, сыну Джняти: «Верно, почтенный, — Тапасвин молодец! Пойду-ка я, почтенный, опровергну взгляд шрамана Готамы на этот предмет. Если шраман Готама будет высказываться так

же, как он высказывался в ответ достопочтенному Тапасвину, то, как сильный мужчина ухватил бы длинношерстного барана за шерсть и на себя потянул, к себе притянул, за собою бы утянул, — так же точно и я шраману Готаму утверждение за утверждением на себя потяну, к себе притяну, за собою утяну; или, как сильный ремесленник-винокур притопил бы винокурную корзину в воде глубокого пруда, схватил бы ее за угол и на себя потянул, к себе притянул, за собою бы утянул, — точно так же и я шраману Готаму утверждение за утверждением на себя потяну, к себе притяну, за собою утяну; или, как сильный жулик-винокур взял бы за угол сито из волос и стал бы его трясти-потряхивать, да и порастряс бы, — точно так же и я возьму его утверждение за утверждением, стану трясти-потряхивать, да и порастрясу; или, как шестидесятилетний слон, забравшись в глубокий заросший лотосами пруд, играет в игру, что называют “полощи коноплю”, — точно так же и я, право слово, сыграю с ним в игру, прополощу его, что коноплю!⁸ — Пойду-ка я, почтенный, опровергну взгляд шрамана Готамы на этот предмет». — «Хорошо, ступай ты, домохозяин. Мог бы и я опровергнуть шраману Готаму, или ниргрантха Долгий Тапасвин, или же ты».

Услышав это, ниргрантха Долгий Тапасвин сказал ниргрантхе, сыну Джняти: «Не нравится мне это, почтенный, чтобы домохозяин Упалий опровергал шраману Готаму. Ведь шраман Готамы — колдун, знает завлекательное колдовство, и им увлекает к себе слушателей иных проповедников». — «Нет тому места, нет зазора⁹, Тапасвин, чтобы домохозяин Упалий перешел в ученичество к шраману Готаме; уместно зато, чтобы шраман Готама перешел в ученичество к домохозяину Упалию. Ступай, домохозяин, опровергни взгляд шрамана Готамы на этот предмет. Мог бы и я опровергнуть шраману Готаму, или ниргрантха Долгий Тапасвин, — или же ты». И во второй, и в третий раз говорил то же ниргрантха Долгий Тапасвин. А ниргрантха, сын Джняти, отвечал: «Нет тому места, нет зазора, Тапасвин, чтобы домохозяин Упалий перешел в



ученичество к шраману Готаме; уместно зато, чтобы шраман Готама перешел в ученичество к домохозяину Упалию. Ступай, домохозяин, опровергни взгляд шрамана Готама на этот предмет. Мог бы и я опровергнуть шрамана Готаму, или ниргрантха Долгий Тапасвин, — или же ты».

— «Хорошо, почтенный», — отвечал домохозяин Упалий ниргрантхе, сыну Джняти, встал с сиденья, попрощался с ним, обошел его посолонь и направился в правариковую манговую рощу, где был Блаженный. Придя, он приветствовал Блаженного и сел подле. И, сидя подле, домохозяин Упалий спросил Блаженного: «Сюда, почтенный, приходил ли ниргрантха Долгий Тапасвин?» — «Да, домохозяин, приходил». — «А был ли у тебя с ним, почтенный, какой-либо разговор?» — «Был кое-какой». — «И в каком же роде?» И Блаженный пересказал домохозяину Упалию весь тот разговор, что был у него с ниргрантхой Долгим Тапасвином. На это домохозяин Упалий сказал Блаженному: «Молодец, молодец Тапасвин, о почтенный! Ниргрантха Долгий Тапасвин отвечал Блаженному так, как и подобает образованному слушателю, правильно понимающему учение своего учителя. Что может значить жалкий “ствол” ума против такого крупного “ствола” тела? Конечно, именно “ствол” тела гораздо более зазорен в свершении дурных деяний, осуществлении дурных деяний, — но не “ствол” речи и не “ствол” ума». — «Мы могли бы с тобою об этом побеседовать, домохозяин, — лишь бы ты высказывался, опираясь на действительность». — «Хорошо, почтенный, я буду высказываться, опираясь на действительность; побеседуем же об этом».

— «Как ты полагаешь, домохозяин: если ниргрантха захворал, страдает и тяжело занемог, — а он ведь отказывается всегда от холодной воды и пользуется только горячей водою; — так вот допустим, что он скончался оттого, что ему не велено употреблять холодную воду. И где же определяет ему очередное существование ниргрантха, сын Джняти?» — «Есть, почтенный, боги, именуемые “умотварными существами”; среди них-то и

будет его очередное существование. И причина этого — вот: он же, почтенный, скончался, будучи связан умом». — «Ах, домохозяин-домохозяин! Отвечай, домохозяин, подумавши, — не согласуется у тебя ни прежнее с последующим, ни последующее с прежним. Не ты ли сам заявлял: “Я, почтенный, буду высказываться, опираясь на действительность; побеседуем же об этом”». — «Пусть, почтенный, Блаженный и сказал так, а всё же именно “ствол” тела гораздо более зазорен в свершении дурных деяний, — но не “ствол” речи и не “ствол” ума». — «Как ты полагаешь, домохозяин: вот есть ниргрантха, четверным смирением-утеснением утесненный: всеотводным отводом, всеотводным сопрягом, всеотводным сдутием, всеотводным касанием. Ходит он туда и сюда и давит ногами множество мелких живых существ. Какое, домохозяин, определяет последствие этого ниргрантха, сын Джняти?» — «Если это ненамеренно, почтенный, то он не определяет это как особо зазорное». — «А если с намерением, домохозяин?» — «Весьма зазорным будет, почтенный». — «А намерение ниргрантха, сын Джняти, к чему относит?» — «К “стволу” ума”. — «Ах, домохозяин-домохозяин! Отвечай, домохозяин, подумавши, — не стыкуется у тебя ни прежнее с последующим, ни последующее с прежним. Не ты ли сам заявлял: “Я, почтенный, буду высказываться, опираясь на действительность; побеседуем же об этом”. — «Пусть так, почтенный, но я стою на своем».

— «Как ты полагаешь, домохозяин: эта Наланда богата и обильна, многолюдна ли и полна народом?» — «Да, почтенный». — «Так вот придет человек, поднявши меч, и скажет: “Сколько ни есть существ в этой Наланде — всех их я сей же миг, сей же час в одну кучу мяса, кучу убиины превращу!” И как ты полагаешь, домохозяин: сможет ли он это сделать?» — «И десять человек, почтенный, и двадцать, и тридцать, сорок, и пятьдесят — и то не смогут. Куда уж там жалкому одному человеку!» — «Как ты полагаешь, домохозяин: что, если придет сюда какой-то шраман или брахман, обладающий сверхобычными силами, овла-



девший своим духом, — и скажет: “Я эту Наланду единой яростью ума в пепел обращу!”. Как ты полагаешь, домохозяин: сможет ли он это сделать?» — «И десять Наланд, почтенный, и двадцать, и тридцать, и сорок, и пятьдесят сможет — не то что жалкую одну Наланду!»¹⁰ — «Ах, домохозяин-домохозяин! Отвечай, домохозяин, подумавши, — не стыкуется у тебя ни прежде с последующим, ни последующее с прежним. Не ты ли сам заявлял: “Я, почтенный, буду высказываться, опираясь на действительность; побеседуем же об этом”». — «Пусть так, почтенный, но я стою на своем». — «А ты слышал, домохозяин, что пуца Дандака, пуца Медхья, пуца Калинга, пуца Матанга — все эти леса не всегда лесами были?» — «Да, почтенный, я слышал об этом». — «Отчего же они лесами стали?» — «Я так слышал, почтенный, что от ярости ума». — «Ах, домохозяин-домохозяин! Отвечай, домохозяин, подумавши: — не стыкуется у тебя ни прежде с последующим, ни последующее с прежним. Не ты ли сам заявлял: “Я, почтенный, буду высказываться, опираясь на действительность; побеседуем же об этом”».

— «Уже первую притчей Блаженного был я, почтенный, восхищен и обрадован, однако хотелось мне послушать затейливых и находчивых ответов Блаженного, потому-то я и решил противоречить Блаженному. Превосходно, почтенный, превосходно, почтенный! Почтенный словно горбатого выпрямил, словно спрятанное отыскал, заблудшего на дорогу вывел, во тьме масляный светильник поставил! Имеющий очи да видит — вот точно так же Блаженный разными способами изъяснил Дхарму. Иду я ныне под защиту Блаженного, дхармы и общины монахов, и да считает меня Блаженный с нынешнего дня своим мирским последователем, нашедшим в сем защиту, покуда жив».

— «Рассуди сначала, домохозяин, потом решай; благо для таких известных людей, как ты, поступать рассудительно». — «А от этого я, почтенный, и того более восхищен и обрадован Блаженным, коли он так сказал мне. Ведь иные проповедники, залучивши меня в слушатели, тут

же на всю Наланду трубят во всеуслышанье: Упалий, де, домохозяин, к нам в ученичество перешел. А Блаженный мне вон как говорит. Иду я ныне, почтенный, во второй раз под защиту Блаженного, дхармы и общины монахов, и да считает меня Блаженный с нынешнего дня своим мирским последователем, нашедшим в сем защиту, покуда жив».

— «Но для ниргрантх, домохозяин, твой род давно уж стал кладезем; ты, пожалуйста, и впредь не откажи им в подаянии, буде они прибегут к тебе». — «А от этого я, почтенный, и того более восхищен и обрадован Блаженным, коли он так сказал мне. Я слышал, почтенный, что шраман, де, Готама так говорит: “Мне одному надо дары давать, а другим не надо, только моим слушателям надо дары давать, а чужим слушателям не надо; то, что мне дано, — многоплодно, а что другим, — не многоплодно; то, что моим слушателям дано, — многоплодно, а что чужим — не многоплодно”. И вот Блаженный сам побуждает меня приносить дары ниргрантхам! Впрочем, мы тому время сами найдем. Иду я ныне, почтенный, в третий раз под защиту Блаженного, дхармы и общины монахов, и да считает меня Блаженный с нынешнего дня своим мирским последователем, нашедшим в сем защиту, покуда жив».

И вот Блаженный произнес для домохозяина Упалия последовательную проповедь, а именно: проповедь о дарах, о нравах, о небесах; изъяснил бедственность, суету и грязь утех и преимущества отказа от утех. А когда Блаженный заметил, что сознание домохозяина Упалия стало подготовленным, пластичным, неотвлекаемым, оживленным и проясненным, изъяснил он тому образцовое изложение дхармы просветленных: тяготу, сложение, пресечение, стезю¹¹. И словно бы краска прочно взялась на чистой, отбелённой ткани — так же возникло незамутненное, незапыленное видение дхармы у домохозяина Упалия, не успел он и с сиденья встать: “Всё, что слагается, — пресечется”. И вот домохозяин Упалий, узревший дхарму, обретший дхарму, познавший дхарму, углубленный в дхарму, выбравшийся из



сомнений, прочь отложивший “что да как”, достигший уверенности и не опирающийся [более] на других в учении учителя¹², — сказал Блаженному: «А теперь, почтенный, мы к себе пойдём, — много у нас дел и обязанностей». — «Это как ты сам решаешь, домохозяин».

И вот домохозяин Упалий, оценив изреченное Блаженным и в восхищении встав с сидения, попрощался с Блаженным, обошел его посолонь и направился в свою усадьбу. Там он окликнул привратника: «С нынешнего дня, милейший привратник, для ниргрантх — мужчин и женщин — дверь моя закрыта; открыта она для монахов, монахинь, мирских последователей и последовательниц Блаженного. Впредь, буде явится сюда ниргрантха, говори ему так: “Стой, почтенный, не входи. С нынешнего дня домохозяин Упалий перешел в ученичество к шраману Готаме. Дверь для вас теперь здесь закрыта; а открыта она для монахов, монахинь, мирских последователей и последовательниц Блаженного. Но если, почтенный, тебе надобно подаяние, то постой здесь, тебе сюда и вынесут”». — «Хорошо, почтенный», — отвечал привратник.

Прослышал ниргрантха Долгий Тапасвин, что Упалий, де, домохозяин, перешел в ученичество к шраману Готаме. И вот ниргрантха Долгий Тапасвин направился туда, где был ниргрантха, сын Джняти. Придя, он сказал ниргрантхе, сыну Джняти: «Говорят, что Упалий, домохозяин, перешел в ученичество к шраману Готаме». — «Нет тому места, нет зазора, Тапасвин, чтобы домохозяин Упалий перешел в ученичество к шраману Готаме; уместно зато, чтобы шраман Готама перешел в ученичество к домохозяину Упалию». И во второй раз и в третий раз ниргрантха Долгий Тапасвин говорил это ниргрантхе, сыну Джняти. Но тот отвечал так же. Тогда ниргрантха Долгий Тапасвин сказал: «Схожу-ка я, почтенный, да разузнаю, перешел ли домохозяин Упалий в ученичество к шраману Готаме или же нет». — «Хорошо, Тапасвин».

И вот ниргрантха Долгий Тапасвин направился к усадьбе домохозяина Упалия. И уже издали

завидел привратник приближающегося ниргрантху Долгого Тапасвина. Завидев его, он сказал: «Стой, почтенный, не входи. С нынешнего дня домохозяин Упалий перешел в ученичество к шраману Готаме. Для ниргрантх — мужчин и женщин — дверь теперь здесь закрыта; открыта она для монахов, монахинь, мирских последователей и последовательниц Блаженного. А если тебе надобно подаяние, то постой здесь, тебе сюда и вынесут». — «Не надобно мне подаяния, любезный», — ответил тот, повернулся и направился туда, где был ниргрантха, сын Джняти. Придя, он сказал ниргрантхе, сыну Джняти: «Действительно, почтенный, домохозяин Упалий перешел в ученичество к шраману Готаме. [Говорил я тебе], почтенный, что не нравится мне это, — а ты не внял. Вот и завлек шраман Готама к себе в ученичество домохозяина Упалия завлекательным колдовством». — «Нет тому места, нет зазора, Тапасвин, чтобы домохозяин Упалий перешел в ученичество к шраману Готаме; уместно зато, чтобы шраман Готама перешел в ученичество к домохозяину Упалию. Схожу-ка я сам да разузнаю, перешел ли домохозяин Упалий в ученичество к шраману Готаме или же нет».

И вот ниргрантха, сын Джняти, вместе с большой свитой ниргрантх направился к усадьбе домохозяина Упалия. И уже издали завидел привратник приближающегося ниргрантху, сына Джняти. Завидев его, он сказал ему то же, что и Долгому Тапасвину. — «А ты, любезный привратник, отправляйся туда, где сейчас домохозяин Упалий, и скажи: “Почтенный! ниргрантха, сын Джняти, вместе с большой свитой из ниргрантх стоит у привратной горницы и хочет тебя видеть”». — «Хорошо, почтенный», — отвечал привратник ниргрантхе, сыну Джняти, направился туда, где был домохозяин Упалий и, придя туда, передал эти слова. — «Раз так, разложи-ка сидения в средней привратной зале». — «Хорошо, почтенный», — отвечал привратник домохозяину Упалию, разложил в средней привратной зале сидения и направился туда, где был домохозяин



Упалий. Придя туда, он сказал домохозяину Упалию: «Сидения в средней привратной зале разложены, почтенный. Поступай, как тебе надобно». И вот домохозяин Упалий направился к средней привратной зале. Придя туда, он выбрал себе самое лучшее, самое высокое, красивое и нарядное сиденье, уселся и окликнул привратника: «Так ты, любезный привратник, направляйся к ниргрантхе, сыну Джняти, а придя к нему, скажи ему: “Домохозяин Упалий говорит, почтенный, что ты можешь входить, коли тебе угодно”». — «Хорошо, почтенный», — отвечал привратник домохозяину Упалию и так и сделал. И ниргрантха, сын Джняти, вошел в среднюю привратную залу вместе с большой свитой из ниргрантх.

Прежде, бывало, домохозяин Упалий, стоило ему издали завидеть приближающегося ниргрантху, сына Джняти, шел ему навстречу, сам протирал для него самое лучшее, высокое, красивое и нарядное сиденье своею верхней одеждою, застилал его ею и усаживал на него ниргрантху, — а теперь сам уселся на самом лучшем, высоком, красивом и нарядном сиденье и сказал ниргрантхе, сыну Джняти: «Вот же есть сидения, почтенный. Усаживайся, коли желаешь». На это ниргрантха, сын Джняти, сказал: «Помешался ты, домохозяин, сдурел ты, домохозяин! Шел ты шрамана Готама опровергать, а вернулся спеленутый хитросплетениями его утверждений. Словно некто за яйцами пошел, — а яйца-то ему и подавили¹³; или словно некто в кости играть пошел, — а кости-то ему и переломали¹⁴. Вот точно так же и ты, домохозяин. Завлек тебя шраман Готама своим завлекательным колдовством».

— «Доброе это, почтенный, завлекательное колдовство, благотворное, почтенный, завлекательное колдовство! Если бы, почтенный, милые мне мои кровные родичи этим завлечением завлеклись, — долгое было бы оттого милым мне кровным родичам благо и счастье. Если бы, почтенный, все кшатрии, все брахманы (...) вайшьи (...), шудры, весь мир с богами, с марами и брахманами, с народом шраманским и брахманским, божеским и человеческим этим завлечением зав-

лекся, — долгое было бы оттого всему миру с богами, с марами и брахманами, с народом шраманским и брахманским, божеским и человеческим благо и счастье. Я тебе, почтенный, сравнение приведу, через сравнение некоторые сообразительные люди понимают смысл сказанного.

Когда-то, почтенный, была у некоего пожилого, почтенного, старого брахмана молодая супруга-брахманка, и была она беременна, на сносях. И вот, почтенный, говорит она тому брахману: “Ступай, брахман, купи на базаре маленькую обезьянку — будет она сыночку моему игрушкой”. На это брахман отвечал молодой брахманке так: “Погоди, госпожа, покуда не разрешишься. Если родишь ты мальчика, я куплю для него на базаре маленькую обезьянку-самца, она и будет сыночку твоему игрушкой; а если родишь девочку, то я куплю для нее на базаре маленькую обезьянку-самку, она и будет доченьке твоей игрушкой”. И во второй, и в третий раз говорит, почтенный, та молодая брахманка тому брахману: “Ступай, брахман, купи на базаре маленькую обезьянку — будет она сыночку моему игрушкой”. И вот, почтенный, тот брахман, влюбленный в ту молодую брахманку и привязанный к ней душою, купил на базаре маленькую обезьянку и принес ее молодой брахманке: “Вот, госпожа, принес я тебе с базара маленькую обезьянку, будет она твоему сыночку игрушкой”. На это, почтенный, та молодая брахманка сказала тому брахману: “Снеси ты, брахман, эту маленькую обезьянку Рактапанию из рода красильщиков. Придя, скажи ты ему вот что: “Хочу я, любезный Рактапаний, чтобы ты покрасил мне эту маленькую обезьянку краскою под названием “желтая притирка”, отбил бы ее как следует и с обеих сторон прогладил”. И вот, почтенный, тот брахман, влюбленный в ту молодую брахманку и привязанный к ней душою, отправился с той маленькою обезьянкой к Рактапанию из рода красильщиков и так ему и сказал. На это, почтенный, Рактапаний из рода красильщиков сказал тому брахману: “Покрасить эту маленькую обезьянку, почтенный, можно, а вот отбить или



прогладить — невозможно». Вот точно так же, почтенный, прельститься утверждением ниргрантх можно — и то глупым, а не умным, принять же его и заняться его продумыванием — невозможно. А тот брахман, почтенный, как-то в другой раз пришел к Рактапанию из рода красильщиков: «Хочу я, любезный Рактапаний, чтобы ты покрасил мне эту новую ткань для платья краскою под названием “желтая притирка”, отбил бы ее как следует и с обеих сторон прогладил». На что Рактапаний сказал тому брахману: «Эта твоя новая ткань для платья, почтенный, такова, что ее и покрасить можно, и отбить, и прогладить тоже можно». Вот точно так же, почтенный, и прельститься утверждением Блаженного, святого, истинновсепросветленного, можно — умным, а не глупым, и принять его и заняться его продумыванием можно».

— «Однако, домохозяин, всё царское окружение знает о том, что домохозяин Упалий — слушатель ниргрантхи, сына Джняти. Чьим же слушателем нам тебя считать теперь?» И вот домохозяин Упалий поднялся с сиденья, обнажил плечо, сложил молитвенно руки, обратившись в ту сторону, где был Блаженный, и сказал ниргрантхе, сыну Джняти: «Послушай же, почтенный, чей я теперь ученик!

Того, кто стоек, ушел от заблуждений, прорвался сквозь бездумье, победил победу, несмутен, сознанием совершенно ровен, зрел добрым нравом, благомудр, [кто был] Вессантарой¹⁵ и не запятнан, — его, Блаженного, теперь я слушателем стал.

Не спрашивающего “что да как”, довольного, изbleвавшего скоромь мирскую, сорадующегося, законченного шрамана, — человека, живущего с последним телом, мужа несравненного, беспыльного, — его, Блаженного, теперь я слушателем стал.

Несомневающегося, искусного и знатока Устава, избранного из колесничих, непревосходимого, блистательного Дхармой, неколебимого, создателя сияния, гордыни пресекаателя, богатыря, стоящего на Дхарме, смиренного всем существом,

превозмогшего привязанность, свободного, — его, Блаженного, теперь я слушателем стал.

Змия-слона, в безлюдье отдыхающего, истощившего препоны, свободного, благого собеседника, омытого, свернувшего знамена, ушедшего от страсти, смиренного, не рассеивающегося, — его, Блаженного, теперь я слушателем стал.

Седьмого из вещей¹⁶, необманчивого, троеведущего, достигшего Брахмы, снатаки¹⁷, знатока словоделения, ненапряженного, изведавшего веды, разрушителя крепостей, Шакры, — его, Блаженного, теперь я слушателем стал.

Ария, развившего себя вполне, достигшего того, что достижимо, изъяснителя, памятующего, зрящего вокруг, несклоняющегося, неотклоняющегося, беспохотного, достигшего мощи, — его, Блаженного, теперь я слушателем стал.

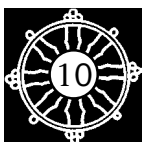
Воистину прошедшего¹⁸, созерцателя, не следующего за помехами, чистого, независимого, неоставленного, уединенного, достигшего верхушки, выбравшегося и помогающего выбраться другим, — его, Блаженного, я слушателем стал.

Покойного, мудростью обильного, мудростью богатого, ушедшего от алчности, Татхагаты, благоушедшего, того, кому нет равной личности, бесподобного, уверенного и умелого, — его, Блаженного, я слушателем стал.

Отсекшего влечение и пробудившегося, ушедшего от смрада, непятнаемого, достойнейшего, якши¹⁹, величайшей личности, важнейшего, величайшего, достигшего славы высот, — его, Блаженного, я слушателем стал.²⁰»

«Когда же ты составил, домохозяин, эти похвалы шраману Готаме?» — «Представь себе, почтенный, огромный цветочный ворох из разных цветов, а ловкий сплетатель гирлянд или ученик сплетателя гирлянд составляет из него пеструю гирлянду; — вот так же, почтенный, и у Блаженного множество достоинств, не одна сотня достоинств. Трудно ли воздать похвалу тому, кто похвалы достоин?»

И тут у ниргрантхи, сына Джняти — так невыносимо ему было величание Блаженного, — горлом горячая кровь пошла.





सब्वपासस्सकरणम् कुसलस्सूपसम्पदा ।
सचित्तपरियोदापनं । एतं बुद्धान सासनं । ।

Примечания

¹ *Блаженный* — пали: Bhagavā. Самый частый титул Будды в устах буддистов. Имеется в виду, что Будда обрел благую долю (bhaga) для себя и может помочь обрести ее другим. В индуизме это же слово значит “Господь” и прилагается преимущественно к Вишну, — например, в Бхагавадгите.

² Городок в округе Раджагрихи, столицы царства Магадха.

³ Название благоуханной разновидности манго.

⁴ Пали: nigganθο, санскрит: nirgrantha — этимологически: “избавившийся от узлов”. Обычное название джайнов в ранних буддийских текстах.

⁵ Пали: nātaputto, в вариантах: nāthaputto или nātaputto, на санскрите: Jñātiputto и др., — основатель исторического джайнизма Вардхамана Махавира.

⁶ Стволы — пали: daṇḍa. Можно понять и “кары”, но такое толкование этого слова хорошо подходит только к джайнскому аналогу *дурных* деяний. В выбранном варианте перевода предлагается понимать стволы как опоры или устои живого существа. Впрочем, оба прочтения могли в подлиннике совмещаться.

⁷ Пали и санскр.: Uṛāli. Я добавил -й на конце для удобства склонения.

⁸ Похвальба завязтого спорщика; некоторые образы здесь остаются не до конца ясными. Пассаж встречается в палийском каноне неоднократно.

⁹ *Нет тому места, нет зазора* — мы бы сказали, конечно, “нет возможности”, но древний текст предпочитает выразить “возможность” как место в пространстве мыслимых вариантов.

¹⁰ Будда имеет в виду общую для Древней Индии убежденность, что аскеты, де, могут обретать могучие магические силы. Подобные мотивы нередки в индуистских пуранах.

¹¹ Т. е. четыре аспекта отношения буддиста к действительности, а в расхожем переводе — т. н. “благородные истины”.

¹² Приведена формула “обретения слуха к дхарме”, иначе — “вступления в поток”. Таким образом, в результате лекции Будды Упалий из заурядного обывателя (pRthagjana) стал арием, сделал первый важный шаг на пути к нирване.

¹³ По-русски удалось буквально воспроизвести брань разозленного шрамана.

¹⁴ В подлиннике игра слов другая — “игральная кость” и “глаза”.

¹⁵ Имеется в виду последняя земная жизнь Бодхисаттвы перед рождением в облике Сиддхартхи Гаутамы. О ней рассказано в завершающей палийское собрание джатак “Джатаке о Вессантаре”. Сам эпитет в устах Упалия звучит анахронизмом.

¹⁶ Завершающего группу из семи будд, в которую входят также Кашьяпа, Кракусандха и др.

¹⁷ Снатака — арий, закончивший традиционное обучение и прошедший через завершающий его обряд омовения.

¹⁸ *Востину прошедший* — Татхагата, что иначе толкуется как “Воистину пришедший, востину ушедший, к таковости пришедший, пришедший так же, как бывшие Будды, и др.”

¹⁹ Здесь *акша* в древнейшем значении — дух, могучее и священное существо.

²⁰ Перечень эпитетов, вложенный в уста Упалия, представляет собою первый пример жанра величания, не слишком частого в буддийской традиции. Гораздо шире известны подобные величания в индуизме, также сводящиеся к нанизыванию редких и изысканных эпитетов.

А. П.



**ЗА НИКОМУ НЕ ПРИЧИНЯТЬ
И В БЛАГЕ СОВЕРШЕННЫМ СТАТЬ,
А ТАКЖЕ ДУХ СВОЙ ОЧИЩАТЬ —
ВОТ НАСТАВЛЕНИЕ ВСЕХ БУДД.**

ДХАРМА:

СУТРА: Сутра об Упалии — примечания



СУТРА О ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ МУДРОСТИ В СТА ТЫСЯЧАХ СТРОФ (Шатасахасрика Праджняпарамита сутра)

Учение о *пустоте*, или Запредельная мудрость (санскр.: Prajñāpāramitā), составило второй этап проповеди Будды Шакьямуни, — так называемый “второй поворот Колеса Учения”. Оно поразило учеников Будды сразу — некоторые были близки к разрыву сердца, другие — к Просветлению, а по прошествии времени тексты о *пустоте* были скрыты на несколько столетий — до тех пор, пока Учение не достигло прочного фундамента, пока не создались монастыри-университеты, пока не появились выдающиеся мыслители. Именно один из них — и величайший! — Нагарджуна, как рассказывают, отправился в подводное царство Наг (буддологи считают, что на юг Индии) и принес оттуда сохранившиеся сутры Праджняпарамиты, кратчайшая из которых составляет одну букву А, а самая обширная — сто тысяч строк.

Эдвард Конзе в своей работе *The Prajñāpāramitā literature* пишет о структуре текста Стотысячной Праджняпарамиты: «Эта сутра распадается на три неравные части — часть 1 — это расширенный вариант главы I Восьмитысячной Праджняпарамиты... Часть 2 — следует за Восьмитысячной от главы II до главы XXVIII довольно близко... Часть 3 — это независимый трактат. Можно сказать, что он начинается с 52-й главы Стотысячной и охватывает 413 листов. Эта часть полностью посвящена решению проблемы конфликта, который существует между онтологией, провозглашающей *пустоту* всего, и практическими нуждами борьбы за Просветление. ... Поворотным пунктом является длинное обсуждение шести Запредельных» (Е. Конзе. *The Prajñāpāramitā Literature*. Токио, 1978. P.32).

Связывая в своем учении шесть Запредельных деяний воедино, Пробужденный вызывает у учеников искренный вопрос: «Как сие возможно?»

И отвечает: «...когда практикуется Запредельная мудрость, когда практикуется Запредельное устойчивое сосредоточение, Запредельное усердие (и т. д.)... нет привязанности к тому, что называется “форма” или “это — форма” или “эта форма”, нет привязанности к тому, что называется “ощущение” (270б) ... — и т. д.

Почему? — Элементы бытия, не имеющие своебытия: так называемое вечное или так называемое невеч-

ное, так называемое блаженство или так называемое страдание, так называемое наличие самости или так называемое отсутствие самости, так называемое успокоение или так называемое не-успокоение, так называемая *пустота* или так называемая не-*пустота* не способны преобразовываться в истинно совершенного Будду... Герой Просветления, хотя и будет обучаться относительно многих предметов, ни относительно чего не будет обучаться. Почему это так? — потому что те элементы бытия, относительно которых Герой Просветления должен обучаться, не объективируются.

Но далее Победитель заявляет: «Герой Просветления познает кратко и подробно все без исключения элементы бытия».

Так подготавливается тематика фрагмента, публикуемого ниже. Как и в предыдущих фрагментах, здесь приводится полный список всех элементов (бытия) — дхарм (*выше в цитатах опущенный и замещенный сокращением “и т. д.”*), к которым прилагаются даваемые Пробужденным определения их онтологического статуса — то есть состояния их бытия. В списке элементов сначала проходят классификации всех элементов как структуры или потока сознания личности с его содержанием — это структура из пяти психо-физических совокупностей, структура из 18 составляющих (шесть органов, шесть объектов органов, шесть воспринимающих сознаний), затем шесть видов ощущения, потом — пять первоэлементов, на которые разлагаются все факты бытия, 12 звеньев схемы взаимозависимого происхождения (начиная с неведения), 18 видов *пустоты**, затем группы общих основ Пути, йогических практик и постижений, представляющих весь Путь, вплоть до последней стадии — Всеведения.

Перевод выполнен по Дергескому изданию Кангьюра (том уа — sher phyin ston brgya pa) из Тибетского фонда СПб Ф ИВ РАН. Приношу искреннюю благодарность за помощь в работе главному хранителю Тибетского фонда Л. С. Савицкому.

М. К.

* См. в этом номере журнала комментарий Цултим Гьяцо относительно 20 видов Пустоты. — Пер.



Из “ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ МУДРОСТИ В СТА ТЫСЯЧАХ СТРОФ”

Пер. с тиб. М. Кожевниковой

(1066) — Если познать истинный предел, то будут познаны кратко и подробно все без исключения элементы (бытия).

Субхути спросил:

— Победитель, а что такое истинный предел?

Победоносный ответил:

— Отсутствие предела — это истинный предел. Обучившийся этим пределам Герой Просветления — Великий Герой познает все без исключения элементы бытия кратко и подробно.

Если (он) узнает сферу элементов бытия, Герой Просветления — Великий Герой узнает все без исключения элементы бытия кратко и подробно.

Восьмой раздел

Субхути спросил:

— Победоносный, а что такое сфера элементов бытия?

Победоносный ответил:

— Отсутствие сферы — это, собственно, сфера элементов бытия. Сфера элементов этим объясняется, и вместе с тем объяснение не объективируется.

Познавший таким образом сферу элементов бытия Герой Просветления — Великий Герой узнает кратко и подробно все без исключения элементы бытия.

Субхути спросил:

— Победитель, а каким образом познаются все без исключения элементы бытия?

Победоносный ответил:

— Надо познать, что все без исключения элементы бытия ни в каком случае не являются обладающими и не являются не-обладающими.

Субхути спросил:

— Победитель, эти (два вида): обладающие и не-обладающие — что это такое?

Победоносный ответил:

— (Все без исключения элементы бытия)

не являются обладающими формой и не являются не-обладающими (ею);

не являются обладающими ощущением и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими различением и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими формирующими факторами и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими (первичным) сознанием и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими (чувственной способностью) глаза и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими (чувственной способностью) уха и не являются не-обладающими (им);



не являются обладающими (чувственной способностью) носа и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими (чувственной способностью) языка и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими умом и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими зримой формой и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими звуком и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими запахом и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими вкусом и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими осязаемым и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими элементами бытия и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими зрительным сознанием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими слуховым сознанием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими обонятельным сознанием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими вкусовым сознанием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими тактильным сознанием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими умственным сознанием и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими ощущением, произошедшим из контакта
при участии (чувственной способности) глаза, и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими ощущением, произошедшим из контакта
при участии (чувственной способности) уха, и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими ощущением, произошедшим из контакта
при участии (чувственной способности) носа, и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими ощущением, произошедшим из контакта
при участии (чувственной способности) языка, и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими ощущением, произошедшим из контакта
при участии (чувственной способности) тела, и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими ощущением, произошедшим из контакта
при участии (чувственной способности) ума, и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими первоэлементом земли и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими первоэлементом воды и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими первоэлементом огня и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими первоэлементом ветра и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими первоэлементом пространства и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими первоэлементом сознания и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими неведением и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими формирующими факторами и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими первичным сознанием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими именем — формой и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими источниками (сознания) и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими влечением и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими цеплянием и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими жизнью и не являются не-обладающими (ею);



не являются обладающими рождением и не являются не-обладающими (им);
не являются обладающими старостью и смертью и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими *пустотой* внутреннего и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* внешнего и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* внутреннего-внешнего и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой пустоты* и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* великого и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* высшего и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* обусловленного и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* не-обусловленного и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* выходящего за пределы крайностей и не являются
не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* не имеющего начала и конца и не являются
не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* того, что не следует оставлять, и не являются
не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* самосущности явлений и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* всех элементов бытия и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* собственных признаков (предметов) и не являются
не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* необъективируемого и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* небытия предметов и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* самой природы (вещей) и не являются не-обладающими (ею);
не являются обладающими *пустотой* самой природы небытия предметов и не являются
не-обладающими (ею);
не являются обладающими четырьмя видами установления внимательности и не являются
не-обладающими (ими);
не являются обладающими четырьмя истинными отказами и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими четырьмя опорами чудодейственного и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими пятью способностями и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими пятью силами и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими семью звеньями Просветления и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими восемью звеньями пути святого и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими четырьмя святыми истинами и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими четырьмя стадиями устойчивого сосредоточения и не являются
не-обладающими (ими);
не являются обладающими четырьмя безмерными (чувствами) и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими четырьмя видами (медитативного) погружения без формы
и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими (восемью) полными освобождениями и не являются не-обладающими (ими);
не являются обладающими девятью последовательно пребывающими (медитативными)
погружениями и не являются не-обладающими (ими);



не являются обладающими “дверьми” полного Освобождения: *пустой*, отсутствием признаков, отсутствием чаяний и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими ясновидениями и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими сосредоточениями и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими “дверьми” удержания и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими десятью силами Так-Ушедшего и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими четырьмя бесстрашиями и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими четырьмя истинными знаниями индивидуального и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими великим состраданием и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими восемнадцатью качествами, нераздельно принадлежащими Пробужденному, и не являются не-обладающими (ими);

не являются обладающими плодом пребывания в потоке и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими плодом однократного возвращения и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими плодом не-возвращения и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими состоянием Победителя-врагов и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими собственным Пробуждением и не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими Всезнанием путей не являются не-обладающими (им);

не являются обладающими Всеведением и не являются не-обладающими (им).

Они не являются обладающими сферой обусловленного и не являются не-обладающими (ею); не являются обладающими сферой не-обусловленного и не являются не-обладающими сферой не-обусловленного.

Если говорить, почему это так, то обладающее чем-то или не-обладающее им таковой природы имеет, и отсутствие природы (некоего) чего-то — это отсутствие предметов. Отсутствие предметов (значит): не являться (чем-то), обладающим отсутствием предметов, и не являться (чем-то), не обладающим отсутствием предметов.

Таким образом надо познать все без исключения элементы бытия.

Субхути, вот это — краткая сводка (для) Героев Просветления — Великих Героев. И начинающий (— ступивший на первую ступень) Герой Просветления должен обучаться этим Запредельным (деяниям) в кратком виде, и сами Герои Просветления — Великие Герои, пребывающие на десятой ступени, должны изучать краткую (сводку Запредельных деяний). Изучившие эту краткую сводку Герои Просветления — Великие Герои узнают кратко и подробно все без исключения элементы бытия.



О ДВАДЦАТИ ВИДАХ ПУСТОТЫ

Комментарий на избранные стихи из “Введения в Срединный путь” Чандракирти — беседа Дост. Кэнпо Цултим Гьямцо Ринпоче о двадцати видах пустоты (в связи с учением Трангу Ринпоче¹) 22 июня 1997 г. в Кагью Шечен Осел Чойлинг (Сиэтл)

(По отредактированной записи учения, переведенного устно с тибетского на английский Ари Голдфилдом).

Относительно логики, которая возникает в (изложении) *пустоты*:

Большая часть того, о чем говорил Трангу Ринпоче в своем учении, основывается на следующей логике. Что бы за феномен мы ни взяли, если он — (нечто) одно, он должен иметь одну сущность, одно сущностное качество, или одну присущую ему природу. Так, к примеру, если мы утверждаем существование человеческого тела, тогда при всестороннем анализе мы должны быть способны отыскать единую вещь, которая есть тело, — по логике, оно должно быть неделимо. Что же мы обнаруживаем, когда анализируем тело: это просто собрание частей, а не единый феномен, называемый телом. В свою очередь, каждая часть из тех, из которых составлено тело, — туловище, палец, нога, так далее, когда подвергается анализу подобным же образом, не способна иметь сущностное качество единичности, единства, — сущность, или присущую природу.

Если, с другой стороны, мы говорим, что явление — это множество, тогда оно создано из меньших единиц — частиц. Затем и в них, по логике, должна быть мельчайшая единица, из которой, как говорится, феномен образован, — такая, которая существует самосуще и имеет сущностное качество единственности, единства. Но, если мы возьмем, опять-таки, феномен человеческого тела, независимо от того, насколько мала та единица материи, которую человек обозначает существующей самосуще и обладающей сущностным качеством единственности и единства, мы не сможем отыскать ничего. Поскольку, как бы ни была мала единица материи, вы все же, по логике, должны будете смочь коснуться левой стороны одной (*частицы*) и правой стороны другой, что значит, что каждая частица должна иметь правую и левую стороны, так же, как и верх и низ, так же, как и ближнюю и дальнюю часть. И если каждая частица имеет хотя бы два из этих измерений, тогда она все равно (*потенциально*) делима на более мелкие частицы материи. Поскольку эта логика может быть повторена до бесконечности с еще более мелкими частицами, то нельзя сказать, что есть хоть какая-то

такая вещь как мельчайшая единица материи. И если нет мельчайшей единицы материи, тогда нельзя говорить, что материя самосуще существует.

Поэтому нельзя сказать, что материальные феномены существуют как множество и, на самом деле, должны существовать каким-то иным способом, нежели чем самосуще существующие предметы. Так что нельзя сказать, что наше утверждаемое человеческое тело существует как множество.

Та же логика может быть применена и к сознанию. Трангу Ринпоче сказал: «Что касается природы сознания, мы все склонны чувствовать, что у нас есть сознание, которое мы переживаем и с помощью которого мы распознаем вещи, и т. д. Но, если мы проанализируем переживание (*этого*) сознания, мы увидим, что нет единой вещи, которая является сознанием, коим мы, как говорится, обладаем. Сознание имеет много различных составляющих — осознание видимых объектов (форм, очертаний, цветов), осознание звуков, тактильное сознание, вкусовое, обонятельное, умственное сознание, каждое из которых является отдельным способом познания. Каждый тип сознания распознает конкретную область переживания в своих собственных терминах. Так каждое из этих шести сознаний функционирует в своих собственных рамках соотношения (*с объектом*) и, по крайней мере, является независимым от других».

Итак, сознание также является не одним, единым, но составным, равно как и внешние объекты (не являются единичными, едиными вещами). Если мы проанализируем, в свою очередь, зрительное сознание, мы заметим, что оно имеет потенциал воспринимать различные объекты, с различными формами и различными цветами, все это возникает последовательно, при том, что предшествующие видимости исчезают в момент появления последующих видимостей. Так зрительное сознание множественно и последовательно, имеет

¹ В скобках курсивом даны уточнения русского переводчика.



много различных потенциальных объектов и поэтому не может быть одной, единой вещью.

Затем, опять-таки, Трангу Ринпоче говорил: «Исследование способа, каким сознание познает свои объекты, может привести нас к убежденности в том, что каждая вспышка осознания, каждый момент сознания — это фундаментальная единица времени, сравнимая с предполагаемыми неделимыми частицами. Однако, если бы мы смогли когда-нибудь изолировать такую конкретно взятую во времени единицу, мы бы увидели, что она может возникнуть только в рамках текущего сознания, поскольку осознание никогда не бывает статичным. И здесь мы бы должны были связать (*ee*) с прошлым моментом и будущим моментом. То есть такой момент не был бы полностью лишенным частей. Скорее, он бы состоял из трех частей, включая ту часть, которая относилась бы к предшествующему моменту, являющемуся прошлым в отношении к установленному настоящему, и это “настоящее”, являющееся прошлым в отношении к будущему моменту.

Итак, нет сущностного качества единства, нет единичной отождествляемой реальности ни в мире, который является в объектных рамках отношения, ни в субъектном сознании».

Этот тип анализа может быть приложен ко всем феноменам, и в каждом случае мы обнаружим, что не существует ни сущностного качества единства, ни единичной реальности, которую было бы возможно отождествить. И так мы обнаруживаем, что нет феномена, который бы существовал как одно, а поскольку нет феномена, который бы существовал как одно, никакой феномен не имеет возможности существовать и как множество, поскольку множество — это просто сочетание многих “одних”, которые, как мы уже увидели, не существуют с единичной, единой природой. Поэтому все феномены пусты.

1. Пустота внутреннего

Поскольку не существует самосушей природы, глаз пуст от того, чтобы быть глазом. Ухо, нос, язык, тело и ум таковы же. Все они описываются подобным образом. (Гл. 6, строфа 181)² Они не являются постоянными или вечными. Они не остаются (теми же) и на короткое время — и разрушаются. Глаз и остальные шесть внутренних (*органов*) — это вещи, не имеющие никакой сущностной природы. Вот что подразумевается под “пустотой внутреннего”. (182)

² Здесь цитаты приводятся из комментария Чандракирти “Введение в Срединный путь”.

Эти две строфы соответствуют объяснению Третьей главы “Фундаментальной мудрости Срединного пути” о том, что чувственные способности пусты от истинной сущности. И они пусты от истинной сущности, потому что не существуют ни как одно, ни как многое. Так мы сначала обретаем определенность относительно этого и затем оставляем свой ум в этой определенности.

2. Пустота внешнего

По тем (*вышеуказанным*) причинам природа формы — это *пустота*. Так форма пуста от бытия формой. Звуки, запахи, вещи, пробуемые на вкус, и также те, которые ощущаются телом, — все эти феномены совершенно сходны. (183) Форма и другие (*вышеперечисленные*) не имеют сущностной природы: само это отсутствие сущности называется “пустотой внешнего”. (184)

Форма — то, что обоняется, пробует на вкус, осязается, слышится и видится, ничего из всего этого не имеет никакой самосушей природы. Все это просто подобно видимостям во снах. Памятуя это, мы оставляем ум в медитации.

Это то же, что выражение (*правильного*) воззрения в Главе 14 “Фундаментальной мудрости Срединного пути” Нагарджуны, в котором рассматривается видимый объект, то, что видит, и видящий и показывается, что ничто из этих (*трех*) не имеет истинного существования.

Скажем, для примера, форма, видимая во сне, глаз, который видит, и видящий индивид — ничто и никто из этих (*трех*) никогда на самом деле не встречаются, поскольку они не имеют никакой сущности. В Сутре сердца говорится, что нет формы, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет прикосновения, нет элементов (*в общем — как объектов воспринимающей способности разума*). Здесь то же самое значение.

3. Пустота внешнего и внутреннего

То, что и внутреннее и внешнее не имеют сущностной природы, называется “пустотой внутреннего и внешнего”. (184)

Поскольку *пустота* внутреннего уже объяснена и *пустота* внешнего объяснена, (из этого) логически следует, что *пустота* их сочетания — внутреннего и внешнего также объяснена.

4. Пустота пустоты

Все феномены не имеют сущностной природы, и Совершенномудрый зовет это “пустотой”. Далее, Мудрый сказал: “Эта *пустота* пуста от бытия самосущее существующей *пустотой*”. (185)

Пустота того, что называется “пустотой”, — это “пустота пустоты”.



Будда преподавал это, чтобы противостоять тенденции ума думать о *пустоте* как о чем-то истинно существующем. (186)

С целью опровергнуть нашу тенденцию превращать *пустоту* в некий объект, Будда преподавал *пустоту пустоты*.

Мы можем подумать: “О, *пустота* — это *пустота*”. Чтобы освободить нас от веры в то, что *пустота* — это *пустота*, Будда учил о *пустоте пустоты*.

5. Пустота великого

Великое — это то, что охватывают десять направлений³ (*пространства*), — все живые существа и вся вселенная. (*Эпитет*) “безмерные” утверждает бесконечность направлений. Они (*существа и вещи*) наполняют безграничные направления (*пространства*), и они не могут быть измерены в протяженности. (187)

То, что все десять направлений в их полной обширной протяженности пусты от сущности, — это “*пустота великого*”. Будда учил об этой *пустоте*, чтобы опровергнуть наши представления о том, что обширное — реально. (188)

Направления, действительно, велики, и обоснование этому таково: направления охватывают всех живых существ во всех мирах и местах вселенной. И вот, чтобы опровергнуть нашу концепцию о том, что направления (*пространства*) реальны, Будда учил о *пустоте великого*, поскольку до тех пор, пока мы не постигнем, что направления (*пространства*) нереальны, мы не сможем постичь, что все в этих направлениях (*пространства*) нереально.

6. Пустота высшего

Поскольку из всех потребностей существ это — высшая (*потребность*), прекращение (*страданий*, — то есть) Нирвана (*букв.: Успокоение*) — здесь называется высшим. Нирвана, Тело Истины (*санскр.: Дхармакайя*), пусто от себя самого, — и это то, что есть *пустота высшего*. Знавший высшее наставлял в “*пустоте высшего*” для того, чтобы противостоять тенденции ума думать о Нирване как о вещи. (190)

Наша величайшая потребность — это достижение Нирваны, поэтому она зовется высшей. Это высшая необходимость. И все же, даже эта высшая необходимость не есть ни одно, ни многое. Так она не есть истинно существующая сущность. И она пуста.

Так с целью опровергнуть наше схватывание ее как чего-то реального Будда учил о *пустоте высшего*.

³ Четыре стороны света, четыре промежуточные направления и два: зенит и надир.

Если мы считаем Нирвану чем-то реальным, тогда мы будем думать, что и ее противоположность, то есть круговорот бытия, — это нечто реальное. И если мы думаем, что и то, и другое — реальны, то трудно избавиться от нашего цепляния за “истинное существование”. Вот поэтому так важно понимать, что Нирвана также не существует *истинно*.

Это аналитическая медитация согласно воззрению Срединного пути. Размышляйте об этих обоснованиях, пока вы не придете к ясности на этот счет. Затем пребудьте в созерцании.

7. Пустота обусловленного.

Поскольку возникают из условий, три сферы (*бытия*) “обусловлены”, — так проповедано. Они пусты от самих себя. И это, как учил Будда, — “*пустота обусловленного*”. (191)

Все, что возникает из причин и условий, называется обусловленными (*букв.: сформированными*) явлениями. И эти обусловленные явления выходят за рамки одного или многого. Они не имеют никакой истинной сущности. Вот почему Будда учил о *пустоте обусловленного*. Понимание *пустоты обусловленного* помогает освободить нас от нашей веры в то, что явления, которые мы видим (и переживаем в опыте), возникающие из причин и условий, являются *истинно существующими*. Короче говоря, эта медитация об истинной природе обусловленного — это медитация об истинной природе сансары.

8. Пустота не-обусловленного

Когда среди характеристик явления нет возникновения, прекращения и непостоянства, это явление считается необусловленным (*букв.: несформированным*). Эти явления пусты от самих себя. Это “*пустота не-обусловленного*”. (192)

Явление, которое не возникает, не прекращается, не имеет качество непостоянства, — это нечто не-обусловленное. Есть три примера, три предмета, удовлетворяющих этой категории. Один — это пространство. Два других попадают в категорию прекращения. Одно — это прекращение омрачений, которое происходит, когда есть мудрость, постигающая бессамость. Это прекращение — то, что по природе есть небытие. Другой тип прекращения — это обычное прекращение. Например, в этой комнате нет ни быка, ни слона, ни змеи. Так это не-существование в трех случаях — это то, что не возникает, не исчезает. И это не что-то непостоянное. Эти (*примеры*) являются непостоянными феноменами, и они также пусты от сущности, они пусты от самих себя.



9. Пустота выходящего за пределы крайностей

То, к чему не приложимы крайности, выражается (словами) “выходящее за (пределы) крайностей”. Пустота самого этого (выходящего за пределы) объясняется как “пустота того, что выходит за пределы крайностей”. (193)

Того, что выходит за пределы крайностей, бывает три (вида). Первый (вид) — *пустота*. Пустота выходит за пределы. Второе — это зависимое происхождение. Зависимое происхождение выходит за пределы. Третье — это срединный путь. Он тоже выходит за пределы крайностей.

Например, Ринпоче излагал учение о том, что истинная природа реальности — это полная свобода от всех мыслительных разработок о ней. Но, если мы примем ее за нечто реальное, это тоже составит проблему. Поэтому нам преподано, что она тоже пуста.

10. Пустота не имеющего начала и конца

То, что не имеет точки, с которой (оно) берет свое начало, и границы, на которой (оно) кончается, — это круговерть бытия.

Поскольку она лишена прихода и ухода, она подобна лишь видимости, как сновидение. (194)

Существование пусто от какого бы то ни было существования, — вот *пустота* того, что не имеет ни начала, ни конца. Это было определенно объяснено в комментариях. (195)

То, что традиционно толкуется как не имеющее начала или конца, — это круговерть бытия. Поскольку круговерть бытия не имеет начала или конца, живые существа не имеют начала или конца. Неведение тоже не имеет начала или конца. Но это не значит, что они пребывают без начала или конца каким-то постоянным образом, — из этого не следует, что они вечны.

Это подобно тому, что не имеет начала или конца во сне. То, что появляется во сне, лишено какого бы то ни было истинно существующего начала и лишено какого бы то ни было истинно существующего конца. Так, с целью опровергнуть наше схватывание того, что лишено начала или конца, как истинно существующего, Будда учил *пустоте* того, что лишено начала или конца.

Если мы поразмышляем о сансаре (круговерти) как о чем-то, что не приходит ниоткуда и не уходит никуда, тогда мы поймем и это. И об этом также объясняется в тексте “Фундаментальная мудрость Срединного пути”.

11. Пустота того, что не следует оставлять

“Оставлять” что-то означает отбрасывать это или избегать этого. То, что не должно быть оставлено, —

то, что никогда не следует отвергать, — это Великая колесница. (196)

То, что не следует оставлять, пусто от самого себя. Поскольку эта *пустота* является самой его природой, говорится о “пустоте того, что не следует оставлять”. (197)

То, что не следует оставлять, — это Дхарма Великой колесницы — Махаяны. Говорится, что мы не должны оставлять его, мы не должны отбрасывать его, мы не должны отвергать его. Все эти (слова) значат одно и то же. Но в то же время нам надо понимать, что это Учение Великой колесницы не имеет сущности. Так что оно тоже пусто.

Если мы считаем, что учения Великой колесницы являются истинно существующими, тогда мы думаем, что колесница Слушателей, первый поворот колеса Учения, — это нечто неважное, обладающее изъянами. Следует медитировать об этом.

12. Пустота самосущности явлений

Истинная сущность обусловленных и всех других явлений — это чистое бытие, поэтому ни Слушатели, ни Единолично-пробужденные, ни Бодхисаттвы, ни Будды не создают эту сущность заново. (198)

Поэтому говорится, что эта сущность обусловленного и т. п. является самой природой явлений. Она сама пуста от самой себя. И это — *пустота* истинной природы. (199)

Все обусловленное и другие явления не имеют истинно существующей сущности. Их истинная природа — *пустота*, но эта истинная природа, которая есть *пустота*, также не существует истинно.

Истинная природа также пуста от того, чтобы быть каким бы то ни было видом истинной природы. Это *пустота* истинной природы.

Если вы думаете, что все явления пусты и природа всех явлений — *пустота*, и вы схватываете это как нечто реальное, тогда вы должны медитировать о *пустоте* этого также.

13. Пустота всех феноменов (санскр.: дхарм — элементов бытия)

Восемнадцать потенциалов, шесть типов контакта и из этих шести — шесть типов ощущения, далее — все, что есть форма, и все, что не есть — обусловленное и необусловленное, — это составляет все явления⁴. (200)

Все эти явления пусты от самих себя. Эта *пустота* — “пустота всех явлений”. (201)

Существует невероятное количество подразделений и различий, которые мы делаем между всеми различными видами относительных явлений, всех различных



видов явлений, которые нам предстают. Если мы принимаем все эти подразделения и различия как реальные, тогда нам нужно медитировать о *пустоте* всех явлений и всех различий, которые им сопутствуют.

Каждой различной внешности, которая нам предстает, мы даем имя. И мы говорим: это — то, а это — то, все это — различные виды вещей. Что нам нужно постигнуть, так это то, что в реальности нет основания для придания каких-либо из этих имен. Все из этих вещей, которые мы видим, просто обозначены мыслями. Они не существуют истинно.

Иногда, когда мы занимаемся изучением, на нас навевают скуку все эти различные подразделения, которые производятся в книгах, что мы читаем, и нас это утомляет. Эти всевозможные вещи, которые надо изучать, вызывают у нас головную боль. В это время хорошо помедитировать о *пустоте* всего этого (смеется).

14. Пустота собственных признаков

Все обусловленные и необусловленные явления имеют свои индивидуальные определяющие характеристики (*собственные признаки*). Они пусты от того, чтобы быть самими собой. Это “*пустота собственных признаков*”. (215)

Эта строфа — это одна из двух строф по тринадцатому виду *пустоты*, в ней говорится о *пустоте* признаков явлений. Например, если у вас есть огонь, тогда огонь — это имя, а признаки — это основа, та основа, что истинно горяча и истинно осуществляет жжение. Итак, *пустота* всех явлений толкует о *пустоте* всех имен и подразделений. *Пустота* признаков толкует о том факте, что основы этих имен и характеристик также пусты от самосущего бытия. В соответствии с философской школой Саутрантики, имена и мысли о явлениях не существуют истинно, но явления, сами основы, все же существуют истинно. Итак, если у нас есть подобные мысли, что эти основы являются такими вещами, которые истинно существуют, тогда нам надо медитировать о *пустоте* собственных признаков.

В песне Миларепа “Истинно говоря о Срединном пути”, когда Миларепа говорит, что, следовательно, даже имя сансары (*круговерти*) не существует, то, что он, собственно, говорит, это то, что не только основы обозначения не существуют, но даже имя “сансара”, даже имена, которые мы даем этим основам, не существуют.

⁴ Полные списки всех феноменов приводятся в Абхидхармакоше (Энциклопедии всех элементов), также в Стотысячной Сутре Праджняпарамиты (Сутре о Запредельной мудрости — в Ста тысячах строф).

15. Пустота необъективируемого

Настоящее не сохраняется, прошлое и будущее не существуют. Куда бы вы ни посмотрели, вы не сможете их увидеть (*как объекты*), поэтому три времени называются “необъективируемое”. (216)

Необъективируемое по сути пусто от себя самого. Оно не является вечным и постоянным, ни не вечным и преходящим. Такова “*пустота* необъективируемого”. (217)

Если у нас есть мысли, что три времени истинно существуют, тогда для нас важно медитировать о *пустоте* трех времен, *пустоте* необъективируемого.

Мы столько думаем о прошлом! Мы столько думаем о будущем! И на основе этих мыслей возникает страдание различных видов. Итак, в это время нам надо думать о том, каким же образом три времени истинно не существуют, — и медитировать об этом.

Нам надо думать о тех обоснованиях, которые установлены в “Фундаментальной мудрости Срединного пути”: таких как обоснование, состоящее в исследовании времени, в котором говорится, что, если настоящее и будущее время зависели бы от прошлого, тогда настоящее и будущее должны были бы существовать в прошлом.

Прошлое и будущее не существуют сейчас, и настоящее не остается даже на один момент. Так где же время? Поскольку прошлое не существует, то нет страдания, (*происходящего*) из прошлого. Поскольку будущее не существует, то нет страдания, (*происходящего*) из будущего. И поскольку настоящее — это нечто преходящее, не задерживающееся даже на один момент, нет также и страдания, (*происходящего*) из настоящего. Поскольку мы думаем о прошлом, настоящим и будущем как о существующем в некоем потоке (*сознания*), в котором есть связь между ними, постольку мы страдаем в результате этого. Мы страдаем потому, что мы заблуждаемся относительно всех (*этих времен*) и принимаем все (*эти времена*) за присутствующие каким-то образом в одном и том же времени.

16. Пустота небытия предметов

Поскольку предмет возникает из причин и условий, он лишен природы быть обусловленным. Эта *пустота* от того, чтобы быть чем-либо, что обусловлено, — “*пустота* небытия предметов”. (218)

Поскольку они возникают из причин и условий, говорится, что явления обусловлены или сформированы. Но, как мы обнаружили, в действительности нет такой вещи, как формирование (*обусловливание*), нет в действительности и такой вещи, как предмет, сформированный обусловливанием. Этот предмет в



действительности — не предмет. И *пустота* этого не-предмета — это также *пустота* отсутствия предметов.

Так, если мы видим, что все предметы в действительности не имеют сущности, что в действительности нет сущности там, где есть обусловленность, мы можем схватывать это как истинное. Вот поэтому излагается шестнадцатый вид *пустоты*. Если мы постигаем, что все предметы в действительности не имеют сущности и что в действительности нет предметов вообще, что приводит нас к подавленности, поскольку нет ничего, тогда нам надо медитировать о *пустоте* этой ничтожности.

Шестнадцать видов *пустоты* умещаются в четыре вида *пустоты*. Эти четыре вида *пустоты* — сумма предшествующих шестнадцати. Причина, почему они представлены таким образом, состоит в том, что в состав этих шестнадцати входит много вещей, которые легко позабыть. Поэтому, когда так происходит и вы, подходя к концу, забываете, что было в начале, тогда эти четыре очень хорошо все их в себе суммируют.

Первые два вида говорят об относительном — о мире очевидной реальности, в основном о предметах и не-предметах, — и ни о чем больше. Вторая пара толкует о высшей истине. В высшей истине в действительности нет подразделений, но, исходя из перспективы (нашего) размышления о ней, мы можем устанавливать множество подразделений. В основном, однако, здесь есть (только) два: есть природа всех явлений, то есть *пустота* предметов, и также высшая истина, которая называется “предметом иным”. Это означает, в основном, то, что отлично от относительной истины.

1. Пустота предметов

Вкратце, предметы — это всё, включенное в пять совокупностей.

Предметы пусты от бытия предметами, и это — “*пустота* предметов”. (219)

Существует бесчисленное количество предметов, о которых мы можем помыслить. Но в основном они включены в пять совокупностей: совокупность (*элементов*) формы, ощущения, различения, формирующих факторов, (*первичного*) сознания.

Если объединить их все в одно, то у нас получатся “предметы”, и они все пусты. Так что полезно таким образом поразмышлять об этом.

Итак, эта первая *пустота* учит *пустоте* всего этого. Вторая — это *пустота* не-предметов.

2. Пустота не-предметов

Коротко говоря, не-предметы — это все необусловленные явления.

Не-предметы пусты от бытия не-предметами, и это — “*пустота* не-предметов” (220)

Не-предметы, опять-таки, — это те три необусловленные явления (*о которых шла речь выше*): пространство; прекращение омрачений, которое возникает, когда есть мудрость, постигающая бессамость, — такое прекращение, которое является чем-то, по природе не-существующим; и обычное прекращение, например отсутствие быка, отсутствие слона, отсутствие змеи в этой комнате. Эти три — это необусловленные явления, не-предметы, говоря терминологически.

И не-предметы также пусты от бытия самими собой, они пусты от бытия не-предметами, и это — “*пустота* не-предметов”.

3. Пустота самой природы (явлений)

Природа явлений — в том, что они не имеют сущности. Это называется “природой”, — поскольку никто этого не создавал. Природа пуста от себя, и это — “*пустота* самой природы”. (221)

Эта *пустота* имеет в точности то же значение, что и четвертая *пустота*. Если у нас есть привязанность к *пустоте* как *пустоте*, как к являющейся истинной природой явлений, тогда нам надо медитировать также о *пустоте* природы.

4. Пустота “предмета иного”

Вне зависимости от того, появляются Будды в мире или нет, о естественной *пустоте* всех предметов провозглашается, что это — “предмет иной” (222).

Другие имена ей — это “истинный предел” и “такость”. Они пусты от самих себя, и это — “*пустота* предмета иного”.

В сутрах “Великой Матери” — Запредельного совершенства мудрости эти двадцать *пустот* объясняются с большими подробностями. (223)

Есть две причины, почему истинная природа реальности — это “предмет иной”. Во-первых, она отличается от очевидной реальности, то есть той ложной кажимости, которая видится всем нам. Во-вторых, она является предметом извечной мудрости, нашей врожденной мудрости, базовой мудрости. А с другой стороны, круговерть бытия — это объект нашего обыденного сознания. По этой причине она (*естественная пустота*) — иная.

Если мы привязаны к идее о том, что *пустота* — это, с одной стороны, нечто, реально отличное от этой круговерти, и что, с другой стороны, она является объектом извечной врожденной мудрости, а круговерть — это только объект нашего обыденного сознания, — если мы принимаем эти вещи за *существующие*



истинно, тогда нам надо медитировать о *пустоте* этого “предмета иного”.

Верно, что конечная реальность — это лишь объект нашей врожденной мудрости, а не нашего сознания, однако эта конечная реальность пуста от сущности, она не имеет в себе истинного существования.

Так же не имеет такого врожденного — самосущего существования и врожденная мудрость. При подобном подходе, таким образом, “предмет иной” (*оказывает*) пуст от сущности.

Когда объясняются четыре *пустоты*, которые являются суммой шестнадцати, тогда мы получаем двадцать (*видов пустоты*). Здесь есть двадцать подразделений и двадцать разных видов *пустоты*, о которых мы толкуем, но, с позиций самой *пустоты*, нет никаких подразделений. Эти подразделения не существуют истинно.

Затем, если вы думаете, что это несуществование каких-либо подразделений — это нечто реальное, тогда вам надо знать, что истинная природа — выходит за рамки подразделений или не-подразделений.

Такой способ представления двадцати (*видов*) *пустоты* согласуется с тем методом, посредством которого Мачиг Лабдон, великая йогиня Тибета, обрела свое постижение. Она читала всю Стотысячную (*в ста тысячах строф*), в двадцати томах сутру Праджняпарамиты по одному разу в день в течение месяца. Затем, под конец этого месяца, у нее возникло прямое постижение *пустоты*, и она стала “сиддхой” (букв.: “Обретшей духовные достижения”).

Она учила своих учеников шестнадцати видам медитации, основанной на шестнадцати видах *пустоты*. И есть шестнадцать стихов, базирующихся на шестнадцати различных видах *пустоты*, а также есть еще четыре, базирующихся на четырех видах *пустоты*, представляющих из себя сжатый вариант. Мы с вами завершим (*учение*) этими двадцатью строфами, которые можно начитывать вслух.

В будущем было бы очень хорошо, если бы вы смогли устроить курс, подобный этому, на котором вы бы собрались вместе в выходные дни и провели четыре

периода (занятий), беря по четыре вида *пустоты* в каждый из периодов.

Прочитывайте вслух строфу и затем медитируйте, прочитывайте другую и опять подобным образом медитируйте. Если вы проводите четыре периода (занятий), тогда вы сможете проделать все шестнадцать в один выходной день. Если же вы проделываете все шестнадцать вместе подряд, как мы делаем сейчас, тогда это называется аналитической медитацией. Она позволяет вам стать сведущими и в значении, и в словах.

Поскольку Мачиг Лабдон могла прочесть в полном объеме все двадцать томов Сутры Праджняпарамиты в один день, она стала невероятно известна благодаря своей мудрости и учености. Когда Мачиг Лабдон перешла в Нирвану, тогда люди построили ступу для ее пепла, поскольку тело ее было кремировано, а ее сын Гьелва Дондуб пропел гимны ей перед каждой из четырех дверей ее колумбария. И в одном из этих гимнов он произнес: “Мать, Сиддха — Праджняпарамита”, что значит, он говорил: она была в действительности Великой Сиддхой — “Великой Достигшей”, необыкновенной среди Великих Достигших, поскольку она пришла к своему обретению духовных достижений не путем йоги ваджраяны (*тантры*), как все другие Великие Достигшие, но путем Запредельной мудрости.

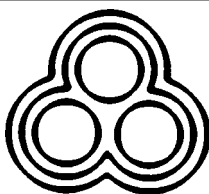
Прощальная молитва Ринпоче перед отъездом состояла в том, чтобы на основе тех заслуг, которые произошли из его объяснений и нашего слушания его объяснений “Фундаментальной мудрости Срединного пути” Нагарджуны, “Истинной речи о Срединном пути” Миларепы, “Введения в Срединный путь” Чандракирти, все наши дурные обстоятельства превратились в наших друзей на Пути.

Пусть все дурные обстоятельства в действительности принесут нам пользу. Пусть мы постигнем *пустоту* — полную свободу от всех мыслительных разработок.

И как результат исполнения всех этих пожеланий — пусть мы принесем великое благо всем живым существам!

Пер. с англ. Тубтэн Дулмы

(По материалам WEB-сайта Shenpen Osel
ltashi@worldnet.att.net)



**К БУДДЕ. УЧЕНИЮ. ВЫСШЕЙ ОБЩИНЕ
ИДУ КАК К ПРИБЕЖИЩУ ДО ПРОБУЖДЕНИЯ!**

ДХАРМА:

КОММЕНТАРИИ: О двадцати видах пустоты. Беседа Дост. Цултим Гьяцо Ринпоче





Кирти Цэншаб Ринпоче

О ПОСВЯЩЕНИИ В КАЛАЧАКРА-ТАНТРУ

Из интервью Кирти Цэншаба Ринпоче, данного Мери Колони и Терезе Бианки для журнала "Mandala" — Sep-Dec. 1998.

В Тибете высшими ламами, связанными с посвящениями Калачакры, были Его Св. Далай-лама и Его Св. Панчен-лама. Это посвящение отличается от других посвящений тантры, которые обычно могли даваться только малым группам людей. В школе Сакья и сегодня особенно строги относительно этого, и посвящение дается группе не больше 25 человек, а если приходит большее количество народу, то посвящение дается в два раза. Таким образом поддерживается *самая* (тантрическое обязательство), так же как и чистота наставлений по медитации. Но посвящение Калачакры может передаваться любому количеству народа, здесь нет ограничений. В действительности, всякий, кто слушает, может быть на посвящении Калачакры, — и дети, и даже животные! И существуют причины и специальные преимущества, почему дается это посвящение, — например, это сильное впечатление, которое оно оставляет в потоке сознания получающих его людей.

Прежде в Тибете Его Св. Далай-лама передал посвящение Калачакры два раза. К настоящему времени Его Святейшество передал посвящение уже 26 или 27 раз. Причина, почему Он передает это посвящение так много, состоит в том, что оно вносит в мир гармонию. Из-за внутренней неуправляемости умов в это время, в которое мы живем, внешне выявляется много конфликтов, борьбы и дисгармонии на основе политических, религиозных и идеологических различий людей. Люди в наши дни говорят о загрязнении окружающей среды, и кажется, что все четыре первоэлемента восстают и производят пожары, наводнения, землетрясения и т. д. Так что, похоже, есть большой смысл давать посвящение Калачакры множеству людей, поскольку связь с Калачакрой помогает

обуздывать умы и приводит к внешней гармонии планет.

Велика связь Калачакры с нашей планетой благодаря первым двум царям Шамбалы. Ригдэн Пэма Карпо, второй из двадцати пяти царей Шамбалы, был воплощением Авалокитершвары (Бодхисаттвы сострадания). Его Святейшество Далай-лама тоже является воплощением этого божества. Отец того царя — Ригдэн Джампэл Тапа был воплощением Манджушри (Бодхисаттвы мудрости), воплощением которого считается Панчен-лама. Поэтому эти двое — цари и эти два великих ламы, Авалокитешвара и Манджушри, всегда действовали ради мира в прошлом и будут продолжать свою работу в настоящем и будущем. Они действуют ради гармонии в Тибете и гармонии между религиями.

Его Святейшество Далай-лама передает обширное посвящение Тела, Речи и Духа Калачакры на основе песчаной мандалы, что представляет из себя очень сложную и дорогостоящую церемонию, поскольку требует участия большого числа монахов и помощников. В этом заключается очень большая польза, поскольку столь много людей участвует в совершении посвящения. Затем песчаная мандала бывает растворена в воде и ветре, и таким образом благословляется окружающая среда.

Что касается меня самого, то в Буддийских центрах, куда я приезжаю, невозможно передавать такое сложное посвящение из-за финансовых ограничений, но люди просят меня о посвящении, и я, вместо того, чтобы отказывать им, передаю сокращенное посвящение на основе рисованной мандалы, что, я надеюсь, тоже приносит пользу.



КИРТИ ЦЭНШАБ РИНПОЧЕ

Этот худенький старичок в очках, воплощающий всем своим видом доброту и сострадательность, кажется обычным тибетским монахом возраста около 60 лет. По произношению сразу можно угадать выходца из Амдо — Северо-Восточной провинции Тибета, прилегающей к озеру Куку-нор (тиб.: Нгонцо) — области на границе с Китаем и территорией монгольских племен — Цайдамом. В действительности, ему 75 лет, и его фотографию можно встретить в алтарях многих почтенных Учителей, монахов в монастырях и отшельников в Дхарамсале и в горах над Дхарамсалай — городом в штате Химачал Прадеш, в предгорьях Гималаев, где располагается резиденция Его Св. Далай-ламы и живут выдающиеся тибетские ламы-перерожденцы.

Он родился в 1926 г. и в возрасте 5 лет был распознан известным амдоским ламой — Кирти Ринпоче как перерождение настоятеля монастыря Кирти. В возрасте семи лет он поступил в этот монастырь монахом. Затем он получил там полное образование по программе университета Дрепунг Лоселинг и позднее стал настоятелем монастыря. В 1957 г. он присоединился к новому Кирти Ринпоче, который должен был поступить в Дрепунг-Лоселинг в Лхасе, чтобы заботиться о нем, так как Кирти Ринпоче был еще юн, и обучать его по дебатам.

Когда тибетцы пришли вослед за Его Св. Далай-ламой в Индию в 59 г. и начали поселяться и искать формы выживания здесь, Кирти Цэншаб Ринпоче после шестимесячного путешествия из Амдо через северное плато Тибета — Чангтанг сначала прибыл в Бодхгаю, где находился тогда Его Святейшество. Затем, когда Его Св. Далай-лама основал первые школы для тибетских детей, Ринпоче взялся работать учителем в тибетских школах для детей беженцев — сначала в Сока Лобта, затем в TCV — Тибет-

ской Детской Деревне на горе над Дхарамсалай. Так прошло 7 лет, пока к нему не начали ходить многочисленные посетители — ученики, верующие. В то время дирекция школы заметила, что место школьного учителя не соответствует рангу Ринпоче, и как раз наступил период первой замены учителей. Ринпоче выразил желание уйти в затвор, для него была построена хижина на горе за Мклеоганчжем, рядом с белой ступой, туда он и переселился. Там Ринпоче прожил с 1970 по 1983 г. — в полном покое, укрывшись от посетителей и суеты. В 1983 г. состояние его здоровья оказалось подорвано зимним холодом и сыростью периодов дождей, тяжело переносимых непривычными к тому тибетцами — особенно в жалких затворнических хижинах, сложенных из плоских сланцевых камней, без какого-либо утепления и печки. Для лечения дыхательных путей в 1983—1985 гг. Ринпоче на зиму стал переселяться вниз — ближе к дому Чопра, где жил Его Св. Линг Ринпоче, старший Учитель Далай-ламы.

Только когда Его Св. Далай-ламе потребовалось получить передачу линии наставлений по Калачакре и выяснилось, что никто из учителей Далай-ламы не имеет этой передачи во всей полноте, с выполненными по всем необходимым практикам затворами, тогда вспомнили про Кирти Цэншаба Ринпоче, сидевшего где-то на горе, и обратились к нему. У него была линия передачи традиции, и он проделал все затворы. Но он ответил: «Кто я такой, чтобы наставлять самого Далай-ламу? Давайте сделаем так: я передам учение Учителю Его Святейшества, а он, в свою очередь, передаст его Далай-ламе». Тогда его с почтением переселили с горы вниз — ближе к резиденции Далай-ламы, и Ринпоче начал передачу учения Серкому Ринпоче, третьему Учителю Его Святейшества.

Начиная с этого времени, Кирти Цэншаб Ринпоче сделался известен — к нему стали приходить ученики один за другим и уже не дали вернуться на гору. Также, поскольку из Тибета прибыло довольно много монахов монастыря Кирти, Кирти Ринпоче попросил Кирти Цэншаба Ринпоче не подниматься снова в горы — тем более, что здоровье его еще не поправилось, и заняться созданием в Дхарамсале монастыря Кирти, что и произошло в 1989 г. В “верхней” Дхарамсале — поселении вокруг резиденции Далай-ламы был построен маленький монастырь. Туда проложили свои пути и дотошные иностранцы.

Так стало складываться, что на вопросы: «У кого можно получить такое-то посвящение Анутара-йога тантры? А такое-то посвящение? А такое учение? А это?» все чаще люди слышали в ответ от тибетских монахов имя: Кирти Цэншаб Ринпоче. В последние годы, несмотря на то, что годы его бегут под гору и, казалось бы, деятельность должна постепенно сокращаться, Ринпоче, напротив, стал больше ездить по миру, откликаясь на приглашения различных буддийских центров. В частности, в нашем журнале полтора года назад мы опубликовали материал про посещение Ринпоче Мексики, во время которого он передал посвящение Калачакры в Амаatlan де Кетцалькоатль — месте рождения короля толтеков, и там главная жрица древней толтекской традиции вместе с местными жителями обратилась к Ринпоче с приветствием как к высшему перерождению Кетцалькоатля, прихода которого толтеки ждали последние семьсот лет.

Несколько раз в своем монастыре и по просьбе Его Св. Далай-ламы — в монастыре Дрепунг Лоселинг Ринпоче передавал цикл, состоящий из 100 посвящений различных йидамов. Но более всего, конечно, Ринпоче специализируется на Калачакра-тантре.

Когда ему было 14–15 лет, он получил задачу на большой комментарий по Калачакра-тантре “Незамутненный свет”, составленный царем Шамбалы Ригдэном Пэма Карпо. Линия передачи

была прервана в Лхасе, но сохранилась в Амдо. Еще в 1950-е годы, когда Его Святейшество Далай-лама проезжал через монастырь Ташикил в Амдо, он объяснил ситуацию и обратился с просьбой к амдоским монахам проявить внимание и не потерять эту линию учения “Незамутненного света”.

В своем интервью журналу “Мандала” Кирти Цэншаб Ринпоче рассказывает о своей связи с Калачакрой:

«Позднее, когда Его Святейшество прибыл в Индию, он спросил, сохранилась ли эта традиция. Тогда я передал эту линию Серкому Ринпоче дважды. Серком Ринпоче должен был передать ее Его Святейшеству, но он успел передать только лишь половину и скончался. По просьбе Его Святейшества, проявляющего большую заботу о сохранении этой традиции, я передал ее однажды Панару Ринпоче из Депунг Лоселинга, затем однажды — Бакуле Ринпоче, ладакскому Учителю, один раз настоятелю Калачакра-дацана из монастыря Кирти и однажды Кьонгла-Рато Ринпоче. В целом, я передал ее шесть раз. Однажды, после кончины Серкома Ринпоче, Его Святейшество попросил меня, главу школы Гелуг Гандан-типа, настоятеля Намьгьел (монастыря Далай-ламы) и гэна Ламримпу проделать 10-тысячный затвор по Калачакре. В это время я еще жил в горах и спустился для проведения этого специального затвора. Позднее, живя в Чопра-хаус, я проделал затворничество по Телу, Речи, Духу Калачакры, в завершение которого исполнил большую огненную пуджу. Так я проделал затворничество по Калачакре дважды.»

С использованием материалов журн. “Mandala”, 1998, Sept.-Dec.

В 2002 году Кирти Цэншаб Ринпоче приедет, чтобы передать посвящение и учение по Калачакре в Петербурге, – уникальное событие для буддистов России. Справки – по телефону 812-4446595, 812-3106052, 812-1100012 и эл. почте БР.



Буддийский мир России



БУДДИЗМ В ПЕТЕРБУРГЕ

Историческая справка:

Буддизм в России считается официально признанным с 5 января 1741 г., но в конце 1930-х гг. буддийская церковь в результате репрессий была полностью ликвидирована и все буддийские храмы закрыты. Только в 1946 г. было разрешено восстановить буддийскую церковь под названием “Центральное духовное управление буддистов СССР” и открыть два храма в Бурятии.

В Петербурге, согласно переписи населения, в 1869 г. был зарегистрирован всего лишь один буддист, разночинец. В 1897 г. насчитывалось уже 75 буддистов, в 1910 г. — 184¹. Буддийский храм для проживавших в Петербурге буддистов был построен к 1915 г. Поданное представителем Его Св. Далай-ламы XIII ламой Агваном Доржиевым ходатайство о разрешении построить в Санкт-Петербурге “буддийскую молельню” было удовлетворено лично Николаем II в 1909 г.² Таким образом, именно **1909** год и следует считать годом официального признания существования буддийской общины в Санкт-Петербурге. К 1915 г., в основном на собственные средства Его Св. Далай-ламы и на деньги, поднесенные Его Св. Далай-ламе бурятами, калмыками и монголами, в Петербурге был построен буддийский храм, и его величественное здание на Приморском пр. 91 зримо свидетельствует о буддийских традициях Петербурга начала века. В 1933 г. регулярные богослужения в храме прекратились, а в период с 1935 по 1937 г. все буддийские священнослужители Петербургского храма были арестованы. Одни были расстреляны, другие осуждены на 3–5 лет как «социально опасные элементы»³. 22 апреля 1938 г. Ленсовет «изъял храм из частного владения» и 15 июня того же года передал для использования под физкультурную базу⁴.

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ

С тех времен, когда в 1989 г. в Ленинграде была зарегистрирована первая в СССР европейская буддийская община, прошло по историческим меркам не так много времени — 12 лет. Одна единица восточного циклического летосчисления. Но изменения, произошедшие с нами, громадны. Не существует СССР и названия Ленинград, давно нет и той первой общины, получившей в пользование исторический буддийский храм Тринадцатого Далай-ламы (по тибетской традиции называемый *гомпой* — “местом для созерцания”, или *дацаном* — “школой”).

С 1991 г. община переименовалась в “Дацан Гунзэйчойнэй” (сокращённое бурятизированное

тибетское название храма, именуемого KUN LA BRTSE BYED THUB DBANG DAM CHOS 'BYUNG BA'I GNAS “Источник чистого Учения ко всем страдающему Будды”). В храме за эти годы сменились несколько настоятелей: Эрдэм Цыбикжапов, Фёдор Самаев — дост. Данзан Хайбзун, дост. Будда Бадмаев.

¹ См.: Андреев А. И. Из истории петербургского буддийского храма / “Orient”, альманах. С.-Петербург, 1992.

² ЦГИА, фонд 821, оп. 133, д. 448, л. 31. Подробнее см.: Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. / Агентство Эко-Арт, Улан-Удэ, 1992.

³ Справка УКГБ по Ленинградской обл. от 1.02.1990 г.

⁴ См.: Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда., с. 36.



Проповедь Дхармы началась в дацане при появлении в нем в 1993 г. Учителя, приглашенного из тибетского монастыря Дрепунг Гоман в Индии. Пожилой буддийский монах дост. геше лхарамба (профессор) Чжамьян Кьенце явил своей личностью для буддистов города воплощение чистой нравственности, буддийского знания и сосредоточенного образа жизни. Он начал преподавать Учение — сначала бурятским и калмыцким хуваракам-послушникам, жившим в храме (местных буддистов не допускали), а затем и широкой аудитории петербургских слушателей. Каждое воскресенье на проповедь геше собиралось от нескольких десятков до двух сотен слушателей.

Но в 1996 г. геше Чжамьян Кьенце покинул храм из-за неудовлетворительной там ситуации для его проповеди Дхармы.

Последние перемены в общине дацана произошли летом 1998 г., когда в общине вновь произошёл раскол и настоятель общины вместе с его сторонниками был изгнан. Начиная с этого времени в храме находятся только члены общины — миряне под председательством Ц. Чимитова.

За эти годы из первой распавшейся общины ЛОБ возникли буддийские группы различных направлений. Так, бывшими членами Ленинградского общества буддистов были основаны центры традиции южного буддизма — Тхеравады: А. Гавриловым — “Бодхимандала” и А. Дунаевым — “Патибодхана”. Бывший член ЛОБ О. Борисов создал “Буддийский дом” — общину, ориентированную на открытое отношение ко всем буддийским традициям. В. Дружинин зарегистрировал дзенскую общину “Светоч Дхармы”. В настоящее время деятельность этих групп угасла.

Общество “Фо гуан” (кит.: Свет Будды) зародилось благодаря усилиям китаиста и буддолога Е. А. Торчинова и базируется там же, где преподаёт Торчинов, — на Философском факультете СПбГУ. Петербургский центр Фо гуан — по сути, филиал международной организации Фо гуан, основанной на Тайване. Духовный наставник Фо гуана — дост. наставник Син-юнь.

В 1995 г. перечисленные четыре группы объединились для координации своих действий в централизованную организацию «Санкт-Петербургский союз буддистов» (отв. секретарь — бывший член ЛОБ А. Терентьев), к которой впоследствии примкнули ещё несколько буддийских групп.

В 1996 г. «Санкт-Петербургский союз буддистов» арендовал квартиру для дост. геше Чжамьяна Кьенце, покинувшего храм, благодаря чему тибетский Учитель не уехал в Индию, а продолжил изложение буддийского Учения в Петербурге. В последующие годы группа слушателей геше зарегистрировала общину “Достопочтенный лама Цонкапа” (которая ныне, по сообщению её старосты М. Иохвина, тоже прекратила существование).

Тем не менее, лекции геше — последовательное изложение традиционной системы курсов: Лам-рим (этапы Пути), введение в Праджняпарамиту (Запредельную мудрость), курс по теории познания Лориг (ум и познание), базовый комментарий на сутры Праджняпарамиты бодхисаттвы Майтреи — Асанги “Абхисамаяламкара” (Украшение из ясных постижений”), вводный курс в тантру “Ступени и пути”, некоторые комментарии в связи с ваджраянскими посвящениями — продолжают. Их переводит на русский язык к. и. н. Р. Н. Крапивина. Занятия происходят еженедельно, с перерывом на летние каникулы и являются единственным местом в Петербурге, где на постоянной основе преподаётся Дхарма.

В результате визита в 1989 г. в Петербург датчанина Оле Нидала возник первый в России центр традиции Карма Кагью линии Шамара Ринпоче. Впоследствии была создана целая сеть центров этой традиции по всей России до Дальнего Востока. Их контингент составили, в основном, энергичные молодые люди. Как объясняют последователи Оле, поскольку он сам начинал с увлечения наркотиками и образа жизни хиппи, то его личность и манера преподнесения буддизма в неформальной западной манере, с акцентом на необычных состояниях сознания и “энергиях”, привлекли и не склонную к религии молодёжь, — таким образом он смог повернуть их жизнь и направить на духовный путь. Во всяком случае, лекции Оле никогда не грешили излишней тяжестью, он проявлял готовность говорить и о сексе, и о ситуациях, когда кому надо “дать прикурить”, т. д. Также в центре обычным делом было сочетание курсов Оле по Пхова (тиб.: “перенос сознания”) с дискотеками на лоне природы. Центр с первого года существования стал арендовать, а потом приобрел в собственность помещения в центре города, — там происходят еже-



дневные медитации, проводимые по текстам на тибетском языке (в русской транскрипции).

С 1992 г. в Петербурге существует общественно-культурная организация “Общество друзей Тибета” — ОДТ (президент — также бывшая участница ЛОБ М. Кожевникова). Многие члены ОДТ были или стали позднее буддистами и составили со временем костяк и контингент разных буддийских центров города (так, М. Жестяникова — сейчас координатор Дзогчен-общины, А. Лернер — глава Буддийского института Шри Сингхи и др.). В рамках ОДТ состоялись лекции о буддийской культуре и философии, показ фильмов о Тибете, христиано-буддийский диалог, встречи с разными буддийскими Учителями и зачастую — самые первые их учения здесь [геше Чжамьяна Кьенце, геше Тубтэн Наванга из Гамбурга, геше Наванг Чинпы из Даржилинга, геше Чжампа Тинлэя, француза ламы Дени (Кагью), англичанина дост. Шантаракшиты (“Друзья западного Буддийского Ордена”), дост. Джорджа Чуринова и дост. Тубтэн Чодрон (Фонд поддержания махаянских традиций — ФПМТ)]. В последние годы в рамках ОДТ сложилась небольшая буддийская группа — Буддийский центр ОДТ, ориентированный на ФПМТ.

Бывший член ЛОБ В. М. Монтлевич со сподвижниками, ориентирующимися на традицию бурятского ламы Б. Д. Дандарона, издавал журнал “Гаруда”, в настоящее время ведёт электронную страницу, на которой можно ознакомиться с концепциями “необуддизма” и т. д.

После первого приезда в Россию в 1992 г. ламы Намкхая Норбу Ринпоче в Петербурге создалась Дзогчен-община “Сангелинг” (см. ниже материал общины).

Усилиями В. Федько, первого организатора общины Карма Кагью Оле Нидала, отпавшего от нидаловской группы через несколько лет, к середине 90-х гг. возник (и через несколько лет исчез) центр Римэ (внесектарной традиции тибетского буддизма). Центр был ориентирован на Учителей Беру Кьенце Ринпоче и Чокьи Ньима Ринпоче (одним из учеников которого является известный рок-музыкант и поэт Борис Гребенщиков).

В 1996 г. по приглашению Р. Н. Крапивиной и дацана город посетил глава тибетской школы Сакья — Его Св. Сакья Тридзин. Он передал

здесь учение и посвящение в тантру Хеваджры. После его отъезда было заявлено о возникновении буддийского центра Сакья, но реально группа не создалась.

С 1997 г. начал существовать центр, заложенный ламой Дени, учеником Его Св. Кармапы и Калу Ринпоче. Лама Дени создал во Франции монастырь Карма-линг, где проживают монахи традиции Кагью, и в своих учениях здесь он ориентирован прежде всего на традицию Кагью, а также на соединение учений Махамудры и Дзогчена. Созданный им центр “Чогсум Чой Линг” также, практически, перестал действовать.

Дальневосточную традицию в Петербурге представляют две организации. Одна — уже упомянутый «Фо гуан». Другая — дзэнская община “Кван-Ум” в традиции южнокорейского буддийского ордена Чоге, возникала в Петербурге дважды. Вначале община была зарегистрирована Игорем Большаковым (примерно в 1990 г.), но постепенно прекратила своё существование, и была создана заново уже в 1996 г. В настоящее время она разделилась на две фракции, одна из которых (под руководством Ю. Инютина) зарегистрирована.

В середине 90-х годов состоялись визиты учителей школы Ньингма в Санкт-Петербург, и тогда на основе произошедших Учений и посвящений возникли центры Ньингма. В 1997 г. во время визита кхэнпо Чога Ринпоче был заложен фундамент “Института Шри Сингхи”, который с тех пор возглавляет А. Лернер. Как предполагается, буддийский институт должен продолжить славную традицию Университета Шри Сингхи Дзогчен монастыря, крупнейшего учебного заведения школы Ньингма. В 1997–1998 гг. по проекту Института Шри Сингхи в России работал лама Кончог, в Петербурге он тоже провел несколько раз по несколько месяцев и передал за это время ряд наставлений по начальным практикам, комментарии по базовым текстам, таким как “Тридцать семь практик бодхисаттвы” и т. д.

В 1998 г. в результате визита в Питер братьев Ринпоче из Нью-Йорка кхэнпо Палден Шераба и кхэнпо Цеванг Донгьяла возник буддийский центр традиции Падмасамбхавы. Основную ответственность за этот центр принял на себя А. Кулик. В 1999 г. в связи с визитом Патрула



Ринпоче появился центр “Дзогчен Дудул Чолинг”, также возглавляемый А. Куликом.

При наличии трех ньингмапинских организаций (не считая общины Дзогчен Намкхая Норбу Ринпоче, которая, конечно, стоит особняком относительно всей традиции Ньингма) контингент буддистов, практикующих Ньингма после окончания всех посвящений и отъезда Учителей, невелик, а практически получается, что многие люди плавно перетекают с посвящения на посвящение, тем самым входя и в одну, и в другую, и в третью из этих организаций. Поэтому в последний год руководители ньингмапинских групп приняли мудрое решение объединить свои регулярные коллективные практики воедино, что привело к появлению систематических коллективных занятий медитациями и колоритных полногласных распевов тибетских ритуальных текстов в зале буддийского храма по 8, 10, 25-му дням лунного календаря — в составе от 10 до 20–30 человек совместно из всех групп.

После последней перемены власти в храме, когда настоятелю Будде Бадмаеву вместе с его администрацией и группой хуваракон пришлось уйти, наиболее активный сторонник Б. Бадмаева — бывший пресс-секретарь дацана А. Зотов основал новую группу, ориентированную на традицию Гелуг и авторитет тибетского Учителя, преподающего последние годы в Бурятии, — Е-Лю Ринпоче. Первый раз Еше-Лодой Ринпоче побывал в Петербурге по приглашению дацана как раз

летом 1998 года, за несколько недель до переворота. Как и все другие Учителя, приезжающие с визитом, он преподавал кратчайшее введение в буддизм и перешел к просимому посвящению, — в тот раз это была тантра Ваджрабхайравы. Центр Еше-Лодоя Ринпоче был заявлен А. Зотовым вскоре после этого. Второй визит Ринпоче состоялся уже летом 2000 г. В этот раз Учителем было передано посвящение в тантры Чакрасамвары и Ваджрайогини.

Кроме перечисленных выше буддийских центров, появлялись на Петербургском горизонте и другие группы, но быстро распадались (как Дхарма-центр П. Гроховского) или остались непроявленными в буддийском отношении (как группа “Врата”, декларировавшая себя как буддийскую, но практически занимавшаяся широким спектром систем психотренинга).

Глядя назад в кратер прошлого времени, удивляешься, как разошлись многие наши пути, пусть даже мы и остались в одном городе, и думаешь: могли ли мы представить себе, что все будет именно так — с нами самими, с буддийским храмом, с буддийским движением, — 12 лет назад?

В размышлении о наших общих чертах и особенностях, о наших проблемах и обретениях мы составили опросник для буддийских групп города, на который некоторые группы не поленились ответить.

1. Когда возникла ваша группа и при каких обстоятельствах? Кто был инициатором и организатором? Если можно, изложите краткую историю (или этапы в жизни группы).
2. Что на сегодня является основными а) направлениями и б) формами деятельности?
3. Что являлось и является самыми трудными проблемами?
4. Когда возникают проблемы, как вы с ними справлялись и справляетесь? Удастся ли вам опираться при этом на буддийские принципы или методики?
5. Какие тексты Учения Будды — буддийского Канона (из раздела Сутр, из раздела Тантр, а также из раздела Комментариев) оказались особенно важны для вас? Почему? Как вы их изучали (изучаете) и практиковали (практикуете)? Есть ли проблемы в соединении изучения и практики воедино в отношении этих текстов?
6. Есть ли у вас общие медитативные практики в группе? Существует ли установка на коллективные медитации? Почему? Какие вопросы в связи с этим возникают?
7. Используете ли вы для медитаций и молитв буддийские тексты на русском языке? Почему?
8. Что вы считаете в своей традиции и своей практике общебуддийскими принципами, истинами и методами? Что считаете особенным, присущим именно вашей традиции?
9. Кажется ли вам, что у петербургских буддистов разных направлений могут быть общие дела? Проблемы? Буддийские занятия (— изучение Дхармы или медитативная практика)?



Дзогчен-община Санкт Петербурга

1. Дзогчен-община в нашем городе, а также в некоторых других городах на территории СНГ, возникла в 1992 году. Тогда к нам впервые приехал известный учитель Чогьял Намкай Норбу Ринпоче. Его пригласили русские ученики, которые до этого уже получали от него учения на Западе. С тех пор Намкай Норбу Ринпоче неоднократно передавал учение Дзогчен в России — в 1994, 1996, 1998, 1999, 2000 и 2001 гг.

2. Направление у нас всегда только одно — практика учений линии передачи Намкай Норбу Ринпоче, а основная форма — личная практика каждого. Но несколько раз в месяц по особым дням, в число которых входят новолуние, полнолуние, день Дакини, день Гуру Ринпоче, годовщины великих Учителей и некоторые другие, мы собираемся и делаем практики совместно. Когда возникает потребность, мы организуем занятия по изучению теории или разучиванию практик. Иногда делаем коллективные ретриты (интенсивные курсы обучения и практики в затворничестве. — *Ред.*). Ещё одна форма деятельности — это перевод и издание необходимой литературы.

3. Одна из проблем — отсутствие собственно помещения для проведения практик. Других серьёзных и постоянных проблем, по счастью, у нас нет.

4. Когда возникает проблема, мы устраиваем обсуждение и выясняем, в чём заключается её суть, если исходить из буддийского, и в частности дзогченевского, воззрения. Этого, как правило, оказывается достаточно, потому что её причины и пути разрешения становятся ясны. Если же необходимо принять какое-то решение, дело решается голосованием. В редких случаях, когда суть проблемы неясна и к единому мнению прийти не удаётся, мы обращаемся за советом к Учителю.

5. В основном, мы опираемся на тексты из раздела Комментариев — ведь подлинные тексты сутр и тантр понять не всегда легко. В тантрах суть излагается порой слишком сжато, а стиль сутр, кроме того, отражает склад мышления и литературные традиции времени, когда сутры были записаны. А с помощью комментариев Учителей войти в подлинный смысл учения менее сложно. Намкай Норбу Ринпоче рекомендует своим ученикам быть сведущими во всех разделах буддийского учения. С этой целью он сделал

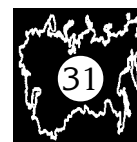
подборку произведений, которые освещают существенные моменты воззрения, практики и поведения, — и из сутр, и из тантр, и из Дзогчена. Среди них “Энциклопедия Знания” Чжамгона Конгтрула, “Краткое изложение философских систем” Чже Мипама, “Сокровищница высшей Колесницы” Лонгченпы, комментарий Ронгзомпы на “Ожерелье Воззрений” Падмасамбхавы и многие другие. Но, конечно, особый упор делается на Дзогчене и соответствующих тантрах, лунгах, упадешах и комментариях. Среди тантр наиболее важны “Кунджед Гьялпо”, “Ригпа Рангшар” и “Дра-талчжур”. Среди важных древних текстов — “Ожерелье Воззрений” Падмасамбхавы и “Янтра единения Солнца и Луны” Вайрочаны.

Тексты помогают сформировать правильное воззрение и приобрести интеллектуальное понимание того, что такое путь и каков его плод, — после чего это интеллектуальное знание надо как-то связать со своим состоянием, что не так-то просто. Кроме того, очень легко обмануться и принять всё то же интеллектуальное знание за уже реализованное, — ведь никто из нас не знает, что такое реализация на самом деле, именно это мы и пытаемся узнать в ходе своей практики. Это можно считать проблемой общего характера.

Более частной проблемой является создание хороших переводов и выработка русскоязычной терминологии. Но на самом деле это всё та же проблема номер один, потому что по-настоящему точный перевод может сделать только человек, действительно реализовавший то знание, которое пытается донести до нас текст подлинника.

6. Некоторые практики из тех, что передаёт Намкай Норбу Ринпоче, можно делать в группах, что только приветствуется. Все мы получили одну и ту же передачу и в своей практике пытаемся реализовать одно и то же знание. Поэтому, чтобы войти в это знание, совместные практики могут быть очень полезны.

7. Мы не используем русские тексты. В Тибете для медитаций используются стихотворные тексты, написанные великими учителями и практиками. Некоторые из них получены в снах или в чистом видении. Имея своим источником подлинное знание, они действительно выполняют своё предназначение помощи в практике. Пока же у нас никто не способен не только написать, но даже перевести такие тексты без значительного



ущерба для их эффективности. Это дело будущего, когда реализованные мастера появятся и среди нас.

Но, разумеется, если вообще не понимать, что произносишь, то в этом нет никакого смысла. Поэтому тибетские тексты, которые мы используем, недлинные и выучить их несложно.

8. Будда учил в соответствии со способностями своих учеников. Методов, как и способностей, великое множество, но все они ведут к постижению одной истины. Существуют, однако, три принципиально разных подхода, поэтому все методы подразделяются на три основные группы. Принцип сутры — отречение, принцип тантры — преобразование, принцип Дзогчена — самосовершенствование.

Поэтому, чтобы практика была эффективной, нужно уметь распознавать, каковы в данный момент мои способности, и использовать тот метод, который на сегодняшний день им соответствует. Иногда наше состояние может быть таково, что применение методов Дзогчена не будет иметь никакого смысла. Тогда лучше сделать практику сутр или внешних тантр, чем упорствовать или заниматься самообманом. Таким образом, наша практика включает в себя все уровни учения Будды, а применение тех или иных конкретных методов зависит от обстоятельств.

Более того, Дзогчен, или “Великое Совершенство”, является сутью всех учений. Это значит, что, когда человек, применив метод Дзогчена, входит в состояние Великого Совершенства, то тем самым цель и сутр, и тантр будет естественно завершена, потому что он пребывает в той самой единой для всех учений истине.

9. Общие дела и проблемы у буддистов, безусловно, могут существовать и, наверное, существуют. Однако разные группы настолько разобщены, что не так-то легко эти дела и проблемы хотя бы осознать. Причины такой разобщенности легко объяснимы. Каждая группа формируется, как правило, вокруг какого-то одного Учителя и практикует методы, которые этот Учитель передает. А методы даже близких линий передачи настолько различны, что какая-либо совместная практика оказывается невозможной. Но для теоретических занятий таких препятствий нет, и тому примером — недавние лекции Славы Комаровского по Мадхьямаке.

Действительно, без определённой формы взаимодействия преодолеть упомянутую разобщённость невозможно. Но, чтобы процесс интеграции мог начаться, у людей уже должно быть некоторое понимание, зачем это может быть нужно. Возможно, ваш журнал и это обсуждение — первый шаг навстречу друг другу.

*от имени Дзогчен-общины писала
Ольга Соловьева*

Буддийские общины Ньингмапа

Если рассказывать вкратце, мы представляем несколько буддийских центров, а именно — Буддийский центр Падмасамбхавы, основанный Кэнчен Палдэн Шерабом Ринпоче и Кэнпо Цеванг Донгялом Ринпоче в 1997 году, Дзогчен Дудул Чолинг, основанный Дзогчен Раняк Дза Патрулом Ринпоче в 1999 году, и центр Чоклинг Тэрсар, следующий традиции, передаваемой Чоки Нима Ринпоче. Естественно, мы тесно сотрудничаем и с другими буддийскими центрами, прежде всего с Дзогчен-общиной “Сангелинг”, основанной Намкаем Норбу Ринпоче, и Буддийским институтом Дзогчен Шри Сингхи, основанным Дзогчен Кэнпо Чога Ринпоче.

Основными направлениями деятельности для нас были и остаются:

- 1) приглашение духовных учителей;
- 2) проведение во время их визитов загородных ретритов, где мы изучаем и практикуем святую Дхарму Будды;
- 3) переводы и издания на русском языке всего кладезя священных писаний и устных наставлений, особенно учений-тэрма*.

Конечно, мы лелеем надежду, что когда-нибудь обстоятельства сложатся еще более благоприятно и наши Учителя смогут приезжать в Россию на долгий срок, проповедуя и распространяя благуу весть Дхармы.

Несколько раз в месяц мы собираемся на коллективные практики, выполняя по лунному календарю практики гуру, йидама и дакини, тем самым

* То есть “кладов” учения, скрытых до времени для будущих поколений великими Учителями, — прежде всего Гуру Падмасамбхавой. — *Ред.*



поддерживая самаи (обязательства. — *Ред.*) вступивших во врата Ваджраяны и укрепляя нерушимую связь с нашими Учителями и друг с другом.

Обычно мы читаем практики по транскрипции на тибетском языке, но иногда используем и русские переводы.

В своей практике мы опираемся на безупречные и аутентичные учения Будды Шакьямуни, Гуру Падмасамбхавы, всей линии преемственности наших дорогих Учителей, открывших нам врата Тайной Мантры и даровавших сокровенную суть учения Будды.

Мы пытаемся не забывать поддерживать три ваджрных состояния, возвращать бодхичитту, развивать мудрость и сострадание ко всем существам.

Что касается проблем, то главная из них — пассивность многих людей в наших центрах, их поглощенность собственным бытием. Хочется верить, что для большинства из нас в шкале жизненных приоритетов практика и активность в изучении Дхармы занимают не самое последнее место.

Также мы тесно сотрудничаем с другими буддийскими группами, осуществляем различные совместные проекты и искренне надеемся, что буддийский храм в нашем городе перестанет быть предметом споров и конфликтов, а станет местом изучения и распространения святой Дхармы, не обремененным ни сектантством, ни эклектикой.

В заключение хочется пожелать всем, в том числе и себе, зародить и поддерживать благую направленность ума, ибо, если намерение благое, благими будут и путь, и плод.

Контактный телефон: 589-2318 Александр

✉ a.kulik@sp.ru

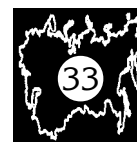
Буддийский центр ОДТ

1. В 1996–1997 гг. в рамках Общества друзей Тибета в Музее-квартире П. К. Козлова стали проводиться семинары Буддийского центра, состоявшие из обсуждения книг и встреч с переводчиками буддийских текстов, буддологами, буддистами старшего поколения. С 1999 г. семинары стали проводиться в дацане — в помещении библиотеки. В январе 2000 г. мы обратились с письмом к ламе Сопа и начали переписку с Фондом под-

держания махаянской традиции (духовный руководитель — лама Сопа Ринпоче) о возможности включения БЦ в ФПМТ и приезда в СПб буддийского Учителя от ФПМТ. Летом 2000 г. по нашему приглашению сюда прибыл один из активных участников ФПМТ, имеющий 25-летний стаж практики, — Улдис Балодис и провел для нас семинар, а затем занятия по базовой общебуддийской практике, составленной ламой Сопа Ринпоче, — Гуруйоге Будды Шакьямуни. С осени 2000 г. мы начали проводить еженедельные совместные медитации по этому тексту в зале храма. В качестве основной программы семинаров в 2000-2001 уч. году с доброй помощью О. Булыгина мы пригласили с лекциями Славу Комаровского, прибывшего в Россию в декабре 2000 г. после 10 лет учебы в Индии. Основной темой курса было соотнесение взглядов разных философских школ индийского и тибетского буддизма на теорию *пустоты*.

2. Мы проводим семинары и медитации. Хотелось бы добавить сострадательную активность — мы предпринимали попытки помогать бездомным в “Ночлежке”, но пока это получается слабо.

3. Проблемы — прежде всего, нужда в буддийском духовном наставнике группы, который в условиях нашего культурного пространства мог бы обучать основам буддизма и медитации, находясь в контакте с учениками, вникая в проблемы нашего понимания и т. д., направляя нас в буддийской жизни. Затем — нужда в авторитетных буддийских текстах на русском языке, в особенности сутрах — самом Слове Будды и достоверных комментариях. В третьих, — всякие проявления сектантского подхода к Учению и порожденные им противоречия. В четвертых, — напор влияния эклектических представлений о буддизме из арсенала “нью-эйджа” (теорий “новой эпохи” духовности — теософии и т. п., имеющих источником предварительный этап знакомства Запада с восточными религиями во второй половине XIX в. и впитавших в себя все заблуждения и творческие фантазии того времени), приводящий к необходимости не просто ознакомления новопришедших интересующихся с буддизмом, а кропотливого расширения их умственного пространства для этого — путем опровержения множества приписываемых буддизму домислов. Последняя проблема — постсоветская позиция социальной



антиактивности, особенно присущая людям, движущимся путями духовных исканий, которая мешает принятию на себя ответственности за общие дела в группе.

4. Справляемся трудно. Хотелось бы (и пытаемся) опираться на внутренние принципы и внутренние процессы развития, поскольку, исходя из внешних методов организации чего бы то ни было, наши буддийские мечты просто не могут воплотиться в жизнь.

5. Многие члены группы постоянно посещают лекции геше Чжамьяна Кьенце по Абхисама-ламкаре, все члены группы читают буддийские тексты на русском языке, — прежде всего Ламрим (Этапы пути к Пробуждению), Бодхичарья-аватара (Вступление на путь деяний Бодхисаттвы) и др. Проблемы в соединении изучения и практики есть, в особенности это касается определения действенной программы ежедневных медитаций. Большую пользу относительно решения этой проблемы для нас оказали занятия, проведенные Улдисом Балодисом по Гуру-йоге Будды Шакьямуни.

6. Коллективные занятия имеют смысл и для постоянных участников — как наша форма взаимодействия на глубоком уровне самых благородных переживаний. Также они имеют смысл с точки зрения возможной пользы для других — для тех новых людей, кто хочет соприкоснуться с буддийской практикой медитации. Возникают вопросы о необходимости формирования традиций внешне выраженных молитв и ритуалов в формах, естественных для русской культуры.

7. Мы используем русский перевод текстов, потому что эти тексты должны доходить до глубокого уровня понимания умом и до самого сердца — в чувстве, что требует естественного выражения на родном языке.

8. Принципы, истины, методы все — общевуддийские. В акцентах и формах существования мы ориентируемся на ФПМТ. Основные идеи этой организации — **открытое отношение** к разным школам и традициям Махаяны и **ориентация на махаянский принцип любви** и сострадания как на основной принцип буддизма. Принципы организации и деятельности — **сочетание систематического изучения** буддизма в рамках лекций и семинаров-обсуждений с изучением и **практикой медитаций** (коллективные медитации, обучающие семинары и интенсивная практика в за-

творничестве); **активная сострадательная деятельность в обществе** (помощь бездомным, престарелым, беспризорным детям, умирающим в хосписах, образование детей, т. д.).

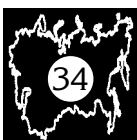
9. Общими делами могут быть, например, дела перевода буддийского Канона, дела милосердия, общая забота о буддийском храме, постройка буддийских ступ, взаимодействие с другими религиозными традициями, с властями, т. п. Проблемы, думается, у нас как раз-таки общие — у всех одни и те же, требуется только осознание их как таковых. Общие буддийские занятия — возможны, в рамках сутры, по базовым текстам. Медитативная практика — возможна, в рамках практик общевуддийского Прибежища, сосредоточения на дыхании, образе Будды Шакьямуни — и т. п.

Быть может, мы могли бы проводить совместно общие буддийские праздники — договорившись о совместном чтении сутр и медитациях по объединяющим нас практикам? — Если такое стало бы возможно, как знать, не воодушевило бы это нас всех (и других, узнавших о нашем примере) почувствовать себя буддистами — прежде всего?

Санкт-Петербургская буддийская община «Дацан Гунзечойней» Храма Калачакры *

Наша община возникла на протяжении многих лет. Община — это люди, которые нашли себя в Учениях Ваджраяны, в частности в тантре Калачакры. Большинство из нас получали, и не один раз, посвящения Калачакры. Не удивительно, что в дальнейшем эта кармическая связь привела нас в самый северный буддийский Храм, который в 1915 году был освящен как Храм Калачакры. Конечно же, каждый в общине имеет свою «историю» поиска Пути.

* Редакция хочет еще раз напомнить, что название «храм Калачакры» не имеет исторических оснований. С 1990 г. это название стало широко распространяться, однако ни в каких исторических документах, относящихся к храму, оно не фигурировало. Кроме того, не дает оснований предполагать специальную ориентацию храма на Калачакру и святилище на самом вершине храма, в котором принято помещать изображение божества — специального покровителя данного храма. В петербургском храме здесь размещалась грозная защитница Пэлдэн Лхамо. Наконец, никто из тибетских Учителей не сообщал ничего подобного, включая самого Его Св. Далай-ламу, который на вопрос об этом отвечал, что не знает ничего подобного и не слышал такого ни от кого, включая людей, близко помнивших его предшественника Далай-ламу XIII — владыку этого храма.



Члены нашей общины не ограничены какой-либо одной буддийской традицией. У нас практикуются традиции Ньингма-па, Сакья-па, Кагью-па, Гелуг-па, Бон, Дзогчен. Наверное, поэтому в общине возникло единодушное решение создания в Храме Дхарма-центра, где могли бы плодотворно сосуществовать любые направления и школы буддизма. Мы считаем, что в этом направлении все развивается довольно успешно. Достаточно взглянуть на расписание практик в Храме.

На наш взгляд, было бы полезно, чтобы Учителя разных групп и общин имели бы возможность подолгу находиться в Санкт-Петербурге. Для этого мы предлагаем такую форму, как духовное представительство (традиции, школы) при Санкт-Петербургском буддийском Храме. Первый опыт уже есть. Подписан трехсторонний договор о создании Духовного Представительства Ассамблеи Амарapura Маха Сангха Сабхи Шри Ланки. Третья сторона, участвующая в этой работе, — диаспора Шри Ланки в нашем городе. Сейчас ожидается приезд двух монахов. Предполагается, что ими будут проводиться практики в определенное время в Храме, организованы лекции по Тхераваде и практические занятия по классической ви-пассане.

Если люди, никогда не сталкивавшиеся с буддизмом, хотя с ним познакомятся, они покупают книги по буддизму или приходят в Храм. Уже три года, как мы коренным образом изменили ситуацию в Храме, и только сейчас можем сказать, что отношение горожан к буддистам становится немного теплее. Говорим так потому, что складывалось это отношение по впечатлению, которое люди получали в Храме, так как буддийский Храм олицетворяет для жителей города буддистов вообще. В буддизме нет миссионерства, и это, на наш взгляд, хорошо, но очень хочется, чтобы интересующиеся Учением получали позитивное впечатление при первом знакомстве. Самые обычные буддийские истины вызывают у многих людей изумление: что буддизм — это Учение, а не религия только для людей, родившихся на Востоке нашей планеты; что буддизм не оперирует к национальным особенностям людей; что в буддизме существует уровень прихожанина и также уровень практика и многое другое.

Интерес к Учению в нашем городе очень большой, и мы просим группы, которые практикуют в

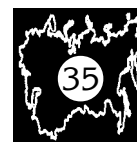
Храме, по возможности, делать практики открытыми, чтобы люди могли знакомиться с разнообразными формами Учения.

Очень большой заботой нашей общины является состояние Храма. В декабре прошлого года нам удалось добиться осуществления ремонта части кровли над алтарной частью. Основные протечки остановлены. Сейчас мы работаем над составлением плана предварительных работ по всему помещению. С нашей стороны сделано также все необходимое, чтобы Храм не был забыт во время подготовки города к празднованию его 300-летия.

Во время одной из встреч с Мастером Намкаем Норбу Ринпоче ему задали вопрос о том, что конкретно необходимо делать для того, чтобы практика развивалась? Он ответил, что нужно приобретать землю, место, которое будет местом нашей практики. Мы также считаем, что надежный фундамент необходим для успешно развивающейся буддийской ситуации. Это становится особенно важным наряду с попыткой Главы БТСП бандидо-хамбо-ламы Бурятии Д. Аюшеева центр всего традиционного буддизма, существующего сейчас в России, обозначить в Бурятии с присоединением туда же и Санкт-Петербургского буддийского Храма Калачакры. Важно это сегодня еще и потому, что в свете нового закона о свободе совести юридический статус религиозных объединений напрямую связан с их, так называемой, традиционностью.

Сегодня мы рады, что имеем возможность на законном основании приглашать Учителей, и делаем это также по просьбе других общин. Так, дост. геше Чжамьян Кьенце, о котором заботилась община «Достопочтенный лама Цонкапа», находится в нашем городе по приглашению общины Храма.

У нас есть общие медитативные практики. Но каких-то специальных жестких установок, как практиковать, — нет. Почему? Потому что буддизм — это Учение, которое предлагает огромное количество возможностей и методов для раскрытия своего потенциала и устраняет ограничения, а не создает их. Любое учение, если оно действительно буддийское, всегда содержит в себе основные общебуддийские принципы: Прибежище, Три драгоценности, сострадание, бодхичитту и т. д.



Мы используем для медитаций и молитв буддийские тексты, в том числе и на русском языке. Ведь прежде всего нужно ясно понимать, что делаешь. Мы думаем, что лучше пользоваться текстами молитв на родном языке, особенно до тех пор, пока они полностью не отождествятся с языком, на котором написано Учение. В то же время мантры должны произноситься в строгом соот-

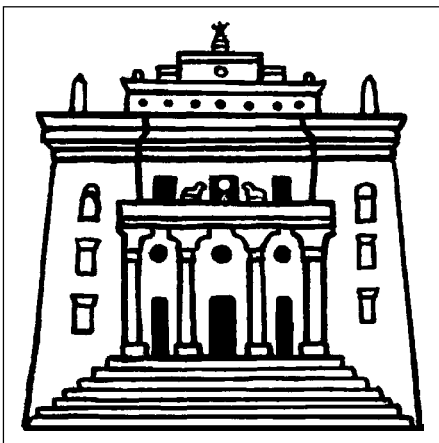
ветствии с передачей и традицией учения, полученной от Мастера.

В нашей общине нас всех объединяет одинаковое видение проблем окружающей действительности и решимость решать эти проблемы. Мы считаем, что между буддийской отстраненностью и безразличием очень большая разница.

На благо всех чувствующих существ!

ЧТО НАМ ДЕЛАТЬ С БУДДИЙСКИМ ХРАМОМ?

Судебные тяжбы вокруг Петербургского храма продолжают-ся, и конца им несть. И нет сомнения, что при любом решении суда — кому бы храм ни решили отдать — проигравшая сторона останется в обиде и атмосфера вражды над храмом не рассеется. Поэтому, хотя и без особой надежды быть услышанным, я решил опубликовать свои предложения по решению проблемы храма — предложения, которые я делал ещё в начале 1990-х гг.



вание одной конкретной общине. Думается, тем не менее, что государство в данном случае имеет основания оговорить некоторые условия, которые должна будет выполнить та община, которой наш храм передан (или будет передан) в пользование.

Создание вышеуказанного Попечительского совета должно быть одним таким условием; вторым же, хотя и менее важным требованием со сто-

Главная их идея состоит в том, что храм, строившийся на средства, собранные для Далай-ламы XIII среди бурят, калмыков, монголов и даже петербуржцев, в моральном смысле является общим достоянием всех упомянутых сторон и исключение любой из них от участия в делах храма будет несправедливым, будет тёмным пятном отягощать атмосферу храма. Поэтому я предлагал создать Попечительский совет Петербургского буддийского храма, в который вошли бы представители всех указанных сторон и сообща решали все вопросы храма. Духовное же руководство храмом должен осуществлять настоятель, назначаемый Его Святейшеством Далай-ламой, — ведь выше духовного авторитета у нас нет, и, кроме того, на самом деле именно ему храм и принадлежит*.

Согласно действующему законодательству, однако, принято передавать храмы в пользо-

роны городских властей, могло бы стать условие о предоставлении остальным буддийским общинам города, не имеющим крыши над головой, маленьких помещений или хотя бы юридических адресов в храме.

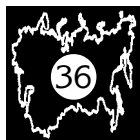
Только в том случае, когда враждующие из-за храма люди откажутся от некоторой толики своих амбиций и, вспомнив, что исповедуют учение Будды о любви и сострадании даже к врагам и преступникам, попытаются понять друг друга, можно будет надеяться на мир в храме и вокруг него.

Хочется надеяться, что, пусть очень медленный, но всё же заметный постепенный рост общей и собственно буддийской культуры и образования в буддийской среде рано или поздно приведут именно к такому решению конфликтов вокруг Петербургского буддийского храма. Только когда все мы сможем чувствовать храм своим, любить его и гордиться им, — тогда расцветёт цветок Дхармы в нашем городе.

Решение проблемы храма к 2003 году было бы лучшим подарком буддистов городу к 300-летию Петербурга!

А. Терентьев

* Когда мы собираем пожертвования и отдаём их духовному наставнику, мы передаём ему полное право распоряжаться этими средствами. Смешно было бы думать иначе и требовать впоследствии соответствующий “пакет акций” как награду за пожертвования.





Страницы Дзогчен-общины

Что такое Дзогчен? Это тибетское выражение состоит из двух слов, из которых *дзог* означает “совершенство”, а *чен* — “великое” или “полное”; на языке Уддияны оно звучит как *санти маха*. Как гласит традиция, на Земле, в мире людей, Дзогчен впервые проповедовал в стране Уддияна Гараб Дордже, живший немного позже Будды Шакьямуни. Затем благодаря ученику Падмасамбхавы Вайрочане, Вималамитре (наставнику царя Трисонг Децена) и другим Дзогчен стал известен в Тибете. Во избежание его превратного толкования Дзогчен на протяжении веков оставался тайным учением и, согласно пророчеству Будды Шакьямуни, был предназначен для будущего. В соответствии с буддийской традицией, учение Дзогчен считается высшим из девяти путей школы Ньингма, однако великие практикующие Дзогчен были во всех школах тибетского буддизма, например, Третий Кармапа — в Кагью; Пятый Далай-лама — в Гелуг и другие. Кроме того, учение Дзогчен издревле существует и в исконной тибетской традиции Бон. Согласно Намкаю Норбу Ринпоче, современному Учителю Дзогчена, в истинном понимании Дзогчен — не религия, не философия, не традиция и не учение, а подлинное, изначальное, самосовершенное состояние каждого человека, и поэтому практиковать его может любой человек, независимо от того, к какой традиции он себя причисляет или же не причисляет ни к какой. В С.-Петербурге с 1992 года существует Дзогчен-община, объединяющая учеников Намкаю Норбу Ринпоче, называемая Сангелинг. Она является составной частью Всемирной Дзогчен-общины, имеющей на данное время пять мировых центров, так называемых Гаров, старейший из которых, Меригар, расположен в Италии, а самый молодой, Кунсангар, — у нас, в России, в Подмоскovie. Печатный орган Всемирной Дзогчен-общины — газета “The Mirror”, издающаяся на английском языке. В Москве на русском языке выходит газета под названием “Зеркало”.

Намкаю Норбу Ринпоче

ДЗОГЧЕН — СОСТОЯНИЕ САМОСОВЕРШЕНСТВА

Выдержки из книги, пер. с английского Ф. Маликовой

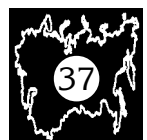
Хотя в ходе истории Дзогчен попал в Тибет и распространялся в этой стране в русле двух великих традиций — буддизма и бона, — сам Дзогчен не следует рассматривать как религиозную или философскую традицию. Его надо понимать как полноту знания о состоянии человека.

Тибетский царь Трисонг Децен (790—844 гг. н. э.) пригласил ко двору буддийских учителей и пандит из Индии и из Уддияны — древнего царства, которое ныне отождествляют с долиной Сват в современном Пакистане. Уддияна, из которой, как считается, начали распространяться тантрийские учения, была в древние времена страной с процветающей буддийской культурой. Там же, от Учителя Гараба Дордже, за несколько столетий до начала христианской эры, берет начало Дзогчен, вошедший позднее в буддийскую традицию. Учение Гараба Дордже, о котором говорится, что оно «выходит за пределы кармического закона причины и следствия», совершило полный переворот в традиционных взглядах его первых учеников — известных индийских пандит. И поэтому с тех пор передача Дзогчена стала

осуществляться тайно, параллельно общепринятым буддийским учениям.

В основе многих духовных путей лежит принцип сострадания, принесения пользы другим. Например, в буддийской традиции Махаяны сострадание, наряду со знанием истинной природы явлений, то есть “пустоты”, является одним из основополагающих моментов практики. Однако иногда сострадание, если мы не понимаем его истинного принципа, может превратиться в нечто искусственное, выдуманное. Подлинное, невымышленное сострадание может возникнуть только после того, как мы открыли свое собственное состояние. Наблюдая собственную ограниченность, зависимость, конфликты и тому подобное, мы можем по-настоящему осознать страдание других, и тогда наш опыт становится основой, или моделью, для того, чтобы суметь лучше понять окружающих и помочь им.

Значение тибетского слова *дзогчен* — “великое совершенство” — указывает на истинное изначальное состояние каждой личности, а не на некую трансцендентную реальность. Что же мы



имеем в виду, когда говорим об “осознании собственного истинного состояния”? Это означает наблюдать за самим собой, распознавать, кто ты такой, кем себя считаешь и каково твое отношение к другим и к жизни. Если мы всмотримся, откуда возникает, в чем коренится наша ограниченность, наши умственные построения, страсти, гордость, ревность и привязанность, в которых мы замыкаемся в течение только одного дня, то увидим, что их источник — это наше двойственное видение и наша несвобода.

Дзогчен — это не школа и не секта, и не религиозная система. В линии передачи учений Дзогчена были Учителя, принадлежавшие ко всем слоям общества, в том числе крестьяне, кочевники, аристократы, монахи и великие религиозные деятели из всех духовных традиций и школ. Например, Пятый Далай-лама, безусловно соблюдающая обязанности, соответствующие его высокому религиозному и политическому положению, был при этом великим практиком Дзогчена.

Монах, как и католический священник, служащий, рабочий и так далее, прекрасно может практиковать Дзогчен, не отказываясь от своих обетов. При этом никто из них не отказывается от своей роли в обществе, потому что Дзогчен изменяет людей не внешне. Он пробуждает их изнутри. Каждая религия, каждое духовное учение имеют свои философские принципы, свой особый образ видения вещей. Например, в философии одного только буддизма существуют различные системы и традиции, зачастую не сходящиеся друг с другом лишь в тонкостях толкования основополагающих принципов. В Дзогчене же философским мнениям и убеждениям не придается никакой важности. Воззрение в Дзогчене основывается не на интеллектуальном знании, а на осознании собственного истинного состояния.

Двойственность — вот истинный корень нашего страдания и всех наших бед. Все наши понятия и представления, какими бы глубокомысленными они ни казались, подобны силкам, удерживающим нас в ловушке двойственности. Когда мы обнаруживаем свою ограниченность, надо стараться ее преодолеть, освобождаясь от любых религиозных, политических или социальных убеждений, которые могли бы делать нас зависимыми. Необходимо отложить до поры до времени такие поня-

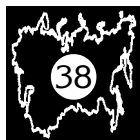
тия, как “просветление”, “природа ума” и так далее, до тех пор, пока нас больше не будет удовлетворять чисто интеллектуальное знание и пока мы не перестанем пренебрегать слиянием своего знания с реальной жизнью.

Бывает, что люди, начинающие проявлять интерес к учениям, стремятся оторваться от реальности материальных вещей, как будто учения — это нечто, совершенно не связанное с повседневной жизнью. Зачастую подоплекой всего этого является попытка снять собственные проблемы, убежать от них, вызванная заблуждением, будто можно найти нечто такое, что чудесным образом поможет их преодолеть. Но учения опираются на принцип нашего реального человеческого состояния. В учении объясняется, что человек состоит из трех аспектов: тела, речи и ума. Они образуют наше относительное состояние, над которым властвуют время и разделение на субъект и объект. То, что пребывает вне времени и ограничений двойственности, называется “абсолютным состоянием”, истинным состоянием тела, речи и ума. Однако, чтобы обрести его переживание, необходимо сначала понять свое относительное бытие.

Тело для нас — это нечто реальное, это материальная форма, которая ограничивает нас в мире людей. Внешне оно находит свое отражение во всем нашем материальном измерении, с которым оно тесно связано. В Тантре, например, говорят о точном соответствии между человеческим телом и вселенной, которое основано на том принципе, что существует единая энергия. Когда мы думаем о самих себе, то в первую очередь представляем свое тело и материальное существование. Отсюда возникают чувство своего “я”, привязанность и все представления о собственности, например: “мой дом”, “моя страна”, “моя планета” и так далее.

Через материальное измерение тела мы можем понять его энергию, или “речь”, — второй аспект личности. Энергия нематериальна, невидима и не осязаема. Это нечто более тонкое и трудное для понимания. Одним из ее воспринимаемых аспектов является вибрация, или звук, поэтому ее называют речью. Речь связана с дыханием, а дыхание — с жизненной энергией человека.

Связь между речью, дыханием и мантрой лучше всего видна на примере действия мантры.



Мантра — это ряд слогов, сила которых заключается в их звучании. Благодаря их неоднократному произнесению можно научиться управлять конкретной формой энергии.

Самым тонким и сокровенным аспектом нашего относительного состояния является ум, но и его существование нетрудно заметить. Всё, что нам требуется делать, — это наблюдать за своими мыслями и следить, каким образом мы позволяем себе увлечься их течением. Если спрашивают: «Что такое ум?» — то можно ответить: «Ум — это именно то, что задает этот вопрос». Ум — это непрекращающийся поток мыслей, которые возникают, а потом исчезают. Но за пределами нашего ума, за пределами наших мыслей существует нечто, называемое “природой ума”, — истинное состояние ума, которое не ограничено никакими рамками. Но, если оно находится за пределами ума, как же нам достичь его понимания?

Возьмем пример с зеркалом. Глядя в зеркало, мы видим в нем отраженные образы находящихся перед ним предметов, но не видим природы зеркала. Что же мы имеем в виду под “природой зеркала”? Мы имеем в виду его способность отражать, которую можно определить как его ясность, чистоту, прозрачность, являющиеся неизменными условиями для проявления отражений. Эта “природа зеркала” не представляет собой нечто видимое, и постичь ее мы можем единственным образом — через отражения в зеркале...

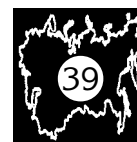
Строго говоря, с абсолютной точки зрения реально не существует никакого деления на относительное состояние и его истинную природу, точно так же, как зеркало и отражение в нем в действительности есть одно нераздельное целое. Однако мы поступаем так, как если бы рассматривали отражения, появляющиеся в зеркале, в отрыве от него. Не осознавая собственной природы, ясной, чистой и прозрачной, мы считаем отражения реальными и испытываем к ним влечение или неприязнь. Таким образом, эти отражения вместо того, чтобы стать для нас средством обнаружения собственной истинной природы, становятся фактором, который нас ограничивает. Мы живем, введенные в заблуждение относительным состоянием, приписывая всему на свете большую важность.

Это двойственное состояние, которое присуще всем людям, на языке учения называется неведением. И даже человек, изучивший самые глубокие теории о “природе ума”, но по-настоящему не понимающий своего собственного относительного состояния, может быть назван жертвой неведения, потому что “природа ума” для этого человека остается только теоретическим знанием. В учении Дзогчен термин “знание”, или “состояние знания”, обозначает состояние сознания, подобное зеркалу, в том смысле, что его природа не может быть затуманена отражениями, какими бы они ни были. Когда мы обнаруживаем знание собственной истинной природы, то нас уже ничто не может ограничить. В этом случае всё, что проявляется, ощущается как часть качеств, неотъемлемо присущих нашему изначальному состоянию. По этой причине самое главное заключается в том, чтобы не отвергать и не преобразовывать относительное состояние, но понять его истинную природу.

У нас есть материальное тело, весьма тонко устроенное и обладающее многими потребностями, которые приходится уважать. Если мы голодны, надо поесть, если мы устали, надо отдохнуть, и так далее. В учениях много говорится о преодолении привязанности к телу. Но это не означает, что надо резко нарушить все его пределы и не принимать во внимание его потребности. Первым шагом к преодолению этой привязанности является понимание состояния тела, а значит, и понимание того, что с ним необходимо считаться.

Это верно также в отношении функционирования нашей энергии. Когда кто-то по своему неведению пытается бороться с ее естественными пределами, то следствием будут нарушения в сфере тела и ума. В тибетской медицине, например, считается, что некоторые формы сумасшествия вызываются циркуляцией одной из тонких жизненных энергий в несвойственных ей местах.

Проблемы энергии весьма серьезны. В наше время мы переживаем период, когда больше, чем когда бы то ни было, распространены болезни, связанные с нарушением энергии, например рак. Официальная западная медицина, установив симптомы таких заболеваний, не знает их коренной причины, так как не понимает, каким образом



функционирует энергия. В тибетской медицине такие виды заболеваний, при которых курс медицинского лечения оказывается неэффективным, излечиваются практикой мантры, воздействующей на состояние энергии пациента, упорядочивая ее. Кроме того, в янтра-йоге существуют особые позы, методы контроля дыхания и сосредоточение ума — всё это может быть использовано для устранения нарушений энергии.

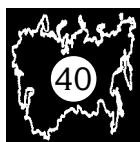
Учение Дзогчен советует никогда не перенапрягать свою энергию, но всегда, при всех обстоятельствах, с которыми приходится сталкиваться, помнить о ее предельных возможностях. Если подчас вам не хочется садиться практиковать, то не следует себя принуждать. За этим может скрываться какая-то неизвестная нам проблема, связанная с нашей энергией. В таких случаях важно уметь расслабиться и дать себе передышку, чтобы не создавать препятствий для продвижения в практике. Проблемы одиночества, депрессии, психических расстройств и т. д. также часто происходят от неуравновешенного состояния нашей энергии.

Ум воздействует и на состояние тела, и на состояние энергии. В то же самое время он сам зависит от них. Иногда ум целиком поработчен энергией, и привести его в состояние равновесия можно, только предварительно устранив нарушения энергии. Очень важно понять взаимозависимость между умом и энергией. Во всех буддийских традициях, когда человека учат созерцать, ему объясняют, что дыхание должно быть замедленным и глубоким, чтобы создать благоприятные условия для развития состояния покоя ума. Если же взять нервного человека, ум которого находится в возбужденном состоянии, то сразу видно, что его дыхание — учащенное и поверхностное.

В качестве примера, поясняющего наше относительное состояние, часто используют сравнение с клеткой. Говорится, что человек подобен птичке, запертой в клетке, которая и лишает ее свободы, и защищает. Клетка здесь — символ всех ограничений тела, речи и ума. Проблема заключается в том, что мы не осознаем ситуации, в которой реально находимся, и, по существу, боимся ее осознать, потому что мы выросли в этой клетке с самого раннего возраста. Посмотрим,

как ребенок попадает в эти рамки. В течение первых месяцев жизни, когда младенец еще не умеет рассуждать и говорить, счастливые родители баюкают его на руках и нашептывают ему ласковые слова. Но, когда ребенок начинает ходить и хочет что-то потрогать, они говорят: «Этого не трогай! Туда не ходи!» По мере того как ребенок подрастает, его принуждают всё больше ограничивать свой способ самовыражения (манеру сидеть за столом, есть и так далее), пока он не станет образцовым ребенком. Это вызывает гордость родителей, но истина состоит в том, что бедная крошка вынуждена полностью копировать их образ мыслей. Ребенка учат жить в клетке. В возрасте 5—6 лет он начинает ходить в школу, а это требует, чтобы он выполнял определенные правила и оправдывал родительские надежды. В наше время требуются многие годы, чтобы построить клетку, без которой мы не можем жить в обществе. Кроме того, есть много дополнительных факторов зависимости, например политические идеи, религиозные верования, узы дружбы, совместной работы и прочее. Если клетка достаточно прочна, мы готовы жить в ней и чувствуем себя защищенными.

Если мы осознаём свою ограниченность, появляется возможность преодолеть ее. Живущая в клетке птичка дает жизнь своим птенцам в той же самой клетке. Появившись на свет, птенчики уже имеют крылья. Хотя они не могут летать в клетке, тот факт, что они рождаются с крыльями, показывает: их истинная природа заключается в соединении с открытым небесным пространством. Но, если птица, которая всегда жила в клетке, выберется из нее, она может столкнуться со многими опасностями, потому что не знает, что ее подстерегает вне клетки. Ее может сожрать ястреб или поймать кошка. Поэтому птице необходимо понемногу тренироваться, летать потихоньку в ограниченном пространстве, пока, почувствовав свою готовность, она не сможет с уверенностью отправиться в полет. То же самое и с нами: даже если нам трудно сразу преодолеть все ограничения, важно знать, что наше ни от чего не зависящее истинное состояние всегда с нами и что мы на самом деле всегда имеем возможность его обнаружить.





Страницы Международной Ассоциации буддистов школы Карма Кагью

Линия преемственности Карма Кагью восходит к Будде нашего исторического периода. Держателями ее являлись такие индийские махасиддхи, как Наропа и Майтрипа, и тибетские йоги Марпа и Миларепа. Эта традиция уделяет особое внимание опыту медитации и непосредственному осознанию природы ума. В XI в. Гампопа передал ее первому Гьялве Кармапе. Затем, в качестве главы линии, Кармапа в своих шестнадцати прошлых перерождениях обеспечил поддержание ее силы и действенности вплоть до наших дней. Сегодня передачу линии поддерживают Кюнзиг Шамарпа Ринпоче, Лопён Цечу Ринпоче, Кхенпо Чёдрак Ринпоче, Гендюн Ринпоче.

Лама Оле Нидал и его жена Ханна являются первыми западными учениками 16-го Гьялва Кармапы. Начиная с 1972 г. с благословения Кармапы, они стали распространять учение Алмазного Пути в западных странах и открыли около 180 буддийских центров в различных странах мира, в том числе — около 40 в России и на Украине. Сегодня 30 своим ученикам он доверил также делиться обретенным опытом и знаниями с молодыми буддистами. Строясь на демократической основе дружбы и идеализма, центры поддерживаются частыми посещениями учителей. Интересным является то, что Карма Кагью учит прежде всего пути мирян и йогов Ваджраяны, который направлен на развитие ясности и самостоятельности в современном мире.

В 1992 году в Родбю (Дания) Лопён Цечу Ринпоче дал подробные поучения о четырёх видах Бардо, как они объяснены в «Зеркале внимательности» Целе Нацог Рангдрёла. Целе Нацог Рангдрёл был известным мастером линий Кагью и Ньингма XVII века и одним из величайших учёных своего времени. Он также признан ранним перерождением Джамгёна Конгтрула Ринпоче.

Лопён Цечу Ринпоче

ПОУЧЕНИЯ О БАРДО — ПРОМЕЖУТОЧНЫХ СОСТОЯНИЯХ

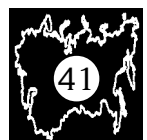
Когда мы говорим о «Бардо» в тибетском буддизме, мы обычно имеем в виду интервал между одной жизнью и следующей — период времени между смертью и перерождением. Однако истинное значение этого слова — «промежуточная стадия между одним явлением и другим». Таким образом, это значительно шире основного значения.

В своих объяснениях по этой теме автор Целе Нацог Рангдрёл следует обычной схеме поучений Дхармы: подготовка, само поучение и завершение.

Подготовку обычно начинают с подношения Буддам и Бодхисаттвам, чтобы собрать благоприятную карму и устранить препятствия. Затем обещают закончить начатое, будь то ретрит или передача поучений. Говорят, что высшие существа не дают скорых обещаний, но если дают, то выполняют их во что бы то ни стало. Рисунок на воде скоро исчезнет, но гравюра на камне остаётся практически навсегда. Дать подобное обещание — это часть подготовки.

Текст начинается с выражения почтения к качествам трёх Будда-состояний, трёх «Кай». Сначала почтение выражается к Состоянию Истины, Дхармакайе, которое описывается как полностью чистое. В своём абсолютном качестве оно свободно от любой искусственности и естественно пусто. Не отличается от него Состояние Радости, Самбхогакайя, которое проявляется как отражение Луны в воде. И, наконец, — Нирманакайя, непрерывное проявление сияния для блага обычных существ. Целе Нацог Рангдрёл сначала обращается к этим трём состояниям и говорит, что они не отличаются от качеств нашего собственного ума и проявляются также в нашем собственном учителе.

Что бы ни проявлялось, Сансара или Нирвана, всё это пусто по своей сути. Это значит, что рождение и смерть, счастье и страдание, — всё, что мы переживаем, не существует на самом деле, но содержит качество пустоты. Только потому, что обычные существа не понимают этого,



они оказываются захваченными происходящим и страдают. Они бывают захвачены своими собственными иллюзиями, идеями и концепциями. Если мы понимаем это, то возникает сочувствие. Это сочувствие побуждало многих мастеров учить методам, которые позволили бы существам понять, каким всё является на самом деле. Поучения о Бардо тоже принадлежат к этим методам, и многие мастера давали поучения об их смысле.

На самом деле, вся концепция Бардо относится ко времени, когда мы пойманы в Сансаре. Основой этого является наше неведение. До тех пор, пока мы не освободились от неведения, не достигли Просветления, мы — в состоянии Бардо. Обычно, однако, «Бардо» понимается как период времени от смерти до перерождения.

Есть разные способы классификации Бардо. Например, некоторые мастера говорили о шести видах Бардо. Однако эти объяснения различаются у разных мастеров. Например, некоторые не соглашались с существованием Бардо Медитации. Но это не логично: раз всё, что происходит, всё наше существование в Сансаре является Бардо, мы не можем исключить какое-либо состояние ума. Незачем говорить, что медитация — не Бардо.

Деление на шесть видов Бардо происходит из традиции Ньингма и встречается также в других источниках — например, в поучениях, которые Миларепа дал однажды дакине Церингме.

Шесть Бардо таковы:

1. Бардо Жизни
2. Бардо Сновидения
3. Бардо Медитации
4. Бардо Умирания
5. Бардо Дхармадхату
6. Бардо Становления

Другие мастера говорят о трёх или четырёх основных видах Бардо. Целе Нацог Рангдрёл предпочитает разделение на четыре основных Бардо, потому что это легче понять:

1. Бардо Жизни
4. Бардо Умирания

5. Бардо Дхармадхату

6. Бардо Становления

В своём тексте Целе Нацог Рангдрёл объясняет значение этих четырёх состояний Бардо, описывает их в деталях и объясняет, как мы можем практиковать, чтобы достичь Освобождения, находясь в различных Бардо.

Часть первая. Бардо Жизни

Бардо этой жизни — это период от нашего рождения до смерти. Способ переживания этого Бардо зависит от нашего ума. Всё восприятие жизни зависит от ума. Для существ на высшем уровне развития эта жизнь не отличается от Мандалы. Это значит, что они видят всё на чистом уровне. Весь окружающий мир является Чистой Страной, и все существа подобны Буддам и Бодхисаттвам. Всё, что они говорят, — чисто, как мантра. Всё, что происходит в их умах, они видят неотделимым от высшей истины и мудрости. Такова их реальность, так они воспринимают мир. Причиной того, что обычные существа не переживают жизнь так, является неведение. Развитые существа способны видеть вещи такими, как они есть на самом деле; они способны видеть, что ничто не отличается от трёх Будда-состояний. Этот уровень восприятия таков, когда он появляется, и остаётся таким же, когда растворяется. Это справедливо для всего времени от рождения до смерти. Смерть для таких существ — это естественный процесс, просто самоосвобождение. Существует много названий для этого уровня постижения, для способности видеть все явления чистыми. Некоторые описывают это как «Колесо Мудрости всего, что воспринимается», один Лама называл это «Бардо четырёх Кай в единстве» и «Бардо самоосознающей пробуждённости». Существует много способов описания этой способности видеть всё на чистом уровне. Но, как бы мы это ни назвали, смысл — в том, чтобы видеть: ничто не отличается от природы мудрости нашего ума.

Для обычных существ, которые не поняли окончательной истины, жизнь — это нечто, существующее с момента рождения до момента смерти. Способ, которым это переживается, полнос-



тью зависит от вида накопленной существом кармы. Приятна его жизнь или неприятна, — всё происходящее переживается им как реальное и истинно существующее. Мы следуем своим кармическим тенденциям и привычкам и пойманы иллюзией восприятия этой жизни как реальности. Мы ошибочно цепляемся за вещи как реально существующие, хотя они не таковы, — мы верим, что вещи постоянны, хотя это тоже не так. Считая то, что на самом деле приводит к страданию, приносящим счастье, мы ошибочно принимаем недолгие мирские радости за истинное счастье.

До тех пор пока эта иллюзия остаётся, мы пребываем в заблуждении и тратим свою жизнь впустую. Мы мечемся между пристрастиями и отвращением и поступаем исходя из желания получить и удержать то, к чему мы привязаны, хотя мы всё равно неизбежно это снова потеряем. Другие вещи нам не нравятся, и негативные поступки, которые мы совершаем, чтобы избежать их, позже приносят нам страдание. Так мы и тратим впустую наше время, занимаясь бессмысленной деятельностью. Полностью запутанные, мы проводим наши жизни, преследуя недостижимые цели.

В ночное время всё происходит так же, потому что мы не способны практиковать методы, которые позволяют сознательно входить в состояние сна. Вместо этого, как трупы, мы впадаем в состояние полного неведения. Когда мы спим, накопленные впечатления и привычки в нашем уме вызывают различные сновидения. Мы не распознаём их как сны и даже можем страдать от ночных кошмаров. Не понимая, чем являются наши сны, мы верим, что они реальны, хотя это не так. Вот как выглядит Бардо этой жизни для обычных существ.

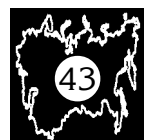
Есть сутра, описывающая этот вид существования. В ней говорится, что мы цепляемся за свои неправильные идеи, и из-за неведения у нас есть много неправильных представлений, которые мы принимаем за реальные. По этой причине живые существа продолжают скитаться в Самсаре. Благородное существо, такое как Будда или Бодхисаттва, может понимать истинную сущность все-

го — понимать, что всё является Дхармакайей. Этим и определяется разница в нашем восприятии жизни: либо мы понимаем сущность всего, либо нет.

Нам нужны инструкции о том, как превратить Бардо этой жизни в путь, как использовать его и как в нём учиться. Найдя опытного учителя, мы должны вверить себя ему или ей, честно и всем сердцем. Это значит вести себя хорошо не только перед учителем, но и когда его или её нет рядом. Мы должны учиться у нашего учителя и делать это правильным образом. Основанием верной практики Дхармы является принятие главных обетов и соблюдение внешней дисциплины, а также обета Бодхисаттвы и наших обязательств Ваджраяны, Алмазного Пути. Эта основа гарантирует, что мы на верном пути. Однажды дав эти обещания, мы должны их выполнять. Недостаточно избегать полного нарушения наших обещаний. Мы должны также заботиться о том, чтобы нашим обетам не вредили незначительные действия, хотя полностью они их не нарушают. В связи с этим мы должны быть максимально честными во всём, что делаем, говорим и думаем. Если у нас есть учитель, есть возможность учиться у него или у неё, — нам следует использовать эту возможность как можно лучше.

Нам нужно изучать и обдумывать поучения и Сутры, и Тантры, которые мы получаем. Делая это, мы не должны впадать в крайность принятия за правильное только того, что мы сами изучили. Мы не должны становиться сектантами. Ошибкой будет думать, что изученное нами — верно, а всё остальное — нет, неправильно также не уважать или не терпеть других учений. Мы должны понимать, что вся Дхарма полезна, и поэтому принимать также и другие учения.

Мы всегда должны иметь ясность относительно смысла Дхармы и понимать, что всё, что мы изучаем, имеет цель. Цель Дхармы — приносить пользу нашим умам. Методы Дхармы помогают нам работать с нашими умами, ослаблять наши мешающие эмоции и улучшать наше понимание. Практиковать Дхарму, сохраняя в то же время



привычный способ мышления, — неверно. Такое разделение может возникнуть, если мы не вкладываем то, что изучили, в свою практику и в свой ум. Поистине важно этого избегать. Если мы изучили много вещей и даже можем учить других, но не применяем знания в своей жизни, то это — ошибка. Смысл Дхармы не в этом. Вместо этого мы должны вкладывать Дхарму в свой ум.

Наиболее важными в изучении и практике Дхармы являются инструкции, которые мы получаем от нашего основного учителя, Коренного Ламы. Мы должны применять на практике все инструкции, которые он даёт, и следовать его советам.

Чем глубже практика может растворить нашу привязанность к этой жизни, тем лучше. Наш ум в своём обычном состоянии, как правило, полностью вовлечён в мирскую активность и мирские взаимоотношения и привязан к ним. Если мы хотим практиковать более серьёзно, мы должны отсечь эту привязанность. Тогда возможно будет, например, оставаться в ретрите в уединённом месте, чтобы интенсивно работать с Дхармой. Однако недостаточно просто быть одному. Животные, вроде птиц и оленей, тоже пребывают в одиночестве. Они тоже живут в отдалённых местах, но мы ведь не хотим уподобляться им. Нам нужно выработать больше внимательности в отношении тела, речи и ума. Нам нужно становиться всё более сознательными и практиковать Дхарму в соответствии с имеющимися у нас инструкциями.

Изучая и практикуя Дхарму, мы можем получить некоторое понимание пустоты. Но мы должны также помнить, что, как бы много мы ни знали, нам никогда не следует забывать о понимании причины и следствия. Нужно всегда вести себя в соответствии с причиной и следствием. Невозможно быть слишком умными и развитыми, чтобы учитывать причину и следствие. Это значит, что даже маленькие вещи важны, и всё, что мы делаем на относительном уровне, идёт в счёт. Очень важно не начинать думать, что мы столь многое поняли, столь многое постигли, так много медитировали, что больше не имеет значения, как мы

себя ведём. Это будет полное непонимание смысла Дхармы. Просто подавайте хороший пример, оставайтесь добросердечными и будьте честны, потому что если мы нечестны, обманываем и приносим вред другим существам, то мы не практикуем Дхарму. Жить в соответствии с причиной и следствием — совершенно необходимо.

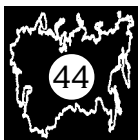
То, как мы проживаем эту жизнь, определяет, как мы справимся с Бардо, которое последует после нашей смерти. Прямо сейчас это в наших руках, прямо сейчас у нас есть шанс, свобода, возможность учиться и практиковать методы. Используя его, мы будем знать, что делать, когда умрём. Если же мы не используем нашу жизнь сейчас, у нас ничего не получится в момент смерти; будет слишком поздно. Мы будем слишком запутанными и не сможем совладать с этой ситуацией. Гуру Ринпоче объяснял: «Если мы сейчас думаем, что у нас достаточно времени, что практика Дхармы относится ко времени смерти, что мы сможем научиться всему позже, ближе к смерти, — то мы не правы. Когда приблизится смерть, будет слишком поздно. В то время уже невозможно освоить то, что нужно знать». Нам следует упражняться сейчас, в Бардо этой жизни, чтобы потом знать, что делать. Поскольку существует много методов, а мы все — разные, нам нужно найти подход, который соответствует нашим способностям и устремлениям. Получив методы, лучше всего подходящие нам, нужно их применять, чтобы добиться результатов. Чтобы получить полный результат, нам нужно также посвящение, которое доводит ум до зрелости и ведёт его к Освобождению.

Надпись в верхнем колонтитуле:

То, как мы проживаем эту жизнь, определяет, как мы справимся с Бардо, которое последует после нашей смерти. Прямо сейчас это в наших руках, прямо сейчас у нас есть шанс, свобода, возможность учиться и практиковать методы.

Перевод с английского — Алексей Скобликов.
Редакция — Вагид Рагимов

© Текст. Буддийский центр Алмазного Пути Школы Карма Кагью, г. Санкт-Петербург





Страницы Карма Кагью

Школа Кагью тибетского буддизма отличается своим акцентом на интенсивной медитативной практике и известна такими мастерами йоги, как Тилопа, Наропа, Марпа, Миларепа, Гампопа и Его Святейшество Кармапа.

Наш учитель Аконг Тулку является одним из держателей линии Карма Кагью, он достиг реализации в практике Ваджраяны, и в частности Махамудры. Он входит в число шестнадцати лам, получивших особые посвящения от Его Святейшества Шестнадцатого Кармапы. На Западе в 1967 году Аконгом Ринпоче и Тругпой Ринпоче был основан монастырь Самье в Шотландии, который стал крупнейшим центром тибетского буддизма в Европе. В настоящее время во всем мире открыто более десяти филиалов Самье Линга, и одним из них является московский Дхарма-центр в Сокольниках (Moscow Samye Dzong). В Центре пять дней в неделю проходят медитации, также периодически осуществляются курсы лекций приезжающих учителей линии Кагью.

Адрес центра: Москва, ул. Б.Остроумовская, д.13. Тел. и факс 268-0950, 268-1795. Секретарь – Ольга Глухова.

Интервью дост. IX Кэнчена Трангу Ринпоче

Интервью Трангу Ринпоче было подготовлено на китайском языке для журнала «For You Information» главным редактором журнала дост. Гуанг Чао. Переведено на английский язык переводческой группой TDSPJ. Карма Чойинг Кункьяб-линг, 24 мая 2000.

От редактора дост. Гуанг Чао:

Существует противоречие относительно распознания Семнадцатого Кармапы внутри линии преемственности Кагью. Два главных ученика Шестнадцатого Кармапы признали двух разных мальчиков как перерождение Шестнадцатого Кармапы. Тай Ситу Ринпоче признал Ургьена Тинлэ Дордже из Тибета, в то время как Шамар Ринпоче признал Тайе Дордже из Индии. В результате сейчас появились два Семнадцатых Кармапы. Недавно мне выпала честь взять интервью у Трангу Ринпоче. Он не только является старейшим Учителем в традиции Кагью, но также он — Учитель и Ситу Ринпоче, и Шамара Ринпоче. Я думаю, он является наиболее компетентным религиозным авторитетом внутри Кагью, кто мог бы прояснить ситуацию и сообщить нам правду.

— Его Святейшество (Кармапа) имеет наиболее длинную линию преемственности (перерожденцев), и нынешний Кармапа — это Семнадцатое перерождение. После своего ухода из жизни каждый Кармапа переходит в чистую землю и затем, сохраняя свои устремления, возвращается в этот мир. Возникали проблемы относительно того, кто был настоящим Кармапой во времена Восьмого, Десятого и Двенадцатого перерождений. Однако, благодаря своей опоре на веру в Кармапу и своей решимости поддерживать и защищать Его Святейшество, ученики оказались способны разрешить их во всех трех случаях. В конце концов, ни один из тех инцидентов не повлек за собой больших затруднений.

Кармапа — это воплощение Будды Шакьямуни, всех Бодхисаттв и их духовных деяний и достижений. Поэтому он — сверхъестественное существо и никоим образом не может терпеть никакого ущерба из-за таких разногласий. Следовательно, ни один из этих случаев никогда не был проблемой.

— В соответствии со словами Ринпоче, противоречие разрешится со временем благодаря качествам и заслугам Кармапы? Но до этого ученики Кармапы оказались ввергнуты в состояние смятения и путаницы. Как, с точки зрения Ринпоче, точно определить, кто настоящий Кармапа?

— Это очень важное дело. Это дело, касающееся линии преемственности целой традиции. Я бы хотел использовать для иллюстрации простой пример. Представим, что на столе два яблока, и одно из них — настоящее, а другое — муляж. Когда мы голодны, хорошо выбрать настоящее яблоко, а муляж отбросить. Если мы поступим по-другому, мы уйдем голодными. То же самое с ситуацией правильного выяснения, кто — настоящий Кармапа, а кто — нет. Последствия ошибки приискорбны.

У кого есть способность распознать настоящего Кармапу и наставить учеников в том, как различать? Это моя обязанность, и также это долг старших учителей и вышестоящих Ринпоче из линии Кагью.

В настоящий момент появились два Кармапы — один из Индии и другой из Тибета. С точки зрения мирских дел, я никаких дел не имею ни с



одним из них. Но, с точки зрения моей практики линии преемственности, я постоянно молился Шестнадцатому Кармапе, чтобы он помог мне суметь ясно и глубоко прозреть, кто настоящий Семнадцатый Кармапа. Молясь с чистыми помышлениями и с благословениями Шестнадцатого Кармапы, я пришел к заключению об абсолютной определенности того, что Ургьен Тинлэй Дордже из Тибета — это Семнадцатый Кармапа.

Мы также можем определить, кто настоящий Кармапа, из следующего. Во-первых, был великий тибетский тертон (*открыватель “кладов” духовных учений*)¹ по имени Чогьюр Лингпа. В записях пророчеств, открывшихся ему, есть ясные описания событий в жизни от Первого до Двадцать первого Кармапы. Эти описания включают места рождения Кармап и имена их родителей. В соответствии с записями пророчеств, настоящий Кармапа — Ургьен Тинлэй Дордже из Цурпу.

Во-вторых, когда я был с Шестнадцатым Кармапой, он написал письмо — предсказание о своем перерождении, когда был на пути в Индию из Тибета. После прибытия в монастырь Румтек в Сиккиме он также составил письмо в поэтической форме, предрекающее его перерождение. Я сам читал оба эти письма. Первое из двух писем ясно утверждает, что Ургьен Тинлэй Дордже из Тибета — это Семнадцатый Кармапа. Второе письмо, написанное в Румтеке, которое я читал, опять-таки утверждает определенно, что Ургьен Тинлэй Дордже из Тибета — это Семнадцатый Кармапа.

В-третьих, все высокодостигшие монахи буддизма Ваджраяны, такие как Его Святейшество Далай-лама, Его Св. Сакья Тридзин и многие другие сострадательные религиозные практики, в своей мудрости заявили, что Ургьен Тинлэй Дордже из Тибета — это Семнадцатый Кармапа.

Я чувствую себя очень счастливым, что обрёл столь много чистых доказательств нахождения Семнадцатого Кармапы и имел возможность поклониться ему. Я надеюсь, что вы все зародите чистый помысел и также поймёте, что Ургьен Тинлэй Дордже — это Семнадцатый Кармапа.

— *Ринпоче сказал, что великий открыватель духовных кладов Учитель Чогьюр Лингпа записал пророчества относительно Кармап — от Первого до Двадцать первого. Что именно он написал о Семнадцатом Кармапе?*

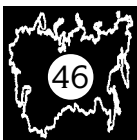
— Чогьюр Лингпа был современником Тринадцатого Кармапы. Собственно пророчества были

на самом деле от Четырнадцатого до Двадцать первого перерождения. В пророчестве относительно Семнадцатого Кармапы написано немного. Тем не менее, записаны несколько важных моментов. Первый важный момент в записи — упоминание, что Кармапа был вместе с Тай Ситу Ринпоче на горе с множеством скал и пышными деревьями. Их умы были нераздельно соединены, как одно целое. Относительно Пятнадцатого Кармапы в записи утверждается, что он дошел до великого духовного достижения в йогической практике медитации по бинду (санскр.: *энергетические “капли”*). И тот факт, что у Пятнадцатого Кармапы были дакини², показывает нам, что он, действительно, приступил к йогической практике, упомянутой в пророчестве. Пророчество относительно Шестнадцатого Кармапы было довольно особенным. В записи упоминается двухэтажное здание. Шестнадцатый Кармапа Ранчжунг Ригпэ Дордже был поселен на нижнем этаже, а статуя Будды Шакьямуни помещалась на верхнем этаже. Эта иллюстрация ясно показывает нам, что Шестнадцатый Кармапа был очень чистым бхикшу (*монахом полного монашеского посвящения*). Также это указывает нам на то, что Шестнадцатый Кармапа имел много учеников, бывших чистыми бхикшу (*монахами*). Описание же того, что Семнадцатый Кармапа находится вместе с Тай Ситу Ринпоче, подразумевает то, что с этим перерождением существует разногласие и ум Семнадцатого Кармапы и ум Тай Ситу Ринпоче неотделимы друг от друга.

— *На основе пророчеств, сделанных Чогьюром Лингпой, Ринпоче делает вывод о том, что Ургьен Тинлэй Дордже, который вместе с Тай Ситу Ринпоче, — это настоящий Кармапа. В дополнение, Ринпоче, Вы упомянули, что читали два письма, написанных Шестнадцатым Кармапой. Не могли бы Вы любезно рассказать нам содержание этих двух писем?*

— Первое письмо, на двух страницах, написано Шестнадцатым Кармапой, когда он был в Тибете. После своего прибытия в Сикким он попросил типографию, называемую Чамата, отпечатать довольно большое количество экземпляров. Многие могли прочесть это письмо. Второе письмо было написано в Румтеке, Сиккиме. Опять-таки,

² Санскр., тиб.: mkha'-'gro-ма, букв.: небесные странницы — существа высших духовных уровней (божественных сфер и т. п.), помогающие йогинам в практике Ваджраяны. В данном случае речь идет о тайных спутницах в практике йоги Ваджраяны (буддийской тантры).



многие имели возможность прочитать его. После того, как сам настоятель монастыря Румтек прочитал его, он попросил разрешения у Кармапы сделать второе издание для более широкого распространения. Не согласившись на то, чтобы распространялось слишком большое количество копий, Кармапа разрешил, чтобы сделали лишь 50 штук. Общим выдающимся пунктом в этих двух письмах было упоминание о возвращении Шестнадцатого Кармапы в Тибет. В частности, в первом письме говорилось: «Я сейчас в Индии, но очень скоро я вернусь в Тибет». Во втором письме также упоминалось, что он вернется в Тибет очень скоро. Однако в своих разговорах с учениками он обычно говорил: «Я не поеду обратно в Тибет». Тем не менее, в обоих своих письмах он сказал: «Я вернусь в Тибет очень скоро». Позднее его ученики осознали, что основной целью, зачем он говорил, что вернется в Тибет очень скоро, было сделать предсказание, что он будет возведен на трон в Тибете.

— *Ринпоче передал нам бесценную информацию и прозрения, подтверждающие, что Ургьен Тинлэй Дорчже — это настоящий Кармапа. С того времени, как это было утверждено, как Шамарпа мог противостоять этому? Поскольку он в прошлом ученик Ринпоче, какие причины у него существуют, чтобы противостоять и настаивать на других взглядах, отличающихся от взглядов его прошлого Учителя?*

— До того, как Семнадцатый Кармапа был опознан, я разговаривал с Шамаром Ринпоче относительно определения перерождения. Я давал ему совет не делать этого (не проводить другого отождествления), не создавать проблему. Ради нашего Учителя и ради принятия решения по этому важному делу, я надеюсь, все, кто вовлечен в него, отставят в сторону свои собственные взгляды и личные интересы. Но его родственник (который к настоящему времени скончался) был непреклонно против моего предложения. И Шамар Ринпоче уже не воспринимал моего совета. В результате всех этих факторов я не думаю, что теперь снова должен дать ему совет. Это связано с тем, что практикующий любой из методов Ваджраяны не должен ссориться с кем бы то ни было в своем поиске Учителя и Прибежища. Это очень важно.

— *Теперь в Индии находятся два Кармапы. Один из них — настоящий, а другой — нет. Предполагал ли Ринпоче возведение на трон Ургьена Тинлэя Дорчже — облачение его в Черную корону в монастыре Румтек на церемонии с присут-*

ствием Его Святейшеств, Ринпоче и Кэнпо, приглашенных из разных школ традиции Ваджраяны, с целью получить их признание? Существует ли такой план?

— Что касается коронавания Черной короной, в должное время это будет произведено, вне зависимости от того, прилагаем мы к этому много своих стараний или нет. Почему? Потому что из его сострадания и его вдохновения продолжать свою *духовную* деятельность, дабы освободить всех живых существ, Кармапа вернулся в нашу круговерть по своей собственной доброй воле. С энергией такого благословения все виды духовной деятельности этой природы естественно достигнут созревания. Нет нужды беспокоиться об этом.

— *Довольно большое количество учеников Карма Кагью — это последователи Шамарпы. Если они, услышав Ваше учение, поверят, что Ургьен Тинлэй Дорчже — это настоящий Кармапа, как они предстанут перед лицом своего Учителя Шамарпы?*

— Основу проблемы здесь представляет линия преемственности Кармап. Она связана с чистотой всей линии преемственности Кагью. Это потому, что в линии Кагью преемственная передача всех благословений, всей практики Дхармы, метода, посвящения, устной традиции наставлений, мантры и учения проходит через нерушимую линию передачи Кармап. Другими словами, если линия преемственности Кармапы от Первого до Семнадцатого перерождения — чистая, тогда мы получим чистые благословения в своей практике. Мы можем таким образом понять, что линия преемственности — чрезвычайно важна. В этом состоит причина, почему мы хотим следовать Кармапе Ургьену Тинлэю Дорчже.

Я не принимаю какой-то стороны, но я хочу сказать ученикам традиции Кагью, что они должны решительно определить для себя правильный духовный путь в своей практике Дхармы. Это наиболее важная вещь, которую можно сделать. Если мы, с одной стороны, — ученики Шамара Ринпоче и, с другой стороны, сомневаемся в его путях, все же нам нет нужды критиковать его. Также нет нужды замереть на месте и продолжать обучаться Дхарме у него. Если у вас есть вера в Ургьена Тинлэя Дорчже, вы немедленно и естественно обратитесь к нему за учением Дхармы. В этом месте я должен прояснить, что я даю это поучение не со стороны Тай Ситу Ринпоче. Я говорю это все не для того, чтобы выказать поддержку Тай Ситу



Ринпоче или Гьелцабу Ринпоче. Также я не берусь критиковать Шамара Ринпоче или опровергать его точку зрения. Истинная цель этого разговора сегодня — ясно объяснить, что в практике Ваджраяны наиболее важная вещь — в ком мы принимаем Прибежище. Человек или образ, которому мы выражаем свое восхищение и возносим молитву, должен быть ясен и чист. Это — наиболее важно. Ясный и чистый человек или образ будет потрясающей поддержкой практикующим. Если же человек, в котором мы принимаем Прибежище и которому возносим молитву, неправильный, тогда в нашей практике будет немного благих результатов. Этот момент — то, что я хочу подчеркнуть сегодня с особой силой. Моя цель — позволить практикам Карма Кагью узнать, где их истинное Прибежище. Я надеюсь, что все вы ясно поймете цель сегодняшнего обсуждения относительно истинного Прибежища. Эта тема обсуждается с точки зрения практики Дхармы.

— *Если ученики Шамара Ринпоче в своей практике Дхармы примут Прибежище в Ургьене Тинлэе Дорчже, у каких Кэнпо и Ринпоче должны они изучать Дхарму?*

— Нет нужды критиковать Шамара Ринпоче, но они могут изучать Дхарму у многих Ринпоче — (учителей) Ургьена Тинлэя Ринпоче. Как человек отыскивает нового Гуру? Для того, чтобы найти Гуру, человек должен сохранять наблюдение. Когда речь, поведение и духовное Учение какого-то Учителя позволяют вам прочувствовать, что его линия преемственности чиста, тогда вы разовьете убежденность в том, что надо изучать Дхарму у него. Если Ринпоче говорит: «Приди и будь моим учеником», тогда, значит, что-то не совсем в порядке с этим Ринпоче.

— *Если человек не может решить, кто является истинным Кармапой, а кто нет, может ли он созерцать обоих как Кармап в своей практике?*

— Есть тибетская поговорка: «Нельзя преуспеть с двунаправленной мыслью, нельзя шить двуострой иглой». Двунаправленность ума подразумевает отсутствие однонаправленности сознания, поэтому человек не может надеяться достичь многого. И то же самое с созерцанием Кармапы в своей духовной практике. Никто не должен созерцать обращение к Прибежищу с задурманенным умом. Должно быть ясное убеждение в одном-единственном Кармапе и также в его возвращении. Следует принимать Прибежище в Семнадцатом Кармапе.

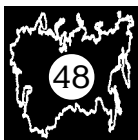
Я — Трангу Тулку (тиб.: воплощение, эпитет лам-перерожденцев). Будет ли мое перерождение одним или многими, все это особенно не повлияет на традицию Карма Кагью. В случае же с Кармапой всегда есть только одно воплощение в одно время. Это то, во что ученики должны твердо верить.

— *Ринпоче многократно высказался, что есть только один Кармапа. Но я слышал, что Кармапа может иметь перерождения Тела, Речи и Духа. Тогда может быть много перерождений Кармапы. Существует ли только один Кармапа (в любое одно время) или существуют многие? В истории Кармапы были ли случаи, когда Кармапа дал порождение многим перерождениям после своего ухода из жизни?*

— Когда некоторые ламы принимают перерождение, они манифестируют воплощения Тела, Речи и Духа с целью расширить свою работу по освобождению всех живых существ. Что же касается Кармапы, то бывает только одно перерождение в одно время.

— *Напоследок, — многие Кэнпо и Ринпоче приезжали в Сингапур, чтобы распространить Дхарму. Когда мы спрашивали их, кто является истинным Кармапой, они обычно не говорили, кого они поддерживают. Причина в том, что они находятся в хороших отношениях с Шамаром Ринпоче и не хотят никого задеть. Каковы взгляды Ринпоче на этих лам?*

— Действительно, есть много лам Карма Кагью, которые создают у людей впечатление, что они нейтральны, чтобы не задевать ни одну из партий. Ламы этой категории в действительности не заботятся о практике своих учеников. Они также не имеют реального желания учить своих учеников правильному духовному учению. Когда вы говорите вашим ученикам, что конкретное духовное учение истинно, вы не можете говорить им это в неопределенно двусмысленной манере. У вас не может быть нерешительности и оговорок. Лично я не волнуюсь насчет критики в мой адрес, что я всегда выступаю в защиту Ургьен Тинлэя Дорчже. **Моя искренняя забота касается того, каждый ли из моих учеников может следовать чистой линии преемственности и из этой чистой линии преемственности развить Бодхичитту (устремленность к Пробуждению) и сострадание для достижения Пробуждения. Мое устремление при передаче Учения состоит в том, чтобы присматривать и заботиться о каждом живом существе.**





Последняя Страница Ниппондзан Мёходзи

Буддийский орден «Ниппондзан Мёходзи» был основан в 1918 году дост. Нитидацу Фудзии — монахом из Японии. Это один из известнейших, почитаемых во всем буддийском мире монахов XX века. Ключевым текстом и объектом поклонения в ордене является «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», проповеданная Буддой Шакьямуни на горе Гридхракута незадолго до его паринирваны. Эта Сутра стала фундаментом доктрины и практики школ Тянь Тай в Китае и Нитирэн в Японии. Монахи ордена ведут странствующую жизнь, под звуки барабанов провозглашают священное название Лotosовой сутры — «Наму-мё-хо-рэн-гэ-кё» и по всему миру воздвигают ступы с шарирой Будды, что является прямым выявлением и реализацией Чистой земли Будды и «природы будды» во всех существах. С 30-х годов Учитель Нитидацу Фудзии с учениками начинает осуществлять пророчество Будды о том, что Дхарма возвратится с востока на запад, т. е. в Индию. С 70-х годов они становятся инициаторами мощного пацифистского движения в Европе и Америке. Учитель ушел из мира в 1985 году в возрасте ста лет. Его известнейший ученик дост. Дзюнсэй Тэрасава приехал в тогда еще Советский Союз, — и вскоре в Москве возникла первая Сангха монахов-бодхисаттв Лotosовой сутры. Данная страница ордена — последняя, так как в настоящее время в России больше не существует Сангхи монахов Лotosовой сутры. О причинах прекращения ее существования читайте в материалах, помещенных ниже.

Наму-Мё-Хо-Рэн-Гэ-Кё!

В связи с невозможностью получить российскую визу уважаемый Тэрасава полностью отказался от всякой деятельности в России. Учитель решил не предпринимать никаких дальнейших усилий по перерегистрации Ордена, тем паче, что Главное Управление юстиции уже дважды увиливало от наших обращений с просьбой перерегистрировать Орден. Уважаемый Тэрасава объявил, что в России не будет больше никого учить. Теперь мы существуем только в Украине. Если кто-нибудь из России захочет учиться у Дзюнсэя Тэрасавы, пускай приезжает в Донецк, где у нас теперь есть постоянное Место Пути по адресу: ул. Левобережная, д. 50. Свяжитесь с нашим Орденом по e-mail: myohoji@hotmail.com

Феликс Шведовский

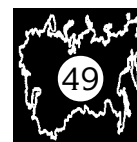
Из «Открытого письма дост. Дзюнсэя Тэрасавы Президенту Российской Федерации г-ну Владимиру Путину»

НАМУ – МЕ – ХО – РЕН – ГЕ — КЕ

Я впервые посетил СССР в 1988 г., когда в Москве проходила встреча Рейгана и Горбачева. Вслед за этим с падением Берлинской стены и Декларацией об окончании холодной войны на Парижском саммите ОБСЕ настала эпоха громадных исторических перемен. После этого разразилась война в Персидском заливе, и мы вместе примерно с сотней людей, собравшихся в лагере мира, разбитом в пустыне на границе между Ираком и Саудовской Аравией, призывали к ненасильственному решению конфликта. В августе 1991 г. во время проходившего в Москве Антиядерного форума, в котором я принимал участие, произошел Путч. В те судьбоносные дни, провозгласившие продолжающиеся и поныне перемены в России, я был единственным буддийским монахом, который пришел на баррикады неприступного Белого дома на набережной Москвы-реки. Находясь среди москвичей, я бил в барабан и молился.

Жители Москвы, вероятно, помнят группу буддийских монахов в желтых одеждах, молившихся о мире и бивших в барабаны в центре Москвы, ставшей фокусом важнейших исторических событий в последнее десятилетие XX в. Теперь по причине занесения в закрытый (особый) список ФСБ прекращена моя религиозная деятельность, которая шла рука об руку с рождением новой России. По-видимому, российское правительство переживает качественные изменения. Причина этих мер (против меня) в том, что на проходившей в апреле в Женеве 56-й Ассамблее ООН по правам человека стало активно лоббироваться принятие решения по резолюции, осуждающей военные действия России в Чечне.

Моя позиция по Чеченской войне остается неизменной с самого начала первой Чеченской войны в 1994 г. С середины зимы в Москве с самых первых антивоенных акций молитвы российских монахов японского буддийского ордена



Ниппондзан Мёходзи совместно с неправительственной организацией по правам человека “Мемориал”, Комитетом солдатских матерей и другими организациями возглавили миротворческую деятельность российского гражданского общества.

На этот раз в Чеченской войне Правительство России всеми законными и незаконными средствами предпринимает скрытые меры с тем, чтобы пресечь любую критику войны. И отказ мне в визе есть не что иное, как одна из таких мер.

Однако нынешняя Чеченская война – пример грубейшего угнетения, не превзойденного ни в Римской империи, ни в средневековых государствах. Я знаю, какой была Чечня до войны. Там на меня произвели глубокое впечатление утраченная современным миром исконная человеческая отзывчивость и вызывающая гордость культура. Я считаю, что Вы грубым физическим насилием, переходящим все мыслимые границы, уничтожаете чеченский народ и его стремление к человеческому и национальному уважению и свободе. Разве есть что-нибудь ужасней картины того, как новая Россия превратила Чечню в пустыню? Даже эти руины и сожженные поля вызывают к справедливости и помощи.

В настоящее время демократия и реформы в России стоят на грани краха. Я считаю, что эти потрясшие мир 10 лет после окончания холодной войны, вероятно, в следующем веке спровоцируют новое столкновение цивилизаций. На протяжении этого десятилетия ядерные державы, имея оружие, способное уничтожить землю, и играя жизнью человечества, хладнокровно применяют военную силу, а потом тратят астрономические средства, прикрываясь целями оказания помощи и восстановления разрушенного войной.

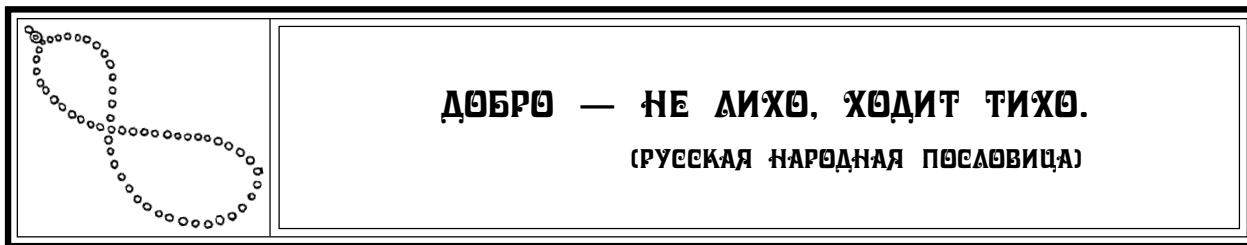
Итак, что же, на самом деле, удалось решить? Какое у человечества видение мирной жизни в XXI веке? Как помочь матерям, ищущим на полях боев тела убитых сыновей — молодых мужчин,

гордость нации, — матерям с младенцами на руках, спасающимся бегством в горах? Я считаю, что если мир во взаимоотношениях между людьми выдвигает на первое место ценности мира и уважения, то для создания такой человеческой культуры нужны следующие решительные действия: отказ от войн и военной силы, создание системы обеспечения безопасности мирового сообщества, а также воля и решимость к построению мирового общества ненасилия без войн и вооружений. На протяжении последнего десятилетия эти соображения совсем исчезли из международных отношений.

Я родился в стране Хиросимы и Нагасаки, которые своей трагедией заповедали миру ненасилие и разоружение. Я живу с верой в свое предназначение буддийского монаха реализовать эти идеи в мире. С таким убеждением и молитвой я обращаюсь к чеченскому народу: провозгласите перед Россией и миром отказ от военной силы и объединитесь как единая нация для достижения истинной свободы и уважения к личности и к народу. Кто тогда сможет назвать вас бандитами, незаконными вооруженными формированиями, исламскими экстремистами и террористами?

Господин Президент, есть ли у Вас мудрость и мужество вывести российские войска из Чечни и сесть за стол переговоров с чеченцами для восстановления нового общества ненасилия, где царят компромисс и мирное сосуществование? В противном случае история предъявит Вам следующий ультиматум: арестуйте всех тех, кто в течение этих 10 лет разворовывал национальное достояние и присваивал зарубежную финансовую помощь, арестуйте зачинщиков двух Чеченских войн как военных преступников, а также сами сдайтесь международному трибуналу как военный преступник.

*С уважением, Тэрасава Дзюнсей
Ниппондзан Мёходзи, июль 2000 г.*





Страницы ОДТ

Общества друзей Тибета, имеющиеся в Калмыкии, Петербурге, Туве, Москве и Бурятии, стали возникать в России с 1992 г. Образую ОДТ, мы хотели изучать Тибет сами и нести в общество более правильную и глубокую информацию о нем. Установив контакт с тибетскими организациями, мы стали осуществлять культурно-просветительские программы: лекции, кинопросмотры, встречи с тибетцами. За прошедшие годы прошло несколько “Недель Тибета” — в Петербурге на базе Российской национальной библиотеки, Университета, Российского Географического общества.

Но тема Тибета не только увлекательная, это еще и печальная тема. Тибет оккупирован КНР с 1950 г., тибетская культура в самом Тибете китаизируется и проходит ту же идеологическую чистку, как это было с национальными культурами в СССР. 6000 монастырей было разрушено, пятая часть населения погибла. Мы глубоко озабочены трагедией Тибета и пытаемся делать, что можем: собираем информацию, готовим публикации к печати, проводим пикеты у консульств КНР, требуем освободить тибетских политзаключенных.

Присоединяйтесь! ☎ (812)1100012 Маргарита, 3106052 Елена Михайловна

Тибетские монахини умерли после пыток

Тибет находится под китайской оккупацией с 1950 г. Группа по правам человека в Тибете составила новое заключение о применении пыток китайскими властями в Тибете. Тибетская Информационная сеть (ТИС) сообщила, что пятеро монахинь, умерших два года назад в тюрьме возле столицы Тибета Лхасы, были доведены до смерти избиением и использованием электрошока.

Заключенные монахини отказались петь китайские патриотические песни во время подъема китайского флага и вместо этого начали выкрикивать протибетские лозунги. Выжившая монахиня, прибывшая в эмиграцию, рассказала группе по правам человека, что их били так ужасно, что стены и пол комнаты были покрыты кровью. После недели пыток монахинь заставили стоять неподвижно на летнем раскаленном солнце на протяжении четырех дней. На следующий день пятерых монахинь нашли мертвыми в помещении хранилища, а выжившим пригрозили увеличением тюремных сроков в случае, если они расскажут о том, что видели.

BBC News, 6 октября, 2000

Тибетские дети бегут из Китая

Число тибетских детей-беженцев, прибывающих в Индию, в этом году удвоилось. Наванг Норбу, зам. директора Центра приема тибетских беженцев в Дхарамсале, сообщил, что за последние четыре месяца в Индию прибыли 1500 детей в возрасте до 13 лет. «Наши центры в Индии и Непале

переполнены — произошел резкий скачок в числе беженцев. А многие умерли в дороге, не перенеся изматывающего трехнедельного пути пешком и на мулах по Гималаям, — так что должно было быть что-то очень серьезное, что толкнуло детей на такой риск. Вид этих изможденных и измученных малышей в лохмотьях разбивает мне сердце...» — сказал он.

*Дхарамсала
(Агентство Франс-пресс, Индия.
1 мая 2001)*

Полная автономия Тибета через три года или международное признание тибетского правительства в эмиграции

7 и 8 декабря 2000 г. в Европейском Парламенте в Брюсселе прошел международный семинар “Новый статус полной автономии Тибета не позднее, чем через три года, или международное признание тибетского правительства в изгнании”. Семинар был организован Транснациональной радикальной партией и депутатами Европейского Парламента. В нем приняли участие около 200 человек. Семинар был посвящен выработке стратегии и тактики международной кампании, ставящей целью принятие парламентами мира резолюций, аналогичных резолюции, принятой в июле Европейским Парламентом и устанавливающей, что, если в течение трех лет правительство КНР и тибетское правительство в эмиграции не придут к соглашению относительно нового статуса полной автономии Тибета, то Европейский



Союз официально признает правительство Тибета в эмиграции в качестве единственного законного представителя тибетского народа.

“Радикальные новости”, № 11/12, 2000

США и Тибет

Выступая перед Комитетом по международным отношениям Сената США в Вашингтоне, Гос. секретарь США генерал Пауэлл заявил, что, проводя массовые переселения китайцев ханьской национальности в Тибет, КНР создает “очень трудную ситуацию” и должна отдавать себе отчет в том, что это повлечет за собой осложнение американо-китайских отношений. Генерал Пауэлл заметил: «Я думаю, нам надо возобновить переговоры с китайцами и дать им понять, что такие действия повлияют на все наши взаимоотношения, и также выказать наш интерес к поддержке Далай-ламы и народа Тибета».

Ашиш Кумар Сен “The Asian Age” 19.01.2001

Вашингтон. США назначили нового Особого координатора по Тибету. Паула Добрянская будет уже третьим таким координатором в стенах государственного секретариата по делам по международным проблемам.

WTN, 17 мая 2001

Буш официально принял Далай-ламу

23 мая президент США Д. Буш принял Его Святейшество Далай-ламу в овальном кабинете сво-

ей резиденции в Белом доме. Предыдущий президент США Б. Клинтон также несколько раз встречался с Его Святейшеством, но встречи эти — чтобы не раздражать КНР — не носили формального характера, предписываемого протоколом рабочего кабинета президента.

Далай-лама побывал на Тайване

Его Св. Далай-лама посетил мятежный китайский остров Тайвань, не желающий признавать себя частью КНР, и ответил по этому поводу на вопросы СМИ. В частности, китайскую газету Beijing Monday он призвал рассматривать тибетскую и тайваньскую проблемы, исходя из действительности и фактов истории. Он отметил, что статус Тайваня и статус Тибета являются совершенно разными вопросами для Пекина, и добавил, что его отказ признавать Тайвань провинцией КНР никак не соотносится с тибетским вопросом. “Голосу Америки” перед своим отъездом главный буддийский монах Тибета сказал, что основной целью его визита на Тайвань было изучение возможностей получения там образования и работы для тибетских беженцев, проживающих в Индии.

На вопрос относительно религиозного движения Фалун-гун, запрещенного в КНР, духовный лидер Тибета сказал, что китайский коммунистический режим проявил излишнее внимание и излишние действия по этому поводу, сильно повредив образу КНР за рубежом.

CNA, Вашингтон, 9 апреля, 2001



**ПУСТЬ БУДУТ СЧАСТЛИВЫ ВСЕ СУЩЕСТВА.
ПУСТЬ ВСЕ ИЗБАВЯТСЯ ОТ СТРАДАНИЙ.
ПУСТЬ НЕ УТРАТЯТ СЧАСТЬЯ, ИЗБАВЛЕННОГО ОТ СТРАДАНИЙ.
ПУСТЬ БЕЗ ВРАЖДЫ И ПРИСТРАСТИЙ К БЛИЗКИМ И ДАЛЬНИМ
ПРЕБУДУТ В РАВНОСТНОСТИ БЕСПРИСТРАСТНОЙ.**



ДАЛАЙ-ЛАМА О СОВРЕМЕННОЙ СИТУАЦИИ

Духовный лидер Тибета воплощает на практике то, что он проповедует. Тэнзин Гьяцо, Далай-лама XIV, выказывает много сострадания и много смеется. Его последняя книга “Искусство счастья” стала бестселлером в США. Но для самого Нобелевского лауреата последние несколько лет не были мирными.

Далай-лама встал перед лицом глухой стены со стороны Китая и ростом сектантских противоречий внутри самого тибетского общества в эмиграции. Он ответил на вопросы по этим проблемам и др. корреспонденту Asiaweek Джулиан Джиаринг в Дхарамсале.

— *Кто является истинным Кармапой: Ургьен Тинлэй, бежавший из Тибета, или Тайе Дорчже?*

— С самого начала официальное признание было сделано относительно Ургьена Тинлэя. Так что здесь нет вопроса для обсуждения. Но некоторые центры принимают перерожденца со стороны Шармарпы. Постепенно все это уладится.

— *В 1995 г. Пекин арестовал мальчика, признанного Вами 11-м Панчен-ламой, и заместил его своим ставленником. Переживаете ли Вы по поводу этого?*

— Сначала мы очень волновались относительно угрозы его жизни. Но из-за огласки и широкой обеспокоенности по всему миру он может быть в безопасности. Я думаю, правда возобладает. Кроме того, довольно забавно, что неверующие люди включаются в эти дела с перерождением. Они делают слишком большой акцент на политике и игнорируют другие аспекты. Так они вредят стабильности и единству Тибета.

— *Может ли случиться, что Пекин использует этого Панчен-ламу, чтобы распознать будущего Далай-ламу?*

— Да. И я заявил совершенно ясно, что, если я умру, то мое перерождение должно, по логике, появиться вне Тибета — в свободной стране. Это так, поскольку основная цель перерождения — это продолжение задачи, которая не была завершена в этой жизни. Но Китай выберет некоего мальчика будущим Далай-ламой, хотя тот и не будет являться таковым. И — как с Панчен-ламой, тибетцы его не признают.

— *Вы настаиваете на автономии Тибета, а не независимости...*

— Правильно. Когда я объясняю это тибетцам, иногда они расстраиваются. Но реальность такова, что, поскольку мы — небольшое сообщество, наше выживание полностью зависит от того, насколько тесные связи у нас будут с Китаем.

— *Но диалог с Китаем прекратился?*

— На настоящий момент. Но китайцы много раз заявляли, что они открыты к разговору со мной. Несмотря на растущую серьезность ситуации в Тибете и растущую их критику в мой адрес, моя позиция не изменится. Как только будет серьезное намерение у китайцев, я готов к разговору. Но, если они действительно верят, что имеющаяся жестокая политика — правильная, тогда, я думаю, особенно говорить не о чем.

— *Видите ли Вы возможность перелома в ближайшем будущем?*

— Возможность остается всегда. Проблема Тибета связана с развитием в самом Китае. Сравнительно со временем 20-летней давности, многое изменилось в Китае, и многое продолжает меняться. Китай стал частью мира, так что международный климат будет оказывать свое действие на него. На планетарном уровне у тоталитарных систем нет будущего. Так что позже или раньше, но Китай станет более открытым обществом. И тогда возникнет больше свободы.

OCTOBER 20, 2000 VOL. 26 NO. 41 — Asiaweek





Хроника текущих событий

В РОССИИ

Приезд Дзогчен Раняк Дза Патрула Ринпоче

В сентябре 2000 г. Россию вновь посетил замечательный учитель Дзогчен Раняк Дза Патрул Ринпоче. 13 сентября Патрул Ринпоче даровал вводное учение Дзогчен Лонгчен Нингтик в Петербургском дацане. Ринпоче говорил о важности подлинного сострадания, и не на абстрактном, а вполне конкретном примере, случившемся с нашим ваджрным другом. Далее, с 14 по 19 сентября Патрул Ринпоче, по хорошей традиции, провел ретрит в Солнечном, во время которого он даровал краткие предварительные практики Дзогчен Лонгчен Нингтик, передачу Трех Заветов Гараба Дорже, посвящение Ригдзин Дула и продолжил начатый в прошлом году комментарий на текст Первого Патрула Ринпоче «Сердечное сокровище просветленных», посвященный воззрению, медитации и действию. Ринпоче, как всегда, учил в своей притягательной манере, остроумно шутил и главное — неоднократно подчеркивал необходимость проверять нашу мотивацию и побуждения и оставить всякую надежду и страх, когда мы практикуем святую Дхарму.

В последний день ритрита Патрул Ринпоче даровал посвящение Гуру Ринпоче, связанное с долголетием. Перед посвящением Ринпоче собственноручно купил две коробки мороженого, освятил его и раздал каждому по стаканчику мороженого во время посвящения, заметив, что это — не просто мороженое, а рилбу — шарики или пилюли, используемые при посвящении. Завершение ритрита, как водится, было знаменовано подношением пира с ваджрными песнями, на котором особенно проникновенно прозвучала неаполитанская «O sole mio».

Утром следующего дня Ринпоче провел санг на берегу Финского залива. Все дакини, подобно освобожденным женщинам Востока, в лучах восходящего солнца, пели мантру Ваджра Гуру и поочередно подносили серкем, а, с вашего позволения, даки чинно ходили по кругу вокруг огня, воспевая мантры и радуясь столь редкой удаче.

На заключительной встрече с учениками Ринпоче посоветовал всем «есть, спать и делать нгондро», заметив, что он сам занят только этим и будет рад, если его ученики последуют этому примеру.

Затем с 21 по 30 сентября Патрул Ринпоче посетил Москву, где в Кунсангаре даровал наставления по «Бодхицарья-аватаре» Шантидэвы, а в Москве основал буддийский центр «Дзогчен Джигмэ Чолинг».

А. Кулик

Избрание Верховного ламы Тувы

11 октября 2000 г. Верховным ламой Тувы избран 24-летний житель республики дост. Еше Дагба (Долаан Куулур). Такое решение путем голосования принято на республиканском съезде последователей Будды. Верховный лама — камбы-лама избирается на три года. Долаан Куулур — профессиональный художник, окончивший в Кызыле школу искусств, а затем — буддийский институт при Иволгинском дацане в Бурятии.

Для самого нового камбы-ламы его избрание стало весьма неожиданным. Однако единоверцы Куулора более старшего поколения объясняют случившееся тем, что новый верховный лама, несмотря на свою молодость, уже принял 253 обета гелонга — монаха полного буддийского посвящения.

по РИА-Новости

Все о дзэн-буддизме

В течение учебного 2000–2001 г. в Москве в Государственном музее Востока состоялся цикл лекций «Все о дзэн-буддизме»: «Язык пробуждения: «Кипарис во дворе»; «Убей Будду!»»; «Практические методы дзэн-буддизма», т. д. Лекции были обозначены как «беседы-медитации», их автор — Борис Валентинович Орион, член дзэн-буддийского духовного ордена Ламте, руководитель Московского Дзэн-центра, доктор философии.

Буддийская мандала у Церетели

9 декабря 2000 г. Директор Московского музея современного искусства Зураб Церетели открыл в нем буддийскую выставку-перфоманс «Дворец Тысячелетий или Дары Разрушения». В нем приняли участие четверо монахов тибетского тантристского монастыря Гьюмэ, российский Театр тибетской музыки «Purba» и художник-фотограф, музыкант Святослав Понамарев, заявивший: «Мы давно ждали людей из Тибета, которые несут потрясающую визуальную и музыкальную культуру.»

Действо началось с музыки: монахи пропели молитвы, демонстрируя горловое пение и игру на традиционных тибетских инструментах, музыкальную тему подхватил и развил С. Понамарев. В одном из залов музея был воздвигнут буддийский алтарь с семью чашами воды, благовониями, цветами и фруктами. Здесь тибетцы начали прочерчивать контуры мандалы — дворца Ченрези (санскр.: Авалокитешвары — Сострадательноозрящего, Бодхисаттвы сострадания), который считается основателем Тибета и покровителем тибетского народа, воплощенным, в частности, в Его Св. Далай-ламе. Мандала строилась из цветного песка в течение двух недель. Строительство заверши-



лось актом разрушения — в знак непостоянства и мимолетности всего сущего. Разрушение мандалы, согласно тибетской буддийской традиции, символизиру-

ет круговращение жизни и смерти, в которых кроется гармония мира.

«Буддизм в Интернете» (<http://www.buddhism.org.ru>)

...И ЗА ЕЁ ПРЕДЕЛАМИ

Буддизм во Вьетнаме

Во Вьетнаме произошли самосожжения буддийских монахов — так же, как это было в 1960-е годы, когда образы обугливающихся в языках пламени падающих фигурок, застывших в позе лотоса, поразили весь мир и долго не сходили со страниц журналов. Исследователи-буддологи проявили живой интерес к последним событиям и начали обсуждение истории традиции самосожжений в китайском буддизме. Суть же происходящей трагедии состоит в протесте против грубейших нарушений свободы совести во Вьетнаме, — произвола государства относительно буддийских монахов.

Дост. Тхить Хуэн Кван, патриарх Объединенной буддийской церкви Вьетнама (ОБЦВ), и дост. Тхить Кван До, глава Института проповеди Дхармы ОБЦВ выступили с посланиями к вьетнамским буддистам по поводу праздника Тет — лунного Нового года. Эти послания поступили из пагод, в которых буддийские лидеры пребывают под заключением и домашним арестом. В послании из деревни Нгхья Ханх, где 83-летний патриарх Тхить Хуэн Кван пребывает в заточении без суда и следствия с 1982 г., содержались призывы к вьетнамским буддистам, находящимся в стране и за рубежом, активно бороться с бедностью, невежеством и несправедливостью и также вести ненасильственную борьбу за демократию и права человека. Патриарх напомнил, что вьетнамский буддизм глубоко пронизан духом свободы и социальной справедливости и что все буддисты должны стремиться стать Бодхисаттвой — человеком, который обретает собственное просветление, но продолжает выполнять обет освобождения существ от страдания и несправедливости. **«Буддизм — это не просто пустая теория или идея... Он нацелен на мужественное развитие духа Пробуждения... Перед лицом трудностей и препятствий, стоящих на пути буддизма во Вьетнаме сегодня, мы не можем искать мира и просветления для одних себя, — просветление каждого неразрывно связано с выживанием и благополучием нашего народа и страны. Не может быть подлинного умиротворения без права на собственное мнение, без гарантий базовых демократических свобод и прав. Мы перенесли 35 лет**

войны, а след за ними 25 лет нынешнего режима с жестоким подавлением прав человека и религиозных свобод. Сегодня буддийские монахи подвергаются нападкам, арестам и административному давлению. ОБЦВ терпит давление и сопротивление любой своей деятельности — не только религиозной, но и культурной, и социальной.» — написал он и призвал вьетнамских буддистов объединиться для того, чтобы стать живым символом борьбы за права человека.

Дост. Тхить Кван До, пославший свое письмо из монастыря Тхан Мин Дзэн в Сайгоне, поблагодарил вьетнамских буддистов во всем мире за помощь, оказанную жертвам катастрофического наводнения в дельте Меконга, унесшего жизни 400 человек и нанесшего урон более 4 миллионам человек. Несмотря на то, что правительство препятствовало ОБЦВ распространять гуманитарную помощь и 7 октября 2000 задержало на 12 часов дост. Тхить Кван До, когда он возглавлял команду помощи в районах бедствия в провинции Ан Жиан, Тхить Кван До продолжил свою кампанию и получил значительную финансовую помощь от буддистов из ОБЦВ внутри страны и из-за рубежа, друзей и сочувствующих со всего мира. Деньги были направлены на срочную помощь пострадавшим, оставшимся без жилища, на закупку лодок и постройку мостов.

«Dan Lusthaus» (yogacara_assoc@hotmail.com)

Самосожжение вьетнамского монаха. Paris-Match, 22 июня 1963 г.



Обращение Его Св. Далай-ламы ко Всемирному саммиту тысячелетия религиозных и духовных лидеров за мир во всем мире

С 27 по 31 августа 2000 г. глава Буддийской традиционной Сангхи России Д. Аюшеев принял участие во Всемирном саммите тысячелетия религиозных и духовных лидеров за мир во всем мире. Однако лауреат Нобелевской премии мира Его Св. Далай-лама из-за давления КНР, оказанного на ООН, глава всего тибетского буддизма, был отстранён от участия в этом форуме. Этот факт поразил и оскорбил не только верующих буддистов, но и совестливых людей других вероисповеданий. Так, лауреат Нобелевской премии архиепископ Десмонд Туту заявил, что исключение Далай-ламы «совершенно подрывает целостность ООН и авторитет саммита».

Хотя Его Св. Далай-лама и не был приглашён в Нью-Йорк, его обращение к участникам Саммита стало одним из центральных событий этого высокого собрания. Вот выдержки из текста обращения:

«Я рассматриваю все различные религиозные традиции как пути развития внутреннего мира, представляющие собой истинную основу для мира во всем мире. Эти древние традиции пришли к нам как дар нашего общего прошлого. Продолжим ли мы сохранять их как дар и вручим ли их будущим поколениям как наследие нашего общего желания мира или же мы превратим их в дополнительный вид оружия, который отнимет будущее у грядущих поколений? Выбор, который мы сделаем, очевиден. Что нуждается в более детальном обсуждении, — это как мы можем обеспечить, чтобы религии мира сумели стать мощными союзниками мира...

Для того, чтобы сделать это, различным религиям нужно развить взаимное уважение и понимание верований и ценностей друг друга...

Было бы печально и трагично, если бы межрелигиозные соперничество и конфликты подрывали всемирный мир в XXI веке...

В этом деле религиозные и духовные лидеры различных религий могут сыграть центральную роль, прилагая неустанные усилия к объяснению своим последователям важности уважения веры и традиций других религий. Необходимо и в области религий распространить дух плюрализма...

Также мое убеждение таково, что, в то время как XX век был веком войны и невыразимого страдания, XXI век должен стать веком мира и диалога. Поскольку продолжающиеся достижения в информационных технологиях делают наш

мир настоящим “общим селением”, я убежден, что наступит время, когда война и вооруженный конфликт будут считаться устаревшими и вышедшими из употребления методами урегулирования расхождений между нациями и сообществами. Нации и народы мира скоро осознают, что диалог и компромисс — это лучшие методы урегулирования расхождений ради взаимной выгоды и во благо нашего будущего и будущего нашей восхитительной и столь хрупкой планеты.»

Увы, сбылось предсказание Далай-ламы: ужаснейшее землетрясение в Индии потрясло весь мир

Сокрушительное землетрясение, потрясшее районы Гуджарата, подтвердило предсказание, сделанное Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Предречение, сделанное 8 февраля 2000 года, на третий день тибетского нового года – Лосара, гласило, что катастрофа в форме разрушительного землетрясения случится в стране до февраля 2001 г.

Предсказание духовного Гуру тибетцев было подтверждено всеми четырьмя государственными оракулами Тибета.

Вскоре после того, как Далай-лама предсказал бедствие, Департамент религии и культуры тибетского правительства в эмиграции издал молитву, которую все тибетские монастыри читали в течение года, чтобы предотвратить или хотя бы ослабить предсказанную опасность.

WTN, 27.01.2001

Судьба статуй Будды из Бамиана

В пещерном буддийском монастыре в Бамиане к западу от Кабула самые большие изображения Будды в мире (55 и 38 метров) были высечены в скале, скорее всего, в V веке — за 200 лет до появления ислама в мире. Первые поселения в Бамиане возникли еще в I веке, а пещерный монастырь был вырублен в IV–VII веках. Он состоит из почти двух тысяч зал и лестничных переходов. Монастырь и статуи уже подвергались разрушениям во время советской оккупации Афганистана — тогда в пещерах располагались дзоты, а по этим дзотам стреляла горная артиллерия.

Затем статуи Будды пострадали и от рук талибов, когда в 1998 году они захватили Бамиан. Одна из статуй в результате обстрела лишилась головы, а у второй было обезображено лицо, хотя знаменитая улыбка Будды еще сохранялась. 26 февраля 2001 г. лидер талибов мулла Мохаммад Омар издал декрет о разрушении в стране всех неисламских памятников, включая древний буддийский монастырский комплекс со статуями Будды в Бамиане.



Представитель талибов в ООН Саед Рахматулла Хашми заявил в интервью Би-Би-Си, что данная акция должна стать ответом на инцидент 1992 года, когда была разрушена древняя мечеть в Индии.

На бурную реакцию во всем мире против разрушения знаменитых статуй мурлы Мохаммад Омар ответил: «Меня не заботит ничто, кроме ислама. Сохранение памятников и статуй незаконно и грешно. Все статуи, сохраняющиеся в различных частях страны, должны быть разрушены».

Фотографии разрушенных в марте статуй можно посмотреть в сети:

<http://www.thewalt.de/afghanistan/>

http://www.ortv.ru/video/2001_030303012305.asf

Наш ответ талибам

Талибу, стреляющему в Будду

Аллах акбар! Все так, конечно, —
Велик, велик Всевышний Бог
Своей Любовью бесконечной
Средь человеческих дорог.

И для начала лишь немного
Подумайте средь тишины,
Что можно сделать ради Бога
Среди чудовищной войны!

Аллах акбар — Он Бог единый —
О всех заботится, любя.
Так растопите в сердце льдины,
Спросите совесть: «Прав ли я?»

Наступит День Отчета судный.
Аллах придет и спросит вас:
«В кого ты, сердцем беспробудный,
Оружье целил много раз?»

Стрелял в Меня ты, несмышленный,
Но чем бы смог Мне навредить? —
Был на Земле ты несоленый.
Теперь уж поздно посолить.»

Аллах акбар! Великий Боже!
Как труден путь Войны святой!
Воюйте в Ней, воюйте тоже,
Стреляя только добротой!

(Балданов А. Б.–Д.)

А мы построим новую статую!

Началась работа по возведению самой высокой в мире статуи Будды. Организаторы (Фонд поддержания махаянских традиций) говорят, что статуя простояет тысячу лет. Проект Майтреи в северной провинции Индии Бихаре включает также целый комплекс застройки на площади 16 га, окружающей всю святыню

Бодхгайи, места Пробуждения Будды. Здесь будут находиться монастыри, гостиницы, павильоны для медитации.

Статуя высотой в 152,4 метра, разработанная и возведенная группой восточных и западных архитекторов и инженеров, будет иметь внешнюю бронзовую оболочку, поддерживаемую внутренней стальной конструкцией. Статуя втрое выше статуи Свободы в Нью-Йорке и будет построена с использованием новейших технологий. Организаторы видят особое значение проекта статуи Майтреи в свете разрушения статуй Будды Майтреи в Афганистане.

Приятх Лиянаж, BBC News, 4 мая 2001.

И китайцы тоже не промах!

Им ещё больше нужно карму улучшать — и они решили переплюнуть ФПМТ. Их статуя на 2м 60см выше, да ещё на горе! (Но этим они всё равно за погром Тибета не отделаются! — *Ред.*)

«Китай заявил о своем намерении возвести самую большую в мире статую Бодхисаттвы сострадания (*то есть Авалокитешвары, воплощением которого является Его Святейшество Далай-лама!* — *Ред.*)», — агентство Синьхуа сообщило, что 155-метровая бронзовая статуя будет построена на горе Джиухуа, которая является одним из четырёх наиболее священных мест буддизма в Китае. Работа начнется в сентябре и должна будет продлиться три года.

BBC World Service, 6 мая 2001.

Но таджики впереди всех

Древняя статуя лежащего Будды, возрастом в 1600 лет, раскопанная археологами бывшего СССР 35 лет назад и никогда прежде не виденная внешним миром, будет вскоре выставлена для обозрения в Душанбе, столице Таджикистана. После разрушения талибами крупнейших в мире статуй Будды эта статуя осталась самой большой в Центральной Азии.

Ахмед Рашид, WTN, May 8, 2001

(<http://www.eurasianet.org/departments/culture/articles/eav040601.shtml>)

Далай-лама в Прибалтике

С 20 по 27 июня Его Святейшество Далай-лама посетил три республики бывшего Советского Союза. В Эстонии он встретился с премьер-министром Мяртом Лааром и прочёл две публичные лекции — в Таллинне и Тарту.

В Риге же он явился для освящения созданной тибетскими монахами песочной мандалы Авалокитешвары уже вместе с президентом Латвии г-й Вайрой Вайк Фрайберг, которая, игнорируя недовольство КНР, присутствовала и на лекции Его Святейшества.



В Риге Далай-лама прочёл две публичные лекции — одну об искусстве быть счастливым, вторую о буддизме. Обе лекции читались во дворце спорта, вместившем более 3000 слушателей, каждый из которых приобретал билет стоимостью, как я слышал, от 1 до 100 латов (1 лат — около двух долларов США). Лекцию сопровождал не только латышский, но и русский перевод — в виде бегущего текста на громадном экране.

Его Святейшество говорил об альтруизме, веротерпимости, отказе от эгоцентризма как пути к счастью и для отдельных людей, и для целых народов. Русскоязычные тексты лекций можно посмотреть в интернете по адресу <http://www.DalaiLama2001.lv>.

В Риге Далай-лама даровал аудиенцию местному буддийскому центру Дригун Кагью, где, в частности, сказал, что тибетцы могут дать возможность получить монашеское образование и нескольким молодым людям (неважно, женщинам или мужчинам) не из традиционных буддийских регионов бывшего СССР, если найдутся достойные кандидаты. Это важная и для России возможность!

Литовский президент Валдас Адамкус встретил Его Святейшество в президентском дворце. Первая лекция Далай-ламы была посвящена буддизму и проходила в здании вильнюсского Театра драмы. Далеко не все желающие смогли вписаться в сравнительно небольшой зал, вмещающий лишь около 1000 человек. Не помог даже экран и громкоговорители, вынесенные в обширное фойе. Зато пригласительные билеты были бесплатными. Русский перевод шёл через наушники. Вторая публичная лекция в Вильнюсе состоялась на тему “светских нравственных ценностей”, как выразился Его Святейшество. Она проходила в естественном амфитеатре живописного городского “Горного парка”.

На следующий день Далай-лама освятил мандалу Авалокитешвары, построенную к его приезду тибетскими монахами в здании Городской галереи Каунаса, и выступил с лекцией о счастье и смысле жизни на

центральной площади этого второго по величине литовского города.

Во всех трёх республиках за Далай-ламой следовала группа буддистов из России, большинство которой составляли калмыцкие и московские буддисты (среди которых было 6 монахов), а также тувинцы во главе с главой тувинской буддийской церкви Камбы-ламой. Несколько человек приехали из Бурятии и других мест, трое были из Петербурга. Эта “группа поддержки” в национальных одеждах, с распевом ОМ-МАНИ-ПАДМЕ-ХУМ, с цветами и разноцветными *хадаками* вносила яркую эмоциональную ноту во все публичные мероприятия сдержанных прибалтов, в целом мало знакомых с буддизмом.

Далай-лама даровал две отдельные аудиенции российским буддистам и ещё раз подтвердил, что будет рад посетить нашу страну в этом году, если будет на то разрешение нашего правительства.

Для всех нас встреча с Его Святейшеством стала большим счастливым событием.

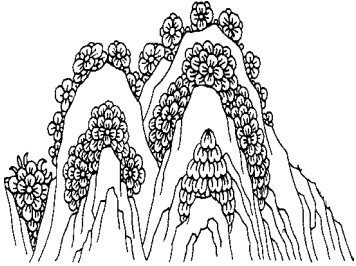
30.06.01
А. Терентьев

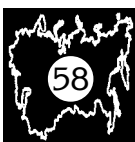
Все на Калачакру!

Посвящение Калачакры и учение Его Св. Далай-ламы состоятся в Бодхгае с 21 по 29 января 2002 г. Вводное учение перед посвящением продлится с 21 по 24 января. Его Святейшество преподает “Этапы медитации” Камалашилы, “37 практик Бодхисаттвы” Тогмэ Сангпо и “Три основы пути” ламы Цонкапы. Однако в связи с этим в феврале-марте 2002 не будет ежегодного публичного учения в Джарамсале. Зато в том же 2002 году Его Святейшество ещё раз даст посвящение Калачакры — на этот раз в Граце (Австрия), 13–21 октября.

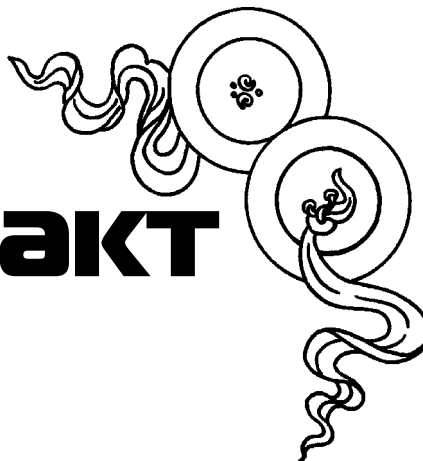
И самое главное:

В Грац отправится большая группа паломников из России. Подробности — на сайте БР: <http://www.BuddhismOfRussia.ru>

	<p>ЕСЛИ ТЫ ПРАКТИКУЕШЬ. — ОСВОБОЖДЕНИЕ С ТОБОЮ ПРЕБУДЕТ, ПУСТЬ И В МИРУ ТЫ ЖИВЕШЬ.</p> <p>КАК ЭТО БЫЛО С ЦАРЯМИ, МИНИСТРАМИ В ИНДИИ ИЛИ ТИБЕТЕ ИЛИ С ТАКИМИ, КАК МАРПА.</p> <p>ЕСЛИ НЕ ПРАКТИКУЕШЬ. — ПРИЧИНЫ ДЛЯ СКВЕРНЫХ РОЖДЕНИЙ БУДУТ С ТОБОЙ. ПОСЕЛИСЬ ХОТЬ В ПЕЩЕРЕ.</p> <p>ТОЧНО СУРОК, ВПАВШИЙ В СПЯЧКУ В НОРЕ ПОД ЗЕМЛЕЙ.</p>
---	--



Контакт



Письмо в редакцию

Здравствуйте, уважаемая редакция!

1. Хочу спросить Вас о йидамах в связи со статьей Джамгона Конгтрула: о природе йидама. Он писал, что йидам — это не то же самое, что мирское божество, в том смысле, что йидам существует только в воображении.

Он не мог сказать, что йидам существует только в воображении (если только не имел в виду, что всё сущее — в воображении). Вопрос о том, что внутри, а что вне нас, на самом деле довольно тонок и зависит от философской позиции, которую необходимо оговаривать, задавая вопрос. Йидам — это Будда, и он настолько же реален, насколько реален Будда. Но где существует Будда? — См. "Сутру сердца".

Отсюда следует, что, если так, то мы можем представлять каких угодно йидамов. Тем не менее, существуют очень определенные изображения йидамов (которые, как говорится, были восприняты в чистом видении высокорезализованными йогинами), и они более-менее похожи друг на друга, а не представляются на танках (тибетских иконах. — Ред.) то шестируким божеством, то жучком-червячком, то еще кем-нибудь. Так реальны йидамы или нет (в обычном смысле)?

В «обычном смысле» (то есть при двойственном восприятии, разделяющем субъект и объект) всё «реально», разделено на «внешнее» и «внутрен-

нее» и от нас не зависит. Но как раз от такого ложного видения мы и стремимся уйти.

2. И еще, часто в одном ламе признается сразу несколько реинкарнаций разных существ, которые, по всей видимости, не представляют собой единый континуум, а совершенно разные. Как же это может быть?

А зачем Вам об этом думать? Какой практический смысл? Может быть, мы это не понимаем, а может быть, это чья-то выдумка. Вспомните «Тезисы о Фейербахе» Маркса: «Вопрос, оторванный от практики, — чисто схоластический вопрос!»

Во-первых, мне хотелось узнать, правильно ли я понимаю этот вопрос. Во-вторых, если есть такой феномен в тибетском буддизме и он упоминается очень часто, почему бы о нем не поразмышлять, тем более, что мне он представлялся сомнительным.

Для того, чтобы размышлять о предмете, нужно понимать его природу. Нам же с Вами до этого, наверное, ещё далеко, — думаю, что изучение Абхисамаяаламкары Вам это подсказывает. Без весьма глубокого освоения премудростей буддийских рассуждать на такие темы — всё равно, как рыбам рассуждать о строительстве моста над рекою Янцзы (как говорят китайцы).

Из ростовского центра школы Карма Кагью.

Данная информация адресована тем, кто хочет изучать тибетский язык.

К выпуску готовится пособие по тибетскому языку, включающее в себя грамматический курс и сопровождающую его аудиокассету, на которой озвучены полный алфавит и все данные примеры от слова до текста.

Объем книги около 100 страниц. Ориентировочная цена 100 руб.

Вопросы и заявки на приобретение просьба высылать по адресу rostov_center@mail.ru



Буддийское образование

ДАЯНИЕ ДХАРМЫ

Следующая информация будет полезна особенно тем, кто лишен возможности практиковать Дхарму под руководством опытного Учителя или даже среди единомышленников, всем тем, кто не в состоянии приобрести учебные пособия, книги, но всем сердцем стремится изучать и практиковать буддизм.

Dharma Dana¹ Publications — одна из программ BARRE CENTER FOR BUDDHIST STUDIES, главное направление проекта — бесплатное распространение высококачественных книг по буддизму тхеравады. Если вас интересует данное направление, вы просто пишете письмо на английском языке с просьбой выслать вам несколько книг (на усмотрение организации), либо список книг, доступных в данный момент. Адрес: Dharma Dana Publications 149 Lockwood Road Barre, Massachusetts 01005; tel: (978) 355-2347; fax: (978) 355-2798; e-mail: bcbs@dharma.org; web: <http://www.dharma.org>

Dharma Seed Tape Library. Главное направление проекта — бесплатное распространение учений буддизма тхеравады на аудиокассетах. Заказывать материал можно так же, как и в случае Dharma Dana Publication. Адрес: Dharma Seed Tape Library Box 66, Wendell Depot, MA 01380 (800) 969-7333; <http://www.dharmaseed.org>

The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation. Организация бесплатно распространяет книги, аудио- и видео- кассеты, компакт-диски с учениями различных направлений буддизма. Интересно, что здесь можно найти книги не только на английском языке. Кроме этого, здесь также можно издать бесплатно интересующие вас книги, касающиеся буддизма, на любом языке, но книги для бесплатного распространения. Подробно об этом можно узнать по адресу: The Corporated Body of the Buddha Educational Foundation 11 F., 55 Hang Chow South Road Sec 1, Taipei, Taiwan, R.O.C.; e-mail: overseas@budaedu.org.tw; web: <http://www.amtb.org.sg>; www.amtb.org.tw; www.amtb-usa.org

www.vipassana.com Здесь можно найти прекрасный 10-недельный онлайн-курс по медитации традиции тхеравады. Ведет его мастер медитации из Англии Andrew Quernmore. Примечательно, что курс переведен на русский язык. Перевод Дмитрия Ивахненко.

THE ASIAN CLASSIC INSTITUTE & correspondence courses. Это не бесплатный проект, вернее, не совсем бесплатный. Он посвящен серьезному изучению и практике тибетского буддизма. Одно из направлений института — дистанционное обучение студентов. Институт азиатской классики воз-

главляет дост. геше Майкл Роуч, и дистанционные курсы (сейчас их всего 15) основаны на его лекциях с 1993 по 1998 годы. В основном это учения Сутраяны традиции Гелуг (Праджня-парамита, Мадхьямика, Абхидхарма, Виная, Логика, Ламрим). По сути дела, это сжатый курс на степень геше (доктора буддийской философии). Каждый курс включает в себя молитвы и тексты медитаций на английском и тибетском языках, 11 аудиокассет, коренной текст с комментариями, краткие пометки студентов, домашние задания, проверочные задания, финальные экзамены и ключи для проверки. После успешного окончания каждого курса можно получить сертификат (есть два варианта обучения: 1) полностью самостоятельно; 2) высылая домашние задания, экзамены и т. д. кураторам в Штатах, сертификат можно получить лишь в этом случае). Теперь о стоимости курса: это 58 \$ + 29 \$ за доставку. Однако для тех, кто не в состоянии оплатить такую сумму, курс высылается за любую меньшую, либо совершенно бесплатно. Для этого необходимо пометить в бланке заказа сумму, которую вы вносите, или невозможность оплаты курса. Следует иметь в виду, что, если вы не сможете оплатить курс, кто-то из студентов ACI должен будет сделать это за вас, поэтому будьте искренни в своих стремлениях. Бланк заказа, адрес и более подробную информацию о дистанционных курсах (можно выписывать любой в любом порядке, но рекомендуют последовательно) и деятельности Classic Asian Institute можно найти на www.world-view.org. Тем, у кого нет доступа к интернету, сообщая почтовый адрес, где вы также можете узнать все необходимое: Asian Classic Institute Correspondence Course, PO Box 20373, New York, NY 10009.

Следует все же помнить, что ни один курс, ни одна книга не заменят личного руководства квалифицированного мастера, поэтому следует всеми силами стремиться найти подходящего учителя и практиковать с ним.

Все вышеперечисленные организации так или иначе связаны с Даной. Но их возможности не беспредельны, эти организации нуждаются в финансовой поддержке, они сами существуют только потому, что есть Дана людей, которые жертвуют средства в пользу таких организаций. Если у вас есть возможность, поддержите их своими даяниями. Для этого достаточно отправить любую сумму по любому из вышеприведенных адресов с пометкой DANA. И в заключение еще несколько слов — все бесплатно распространяемые книги, кассеты и т. д. категорически запрещается продавать.

Материал подготовил Г. Ляпкин.

¹ Dana – санскр.: даяние, щедрость – первая из шести (или десяти) парамит, практик запредельных совершенств, которые практикуют на своем пути бодхисаттвы.



Будем учиться у венгров

Колледж в Будапеште «Врата Дхармы» предлагает буддийское и связанное с буддизмом четырехлетнее высшее образования для венгерских студентов любого возраста. Базовая программа состоит в изучении и исследовании буддизма, теологии восточных учений и философии. Образование дается по одной из этих специальностей. Студенты получают высшее образование в качестве *учителя* буддизма (мы используем этот термин в его обыденном смысле, т. е. это тот, кто способен разъяснять и интерпретировать учение Будды для аудитории).

Обучение началось с 1991, и сейчас у нас учатся 152 студента на четырех курсах. Несектантский подход позволяет охватить весь спектр традиций буддизма. Мы не вовлечены в миссионерскую деятельность, преподаватели ставят перед собой не задачи идеологизировать студентов учениями буддизма, но помочь пробудить и расширить их собственные способности и мудрость. Кодекс нашей организации включает традиционные ценности, которые были установлены и сохранены учителями и учениками до нас, в течение 2500-летней передачи учений Будды.

Наш подход основан на трёх столпах. Первый наиболее важен: намерение способствовать развитию венгерского буддизма, взаимодействие его с венгерской культурой и языком, с современным образом и стилем жизни. Второй столп — перевод оригинальных священных текстов на венгерский язык. Третий — миссия, унаследованная от нашего благородного предшественника Александра Чёмы де Кёреша: спасение реликвий тибетской культуры, философии, религии, находящихся на грани исчезновения.

Основной учебный план включает изучение основ буддизма, языка и философии (основные учения Будды, буддийская культура, введение в философию, введение в восточные языки) — это первые два семестра. Теоретические и практические предметы (такие как добуддийские источники, мадхьямака, йогачара, буддийская эпистемология, медитация — сатипаттана, дзен, ламрим и т. д.) — с третьего семестра. Все

студенты обязаны выполнить программу Основного учебного плана и требования избранной программы по специальности.

В колледже преподаёт дост. Лодро Лосанг Сонам, прибывший из Дхарамсалы в качестве личного представителя Его Святейшества Далай-ламы XIV.

Наши недавние связи с Университетом буддизма и пали Шри-Ланки и сотрудничество с тайским учителем Аджаном Сумедхо, а также с Австрийским Центром Vipassana, организацией, основанной S. N. Goenka, обещают дальнейшие возможности развития. Наше учреждение также сотрудничает с такими организациями, как Дзен Кван Ум, Венгерская община Ньингма, община Атама, Институт Тараб в Будапеште, община Маха-Майтри, венгерская община Карма Кагью. В нашем колледже читают лекции такие известные учителя, как Ву Бонг, Дэ Кванг, Тараб Тулку, лама Наванг, Кейт Доуман, Косен Нишияма.

Библиотека колледжа была создана в 1991, и сейчас в распоряжении студентов находится более 7000 наименований книг.

В 1993 году при колледже создан затворный центр для тех, кто нуждается в уединённой духовной практике или занимается научными изысканиями, требующими умиротворённой обстановки.

Наш адрес: The Gate of Dharma Buddhist College
1098 Budapest, Borzsony u. 11.
Phone: 280-6712, fax: 280-6714, e-mail: tankapu@tkbf.hu

Пер. с англ. Г. Ляпкина

Практике Ваджраяны теперь учат в Петербургском университете!

В 2001 г. Философский факультет СПбГУ провел прием студентов по специальности «культурология» (специализация «Культуры Востока»):

КУЛЬТУРЫ ИНДИИ И ТИБЕТА.

Санскрит, тибетский язык, учебные курсы по индийской философии, религиям Индии, буддологии, художественной культуре Индии и Тибета:

1. Ведийская культура и упанишады.
2. Индийская логика.
3. Индуизм: история, направления, литература, обрядность.
4. Индийский буддизм.
5. Основные категории индийской культуры.
6. Индуистский тантризм.
7. Монистическая веданта и кашмирский шиваизм.
8. Философия и практика ваджраяны.
9. Классические школы санкхья и йога.
10. Индийская поэтика и эстетика.
11. История школ тибетского буддизма.
12. Индийская мифология.

13. Тибетские канонические своды Кангьюр и Тенгьюр.
 14. Малые религиозные традиции Индии (джайнизм, сикхизм)
 15. Философские школы махаяны.
 16. Добуддийская культура Тибета и бон.
- И МНОГОЕ ДРУГОЕ!

СПЕШИТЕ ПОСТУПИТЬ! ВОЗМОЖНО ОБУЧЕНИЕ НА БЮДЖЕТНОЙ И КОММЕРЧЕСКОЙ ОСНОВЕ!

Контактная информация:
Адрес: Россия. 199034. Санкт-Петербург, В. О., Менделеевская линия, д. 5. Философский факультет СПбГУ. Бондарев Виктор Геннадьевич, помощник декана. Телефон: (812) 328-94-21. Факс: (812) 328-44-08. E-mail: dean@philosophy.spbgu.ru. Кулакова, Татьяна Александровна, доцент, заместитель декана по внебюджетным формам обучения. Телефон: (812) 328-94-22.



К размышлению

О “СОСТАВНОМ” В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ (Продолжение дискуссии)

Владислав Умпелев:

«У меня есть серьезные сомнения...»

Прежде всего, огромное СПАСИБО Андрею Всеволодовичу Парибку за переводы буддийских текстов. Для нас очень важны переводы именно с языка оригинала, а не через “вторые руки”.

Мне было весьма интересно и полезно познакомиться с его рассуждениями¹. Не смог устоять перед искушением поучаствовать в дискуссии, поэтому ниже привожу свои доводы.

В обсуждении предложенной темы необходимо прояснить два вопроса:

1) о каком несуществовании идет речь в цитируемых текстах;

2) на основании каких доводов мы делаем вывод о таком несуществовании.

1. А. В. определяет тему так: «Речь идет об одном из “доказательств” несуществования составных вещей в духе мадхьямики».

В действительности, речь идет о воззрении Прасангики Мадхьямики, т. е. о *несуществовании вне зависимости от обозначения мыслью* (номинальном существовании). Другими словами, Прасангика отрицает субстанциональное существование составных феноменов, а не существование вообще. Если бы речь шла о несуществовании вообще, то мы имели бы дело не с мадхьямикой, а с нигилизмом. Эта мысль находит подтверждение далее в приводимом тексте Дуджоме Лингпы: «...если доискиваться объектов, к которым приложимы названия *самих по себе* [курсив мой. — В. У.], то обнаружится, что имеет место всего лишь применение ярлыков к чему-то несуществующему [т. е. не существующему субстанционально. — В. У.]...» Таким образом, мы имеем дело с абсолютным анализом, в результате которого можно обнаружить только абсолютную истину, т. е. *пустоту*. Именно в этом смысле в приводимых автором примерах говорится о несуществовании составных вещей.

¹ Полный текст письма см.: БР. № 33, С.60.

2. В своих аргументах автор письма оперирует системными понятиями, но формально их не определяет. Для того, чтобы “говорить на одном языке” и таким образом вести дискуссию более предметно, вначале сформулируем определение системы, а затем проведем анализ этого определения с точки зрения Прасангики Мадхьямики.

Итак, существование системы определяется четырьмя характеристиками:

1) определенная исследователем (границы системы определяются субъектом);

2) организованная (т. е. имеющая упорядоченные связи между подсистемами и элементами);

3) совокупность элементов (изъятие или добавление элемента влияет на всю систему);

4) выполняющая определенную функцию (подразумевается наличие цели функционирования).

Первая характеристика указывает на существование системы исключительно в силу обозначения мыслью, так как объекты и явления, в них происходящие, являются *не вещами, а системами восприятий, значений и связей*.

Вторая и третья характеристики указывают на то, что нельзя с элементами производить произвольные операции. Поэтому куча частей не является колесницей, толпа солдат и офицеров не является полком, а случайный набор слов — предложением. Это также не противоречит относительной достоверности: нормальному человеку не придет в голову назвать грудку железа автомобилем или белиберду предложением, имеющим смысл. Для этих основ он найдет более подходящие наименования.

Четвертая характеристика, опять-таки, указывает на номинальное существование системы.

Во-первых, функция — это абстрактное понятие, относящееся к действию. Функция не является конкретным выполнением этого действия, поэтому выражение “выполнить функцию” бессмысленно. Эта лингвистическая небрежность



может привести к непониманию. Причем функция — это довольно хитрая абстракция, ибо здесь действие отделяется от сознания. На самом деле, мы не можем отделить сознание от действий. Далее, функция — это зависимая переменная, и зависит она от подфункций, т. е. от своих частей. Можно сказать, что функция *складывается* из подфункций так же, как наличие смысла предложения *складывается* из смысла входящих в него словосочетаний, а те, в свою очередь, *складываются* из смысла отдельных слов и т. д. В конечном итоге мы имеем просто систему абстракций.

Во-вторых, указание на *определенную* функцию одновременно является указанием на функционирующий объект как на объект целесообразного действия. Целесообразность же является признаком *только* умственной деятельности.

Тогда на основании чего мы можем утверждать независимое от ума существование системы?

Проведем анализ трёх характерных цитат из письма. Первая цитата: «На каком основании из вывода о несводимости составного к частям, да к тому же некорректного, следует нелепое заключение о чисто номинальном способе бытия составного?»

На основании того, что если объект поиска² существует, то он может быть обнаружен или внутри того, что мы называем колесницей, или вне её³. Третьего варианта нет⁴. Искомый объект не может быть обнаружен вне колесницы, так как без составляющих её частей, соединенных и взаимодействующих определенным образом, невозможно получить колесницу со всеми отличающимися ее признаками. Поиск внутри её частей также не дает положительного результата (см. ниже). Утверждение, что колесницы вообще не существует, противоречило бы относительному анализу⁵. На основании этого мы делаем вывод, что колесница существует как наименование,

² Субстанционально существующая колесница.

³ Мы делим исследуемый универсум на два взаимоисключающих и совместно исчерпывающих его класса (класс и его дополнение).

⁴ Существование одновременно внутри и вовне невозможно в силу закона противоречия: ни одна вещь из данного универсума не может принадлежать одновременно какому-либо классу и его дополнению (область пересечения любого класса со своим дополнением пуста).

⁵ Мы способны обнаружить колесницу всеми доступными нам способами, в том числе и органами чувств.

накладываемое на достоверную основу⁶ для данного наименования.⁷

Вторая цитата: «...отдельные слова в предложении не суть предложение. Законченная мысль выражается предложением или их последовательностью. Геше выражает мысль, в противном случае он бы лепетал, как младенец, что неверно. Стало быть, в его речах есть предложение как выразитель этой мысли. Итак, определенным образом организованное множество не-предложений, а именно слов, есть предложение».

Во-первых, геше Келсанг Гьяцо отрицает *способ существования* тела (т. е. его субстанциональное существование), а не существование тела вообще. Во-вторых, из не-предложений не может получиться предложение, в противном случае будут нарушены законы сохранения⁸, которые являются теоретической основой любой науки, в том числе и логики. В природе невозможны процессы, протекающие только в одном направлении. Указание на «*определенным образом организованное множество не-предложений*» как раз и является указанием на существование предложения *только* в силу обозначения мыслью. Так как функциональный объект существует *только* как определенным образом организованное множество своих частей. Те же, в свою очередь, существуют в зависимости от своих частей и т. д. В итоге мы не можем найти ничего субстанционально существующего, что и называется взаимозависимым возникновением, или *пустотой* (в определении Прасангики Мадхьямики).

И последняя цитата: «...индивидуум, во-первых, воссоздает, согласно буддийским представлениям, нечто *своей жизнью, а не деятельностью*, во-вторых, *это нечто есть он сам*, а в-третьих,

⁶ Три признака достоверной основы для обозначения:

1) она общеизвестна как основа для данного обозначения;

2) она не должна противоречить относительному анализу;

3) она не должна противоречить абсолютному анализу.

(Последнее утверждение автора представляется ошибочным. Подход абсолютного анализа не выдерживает ни одна относительная вещь — см., напр., «Большое руководство», т. 5, с. 62–63. — *Ред.*)

⁷ Подробнее об этом см., например: Геше Джампа Тинлей. Ум и Пустота. М., 1999.

⁸ Если слова действительно становятся предложением, то одновременно они должны стать не-словами, что неверно. Если же они становятся одновременно и словами, и предложением, то предложение и слова являются тождественными понятиями, что тоже неверно. На основании этого мы делаем вывод, что слова не есть предложение.



разобрать индивида на части, чтобы потом собрать заново, в отличие от колесницы, нельзя.»

Во-первых, понятия “жить” и “делать” едины по сути, так как жизнью мы называем деятельность наших тела, речи и ума от момента рождения до момента смерти. Во-вторых, с точки зрения абсолютного анализа, нет разницы между поиском колесницы в её частях и поиском “я” в пяти *совокупностях* (скандхах). В итоге, мы не обнаружим ничего, кроме обозначения мыслью. В-третьих, если мы не можем что-то разделить, это не значит, что это что-то не делится. Для доказательства делимости объекта нет необходимости буквально разбирать его на части. Достаточно это сделать в уме, а дальше — это вопрос времени.

Опираясь на вышеизложенные рассуждения, предлагаю мои варианты ответов на поставленные в конце письма вопросы:

1. Первый вопрос сформулирован некорректно. В буддийской традиции силлогизм никогда не может быть верным абстрактно, вообще. Силлогизм, являясь выражением процесса дедуктивного восприятия, может стать верным или неверным, только возникнув в уме какого-либо конкретного индивидуума. Поэтому, если слова Нагасены донесли смысл до царя Милинды, то они верны и убедительны. Возможно, для кого-то другого эти слова будут пустым звуком.

2. Попытка приведена выше.

3. Вероятно, нам самонадеянно кажется, что мы

способны не только полностью критически осмыслить, но и обнаружить противоречия в философии, которая живет на протяжении уже 2500 лет.

4. У меня есть серьезные сомнения относительно убедительности и аргументированности приводимых Андреем Всеволодовичем текстов для многих представителей человечества (не только индийцев и тибетцев). И дело не в их неистинности, а в способности понимать их смысл, постижение которого требует глубокого и квалифицированного разъяснения. Например, на сегодняшний день в этой стране (да и во многих других тоже) только несколько тибетских монахов способны объяснить действительный смысл этих текстов. Остальные занимаются переформулированием, да так, что трудно понять, для кого они пишут. Хуже всего то, что люди начинают прилежно изучать эти “труды” с тем, чтобы глубже понять философию буддизма. Даже в буддийской печати появляются статьи типа “Маргинальные заметки о праджняпарамитской литературе”⁹. Короче, “зубры” философской мысли, остепенённые теоретики и политики от буддизма, как профессионалы этой игры, давно раскидали настоящих практиков по боковым линиям. Разве я не прав?

*Дхарма центр «Тушита»
tushita@ufanet.ru; http://tushita.on.ufanet.ru/*

⁹ БР. № 31. С. 80.

А. Терентьев

Вопросы А. Парибка и буддийский «номинализм»

Вопросы, поднятые А. Парибком, возникают прежде всего в связи с двумя философскими проблемами — законом исключённого третьего и проблемой номинализма¹, то есть учения о том, что в действительности существуют только обозначения, но не обозначаемые вещи.

Аргументация Чандракирти основывается прежде всего на применении принципа исключённого третьего.

Этот принцип гласит, что для всякого высказывания А истинно или само А или его отрицание, не-А. На этом основан логический закон противоречия, гласящий, что А и не-А не могут оба быть истинны одновременно.

Оба закона формулируются Аристотелем в “Метафизике”. При этом уже и сам Аристотель чувствовал неуниверсальность закона исключённого третьего и отметил некоторые ограничения его применимости.

Оспаривался принцип исключённого третьего и на Востоке. В частности, в Индии его неприятие прослеживается со времен Ригведы и проходит сквозь тексты многих систем мысли — как в индуизме, так и у адживиков, джайнов и буддистов².

¹ Данная статья является извлечением из доклада «Корректна ли аргументация прасангики в трактате Чже Цонкапы “Ламрим Ченмо”?», сделанного автором на 9-м Семинаре Международной ассоциации тибетологических исследований (Ляйден, июнь 2000).



Предполагаемый в основе принципа исключенного третьего постулат о двусмысленности, то есть о том, что всякое высказывание может быть лишь истинным или ложным — с точки зрения современных представлений о научности сам должен быть доказан, а не приниматься в виде аксиомы³.

Развитие многозначных, модальных и прочих видов логического исчисления, не использующих постулат двусмысленности в определении истинности, физика элементарных частиц, неотделимая от принципа дополненности, введенного Н. Бором, и, наконец, доказательство Гёделем известной теоремы о неполноте, согласно которой, в частности, дедуктивные логические системы требуют обоснований, недоступных в рамках самих этих систем, доказали, что принцип исключенного третьего имеет лишь ограниченное значение и, более того, в ряде случаев его применение приводит к ложным результатам.

Я уж не говорю о диалектической философии, уже давно показавшей несостоятельность рассудочного мышления в целом.

Серьезные следствия такой переоценки принципа исключенного третьего возникают и для трактовки “номинализма”. Но вначале уточним, что подразумевается под “буддийским номинализмом”. Часто повторяется, что, согласно доктрине мадхьямака-прасангики, все вещи существуют лишь условно и номинально. Например, Чже Цонкапа цитирует Чандракирти: по «Толкованию “Вхождения в срединность [6.170]”»:

«...все вещи не действительны, порождаются приписыванием, подобны иллюзии...»⁴

Это, однако, не означает, что все вещи существуют лишь постольку, поскольку они названы, а если мы не дали им имя, — абсолютно отсутствуют: ведь они лишены *собственной природы*. Так, Цонкапа, цитируя «Толкование “Четверосотницы” Арьядевы» (232) говорит:

«Логично [думать] так: “...«я», существующее [лишь] номинально, [может] помнить [свои] рождения”».⁵

² Подробнее см., напр.: Терентьев А.А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С.59-72.

³ Как это делается, например, в вышепубликуемом письме В. Умпелева.

⁴ Ламрим Ченмо, 446а.

⁵ Ламрим Ченмо, 472б.

То есть “номинально” вещи существуют только “для нас”, но не «для себя». Поэтому

«... [вещи] лишь номинальны, семиотичны и условны... Выражение «лишь номинальны», как указывалось, означает, что посредством [высшего] анализа условных выражений нельзя обнаружить что-либо [самосущее], но не значит, что названия существуют, а вещи — нет, или что не существует ничего, что не являлось бы названием.»⁶

Как следует из приведённых высказываний Чже Цонкапы, “номиналистическую” идею мадхьямаки о том, что вещи являются лишь обозначениями, следует интерпретировать применительно лишь к аналитической деятельности нашего сознания, то есть это не «онтологический» номинализм, а «гносеологический».

Однако обоснование номинализма осуществляется в анализе именно с помощью принципа исключенного третьего. Наиболее развернуто это аргументируется при выяснении вопроса о “я” на классическом примере с повозкой, который и привёл А. Парибок. Во “Вхождении в срединность” сказано:

«Не полагаем, что повозка отлична от своих частей. Не является она и не-отличной, ни обладающей ими. Нет ее в частях, ни частей нет в ней. Она ни их простым собранием, ни формой не является.»⁷

Чже Цонкапа заключает:

«То есть, поскольку повозка [не удовлетворяет ни одному из] семи [перечисленных условий] — не является ни единой со своими частями, ни отличной от них и т. д., — она всего лишь обозначение; «я» и совокупности подобны ей.»⁸

Такого рода аргументация в пользу номинализма, опирающаяся на дихотомическое разделение “или...или” без “третьей возможности”, могла бы быть корректной только при условии

⁶ Je Tsong kha pa. Drang pa dang nges pa'i don rnam par phyed ba'i bstan bcos legs bshad snying po. Sera-May Computer Project Center. Bylakuppe (India) n.d., p. 173: “...ming dang brda dang tha snyad tsam du...ll

ming tsam gyi don ni sngar ltar tha snyad kyi don btsal ba na mi rnyed pa la byed kyil ming yod cing don med pa'm ming ma yin pa'i don med pa ni ma yin noll.

⁷ Чандракирти. Вхождение в срединность. 6.151.

⁸ Ламрим Ченмо, 463а.

КОНТАКТ:

К РАЗМЫШЛЕНИЮ: О составном в буддийской философии (Продолжение дискуссии)



безоговорочного признания принципа исключённого третьего, о неудовлетворительности чего уже говорилось.

Но она и в этом случае несостоятельна, так как не учитывает *диалектики* отношений части и целого. Мы можем «не видеть леса за деревьями», или не знать названия собранного из частей устройства, однако целое, независимо от наличия или отсутствия имени, обретает новые свойства, не содержащиеся в его частях. В лесу начинается жизнь зверей, невозможная среди трёх сосен; составное устройство с колёсами развивает скорость 100 км/час, предложение обретает смысл, не содержащийся в словах, и т. д.

То есть целое — не просто обозначение. Целое (а в мире нет ни одной вещи, которую нельзя было бы рассматривать как своего рода целое) всегда является *новой основой* для обозначения. Причём эту основу совершенно не нужно считать самостоятельной, независимой, субстанциональной — она, конечно же, существует только зависимо. Но похоже, что такую новую основу мадхьямики не видят, и Чже Цонкапа говорит:

«В нашей же системе, в которой не признается субстанциональность основы обозначения номинального, — основой обозначения повозки является форма собрания частей. И, поскольку повозка является приписанным ей обозначением, одну лишь эту [форму мы] не считаем повозкой.»⁹

⁹ Ламрим Ченмо, 465а.

Совершенно верно, одну форму повозкой считать нельзя. И непонятно, зачем брать её за основу обозначения? Повозкой надо считать повозку, и именно этой *основе обозначения* мы приписываем обозначение “повозка”. Это же, естественно, относится и к «я» и к *совокупностям*.¹⁰

Значит ли это, что вещи не являются *для нас* лишь обозначениями (btags) и этот тезис неверен?

Нет. Из несостоятельности аргумента ещё не следует несостоятельность тезиса, тезис остаётся всего лишь недоказанным. Но нужно ли его доказывать? Ведь мы и так знаем, что восприятие субъективно, и что наше поле восприятия — продукт творчества нашего воспринимающего аппарата, и, соответственно, для нашего сознания все дхармы — знаки, поэтому наша мыслительная деятельность носит всецело семиотический характер. Так что здесь, вроде бы, и доказывать нечего.

Вещи же, как говорит выше Чже Цонкапа, существуют и помимо именовании. Но вопрос о том, как именно они существуют за рамками нашего опыта, совершенно трансцендентен, и, следовательно, наряду с 14 вопросами, на которые Татхагата отвечал молчанием, вообще стоит за рамками Учения Будды, единственным предметом которого является освобождение существ от страданий.

¹⁰ Если читатель спросит: «Разве не учил Будда, что «я» не существует?», ответим, что Будда никогда не говорил «вообще». Его слова всегда были обращены к конкретному собеседнику. И если одним он говорил, что «я» нет», то другим — «я» есть» и т. д.

ВСЕ СУЩЕСТВА — НАШИ МАТЕРИ!

За достоверность этой истории я ручаюсь. Мой приятель Виктор ехал в битком набитом троллейбусе. Едва отъехали от химзавода, как с задней площадки крикнули, что одной женщине стало плохо, надо остановиться и вызвать “скорую”.

— Здесь звонить неоткуда, — заволновалась кондуктор, — доедем до Погодина (название улицы. — Авт.), там есть телефонная будка!

— Не ли у кого сердечного?! — на весь салон крикнули сзади.

У Виктора в кармане куртки было два флакона “Корвалола”: вез матери. Мелькнула мысль: не

пожертвовать ли одним? Но вспомнил, что у матери часто сжимало сердце, что лекарство недешевое... И промолчал. Когда на остановке потерявшую сознание женщину вынесли и, положив на скамейку, помчались вызывать неотложку, Виктор из любопытства посмотрел в окно. Знакомое темно-коричневое пальто и красные вязаные перчатки заставили его вздрогнуть. Расталкивая людей, он выскочил из троллейбуса...

Его мать спасти не удалось.

«Известия», 22 сентября, 2000.



Публикации и исследования



Из истории российской буддологии

Е. Обермиллер

ДОКЛАД О НИРВАНЕ

Согласно Abhidharmakośa I, третья истина святого — *nirodha-satya*, то есть прекращение деятельности элементов феноменального мира, представляется в двух стадиях (*vuṭpādātyanta-vighoro myo nirodho pratisakhyaṃ*). Первая стадия, называемая санскритским термином *apratisaṅkhyā-nirodha*, представляет собою то состояние, когда находящийся на пути к Архатству достигает невозникновения вновь элементов феноменального мира. Вторая стадия — *Pratisaṅkhyā-nirodha* — есть освобождение от тех элементов, которые имеются у Архата как результат прежней кармы, освобождение от каждого из этих элементов в отдельности (*pratisaṅkhyā-nirodho yaṃ viśmyogaḥ pṛthak-pṛthak*). Первый вид соответствует так называемому “пути, лишенному препятствий (*anantarya-mārga*), когда рост омрачающих элементов пресечен; здесь проводится сравнение с человеком, который изгнал грабителей из своего дома (*caura-niṣkāśana*). Второй вид — это “путь совершенного освобождения” (*vimukti-mārga*), “когда человек, изгнав воров, запер за ними дверь” (*kaṣṭha pīdhāna*). Последовательность этих двух стадий повторяется. Мы имеем ее на “пути прозрения” (*darśana-mārga*), когда получается прямое, интуитивное восприятие четырех истин и прекращается деятельность тех элементов бытия, которые погашаются посредством знания (*drṣṭi-heya*). Затем она повторяется на “пути созерцания” (*bhāvanā-mārga*), где уничтожаются элементы, подавляемые сосредоточением (*bhāvanā-heya*). Здесь вторая, окончательная стадия — “путь совершенного избавления” (*vimukti-mārga*), “полное погашение элементов феноменального мира” (*prāṭisaṅkhyā-nirodha*), — представляет со-

бою полное уничтожение омраченности (*kleśā-āvaraṇa*). Она и принимается школой Вайбхашиков как определение Нирваны (*nyon-sgrub-spangs-pa'i-sor-stag-'gog-de-myang-'das-gyi-mtshan-nyid = kleśā-āvaraṇa-prahīnaḥ pratisaṅkhyā-nirodho nirvā asya lakṣaṇam*). Так как третья Истина — прекращение элементов феноменального бытия (*nirodha-satya*) относится к разряду вечных, не подверженных бытию элементов (*asaṅskṛta-dharma Abhidh.kośa I trividham cāpy asaṅskṛtam ākāśaṃ dvau mirodhau ca*), то и Нирвана, тождественная со второй стадией, и будет таким элементом. Вайбхашики считают ее самостоятельную реальностью” (*dravya-sat*) — это есть нечто, при наличии которого наблюдается прекращение деятельности всех физических и психических элементов бытия, а не просто отсутствие таких элементов. В этом состоит главное различие во взглядах Вайбхашиков и другой хинаянистической школой — Саутрантиков. Выражаясь терминологией тибетцев, — первые (Вайбхашики) утверждают, что Нирвана есть *ma-yi-dgag*, то есть отрицание типа “А не есть В”, сводящееся к тому, что Нирвана есть некоторый самостоятельный элемент, который не есть феноменальное бытие и противоположается таковому. В своей книге Ф.И.Щербатский сравнивает такой взгляд на Нирвану как на самостоятельную безжизненную реальность с современным учением об энтропии, о прекращении деятельности всех энергий бытия.

Все без исключения Махаянисты придерживаются взгляда, что полного прекращения нет, что Архат только выходит из колеса Сансары, но продолжает существовать в каком-то каталептическом состоянии.

ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ:

Е. Обермиллер. Доклад о нирване



Нирвана в освещении Саутрантиков

Определение Нирваны принято школой Саутрантиков совершенно тождественно с определением Вайбхашиков. Это “окончательное погашение элементов феноменального мира (*pratisamkhyā-nirodha*), представляющее собою полное прекращение омраченности.

Основное разногласие с Вайбхашиками заключается в том, что Саутрантики представляют Нирвану как простое отсутствие (*med-dgag*) элементов феноменального, а не как самостоятельную реальность. У Джамьян-Шадбы (*Skabs . 57a 5 — 58a6*) мы имеем указание, как у Вайбхашиков существовали разные точки зрения на то, представляет ли собою Нирвана вечную смерть, полное прекращение всякого бытия, или же нет.

Первый взгляд представлен “Саутрантиками, основывающимися на священном писании” (*lung-gi-rjes-brangs-mdo-sde-ba = āgama-anusāriṇaḥ sautrāntikāḥ*). Они приводят в основание цитируемый выше стих из сутры, который они понимают буквально. Другого мнения держатся “Саутрантики-логики” (*rigs-pa'i-rjes-brangs-mdo-sde-ba = nyāya-anusāriṇaḥ sautrāntikāḥ*), из которых часть базируется на Праманавартике Дармакирти, а часть — на Абхидхармакоше (*mdzod-dang-rnam-grel-gyi-rjes-brang-mdo-sde-ba gnyis skabs 157b5*).

Сторонники теории Праманавартике основываются на том месте текста, где говорится, что конечный элемент сознания Архата является таковым только в отношении феноменального бытия и что это не значит исчезновения сознания вообще. Архат выходит из колеса Сансары и переносится в особую сферу вне феноменального бытия, где он продолжает какое-то дремотное состояние. Говорится о нем, что он есть “личность” (*gang-zag = pudgala*), но не обыкновенное “живое существо” (*sems-can = sattva*), как оно пребывает в феноменальном мире. Как мы указывали выше, такого взгляда на Архата придерживаются все без исключения Махаянисты. Школа Саутрантиков, являющаяся вообще промежуточным звеном между Хинаяной и Махаяной, и в отношении Нирваны держится такого среднего взгляда. Высшие формы Нирваны, как мы имеем у Махаянистических школ, ей не известны.

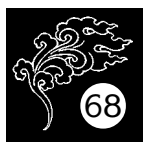
Нирвана по учению Махаянистов

Переходим теперь к учению о Нирване в освещении махаянистических школ — Йогачаров или Виждьянавадинов, Мадхьямиков-Сватантриков (*dbu-ma-rangrgyud-pa*) и Мадхьямиков-Прасангики (*dbu-ma thal-gyur-ba*). Прежде чем рассматривать положения каждой из этих школ, следует сделать несколько общих замечания. У всех Махаянистов учение о Нирване стоит в теснейшей связи с учением о так называемой

gotra, то есть о некоем основном элементе, который служит базой для всего “пути”, к достижению Нирваны. По некоторым (Йогачары), — это особая сила (относящаяся к разряду так называемых “чистых сил” *viprayukta-saṃskāra = ldan-min-'du-byed*). Эта сила является безначальной (как безначальна сама Сансара) и, получая надлежащее развитие, приводит к подавлению всех омрачающих элементов бытия. Согласно другим (Мадхьямики), этот основной элемент тождествен с Абсолютом — с единой истинной сущностью всего (*dharma-dhātu eva gotram*). Он поэтому есть элемент вечный, неизменяемый, не созданный комплексом причин и условий (*asaṃskṛta-dharma*). Таков этот элемент в своей основе (*prakṛtistha-gotra = gang-bzhin-gnas-rigs*). Кроме того, он же (условно) рассматривается и как активный, получающий развитие (*paripuṣṭam gotram = rgyas-'gyur-gyi-rigs*). Весь путь к Нирване есть не что иное, как развитие этого самого *gotra* (*lam-yig-na rgyas-'hyur-gyi-rigs-yin-pas-khyab = mārgaḥ paripuṣṭena gotreṇa vyaptah*).

В зависимости от различия точек зрения на этот основной элемент наблюдается и разница во взглядах на Нирвану, которой, по Махаянистам, имеется несколько видов. Рассмотрим теорию каждой из школ в отдельности.

По учению Йогачаров, “основной элемент (к спасению)” (*gotra*), являющийся, как было указано, самостоятельной силой, имеет три разновидности, а именно: 1) элемент, присущий Хинаянисту (*śravaka*); 2) элемент Пратьекабудды и 3) элемент Бодхисаттвы, конец пути которого есть достижение состояния Будды. По Йогачарам, эти три разновидности сохраняют свой специфический характер до самого конца пути. Поэтому приходится говорить о трех видах Нирваны, — Хинаянистов, Пратьекабудд и Будд. Для первых двух определение будет почти то же, что и у хинаянистических школ. Далее, в отношении каждой из них следует различать “Нирвану с остатком” (*upadhiśeṣa*) и “без остатка” (*an upadhiśeṣa*). “Остатком” являются пять групп элементов бытия (*pañca-skandha*), которые остаются у Архата после подавления всех омрачающих элементов, страстей и проч. Так сказано у Харибхадры в его комментарии А-А-А (*MS Minaev 100b3-4 — upadhyayaḥ skandhāḥ sarva-rāgādi-prahāṇa-avaśeṣa-bhūtatvena śeṣāyasmīn nirvāṇe itī tattathoktam*). Достигшие окончательной Нирваны “без остатка” Архаты и Пратьекабудды пребывают в “неомраченной сфере” (*anūśrava-dhātu = zag-med-kyi-dbyings*) вне пределов трех сфер феноменального бытия, то есть мира желаний или грубых форм (*kāma-dhātu = 'dod khams*), мира очищенных или эфирных форм (*rūpa-dhātu = gzugs-med-khams*). Они имеют существование бестелесное



(manomaya-kāya = yid-kyi-rang-bzhin-gyi lus) и пребывают в постоянном покое. Согласно учению Йогачаров, некоторые из таких Архатов могут быть пробуждены из этого состояния усилием Будды вступить на путь бодхисаттвы и в конце концов достигнуть Нирваны Будды; другие же не в состоянии выйти из своей вечной дремоты; это те из Архатов, которые имели единственным стремлением достигнуть покоя (gang-zag-zhi-ba-brgod-ra-gcig-pu-ra). Их, как говорит Самдхи-нирмочана-сутра, невозможно заставить устремиться к достижению наивысшего просветления (samyak-saṃbodhi), состояния Будды, даже если бы все Будды вместе взятые приложили для этого свои усилия (skabs.59b.1). В этом признании невозможности для некоторых индивидуумов достижения Нирваны Будды и заключается пункт расхождения их с Мадхьямиками. Последние, как Сватантрики, так и Прасангики, утверждают, что отдельной Нирваны для Хинаянистов нет, что Нирвану Архата надо понимать условно и что все живые существа имеют возможность достигнуть состояния Будды (sems-can-yin-na sangs-rgyas nges-yin-pa'i khyab). К этому мы вернемся ниже при рассмотрении точки зрения Мадхьямиков. Теперь следует коснуться 3-го главного вида Нирваны, принимаемой Йогачарами. Это Нирвана того, кто обладает основным элементом Бодхисаттвы (tathāgata-yāna-abhisamaya-gotra), чей путь заканчивается достижением состояния Будды. Этот вид определяется как “Нирвана, при которой уничтожаются оба вида омрачения” (то есть и омрачения, заключающегося в незнании jñeya-āvaraṇa). Все школы Махаяны утверждают, что Архат-хинаянист освобождается только от первого вида омраченности, оставаясь до конца в неведении. Это “неведение” есть не что иное, как наивный реализм. Полное избавление от него и значит, по Махаянистам, достижение полного просветления, состояния Будды. По Йогачарам, это означает отрицание самостоятельной реальности внешнего мира, который считается воображаемым (parikalpita-lakṣaṇa). В этом заключается, с точки зрения Йогачаров, наивысшая премудрость (praññā-pāramitā).

Очень яркое выражение этого мы находим у Дигнаги, в первом стихе его Aṣṭasāhasrika-piṇḍārtha. Стих этот найден мною в оригинале в большом комментарии Харибхадры А-А-А. Он гласит: praññāpāramitājñānam advayam sa Tathāgataḥ, то есть “наивысшая премудрость есть знание единое (в котором нет разделения на субъект и объект и дифференциации отдельных элементов). — Это есть Будда”. — Рассмотренный только что вид Нирваны носит название Aprtiṣṭhita-nirvaṇa “не пребывающего” ни в феноменальном мире, ни в состоянии покоя, присущего хинаянистам (bhave śame

sa na pratiṣṭhitāḥ). Значение этого мы постараемся объяснить несколько ниже, при рассмотрении точек зрения двух Мадхьямических школ, к которому и переходим.

Нирвана с точки зрения Мадхьямиков-Сватантриков

Общие определения Нирваны согласно школе Сватантриков не имеют никакого различия с йогачаровскими. И здесь мы как будто имеем, помимо Нирваны Будды, два вида хинаянистической Нирваны, а именно Нирвану Шраваки, заключающуюся в уничтожении только “моральной омраченности” (kleśa-āvaraṇa), и Нирвану Пратьекабудды; последняя представляет собой уничтожение вышеуказанной омраченности плюс омрачения, состоящего в реалистической точке зрения на внешний мир.

Здесь, между прочим, может возникнуть вопрос, не является ли такой вид Нирваны тождественным с Нирваной Будды, как она понимается Йогачарами? На это следует ответить отрицательно. Во-первых, у Пратьекабудды совершенно отсутствует идея “великого милосердия” (mahākaruṇā), идея спасения других живых существ, а во-вторых, при отрицании объективного внешнего мира остается до конца представление субъективного воспринимающего начала как имеющего самостоятельную реальность. (Abhisam.I, grāhyārtha-kalpanā-hānād, grāhakasyāprahāṇataḥ, ādhā-rataś ca vijñeyah khaḍga-mārgasya saṃgrahaḥ)

Итак, на первый взгляд, мы находим у Сватантриков отдельный вид Нирваны для хинаяниста с двумя подразделениями. На самом деле, это следует понимать условно. Вспомним, что по учению всех без исключения Мадхьямиков основной элемент (gotra) тождествен с единым Абсолютом, поэтому не может быть действительного различия этого элемента у отдельных существ; есть только различие в качествах. (Abhis. I. Dharma-dhātor asambhedād gotra-bhedo na ujjate etc.) Поэтому и конечный результат “пути” каждого из существ может быть только один — Нирвана Будды. Что же касается положения хинаянистов, Шраваки и Пратьекабудды, то оно станет явным, если мы обратимся к комментарию Харибхадры ААА. Здесь говорится, что хинаянисты достигают собственных им видов Просветления и, будучи преисполнены страхом перед страданиями феноменального бытия, выходят из него и считаются якобы достигшими Нирваны (labdhvābodhidvaya и т. д.).

В действительности же, это не есть Нирвана, а только прекращение перерождений в трех сферах бытия. Достижение этого Шраваки и Пратьекабудды переносятся в “неомраченную сферу” (anāsrava-dhātu), где продолжают существовать в состоянии постоянного



погружения (na teṣāṃ asti nirvānaṃ и т. д.). У них отсутствует “омраченность незнания” (jñeyā-āvaraṇa), благодаря которой они не могут достигнуть настоящей, окончательной Нирваны. Сколько бы ни длилось такое состояние Архата, он в конце концов пробуждается усилиями Будд, становится на путь бодхисаттвы, овладевает всеми факторами для достижения высшего просветления и, наконец, становится Буддой (akliṣṭājñāna-hānāya etc.). Вот, в основных чертах, учение Мадхьямиков о “единой колеснице” (eka-yāna). В остальном учение о Нирване в освещении Мадхьямиков-Сватантриков почти тождественно с теорией Йогачаров. Тот взгляд, что Сансара и Нирвана, эмпирический мир и Абсолют, по существу, идентичны и что разница состоит только в точке зрения на мир, мы находим у Сватантриков в ряде текстов. (Abhis. I samutābhava-śātyoḥ IV bhāvaśāntyor akalpanā) Он не имеет, однако, того яркого выражения, как у школы Прасангики, “наивысшей школы” (grub-mtha'-gong-ma), по выражению тибетцев. К рассмотрению взглядов этой последней буддийской школы мы теперь и перейдем.

Нирвана согласно теории Мадхьямиков-прасангики

Для того, чтобы вполне уяснить себе все положения Прасангики в отношении Нирваны, следует прежде всего вспомнить основной взгляд этой школы. Взгляд этот чисто монистический. Признавая нереальность, относительность отдельных элементов (śūnyatā), Прасангики выдвигают единую их сущность — Абсолют (paramārtha, dharmā-dhātu, bhūta-koṭi, tathatā, dharmatā) как действительную реальность. В комментарии Джалцаба на Уттаратантру (Rgyud-bla-dar-tik) это выражено очень-очень ясно: Абсолют — это то, что открывается за нереальностью отдельных личностей (rudgala-nairātmya) и отдельных элементов (dharmā-nairātmya). Этот Абсолют отождествляется с Буддой в его “космическом образе” (dharmā-kāya) и представляется как начало вечно покоящееся, не имеющее ни начала, ни конца и заключающее в себе все элементы бытия (Uttaratantra I gang-zhis-thog-ma-nus-mtha'-med-zhi- и Madh.śāstra yat-svabhāvas tathāgataḥ и т. д.).

Правда, учения о таком едином Абсолюте придерживаются все Махаянисты, и Йогачары, и Сватантрики, но наиболее яркую форму мы имеем именно у Прасангики. Значит, феноменальный мир равен Абсолюту и равен космическому образу Будды. Это означает, что, соответственно с характером Абсолюта, с точки зрения истинно сущего, элементы не уничтожаются и не возникают вновь; они являются вечно покоящимися и по самой сущности своей пребывающими в Нирване.

Кроме того, этот Всеобъемлющий Абсолют, космический образ Будды, образует собой основное начало (gotra) каждого живого существа. (Цит. Уттаратантру: sems-can-gyi-khams-ni-chos-sku) Все же активно омрачающие элементы и силы считаются наносными (āgantuka), нереальными. Следовательно, различия по существу между Сансарой и Нирваной нет; поэтому переход в Нирвану не есть прекращение бытия как такового или уничтожение, он заключается только в перемене точки зрения на мир, который должен мыслиться как единое вечно покоящееся начало, причем личность, достигающая Нирваны, должна осознать свою идентичность с единым целым.

Прекращение всякой дифференциации отдельных элементов бытия (sarva-kalpanā-kṣaya) и следует рассматривать как достижение Нирваны. Харибхадра говорит: «То, в чем всякая дифференциация прекращается, — есть Нирвана, то же есть и Абсолют». После всего этого делается понятным определение Нирваны согласно учению Прасангики. Это есть состояние полного погружения, при котором совершенно отсутствует представление самостоятельной реальности какого-либо отдельного объекта или элемента (3 kabs I 63 a6-b1).

Теперь возникает вопрос, каким образом, при такой точке зрения на Сансару и Нирвану, все же представляется различие между ними и как мыслятся причины феноменального бытия. Ответ на этот вопрос мы находим в Уттаратантре (Ut), где процесс феноменального бытия представляется следующим образом. Мир живых существ, как известно, считается не имеющим начала. В соответствии с этим являются безначальными и омрачающие силы, прежде всего “омрачающий поток незнания” (avidyā-vāsanā).

При каждом новом перерождении живого существа эти омрачающие силы заложены в нем с самого начала. Они сперва находятся в дремлющем состоянии (bag-lapyal = anusāya). Затем, благодаря силе незнания получается полное устремление (ayoniso manaskāra) сознания живого существа на отдельные объекты и представление этих объектов как имеющих самостоятельную реальность. В связи с тем, что некоторые объекты кажутся привлекательными, другие — отталкивающими, а третьи воспринимаются в ложном виде, возникают вождление, ненависть и неведение, то есть три корня зла. Эти последние влекут за собой соответствующие “действия” (karma), а карма, как известно, обуславливает дальнейшие перерождения.

Если же избавиться от представления реальности отдельных объектов, последние перестанут казаться привлекательными и т. д., следовательно не будет ни



страстей, ни сопряженных с ними действий, т. е. факторов, обуславливающих дальнейшее существование в Сансаре. Это и будет равносильно достижению Нирваны. Вместо направления на отдельные объекты сознание сосредоточено на Абсолюте как на основном начале как данного существа, так и всего бытия вообще и сливается с ним (gnyis-srang-nub-pa'i-tshul).

Здесь, однако, встает самый трудный вопрос. По учению всех махаянистов, Нирвана Будды есть apratiṣṭhita-nirvāṇa, “Нирвана не пребывающего ни в феноменальном мире, ни в состоянии покоя”, свойственного хинаянисту. Говорится о том, что и бодхисатва, находящийся на пути, видя все страдания феноменального бытия, не может пребывать в нем. С другой стороны, в силу великого милосердия к живым существам он продолжает действовать на пользу им. (Abhis I 16 prañayāna bhava sthānam etc.) Как же понимать действие на пользу другим Будды, который есть Абсолют, недвижимый, вечно покоящийся? Сами великие

учителя буддизма говорят, что этого понять невозможно. Говорится, что весь мировой процесс является проявлением космической сущности Будды, что, являясь, по существу, неподвижным началом, он действует посредством бесчисленных воплощений и что действие его совершается непрерывно, пока существует мир. (Abhis VIII tathākarmāpy anucchinnam asyāsamsāram iṣyate)

Вот в общих чертах представление о Нирване в освещении пяти буддийских школ, как мы имеем его согласно текстам Цзонхавы и Джамьян-Шадбы. Повторяю, я старался держаться порядка этих текстов и только для большей ясности прибегал к помощи других текстов — Abhidharmakośa, Uttaratāntra, Abhisamayālamkāra и комментария Харибхадры.

(Публикация по Архиву СПб Ф ИВ РАН,
Ф.100, оп. 1, ед. 22)

Подготовлено к изданию М. Кожевниковой

Индекс русских буддийских терминов Е. Е. Обермиллера к статье “Доклад о Нирване” *

элементы (феноменального мира) — санскр.: дхармы (тиб.: chos)
вечные, не подверженные бытию элементы — asaṃskṛta-dharma
неомраченная сфера — anāsrava-dhātu
живое существо — sattva (sems-can)
личность — pudgala (gang-zag)
феноменальный мир — сансара (*khor-ba)
три сферы феноменального бытия — tridhātu navabhūmi (khams-gsum)
мир желаний или грубых форм — kāma-dhātu (*dod khams)
мир очищенных или эфирных форм — rūpa-dhātu (gzugs-med-khams)
пять групп элементов бытия — скандхи, pañca-skandha
омрачающие элементы — клеши, kleśa (nyon-mongs)
омраченность — kleśa-āvaraṇa
действия — карма (las)
дифференциация — ragrañca (spros)
вожделение, ненависть и неведение — rāga, krodha, moha (*dod-chags, zhe-sdang, gti-mug)
моральная омраченность — kleśa-āvaraṇa (nyon-sgrib)
омраченность незнания — jñeya-āvaraṇa (shes-sgrib)
дремлющее состояние — anuśaya (bag-la-nyal)
самостоятельная реальность — (dravya-sat)
истина святого — nirodha-satyā, (*phags-pa'i bden-pa)
прекращение (деятельности элементов феноменального мира) — nirodha (*gog-pa)

путь, лишенный препятствий, — anantarya-mārga (phar-chad-med-lam)
путь совершенного освобождения — vimukti-mārga (rnam-grol-lam)
путь прозрения — darśana-mārga
прямое, интуитивное восприятие — abhisamaya (mngon-par-rtogs-pa)
путь созерцания — bhāvanā-mārga (sgom-lam)
полное погашение элементов феноменального мира — Паринирвана (zhi-ba)
отсутствие — parasāyapraṭiśedha (med-dgag) (букв. отрицание отсутствующего, или — неутверждающее отрицание)

* Данный индекс продолжает публикацию материалов в рубрике “Семинар переводчиков”, начатую в БР с 1997 г. На протяжении нескольких номеров с № 29 по № 32 публиковалась таблица буддийских терминов русских переводчиков XIX–XX вв., составленная Г. Ауходиевой. Предлагаемый индекс помогает отождествить саму буддийскую терминологию Е. Обермиллера в тексте его статьи и сравнить с другими вариантами русских переводов. Особое значение это имеет для знакомства с собственной терминологией Обермиллера, публиковавшего почти все свои переводы на английском языке. Здесь приведены санскритские термины (в случае устоявшихся в русском языке заимствований — в кириллице) и их тибетские переводы (в скобках). При работе над индексом был использован словарь Цепег Ригдзина Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. LTWA, 1986. Приношу благодарность А. Парибку, взявшему на себя труд вычитки всех санскритских слов в тексте Е. Обермиллера и в индексе. — М. К.

ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ:

Е. Обермиллер. Доклад о нирване; Индекс русских буддийских терминов Е. Обермиллера



силы — saṃskāra ('du-bhed)
 чистые силы — viprayukta-saṃskāra (ldan-min-'du-byed)
 основной элемент, основное начало — gotrā (rigs)
 элемент в своей основе — prakṛtistha-gotrā (rang-bzhin-gnas-rigs)
 элемент активный, получающий развитие — paripuṣṭam gotram (rgyas-'gyur-gyi-rigs)
 Абсолют, Всеобъемлющий Абсолют — paramārtha, dharmadhātu, bhūta-koṭi, tathatā, dharmatā
 Нирвана с остатком — upadhiśeṣa
 Нирвана без остатка — an upadhiśeṣa
 неомраченная сфера — anūsrava-dhātu (zag-med-kyi-dbyings)
 наивысшее просветление — samyak-saṃbodhi
 воображаемый мир — parikalpita-lakṣaṇa
 мир индивидуальных идей, соотносительных между собой, — paratantra (gzhan-dbang)
 единый духовный принцип — parinaśpanna-lakṣaṇa (yongs-grub)
 наивысшая премудрость — prajñā-pāramitā (shes-rab-kyi-phar-rol-tu-phyin-pa)
 великое милосердие — mahākaruṇā (snying-rje-chen-po)
 относительность — шуньята (букв.: пустота; stong-nyid)
 космический образ (Будды) — Дхармакая, dharmakāya
 единая колесница — eka-yāna
 единая истинная сущность всего — dharmadhātur eva gotram
 нереальность отдельных личностей — pudgala-nairātmya
 нереальность отдельных элементов — dharmadhātunairātmya
 исследование — (mtha'-dpyad)
 опровержение (взглядов, с которыми автор несогласен) — (dgag)
 изложение (собственной теории) — (bzhag; rang-lugs-bzhag-pa)
 опровержение (возражений на уже установленные автором тезисы) — (spang; rtsod-spang)
 наносные, нереальными (элементы) — āgantuka
 прекращение дифференциации отдельных элементов бытия — sarva-kalpanā-kṣaya
 омрачающий поток незнания — avidyā-vāsanā
 дремлющее состояние — anuśaya (bag-la-nyal)
 полное устремление сознания (живого существа) — ayoniso manaskāra
 конец или предел сущего — bhūta-koṭi.
 слияние сознания с Абсолютом (gnyis-srang-nub-pa'i-tshul — букв.: устранение двойственной видимости).
 “Саутрантики, основывающиеся на священном писании” — āgama-anusāriṇaḥ sautrāntikāḥ (lung-gi-rjes-'brangsmdo-sde-ba)
 “Саутрантики-логики” — naya-anusāriṇaḥ sautrāntikāḥ (rigs-pa'i-rjes-'brangsmdo-sde-ba)



ПЛОВЕЦ

**НЕАЮДИМО НАШЕ МОРЕ,
 ДЕНЬ И НОЧЬ ШУМИТ ОНО:
 В РОКОВОМ ЕГО ПРОСТОРЕ
 МНОГО БЕД ПОГРЕБЕНО.**

**СМЕЛО, БРАТЬЯ! ВЕТРОМ ПОАНЫЙ
 ПАРУС МОЙ НАПРАВИЛ Я:
 ПОДЕТИТ НА СКОЛЬЗКИ ВОЛНЫ
 БЫСТРОКРЫЛАЯ ЛАДЬЯ!**

**ОБАКА БЕГУТ НАД МОРЕМ,
 КРЕПНЕТ ВЕТЕР, ЗЫБЬ ЧЕРНЕЙ,
 БУДЕТ БУРЯ: МЫ ПОСПОРИМ
 И ПОМУЖЕСТВУЕМ С НЕЙ.**

**СМЕЛО, БРАТЬЯ! ТУЧА ГРЯНЕТ,
 ЗАКИПИТ ГРОМАДА ВОД.
 ВЫШЕ ВАА СЕРДИТЫЙ ВСТАНЕТ,
 ГАУБЖЕ БЕЗДНА УПАДЕТ!**

**ТАМ, ЗА ДАЛЮ НЕПОГОДЫ,
 ЕСТЬ БЛАЖЕННАЯ СТРАНА:
 НЕ ТЕМНЕЮТ НЕБА СВОДЫ,
 НЕ ПРОХОДИТ ТИШИНА.**

**НО ТУДА ВЫНОСЯТ ВОЛНЫ
 ТОЛЬКО СМЕЛОГО ДУШОЙ!..
 СМЕЛО, БРАТЬЯ, БУРЕЙ ПОАНЫЙ
 ПРЯМ И КРЕПОК ПАРУС МОЙ.**

1829

Н. М. ЯЗЫКОВ (1803—1846)



М. Кожевникова

“АБСОЛЮТ” В РОССИЙСКОЙ БУДДОЛОГИИ — тенденция или исторический казус?

(По поводу “Доклада о Нирване” Е. Е. Обермиллера)

Сейчас, когда пишется эта статья, — в начале XXI в., в постсоветской России, лежащей по другую сторону от целого пласта исторической эпохи, то, что происходило в сфере понимания буддизма в начале XX в., может представляться неактуальным, может показаться запоздалым академическим изыском или реваншем. Интеллектуальное российское пространство сегодня заполнено многочисленными буддийскими изданиями, буддологическими публикациями. Так ли важно нынче, как складывалось мировоззрение буддологов начала прошедшего века и что представляли из себя их переводы?

Однако, в действительности, для знакомых с историей российской буддологии очевидно, что уровень интеллектуального освоения буддизма, достигнутый тогда — прежде всего академиком Ф. И. Щербатским и его школой, остается ориентиром для нас и сегодня. Интерпретации, сложившиеся в то время, имеют смысл для нас потому, что все они содержатся в настоящем.

Ученые того времени... Федор Ипполитович Щербатский изучал санскрит в Санкт-Петербургском университете у И. П. Минаева и С. Ф. Ольденбурга, а затем в Вене у Г. Бюллера и в Бонне у Г. Якоби — лучших санскритологов того времени. При этом, сначала в Петербурге, а затем в Европе он занимался и западной философией. Начав свои исследования буддизма с теории познания и логики, Щербатский целенаправленно продвигался в изучении всех основных областей буддийского знания и строил стратегию исследований не только для себя, но для целой плеяды молодых талантливых ученых.

Ярчайшей звездой среди них оказался Е. Е. Обермиллер, преданный ученик и последователь Ф. И. Щербатского, исключительно способный к языкам и невероятно работоспособный, несмотря на тяжелое заболевание, постепенно отнимавшее у него подвижность и в итоге приведшее к параличу. Он прожил всего 33 года и успел опубликовать 19 и подготовить к печати 11 книг, включающих и пионерские переводы философско-религиозных трактатов с санскрита и тибетского.

Трудно переоценить величие духовных усилий Обермиллера, при своей болезни путешествовавшего в Бурятию, чтобы учиться у бурятских лам, диктовавшего свои переводы бессменным его помощникам — двум тетушкам-опекуншам и продолжавшего работать

над трактатом *Legs-bshad-nying-bo* Цонкапы еще за два дня до смерти.

Основные работы, поскольку они делались уже в 20-30-е годы — эпоху военного коммунизма, коллективизации и индустриализации, — доктор индо-тибетской словесности Обермиллер выполнял на европейских языках. Научные планы Азиатского музея — Института востоковедения уже начали корректироваться в сторону “идеологически выдержанных” тем, заседания ученых советов посещал специально прикрепленный комиссар. Сам Обермиллер основные работы делал на английском и немецком языках, недоступных для рецензирования комиссаров, — спеша, чувствуя ограниченность своего времени жизни, боясь потерять даже день и работая — если оценивать по производительности — за целый научный институт. В таких условиях он думал над темами: Пустота, Нирвана, природа Будды.

В 1933 г. в Калькутте вышла на английском языке “Статья о Нирване согласно тибетским источникам” (*Indian Historical Quarterly*, т. IX, Калькутта). Ко времени подготовки этой работы относится и публикуемая нами статья на русском языке “Доклад о Нирване”, хранящаяся в Архиве СПб Ф ИВ РАН (Ф 100, оп. 1, ед. 22).

Немного об общем русле научных интересов, в котором зародилась эта статья. Длился период работы Обермиллера над исследованием по *Абхисамаяаламкаре* — в продолжение работы Ф. И. Щербатского, начатой задолго до этого (см. ст. “Путь к знанию Пути” в журн. БР 1998, № 29—30). Е. Е. Обермиллер следовал Ф. И. Щербатскому не только в выборе темы — в “Докладе о Нирване” он делает ссылки на работу учителя (“*The Conception of Buddhists Nirvana*”) и, главное, развивает концептуальное видение темы, предложенное Щербатским. Концепции же неизбежно находили свое выражение в терминологии переводов.

Интересно бывает проследить, как время, подобно очистительному огню, вносит коррективы в переводы буддийских текстов. При этом пятна и шероховатости обнаруживают свою случайную природу и в итоге бывают устранены временем.

Что поправляет время в переводах Обермиллера? В “Докладе о Нирване” нам предоставляется редкая возможность иметь дело с его терминологией на русском языке и его интерпретацией-переводом буддийской



философии. В качестве наглядного примера терминология Обермиллера вынесена в индекс после статьи.

В данном случае в самом центре проблемы стоит концепция и термин “абсолют”, и как раз эта тема представляет ключевой пункт в вопросе об адекватности интерпретации-перевода Обермиллера тибетских текстов по философии сутр Праджняпарамиты с позиций Мадхьямики.

Что в данном случае переводится как Абсолют¹? В статье Обермиллера мы встречаем следующие определения: «Согласно другим (Мадхьямики), этот **основной элемент** тождествен с Абсолютом — с единой истинной сущностью всего (dharma-dhātū eva gotram)». «Абсолют — единый духовный принцип (pariṇaoranna-lakoāia)». «Признавая нереальность, относительность отдельных элементов (śūnyatā), Прасангики выдвигают **единую их сущность** — Абсолют (paramārtha, dharma-dhātu, bhūta-koti, tathatā, dharmatā²) как действительную реальность». «... Абсолют — это то, что открывается за нереальностью отдельных личностей (pudgala-nairItmya) и отдельных элементов (dharma-nairItmya). Этот Абсолют отождествляется с Буддой в его “космическом образе” (dharma-kāya)...» «...**Сознание** сосредоточено на Абсолюте как на основном начале как данного существа, так и всего бытия вообще и сливается с ним (gnyis-srang-nub-pa'i-tshul)». (Буквально: это “способ устранения двойственной видимости”. — М. К.)

«Харибхадра говорит: “То, в чем **всякая дифференциация прекращается**, — есть Нирвана, то же есть и Абсолют”». (Не правда ли, заметна разница между интерпретацией Обермиллера выше и его точной цитатой здесь из перевода основного комментатора Абхисамаяаламкары — Харибхадры?)

Для буддологического словаря к концу XX в. термин “Абсолют”, конечно, уже представляется историческим казусом, стоит только заглянуть в фундаментальные работы Д. Хопкинса, Р. Турмана, Д. Дрейфуса, др.

Но в начале XX века, в особенности в России, присутствовала иная научная парадигма. В философии, психологии было заметно влияние неокантианства, и Щербатской разделял многие его положения (См.: Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998). Шохин замечает, что А. Так в своей работе “Comparative Philosophy and The Philosophy of Scholarghip” обнаружил следующее:

¹ Все выделения жирным шрифтом и жирным-курсивом в цитатах в статье мои. — М. К.

² Буквально — Истина высшего смысла, сфера элементов, конец или предел сущего, таковость, бытие элементом, состояние бытия элементом.

«...Подсчитав, что в “Буддийской логике” содержится более 100 эксплицитных ссылок на одного только Канта (немало также на некоторых других западных философов), и на каждой странице мелькают термины “вещь-в-себе”, “синтетическое a priori” или “Абсолют”, можно прийти к выводу, что Щербатской даже не задумывался об обосновании применения к буддизму западного идеалистического словаря.» (Там же. С. 11)

Помимо научной парадигмы, по-видимому, оказывала свое влияние и живая христианская религиозная парадигма. В результате смешение религиозных концепций происходило — вольно или невольно. Вольно — в намеренной попытке приблизить буддизм к русскому человеку, пренебрегая различиями, опереться на единство духовных устремлений, сходство религий. Так, у Ф. И. Щербатского мы встречаем в буддийских переводах: о Будде — “Спаситель” (см. “Путь к знанию Пути”, с. 105), понятие “грехи” (тиб.: sgrib. с. 107), т. д.

По этому поводу хотелось бы вспомнить критерии самоидентификации буддизма и буддистов. По стандартному определению, воспроизведенному Его Св. Далай-ламой: «Буддисты и не-буддисты ... различаются ...на философском уровне — по тому, принимают ли Четыре печати правильных воззрений, указанных Словом Будды. Эти Четыре печати — следующие: “Все составное-производное невечно. Все омраченное существование — страдание. Явления **пусты** от **собственной природы**. Нирвана (уход от страданий) — покой.”» (Н. Н. the Dalai Lama. Four essential Buddhist texts. LTWA, Dharamsala, 1981.) [В продолжение этого определения — по Нагарджуне: **нирвана (покой) — это успокоение множения** (дифференциаций) (тиб.: spros-pa nyer-zhi zhi-gtan-pa)].

Спустя тридцать лет после периода подъема и разгрома школы Ф. И. Щербатского — в России начался новый этап рассмотрения буддизма через призму Абсолюта, опять-таки — вольно или невольно... Б. Д. Дандарон, бурятский буддийский Учитель, одновременно советский ученый, пишет переложение стандартного буддийского Прибежища (тиб.: skyab-'gro) на русском языке под названием “Символ веры”. В этом необуддийском тексте мы читаем: «Верую в Бога, сущность которого смертному не известна. (...) Верую, что Он есть сущность чистого бытия, истина всех истин. (...) Также верую правоверным апостолам Будды (...) Верую в Бога. Верую божественным откровениям. (...) Верю в Нирвану как вместилище божественного бытия необычайного. (...) Все живое да сознает постоянную единую сущность всех... Молюсь Богу, у которого нет ни имени, ни сходства, ни жизни, ни формы, ни бытия, про которого нельзя сказать, что Он кому-то помогает.



(...) Молюсь Богу как чистейшему совершенству, исключаящему даже признак тени неясности. (...) Молюсь от имени всех Божественному Разуму. Да соберутся все духи, бесплотные Дакини, Тэнгрии и другие. Да уничтожат они Черного духа, ведущего на путь несовершенства» (Дандарон Б. Д. Буддизм. СПб., 1996. С. 5–7).

По-видимому, “Символ веры” Б. Д. Дандарона как выражение религиозной и философской концепции требует отдельного исследования и еще будет предметом размышлений и анализа. Но в данном случае для нас важен тот факт, что в своих философских воззрениях Дандарон показывает себя транслятором и продолжателем подходов Ф. И. Щербатского (и другого индолога-компаративиста — С. Радхакришнана, также испытывавшего влияние Щербатского. См. критику в кн. Шохина по поводу сведения буддизма и веданты в тождество у Радхакришнана. — С. 234, прим. 232. Дандарон знакомился с буддизмом методом самообразования, используя именно эти книги (см. Дандарон Б. Д. 99 писем о буддизме и любви. СПб., 1995).

В работе “Буддийская теория отсутствия индивидуального Я”, содержащей изложение абхидхармической теории структуры личности в связи с проблемой “Я”, Дандарон ссылается на Щербатского; он применяет сравнительный метод Щербатского в своих определениях («буддисты сходятся с субъективными идеалистами. Например, Юм...» — “Буддизм”. С. 31). И здесь он последовательно заявляет свои философские позиции. В качестве подведения базы под свою концепцию буддизма Дандарон сразу полемически замечает: «Резкая и конкретная формулировка о несуществовании индивидуального Я, очевидно, была выдвинута учителями позднейших школ буддизма. Ранний буддизм еще не имел законченной формулировки по этому вопросу» (“Буддизм”. С. 26). «Естественно, что если Я есть только непостоянные связи причин и следствий, тела и духа, то, когда они исчезнут, не будет ничего, что освобождается. Тогда самоубийство будет являться самым лучшим способом избавления от страданий. ... Однако, по учению буддистов, нирвана есть вневременное существование, и поэтому они должны были признать существование вневременного Я.» (“Буддизм”. С. 27) Далее — на основе вышесделанных построений — Дандароном делаются ключевые утверждения: «Индивидуальные души являются аспектами Абсолюта и в конечном итоге должны с ним слиться, то есть сансара конечна... Мудрость Татхагаты, будучи аспектом Абсолюта, не может быть обнаружена в комплексе скандх, ее природа трансцендентна... Эта мудрость Татхагаты и есть буддийское индивидуальное Я, его существование ... похоже на кантовскую “вещь в

себе”. (...) С точки зрения буддийских философов получается, что по ту сторону телесного мира, принимаемого нами за действительный, существует другой мир, действительный на самом деле, — мир Татхагаты и его мудрости.» (“Буддизм”. С.32-33)

Итак, здесь в работе Б. Дандарона мы видим исходящую из терминологии Щербатского концепцию “буддийского Абсолюта” — “сущности чистого бытия”, — Бога, “сущность которого смертному не известна”, основанную на признании существования бессмертной индивидуальной души и реальности того, что лежит по ту сторону телесного мира — мира явлений.

По поводу “истины высшего смысла” сам Ф. И. Щербатской писал: “единосущность всех форм бытия”, имея в виду *таковость* (тиб.: de-bzhin-nyid) (См. “Путь к знанию Пути”, с. 106). По поводу существования души, конечно, он не допускал неясностей и произвольных интерпретаций, утверждая: «Отрицание существования особой духовной субстанции, именуемой душой, есть одно из основных учений буддизма. ... Оно было высказано весьма решительно самим Буддой и связывалось с отрицанием субстанциональности бытия и вообще с отрицанием каких бы то ни было абсолютных начал». (Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. СПб., 1995. С. 201)

Однако в собственных интерпретациях Щербатской, возможно, незаметно для себя представляет буддийские воззрения помещенными в ячейки иной парадигмы и пишет: «Буддизм как религия отрицал существование Бога и всякого абсолютного начала вообще, буддийская же философия отрицала познаваемость абсолютного начала и истинного бытия». (Там же. С. 198) То есть Щербатской буквально говорит, что буддийская философия исходила из парадигмы “абсолютного начала и истинного бытия”, но считала их непознаваемыми. Там же читаем: “Первый элемент суждения “это есть” всегда верен, так как он представляет чистое бытие, истинно-сущее, которое состоит в утверждении”. (Там же. С. 167) И дальше: «Чистое, бескачественное, истинное бытие, противопоставляемое течению сменяющихся явлений” (Там же. С. 168). Здесь Щербатской выстраивает традиционную для западной философии парадигму “сущности — явления”, что только подтверждается в той же книге замечанием: «Сущность формулы *pratityasamutpada*, по некоторым толкованиям, состоит в противоположении явлений их непознаваемой истинной сущности. (...) Сущность учения мадхьямиком о “пустоте” состоит также в разработке той же идеи» (Там же. Прим. 263).

Закономерно, что в продолжение сказанного в “The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927”

Ф. И. Щербатской в своей компаративистской интерпретации философии Нагарджуны предлагает отождествление позиций мадхьямики и веданты относительно Абсолюта (в трактовке Щербатского это нирвана — и также — высшая реальность). (Р. 60—62) И в результате доведенной до логического предела интерпретации буддийской концепции реальности как Абсолюта возникает опять-таки неминуемое отождествление с Богом христианской традиции: «Махаянская концепция “Космического тела Будды” как *единственной субстанции* очень похожа на понятие Бога как единственной субстанции у Спинозы...» (“The Conception”. Р. 53) В. К. Шохин продолжает сопоставления, сделанные Ф. И. Щербатским, и говорит о необходимости соотносить Нагарджуна не с “вторичными редакциями монизма”, а с самым ранним идеологом Абсолюта — Платином, поскольку «именно его рассуждения о Едином лежат в основе всей будущей философской апофатики в Европе, и они обнаруживают действительно серьезные сходства с дискурсом Нагарджуны». (Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998 С. 113)

Имеет смысл обратить особое внимание на интерпретацию Щербатским (и Шохиним — вслед ему) того, что, собственно, могло быть сформулировано в буддийской философии как “сущность”: «Термин, означающий у буддистов конечную реальность (санскр.: paramārthasat, то есть тот термин, который и переводился на русский как “Абсолют”. — М. К.) — svalakoāia (санскр.: собственный признак. — М. К.), сопоставим с термином Аристотеля, означающим “первую сущность” (лат. hoc aliquid). Определение “первой сущности” в качестве простой, непредикативной первичной реальности... соответствует и буддийскому “это нечто” (kiicid idam). Как и в буддизме, “первая сущность” у Аристотеля является необходимой в качестве субъекта или субстрата для всех остальных категорий». (Там же. С. 139)

Конечно, несколько сбивает с толку в изложении Щербатского — Шохина обобщение различных школ буддийской философии под одним наименованием “буддисты”, поскольку взгляд на svalakoāia был принципиально разным, начиная с принятия существования “собственного признака” как субстанции у вайбхашиков до отказа признавать его существование у мадхьямиков-прасангики (включая переходные взгляды, выражаемые другими школами). В приведенной выше цитате подразумевались, несомненно, взгляды вайбхашиков, совершенно не отвечающие взглядам Мадхьямаки на конечную реальность.

Итак, корень происхождения “Абсолюта” в “Докладе о Нирване” Е. Обермиллера обнаруживается в си-

стеме философской интерпретации Ф. И. Щербатского, причем осуществлявшейся при последовательном обобщении взглядов разных философских школ буддизма, в результате чего в статье Обермиллера мы встречаем термин Абсолют приложимым и к йогачаре, и к мадхьямике (как сватантрике, так и прасангики).

Что касается термина “Абсолют” в его сложившемся на Западе философском содержании, можно обратиться как к примеру к работе Гегеля “Лекции по истории философии”. Гегель пишет: «...философия в ходе ее дальнейшего развития только то и делала, что все больше и больше постигала идею *абсолютной сущности*, являющуюся в христианстве одним лишь представлением.» (Гегель. Соч. Т. XI. М., 1932. С. 115)

Гегель заговаривает о становлении понятия Абсолюта после эпохи скептицизма, по сути, выражающего очень близкие к мадхьямике принципы разоблачения обыденного мышления, — мышления, схватывающего познаваемое как истинно установленное. Иные формулировки того же Гегеля, данные скептицизму, кажутся прямыми определениями мадхьямики, например: “Под скептицизмом мы должны понимать развитое сознание, которое отчасти считает неистинным не только чувственное бытие, но также и мыслимое нами бытие, которое умеет, кроме того, отдавать себе сознательный отчет в ничтожности того, что другие признают сущностью, и, наконец, настолько развит всеобщим образом, что не только превращает в ничто то или другое чувственное или мыслимое, а во всем познает его неистинность” (Там же. С. 412)

Заявляя, что скептицизм имеет “предметом своего опровержения *понятие*, саму *сущность определенности*, и его опровержение определенного является исчерпывающим” (Там же. С. 439), Гегель проводит здесь границу “не-своей территории” — не по “понятию”, а по “определенности” (характеристике, введенной им самим, — не представлявшей ключевой позиции скептиков) и тщательно выговаривает отличия и преимущества (своей, идеалистической) спекулятивной философии сравнительно с философией догматической, падающей под натиском сокрушительных аргументов скептицизма: «скептические тропы в самом деле попадают в цель своими возражениями против того, что называется догматической философией *не в том смысле, что она обладает положительным содержанием*, а в том смысле, что она нечто *определенное* утверждает в качестве абсолютного... Под понятием догматической философии скептики понимают вообще учение, утверждающее, что нечто существует самостоятельно, как некое “в себе”.»



По Гегелю, в результате анализа, произведенного скептицизмом, “противоположность разложена, и дух достиг своего отрицательного покоя. Утвердительно же есть, напротив, покой духа внутри самого себя, и теперь дух двигается по пути к этой свободе от всего особенного. Это — знание о том, что такое есть дух в себе... (...) ...сознание делает своим предметом абсолютное как истинное, помещает вне себя *это в себе и для себя сущее*... Как раз это *в себе и для себя сущее, совершенно всеобщее, полагаемое* вместе с тем как предметное, и есть Бог. (Гегель, т. XI, с. 19).

На стадии перехода от этапа скептицизма к этапу александрийской философии на месте “разложения истины” (по Гегелю: разоблачения существования объективного бытия, “низведения сущего на степень кажущегося”, выявления “относительности определенных” предмета — “по отношению к судящему субъекту, по отношению к другим вещам” вместо принятия его существования “таким, каков он (предмет) есть по природе”; обнаружения “ничтожности того, что другие признают сущностью”, “опровержения *понятия*” — то есть всего того, что по определению так близко к *пустоте* в буддизме!) происходит новый виток позитивной мысли — начинается процесс построения идеи абсолютной сущности, Бога — сначала абсолютизируемого “чистого бытия” — Бога в версии Филона Иудея, о котором доступно лишь знание факта Его существования, который не может быть познан как таковой. Дальше идея абсолютного бытия — Бога развивается у Плотина. Это все так же непознаваемое абсолютное бытие — непознаваемое потому, что к нему не приложимы никакие предикаты «...ибо они выражают какую-то определенность. (...) Оно есть центр вселенной, вечный источник добродетели... Плотин все сводит к этой *субстанции, единственно* лишь она есть *истинное, единственно* лишь она остается во всем *безусловно одинаковой*». (Там же. С. 44–45) Так полное отрицание явлений и понятий получает положительное следствие — утверждение в идее абсолютной сущности. Это и есть Абсолют, таково его содержание.

Обращаясь к буддийским реалиям мысли, мы можем сказать, что в процессе разоблачения самобытия явлений и сознания, в результате которого приходят к идее *пустоты* от самобытия, кроется, как отмечается в буддийских текстах, опасность принятия самой *пустоты* за самосущую, — обладающую самобытием. По-видимому, это ошибочное представление о самосущей *пустоте* и привело бы к аналогичному результату — к варианту Абсолюта в буддизме. Или, иначе говоря, в буддизме мадхьямики-прасангики *пустота* считается без-утвердительным отрицанием — в осо-

бенности, по комментариям школы Гелуг, — то есть таким отрицанием, которое не подразумевает утверждения (полагания) чего бы то ни было (другого) на месте отрицаемого. Эта позиция оказывается очень сложным и тонким моментом для понимания и в рамках самих буддийских школ.

Рассматривая путь становления понятия Абсолюта, Гегель выстраивает линию движения от полного — скептического — отрицания к положению, утверждению (поэтому он отстаивает возможность положительного знания) — и берет в качестве такового само состояние сознания, разоблачившего свое содержание (см. выше формулировку Гегеля, данную скептицизму: «Под скептицизмом мы должны понимать...»). Что же остается сознанию в результате? — спрашивает он — и обнаруживает самосознание, из чего делает вывод, «...что *абсолютная сущность* должна быть понимаема как самосознание; что в том-то и состоит ее сущность, что она есть самосознание...». (Там же. С. 33)

По сути, глядя со стороны буддизма, можно сказать, что последняя формулировка Гегеля — это его формула выведения Абсолюта (Бога, абсолютной сущности, т. д.) из самой модели мышления, обыденной модели деятельности сознания. Обыденное сознание исходит из принятия вещей за сущности (истинные, независимые, существующие как таковые), при аналитических процессах оперирует в своих построениях сущностями, и — как Гегель описывает итоговую стадию отрицательного движения мысли на этапе произведенных “исчерпывающих опровержений” скептиков, — даже уже лишенное всех и всяческих сущностей как своего содержания, одинокое, сознание резервирует (как бы в генофондовой яйцеклетке) свою модель деятельности в принятии себя самого за абсолютную сущность.

И это очень точная закономерность. Она только подтверждает обратное — при том тотальном разоблачении, которое производит философия мадхьямики-прасангики, последовательно завершая борьбу буддийской мысли с обыденной мыслительной моделью самобытия (сущности — независимого существования, существования “в себе и для себя”), естественно разоблачается и идея существования Абсолютной сущности, абсолютного самобытия, то есть — Абсолюта.

Понятно, что здесь обнаруживается кардинальная разница в философских позициях, и в свете этой разницы неудивителен искренний ужас Гегеля перед состоянием созерцания, которое он описывает в связи с Плотинем, стараясь отличить его (*положительный*) “экстаз” от состояния, «...в которое приводят себя сумасшедшие индусы, брамины, монахи и монахини, которые для того, чтобы довести себя до чистого ухода

в самих себя, стараются уничтожить в себе всякое представление и всякое видение действительности, так что отчасти это у них некое постоянное состояние, отчасти же, хотя оно и временно, все же в этом непрерывном устремлении взора в пустоту — все равно, представляется ли им эта пустота ярким светом или тьмой — нет никакого движения, никакого различия и вообще отсутствует всякое мышление» (Там же. С. 39).

В завершение применительно к проблеме Абсолюта рассмотрим подробнее буддийскую теорию *пустоты* — в рамках понимания ее той традицией буддийской мысли, к которой апеллирует Е. Е. Обермиллер, — мадхьямаки-пранганики в изложении школы Гелуг.

В то время как, по исходной для Обермиллера, Щербатского, Дандарона европейской схеме, мир явлений противостоит сущности, как ложь истине, причем воплощение истины — это абсолютная сущность, Абсолют, Бог, — по буддийской схеме, познаваемые объекты не есть то, чем они кажутся нам, но вопрос состоит в том, можно ли сказать, что они представляют из себя явления неких сущностей или сущности. У ламы Цонкапы об этом говорится: «(Пока) в настоящее время (для нас) *пустота* — *пустота* от самобытия, определяемая как отсутствие у элементов (бытия) даже частицы самобытия, установленного по своей природе, является особенным качеством для формы и других элементов (бытия), выступающих как основа (этого) особенного качества. ...А когда осваивается воззрение, постигающее отсутствие самобытия, и прямо постигается этот смысл, тогда, поскольку в соответствии с отсутствием самобытия отвращаемся от всех без исключения ложных видимостей и познаем непосредственно это *элементное бытие* (“*бытие элементом бытия*” — санскр.: *дхармата*, тиб.: *chos-pyid*), тогда мы (уже) не рассматриваем носители качества — форму и прочее. Поэтому в том состоянии отсутствуют оба, — и элементное бытие (собственно качество элементов) и носители качеств (то есть субстраты элементов) полагаются в ином, обозначающем (обыденном) состоянии ума”. (skyes bu gsum gyi myams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa, 418б) Относительно *реальности, истины высшего смысла* (здесь синонимичной *Нирване, Дхармакае*), говорится: «Отказ навсегда от каких бы то ни было признаков множения (дифференциации) относительно внешних и внутренних элементов — это *Тело Учения*» (санскр.: Дхармака — то есть состояние Пробужденного в аспекте сознания, духа. — М. К.)» (Ibid. 372б).

Методом постижения реальности — устранения неведения- в буддийской теории *пустоты* считается определение объекта логического отрицания — объ-

екта неведения и последующее разоблачение этого объекта, при этом «неведение — это состояние ума, приписывающего самобытие, схватывающего внешние и внутренние явления как установленные по собственным характеристикам» (Ibid. 421б).

Однако, подобно тому, как происходит в философских системах, основанных на механизме утверждения сущности, в которых появляется отрицание всех сущностей (кроме абсолютной сущности), давая тем повод исследователям для сравнения их с буддийской *пустотой*, так же и в буддийской теории отрицания сущности появляется повод для ассоциирования с утвердительным Абсолютом, — это неожиданное упоминание “*несозданного и независимого самобытия*”. Что же это такое? У Чже Цонкапы читаем: «Как указывалось, наставник (Нагарджуна) характеризует самобытие как несозданное и независимое. Это изреченное в определении изречено с позиций исследования или существует такое самобытие? — То названное (Буддой) элементное бытие (дхармата³) положено как так называемое “самобытие”, и оно не создано и не зависимо» (Ibid. 416а). «Если подумают: “А не отрицалось ли раньше установление самобытия у всех без исключения элементов?” (отвечаем): “Разве мы не говорили много раз, что у элементов нет ни частицы самобытия, установленного по собственной природе, не приписанного нашим внутренним умом?! Поэтому, что касается подобного самобытия, надо ли и говорить, что оно схоже с другими элементами (бытия)?! И высшая истина — элементное бытие никаким образом не устанавливается как это (самобытие)”» (Ibid. 416б). «Хотя истина высшего смысла принимается за то, что положено относительно элементного бытия как самобытие, но полагание этого самобытия как “несозданного” и “независимого” ничуть не означает, что оно установлено по своей природе, — оно устанавливается лишь условно. “Созданное” значит: ранее не существовавшее, впервые появившееся, а “зависимое” — зависящее от причин и условий» (Ibid. 417б). По Чандракирти, «нет противоречия между двумя (позициями): не-полаганием ни в каком случае самобытия, установленного по собственной природе у элементов (бытия), и принятием не-самосущего (glo-bur-du) самобытия» (Ibid. 417б).

При этом относительно введенного понятия “несозданного и независимого самобытия” Цонкапа подчеркивает: «...если бы не имелось вышеустановленного смысла, то из этого следовало бы, что нет смысла в чистой (духовной) практике. (...) Иначе пришлось бы признать, что в традиции мадхьямиков не существует

³ “Бытие элементом”, “состояние бытия элементом”.



достижения Освобождения, ведь достижение Нирваны означает ее осуществление, Нирваной же полагается факт прекращения (страдания), то есть истина высшего смысла, (но если нет такой природы, то) и истины высшего смысла нет» (Ibid. 417б).

В завершение разговора о *несозданном и независимом самобытии*, которое могло бы быть принято за Абсолют, Цонкапа говорит: «Собственно то, что не видимо существами-детьми, известно как самобытие. Но только поэтому (истина) в высшем смысле не становится ни предметом (фактом реальности, бытием), ни отсутствием предмета (не-фактом реальности, не-бытием). Ведь она — естественный покой» (по комментарию: «успокоение множения (дифференциации)») (Ibid. 418а). «Поскольку это нерожденное, являющееся самобытием предметов, (которое воспринимают святые), не представляет собой чего бы то ни было, оно есть лишь не-предмет, поскольку не имеет природы. И оно не может считаться самобытием предметов. (Здесь подразумевается самобытие в обычном смысле — как самосушее бытие, объективное — установленное по своей природе. — М. К.) ... Итак, истина высшего смысла определяется всего лишь как следующее: на основе успокоения всякого без исключения множения (дифференциаций) относительно “устанавливаемого по собственной природе” это, в соответствии с отсутствием самобытия, полное отвращение от всяческого множения (дифференциаций) ошибочной кажимости, являющей видимость этого (самобытия). Разве принятие такой (истины) требует принятия самобытия, устанавливаемого по собственной природе?!» (Ibid. 418б) (Не правда ли, замечательно, что именно это точное определение Цонкапы, окончательно опровергающее возможность говорить о какой бы то ни было сущности, или Абсолюте, в буддизме, воспроизводит определение Харибхадры, приведенное Обермиллером в своей статье и вносящее столь разительный диссонанс в его интерпретацию Нирваны как Абсолюта?)

Так в буддизме выстраиваются понятия без опоры — в поддержание некоего состояния ментальной невесомости.

Пустота пустоты. Как говорится в “Стотысячной сутре о Запредельной мудрости”: «Когда (Герой Просветления — Великий Герой) осваивает (в созерцании) *пустоту* самой природы (вещей), он должен осваивать (в созерцании) *пустоту* самой природы (вещей) необъективируемым образом.

Когда осваивает (в созерцании) *пустоту* самой природы небытия предметов, он должен осваивать (в созерцании) *пустоту* самой природы небытия предметов необъективируемым образом...»⁴.

Иначе можно сказать, что термин Абсолют появился и мог появиться в рамках западной философии, имеющей в своей основе онтологический интерес — цель описания мира (внешнего и внутреннего), цель поиска истины (сущности). Поэтому он отвечает на вопрос “что?», причем на конечный — абсолютизированный вопрос “Что?”. Термин *Пустота* (пусто), таковость (таково) появился в рамках буддизма — не философии!, но практического учения об освобождении от страданий. И он отвечает на вопрос: “как?”, конечный вопрос в цепочке вопросов: “каково (состояние сущев?) — (неудовлетворительно) — “каковы причины (этого)? — (омрачены — омрачения и их корень — заблуждение относительно реальности) — каково оно? — (принятие предметов за существующие истинно, за самосушие) — каково отсутствие заблуждения? — Пусто(та) (от самобытия), таково(сть).

Р. С. Но, когда прозреете на стадии Пути видения — достигнете святости, — не ошибитесь! Не скажите, что видели *пустоту*, или таковость. Скажите, как Пробужденный сказал в “Стотысячной сутре о Запредельной мудрости”:

«И то, что практикуется в деянии, и тот, кто практикует деяние, и то, относительно чего практикуется деяние, тоже не объективируются. В том, относительно чего не объективируется это множение (дифференциации), нет деяний Героя Просветления — Великого Героя. Это — практика Запредельной мудрости».

«Герой Просветления — Великий Герой приближается к великой цели! Герой Просветления — Великий Герой приближается к безмерной цели! Герой Просветления — Великий Герой приближается к невысказанной цели! — Так, что касается Запредельной мудрости, хотя цель такова, нужно ли и говорить, что (Герой Просветления — Великий Герой) не схватывает (в представлении) форму; не схватывает (в представлении) ощущение⁵; ...не схватывает (в представлении) *пустоту* самой природы (вещей); не схватывает (в представлении) *пустоту* самой природы небытия предметов⁶; не схватывает (в представлении) само Пробуждение⁷ ... «...не ассоциируя с Запредельной мудростью, не ассоциируя со всеми элементами бытия, посредством не-ассоциирования со сферой самости, сферой живых существ, сферой жизни или сферой личности достигают Всеведения»⁸.

⁴ По Дергескому изданию sher phyin ston brgya pa из Тибетского Фонда СПб Ф ИВ РАН, т. 11, 146б.

⁵ По пекинскому изданию sher phyin ston brgya pa из Тибетского фонда СПб Ф ИВ РАН, т. 11, 296а.

⁶ Там же. 297б.

⁷ Там же. 298б.

⁸ По дергескому изданию sher phyin ston brgya pa из Тибетского Фонда СПб Ф ИВ РАН, том уа, 132а.



Л. Мьяль НУЛЕВОЙ ПУТЬ

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ
tathyaṃ ca-atathyam-eva ca
na-eva-atathyaṃ na-eva tathyaṃ
etaḍ Buddha-anuśāsanāṃ

(Учение Будды таково:
все — истина;
все — не истина;
все — истина и не истина;
все — не истина и не не-истина.)

Nāgārjuna.

“Mūlamādhyamakakārikās”, XVIII, 8.

В буддологии существуют некоторые технические термины, кажущиеся вполне определенными. Одним из таких терминов является “первоначальный буддизм” (ПНБ), в оппозиции которому стоит “поздний буддизм” (ПБ). Так называемый канонический буддизм рассматривается, хотя обычно не обозначается, как “средний (во временном смысле этого слова) буддизм” (СБ). В последнее время ПНБ принято рассматривать как изложение буддизма (Б) в его наиболее чистом виде. Однако хорошо известными представляются буддологам только СБ и ПБ; ПНБ пытаются реконструировать одним из следующих возможных путей:

1. ПНБ =: СБ
2. ПНБ =: ПБ
3. ПНБ =: СБ \ x
4. ПНБ =: СБ ∪ x
5. ПНБ =: СБ \ x ∪ y
6. ПНБ =: ПБ \ x

и т. д.

Теоретически возможны 17 способов реконструкции, представляемых в общем виде следующей формулой:

$$\text{ПНБ} =: (\text{СБ} \setminus x) \cup (\text{ПБ} \setminus y) \cup z$$

Знак =: обозначает “отождествлялся”¹; x — нечто, появившееся в СБ, но отсутствующее в ПНБ; y — нечто, появившееся в ПБ и отсутствовавшее в ПНБ; z — нечто, присутствовавшее в ПНБ, но утраченное как в СБ, так и в ПБ.

¹ Таким образом его значение приближается к значению знака “=:” в языке АЛГОЛ-60, применяющемся для обозначения “присваивания”.

Для того, чтобы эта формула имела смысл, в ней необходимо должен присутствовать хотя бы один из членов СБ, ПБ или z, а x и y не могут присутствовать при отсутствии соответственно СБ и ПБ, к которым они относятся.

Эти равенства были бы корректными, если

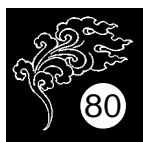
1. СБ и ПБ являлись бы известными величинами для нас.
2. ПНБ, СБ и ПБ были бы знаками одного уровня.

Идя дальше, мы поставим вопрос: каково содержание термина Б и какими путями абстрагируется Б из ПНБ, СБ и ПБ? По-видимому, в настоящее время мы не в состоянии сразу дать ответ на эти вопросы. А можем только указать на некоторые возможности подхода к этой проблеме:

1. Не отдавать предпочтения ПНБ по сравнению с СБ и ПБ для понимания истинного смысла Б. ПНБ является внешней формой Б. А внешние формы Б существовали и существуют лишь постольку, поскольку существовали и существуют знаковые системы вообще.

2. Вряд ли необходимо рассматривать Б как знаковую систему, ибо знаковая система не является единственной реакцией психики на явления бытия (см. таблицу). В противном случае мы находились бы в совсем безвыходном положении на маленьких островах отдельных знаковых систем среди океана бытия (ср. теорему Гёделя).

Другой реакцией можно считать путь, который также рассматривается как открытая знаковая система. В нашем понимании отличие пути от системы заключается в том, что знаки отделяются от денотатов и



используются для изменения человеческой психики (ср. йога).

Третьей реакцией явится нулевой путь (скр. madhyamā grātipad - “средний путь”). Некоторым приближением к описанию нулевого пути может служить тетралемма (скр. catuṣkoṭīkā - “четыре предела”), в соответствии с которой всякий знак имеет денотат и не имеет денотат, и имеет и не имеет денотат, и не имеет и не не имеет денотат (ср. наш эпитаф). Тетралемма может быть представлена следующим равенством (где А обозначает денотат, А1 — знак (скр. dharma):

$$A1 = A + (-A) + [A + (-A)] + \{- [A + (-A)]\}$$

Правая сторона равенства равняется нулю, т.е. А1 = 0, где “0” соответствует санскритскому термину “śūnyatā”. Наш результат соответствует точно важнейшему буддийскому изречению:

sarva-dharma-śūnyatā

(“пустота всех знаков”)

В математической логике тетралемма может быть обозначена логико-предметной формулой

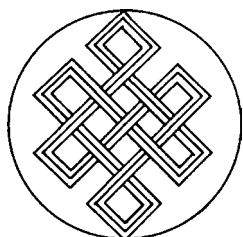
$A \oplus B$,

где логическая связка \oplus имеет смысл соединения разных, даже противоположных, логико-предметных формул не в смысле синтеза. Точное соответствие этой связке имеется в неиндоевропейских языках (эстонский “olugugi et”, тамильский “irundum” и т. д.). Уступительные частицы новоиндоевропейских языков типа “хотя”, “obwohl” и т. д. приближаются к этому.²

² Выражаю свою глубокую благодарность М. П. Данилову за помощь в работе.

	1.	2.	3.
Реакция человеческой психики на явления бытия	Система	Путь	Нулевой путь
Способность к изменению	-	+	0
Консервативность	+	-	0
Ограниченность	+	-	0
Знаки имеют определенные денотаты	+	-	0
Логичность (по отношению к т. н. здравому смыслу)	+	-	0
Целью является объяснение каких-либо явлений	+	-	0
Целью является изменение психики человека	-	+	0

Статья впервые была опубликована в кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. II. С. 189–191. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 181.)



ВСЕ ОБУСЛОВЛЕННОЕ — НЕВЕЧНО.
ВСЕ ОМРАЧЕННЫЕ ЯВЛЕНИЯ — СТРАДАНИЕ.
ВСЕ ЭЛЕМЕНТЫ БЫТИЯ БЕЗ-САМОСТНЫ.
УХОД ОТ СТРАДАНИЙ — НИРВАНА (ПОКОЙ).

ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ:

Л. Мяль. Нулевой путь

Мыслетворчество



ЮЛИЯ ГРИГОРЬЕВА

Несмотря на занавески, облака и прочие
мягкие вещи,
Которые в изобилии расстилают передо мной,
так сказать, защитные силы,
Шлепнуться неожиданно на очень, очень
твердую неприветливую землю
И, открыв глаза, обнаружить довольно-таки
ясную погоду
Вместо тумана и дождя, из-за которых
ну совсем невозможно работать.
Ну и что ж, что на ноге синяк,
надо вставать и идти дальше —
Зашла черт знает куда — не оставаться же
в самом деле сидеть на мокрых камнях.
День еще не кончается, солнце стоит высоко,
и есть еще некоторые шансы
Куда-то прийти. И прозрачность воздуха
поможет разглядеть дальний перевал
И подготовиться к долгому подъему.
Итак, наберем водички, кусок сахара в рот —
И пошли. Никто не знает, где я.

Никто не знает, куда я приду,
и не ждет меня там. Но, когда
Я вечером появлюсь в поселке, —
никаких сомнений, там найдется, где ночевать,
Чтобы снова, проснувшись утром среди
знакомых кустов и камней,
Не заблудиться в тумане.

Что впереди — а то ж, что сейчас,
Так, сидя вечером за чашкой чая,
Вглядись в ту черноту, закрыв глаза.
И может быть, за образами мира,
За радужным мерцанием, за ярким,
Манящим и опасным белым светом
Услышишь ты спокойный мамин голос:
— Проснись, мой маленький, не бойся,
это — сон.

30.08.98

АЛЬГИРДАС КУГЯВИЧУС

Осенняя листва
покрыла колыбель мою,
порог переступил заблудший вечер,
я над могилою своей стою,
и в тишине разносит ветер
мою тоску, неугасимое стремленье
прорезаться сквозь тьму
и встретиться с зарёю,
когда священной тишиною
мне говорят деревья и трава,
что лишь согретое дыханье —
неуронимые слова —
способны растворить меня, как пепел,
пускаемый ладонью по реке...

Когда я приплыву к тебе,
о море синее и бурное,
лишь мудрые дельфины знают,
но молчат.

Вершины холмов провожают меня по пути,
и ветер осенний приближает к тебе облака,
а на листьях — следы — непонятные, тихие вежи,
что не прочитаны в снопах фолиантов,
где блистают прозрачные искорки
жизненных тайн, открывавшихся зрячим.



Между

Симфония счастья —
обманчивый сон
расплывается в бурном потоке
жизни грядущей,
жизни минувшей...
Но явь проясняется
м е ж д у. Вот-вот, тебе кажется,

что-то поймешь...
Упованье на плод —
королева препятствий.
Лишь п р и с у т с т в и е
властвует
без двоевластья...
Лови эту бабочку
м е ж д у

боязнию, надеждой... Ты так
соберёшь самоцветы
в ладони пустые.
В корону их вложишь —
поблекнут...
Лови, не лови —
уплывут.

Ощущай их сияние
м е ж д у сердцами,
в тиши заплетай
изначальную нить...
Её не найти,
не уловить —
она за пределами
м е ж д у

Сокровенной спутнице

Всем пространством тебя обнимаю,
целую всеми ветрами,
люблю всем огнем
несметных созвездий,
жажду твою утоляю
водой всех планет
и в мириадах земель
блаженствую в тайном союзе
*с тобой, Вишвамати*¹,
мать мира,
открытость всего.

¹ Вишвамати — имя спутницы Калачакры (“Круга времени”).



Призрачной нитью
лунного света
встретилось
небо с землей...

...тонкая ширма
тумана...

Ущелье
между людьми
последние звуки
ушедшего года
втянуло,
и стуки,
и стоны
былых ожиданий
утикли...

Поникли
цветы,
но проснулось
что-то такое,
невыразимое словом,
иное
призрачной нитью своей.

Ярослав Комаровский

СВЕТАЩИЕСЯ ПУЛИ ПРОСТОТЫ

Я направил дуло своей винтовки в самую грудь идущего на меня человека. Нас отделяло большое расстояние, однако сквозь отверстие оптического прицела я мог видеть все детали его обмундирования вплоть до рисунков на пуговицах гимнастерки. Одна пуговица сияла в свете полуденного солнца, сияла так ярко, что я попал в какое-то гипнотическое состояние и не отрываясь смотрел на нее. С каждым движением идущего китайского солдата она раскачивалась из стороны в сторону. Порой на нее падала тень от складок гимнастерки. Порой она поворачивалась горизонтально, диагонально, немного вбок, выдавалась вперед. На мгновение я оторвал глаз от оптического прицела и посмотрел на долину с идущим по ней солдатом, который сразу же превратился в крохотную темную точку. Все пространство земли, окруженной вдалеке снежными горами, было покрыто цветами разнообразных форм и оттенков. Преобладали в основном желтые и красные цвета, если не говорить о самой ярко-зеленой с голубоватым оттенком траве и проглядывающих тут и там точках белых цветков. В полуденном затишье вибрировал нескончаемый стрекот кузнечиков, и разносились редкие голоса птиц. Солнце, стоявшее в зените бездонного неба, раскалило окружающее пространство давящим зноем, однако сама открытость того пространства позволяла забыть о жаре, наполняя все существо моё ощущением вечной, тотальной свободы, к которой ничего не прибавляло и от которой ничего не убавляло количество убитых мною китайских солдат и количество обращенных к Будде молитв.

Я вновь взглянул в прицел, и первое, что я увидел, была та самая пуговица, сиявшая теперь каким-то медноватым оттенком. Плавно переведя центр прицела в место несколько правее той пуговицы, я нажал на курок. Мне незачем было медлить, я не испытывал ни чувство раскаяния, ни чувство сострадания.

Я прекрасно знал, что, с буддийской точки зрения, никакой вид убийства, совершенного обычным существом вроде меня, не может быть оправдан ни самозащитой, ни защитой страны, ни защитой религии и ее носителей. Я знал, что единственное уготованное для меня будущее — это нестерпимые страдания в аду. Также ни один из моих духовных учителей не одобрял то, что я сделал: отказавшись от монашеских обетов (не потому, что совершение убийства монахом гораздо тяжелее убийства, совершенного человеком, не принявшим монашество, а просто потому, что я не хотел пятнать своими поступками религию, основой которой

считается монашеская дисциплина), я с быстро редющей группой кхамских патриотов стал скитаться по лесам и горам занятой китайцами тибетской территории, убивая порой по десятку китайцев в день. Случайно или нарочно убивая насекомых или животных, мы обычно произносили мантры, способствующие их хорошему будущему перерождению. Однако, убивая китайцев, мы не произносили даже мантры. Хотя я и не чувствовал себя правым, я убивал, чтобы внести свой небольшой вклад в освобождение, пусть даже не скорое и не окончательное, родной страны, в которой у меня на глазах уничтожалось все тибетское: религия, обычаи, храмы, язык, люди... Теоретически я знал, что это было вызвано нашей общей дурной кармой, накопленной в бесчисленных прошлых жизнях. Теоретически я понимал, что тысячи китайцев, заселявших и одновременно разрушающих Тибет, сами подневольны, находясь во власти заблуждений, страха и страстей. Я знал, что по большому счету убийством ничего изменить невозможно; можно лишь создать дополнительную дурную карму. Однако теперь я просто не мог не убивать. Вспоминая окровавленные тела своих братьев и сестер, вспоминая изувеченное тело своего коренного ламы, чья голова наполовину была снесена выпущенной в упор пулей, вспоминая молчаливые развалины своего монастыря, от которого не осталось камня на камне за исключением лишь искаженных силуэтов искрошенных снарядами стен, — вспоминая все это и выплакав все имеющиеся слезы, расставшись с гневом, доведшим меня до умственного и физического истощения, я как бы внезапно обрел внутренний покой и уверенность, и единственное чувство, завладевшее теперь всем моим существом, нельзя было охарактеризовать никак иначе, как азарт.

Я стал убивать из-за азарта, стал убивать, потому что мне нравилось убивать. Я напрочь уничтожил ту часть себя, которая мыслила, чувствовала, переживала. Я находился в замороженном состоянии, в котором мое сердце было так же пусто, как обволакивающее все живое небесное пространство. Я был один с тем пространством: радостным, пустым, немслящим и не знающим сострадания.

Весь мир замедлил своё движение и опустел от звуков. Пуля медленно выплыла из моей винтовки и двинулась в направлении китайца. Я сосредоточился на ее движении, затаив дыхание. Вернее, поскольку ее полет занимал неизмеримо короткую часть обыкновенного вдоха и выдоха, можно сказать, что мое дыхание в тот



момент просто прекратилось. В сочетании ослепительного сияния лучей солнца и блеска той пули, она показалась мне длинной, подобно стреле. Да! У меня не было сомнений в том, что это была та самая стрела, которую более чем тысячу лет назад выпустил из своего лука Хлалун Пельги Дорже и которая поразила тогда врага и разрушителя буддизма — короля Ландарму. В тот момент мне показалось... нет, я был уверен, что именно я и был тем самым Хлалун Пельги Дорже.

Тогда я также находился в некоем экзальтированном состоянии. Однако это был не азарт. Это был не гнев, не сострадание. Нет. Я даже не чувствовал себя избранным. Я просто чувствовал, что на мою долю выпало умертвить короля и спасти тем самым буддийскую религию. Некоторые летописцы говорят, что меня побудила к тому поступку сама Пальдэн Хламо, или, как еще ее называют, Королева Гимна Войны — гневная богиня, покровительствующая буддизму. Однако это скорее похоже на выдумки. Что значит «побудила»? И откуда вообще авторы тех летописей знали, что являлось источником моей мысли, моего решения умертвить короля? Я и сам не знал, откуда впервые в сердце мое пришла подобная мысль. Я помню то время гонений, когда немногим из оставшихся монахов приходилось скрываться в лесах и горных пещерах, подальше от глаз короля Ландармы и его служек. Помню, я сидел в созерцании в своей пещере, расположенной недалеко от Лхасы, и вдруг почувствовал никак не связанное с предыдущей цепочкой моих мыслей сильное желание убить короля. Это желание возникло как бы помимо моей воли. Кроме того не произошло ничего особенного. Просто возникло желание убить короля Ландарму и спасти тем самым свою религию. Сначала я не обращал на то желание особенного внимания, однако со временем оно стало расти и постепенно превратилось в настоящую потребность, непреодолимую страсть. Я не пытался ни устранить, ни культивировать ее, просто предоставил ей самой либо развиваться, либо исчезнуть... И она развилась, окрепла. Потом, в определенный день сами собою возникли план убийства и уверенность в успехе. Наконец, пришло и время осуществления того замысла.

Надевши одежды и шапку, чьи внешние стороны были черными, а изнанка — белой, я измазал свое лицо углем и оседлал коня, также предварительно вымазанного углем, так что издали он казался вороным, и направился в Лхасу. Оставив коня на берегу реки Къичу, что рядом со столицей, я направился к тому месту, где в окружении придворных и зевак сидел король, читая надписи на мемориальной колонне. Дело также было летом, и из-за полуденной жары я начал потеть. Я не мог медлить, ибо боялся, что текущий по моему лицу

пот смоет уголь и меня заподозрят в неладном. Как можно скорее приблизившись к королю на ближайшее доступное расстояние, я согнулся, делая вид, что собираюсь совершить полный поклон, но вместо того, чтобы опуститься на землю, я быстрым движением выхватил из длинных рукавов своего халата спрятанный в них лук и в мгновение ока пустил стрелу в самую грудь короля. Наступил миг всеобщего оцепенения, затем — паники. Единственным, кто, казалось, не был потрясен и как бы ждал этот момент, был сам король. Падая, он пристально смотрел на меня глазами победителя, будто он сам позвал меня и насильно заставил совершить этот поступок. Он смотрел на меня долгим и пронизывающим взглядом, как бы говорящим, что в будущем мы еще встретимся и что это далеко еще не конец игры. Однако у меня не было времени на размышления. Бросившись к реке, я вскочил на своего коня и пустился вброд через Къичу.

Вода смыла с коня и моего лица черный цвет, и, оказавшись на другом берегу реки, я быстро вывернул наизнанку свою шапку и халат. Теперь я был облачен во все белое, и мой конь также стал теперь белым. Оглянувшись на оставшуюся позади Лхасу, я направился галопом к своей пещере.

Пуля медленно приближалась к китайскому солдату, минуя пестрых бабочек и небольших птиц, выскакивающих из травы. Стрекот кузнечиков усиливался, и воздух стал таким, каким он бывает в предвестии грозы. Я увидел, как на отшлифованной, блестящей поверхности пули отразились первые облака. Потом ее сияние слилось с сиянием пуговицы в центре груди солдата, и в тот момент, когда пуля мягко вошла в его грудь справа от пуговицы, первая тень от облаков упала на долину. Кровь мгновенно намочила поверхность гимнастерки и испачкала часть пуговицы, потерявшей оттого свое сияние. «Это ничего, — подумалось мне, — скоро вся кровь будет смыта дождем.» Пуля вышла из спины застывшего перед падением солдата и продолжала свой полет, удаляясь в направлении горизонта, пока не исчезла вовсе.

Когда первые капли дождя упали на мое лицо, я повернулся и медленно пошел в обратном направлении к подножию гор, ставших теперь моей обителью. Я был грустен, думая о том, что тысячу лет тому назад достаточно было убить одного короля, чтобы спасти религию; сейчас же для того приходится убивать тысячами, и все равно никакого спасения не видно. Я перезарядил винтовку и оглянулся назад — на всякий случай, боясь получить ответную пулю в затылок.

На том месте, где только что был луг с утопшим в нем солдатом, сейчас в окружении придворных и зевак сидел король, читая надписи на мемориальной доске. Направленное на меня неподвижное лицо застыло в широкой улыбке.



Детские страницы

РАССКАЗКА И РАСКРАСКА

О НАГАРДЖУНЕ — ВЛАДЫКЕ ДРАКОНОВ

В “Сутре прихода на Ланку” говорится:

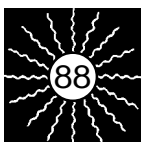
«Ведь Путь, что основан на собственном знании,
Приверженцы крайностей не пройдут!
Скажи, кто поддержит его, о Учитель,
Когда Ты навеки отсюда уйдешь?..»

И тогда Пробужденный Владыка ответил:

«В краю с названием Бе-да — в южной стране —
Появится тот, кто станет известен
По имени Нага, Дракон,
— Великолепный монах.
Он сокрушить повсеместно сумеет
Крайние взгляды о “бытии”
И полном “небытии”.
Он всему миру осветит и растолкует
Мой несравненный Великой традиции путь,
Достигнет стадии “Радостной” на пути
И перейдет после смерти в Сферу блаженства».

И вот в жаркой южной Индии, стране благоухающих трав, именно так, в полном соответствии с предсказанием, предсказанным в Слове Будды, родился ребенок, который впоследствии стал могущественным защитником Учения — йогиним Нагарджуной.

После рождения ребенка ученый астролог предупредил родителей, что, хоть их сын и имеет благоприятные знаки святого существа, он не проживет дольше недели. “Однако, — добавил предсказатель, — если вы поднесете освященную пищу ста простым людям, он проживет дольше семи дней. Если вы сделаете это подношение ста священникам-браминам, он будет жить дольше семи месяцев. Если же вы преподнесете дары ста буд-



дийским монахам, он проживет до семи лет”. Родители так и поступили.

Когда мальчику исполнилось уже почти семь лет, они решили отправить его в паломничество по святым местам вместе со слугой. И вот шли-шли два паломника и дошли до знаменитого буддийского монастыря под названием Наланда и там повстречали великого Учителя по имени Сараха. Они рассказали ему всю свою историю. Сараха выслушал и сказал, что мальчик может избежать смерти, если станет монахом. И мальчик тотчас же согласился.

Он получил посвящение в тайное учение Амитаюса и начал повторять заклинания — мантры Амитаюса каждую ночь, и делал так, пока ему не исполнилось 17 лет. Так он освободился от угрозы предсказанной смерти.

Затем Нагарджуна стал усердно изучать Слово Будды: малой и великой традиций (Хинаяны и Махаяны), а Сараха даровал ему совершенные тайные учения тантры. Нагарджуна продвигался в своих занятиях, приближаясь к уровню великого йогина, и вскоре получил полное монашеское посвящение от настоятеля монастыря.

Прошло 12 лет. В стране случился ужасный голод, и монахи лишились всего необходимого. Тогда, рассказывают, Сараха попросил Нагарджуну заняться их обеспечением. Задумался Нагарджуна и вспомнил, что на далеком острове живет знаменитый алхимик — ученый и волшебник, умеющий превращать железо в золото. Но как перебраться на остров через бурный океан? Взял он два больших листа сандалового дерева и со специальными заклинаниями-мантрами придал им силу переносить человека немедленно туда, куда он только пожелает. Один лист он зажал в руке, а другой спрятал в подошве своей сандалии и перенесся через океан на остров.

А в это время алхимик провидел, что должен прибыть Нагарджуна, в надежде овладеть его, алхимика, тайной. И он встретил Нагарджуну словами:

— Давай поменяемся или нашим умением, или нашим богатством.

— Мы можем обменяться тайными умениями, — согласился Нагарджуна и отдал ему лист сандалового дерева, который держал в руке.

Алхимик подумал, что Нагарджуна уже не сможет больше покинуть остров, и научил его делать золото. Тогда Нагарджуна при помощи сандалового листа, спрятанного в подошве, вернулся в Индию. Там он обратил массу железа в золото и обеспечил свою монашескую общину процветанием и благоприятными для молитв и занятий условиями.





Вскоре Нагарджуна стал настоятелем монастыря Наланды. Он оказывал почет и уважение тем монахам, кто занимался тремя высшими практиками: тренировкой добродетельного поведения, сосредоточения и мудрости. А тех, кто нарушал свои монашеские обеты, он изгонял из монастыря.

Однажды йогин Шанкара сочинил текст в 12 сотен стихов, в котором поднимал на смех учение Нагарджуны, но великий Учитель опроверг его прямыми логическими рассуждениями. Он также опроверг тексты “Слушателя” Сендахи — последователя Малой традиции, искажавшего учение Великой традиции. И еще пять сотен не-буддистов потерпели поражение в диспутах с Нагарджуной, и он привел их к буддизму. — Таково первое из трех великих деяний Нагарджуны.

Один раз, когда он проповедовал, два наги (санскр.: водяные, змеи-драконы) обернулись людьми и тоже пришли, чтобы получить учение. Они ничем с виду не отличались от монахов, но от них исходил аромат сандалового дерева. Когда они вышли, благоухание исчезло, а когда вернулись, возникло опять. И Нагарджуна заинтересовался причиной этого. “Мы — сыновья Такшаки, царя наг, — сказали они. — Мы намазались сандаловым маслом, чтобы не чувствовать запах людей”. “Раз вы так хотите слушать Учение, — заметил Нагарджуна, — вы, наверное, сможете добыть сандалового дерева для статуи Тары и помочь мне построить храм”.

Наги ответили, что им надо спросить своего отца, и удалились, а на следующий день вернулись с ответом: “Если Учитель согласится посетить подводную страну наг, то мы сделаем все, что он захочет. Если же нет, то мы не сможем сделать ничего”. “Мой отъезд может принести пользу живым существам”, — подумал Нагарджуна и согласился.

Царь наг и его подданные были очень расположены к добродетели и, сделав пышные подношения, стали просить изложить им Учение, и Учитель разъяснил им основы буддизма. Но на просьбы оставаться в царстве наг подольше он ответил отказом: “Я не могу остаться, — сказал он, — потому что пришел сюда с твердым намерением обрести у вас силу для возведения десяти миллионов храмов и ступ и добыть текст “Сутры о Запредельной мудрости в сто тысяч строф”. Потом, может быть, я опять к вам вернусь”.

Он приготовился уже отправиться в путь, набрав с собой многие сокровища наг, такие как “Сотня тысяч строф о Запредельной мудрости” и “Краткая сутра о Запредельной мудрости” и некоторые тексты тайных заклинаний, но вдруг обнаружил, что не хватает нескольких страниц в “Сотысячной”. Оказалось,



это наги, чтобы гарантировать его возвращение, вынули и спрятали эти страницы. Пришлось Нагарджуне заменить недостающие главы “Сотысячной” страницами из “Восьмитысячной Запредельной мудрости”. (Так обычно объясняют полное совпадение текста в двух главах двух текстов “Запредельной мудрости”.) С помощью этих добытых книг Учитель Нагарджуна смог поддержать и оживить ослабевшую на тот момент Великую традицию.

Почему же все-таки ему дали имя Нагарджуна?

Есть такое объяснение. Однажды в саду во время проповеди Учения явились вдруг множество наг вокруг него и, изогнувшись, своими телами образовали подобие зонтичного купола над





ним, чтобы защитить Учителя от палящего солнца. Поэтому, говорят, он стал известен как Владыка наг. А имя Арджуна (Свершитель) было добавлено потому, что он распространял учение Великой традиции столь же стремительно и неуклонно, как известный легендарный герой Арджуна пускал стрелы из лука.

Нагарджуна основал 108 центров Учения на основе 108 храмов, которые воздвиг раньше. И в каждом он поместил статую Защитника Учения Махакалы — Великого Черного, поручив ему отвечать за сохранение Учения.

Еще в одном случае, когда слоны попытались повалить дерево Бодхи — Пробуждения в Бодхгайе (месте, где под этим деревом Сиддхартха сидел в созерцании и силой мысли достиг состояния Пробуждения, — стал Пробужденным, Буддой), Нагарджуна воздвиг две колонны перед деревом, и они защищали дерево много лет. Однако затем слоны снова стали нападать на дерево, и тогда на каждую колонну Учитель водрузил статую Великого Черного, держащего дубинку и оседлавшего льва. Это подействовало на несколько лет, но потом разрушения начались опять. В этот раз он окружил священное дерево множеством каменных колонн и на вершину великой ступы за деревом поместил сосуд с частицами мощей Будды. За оградой же из каменных колонн он позднее выстроил 108 ступ.

В другом случае, когда Бодхгайе грозило наводнение с юга, Нагарджуна вырезал на семи камнях образы Будды, обращенные лицом к подступающим водам, и они остановили наводнение, как дамба.

Со временем Нагарджуна понял, что очень мало людей способны на полное совершенное постижение реальности — постижение, как все существует не просто на уровне видимости, а в высшем смысле, то есть постижение смысла тех текстов “Сутры о Запредельной мудрости”, которые он принес из подводного царства наг. Поэтому он написал в объяснение Мудрости пять книг, проясняющих срединный путь Будды, позволяющий не впадать в одну крайность — убежденности в существовании всех вещей такими, как они нам являются, кажутся, и в другую крайность — убежденности в их полном несуществовании, небытии.

А именно это и предрек в свое время Пробужденный в ответе на слова: “Ведь Путь, что основан на собственном знании, Приверженцы крайностей не пройдут! Скажи, кто поддержит его, о Учитель...”

(Адаптированный перевод-пересказ с англ. Ю. Григорьевой по Indian Buddhist pandits from “The Jewel Garland of Buddhist History”. LTWA, 1984)



Библиография и критика



Издания “Нартанга”

Чже Цонкапа. Большое Руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. СПб.: Нартанг. Том V. 2000. 488 с.

Пятая часть “Большого Руководства” (Ламрим ченмо) посвящена теории пустоты, самой глубокой доктрины буддийской философии, где изложение предмета ведется с позиций философской системы мадхьямика-прасангика, с широким использованием понятийного аппарата буддийской логики, основанной на сочинениях Дигнаги и Дхармакирти.

Благодарим О. Доржиеву, пожертвовавшую на издание 1000 рублей. Это был единственный вклад российских буддистов в издание Ламрима.

Лама Сопа. Преобразование проблем в радость. Вкус Дхармы. Нартанг. 2001. (304 с.). 2-е исправленное издание.

Издательство приносит читателям свои извинения за то, что в результате компьютерного сбоя, происшедшего уже после того, как макет книги был проверен корректором, в книге появилось довольно много опечаток — пропусков отдельных букв и символов.

Далай-лама. Этика для нового тысячелетия. Центр тибетской культуры и информации — Нартанг. 2001. (240 с.)

Индийский буддизм

Васубандху. Учение о карме / Предисл., пер. с санскрита и комментарии Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: “Петербургское востоковедение”, 2000. 368 с.

Книга содержит комментированный перевод четвертого раздела трактата “Энциклопедия Абхидхармы”, выполненный с санскритского оригинала памятника, и извлечения из других разделов.

Школы тибетского буддизма

Русско-тибетский словарь / Составители А. Горячев и И. Тарасов. Изд. Намчак. М., 2000 (480 с., ок. 12000 слов)

Геше Тубтен Наванг. Колесо бытия. СПб.: “Ясный Свет”. 2001 (39 с.)

Все о Тибете. М.: Фонд “Канун Золотого Века”, 2001 (серия “Цивилизации”). 640 с.; тираж 1000 экз.

Это переиздание написанных в XIX-нач. XX в. статей о Тибете. В содержание входят: “История Тибета”, “Записки о Тибете”, “Быт тибетцев”, “Тибетский театр”, “Магия в Тибете”, “Астрология в Тибете”, “Символы ламаизма”, “Религиозное служение”, “Учение ламаизма”, “Божества и мифология буддизма в Тибете”, “Священные тексты”.

Традиция Ньингма

Учение дакини. Устные наставления Падмасамбхавы царевне Еше Цогьял. СПб.: Культурный центр “Уддияна”, 2000. 252 с.

В книге “Учение дакини” собраны краткие прямые наставления, соответствующие трем уровням буддийской практики: Хинаяне, Махаяне и Ваджраяне.

Дюджом Ринпоче. 14 Далай-лам Тибета. Краткое описание жизни и правления Далай-лам / Пер. с тиб. Я. Комаровский. СПб.: Уддияна, 2001. (120 с.)

Традиция Гелуг

Гунчен Жамьян Шадба. Золотое ожерелье прекрасных учений, разъясняющих некоторые аспекты теории познания. Улан-Удэ, 2000.

Книга выпущена в свет издательством буддийского института “Даши Чойнхорлин” в переводе с тибетского Б.Б. Дампилона и представляет собой учебник по освоению некоторых аспектов теории познания. Ее

изучение входит в учебную программу изучения логики и теории познания на всех философских факультетах буддийских монастырей. Чтение книги и ее адекватное понимание представляет определенные трудности, обусловленные специфичностью терминов, а также особой формой изложения материала в виде структур для диспутов. Книга адресована всем, кто интересуется буддийской логикой и теорией познания.

Геше Джампа Тинлэй. Бодхичитта и Шесть Парамит. Улан-Удэ: Издательство БНЦСО РАН, 2000. 230 с.

В основе данной монографии — материал лекций геше Джампа Тинлэя, посвященных философской теории Бодхичитты, методам медитации по порождению сознания, устремленного к Пробуждению, а также практике Шести Парамит.

Геше Джампа Тинлэй. Избранные лекции. Иркутск: Атиша-Пресс, 2000. 210 с.

В состав книги вошли избранные лекции геше Джампа Тинлэя, прочитанные им в разных регионах России.

Традиция Кагью

Дже Гамбопа. Драгоценные четки для высшего пути. Пер. с тиб. Загуменнова Б. И. Санкт-Петербург, 2001. 136 с.

Впервые в переводе с тибетского публикуется одно из важнейших произведений классика тибетского буддизма XII в. Оно, как показывает уже название, относится к уровню ваджраяны и представляет собой свод наставлений-афоризмов, написанных ярким, живым и доступным для широкого круга читателей языком.

Дже Гампопа Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен. Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного учения. Пер. с тиб. Б. Ерохина. Санкт-Петербург, 2001. 340 с.

Классическая работа патриарха школы Кагью тибетского буддизма — одно из первых энциклопедических обзоров взглядов и практик буддизма Махаяны и Ваджраяны, послужившее образцом создания целого ряда подобных произведений. Книга принадлежит к классу литературы, подробно описывающей этапы продвижения практикующего на пути к достижению состояния Будды, а также ключевые понятия буддизма.

Цультрим Гьямцо. Последовательные стадии медитации на пустотность. Кхенчен Трангу. Практика умиротворения и прозрения. Пер. с англ. Д. Устьянцева. М., Шечен, 2001. 192 с.

Издание включает в себя две работы известных мастеров школы Кагью, посвященные буддийской медитативной практике. Первая работа посвящена последовательности стадий медитации, позволяющей проникнуть в суть пустоты. Важной особенностью работы является изложение материала с позиции учения Жентонг, делающего особый упор на постижении ясного света природы ума. Во второй работе детально описываются два основных вида медитации — шаматха и випашьяна от начала пути до полного просветления.

Традиция Дзогчен линии Намкая Норбу Ринпоче
Намкай Норбу Ринпоче. Круг дня и ночи / Пер. с англ. СПб.: Шанг-Шунг, 2000. 160 с. (издание 2-е, исправленное).

Книга Намкая Норбу Ринпоче является руководством, позволяющим осуществить цель практики Дзогчен: умение непрерывно днем и ночью, бодрствуя и во сне, находиться в состоянии созерцания. Состоит из основного текста и комментария, составленного по устным объяснениям автора.

Всевышний Источник. Кунджед Гьялпо. Основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Пер. с тиб. и комм. Чогьяла Намкая Норбу Ринпоче, Адриано Клементе. Пер. с итал. Э. Лукьянович. Пер. с англ. И. Берхин. Донецк-Москва: Ринчен-Линг, 2001. 352 с.

В данном издании содержится перевод избранных мест “Кунджед Гьялпо”, коренной тантры раздела Сэмдэ учения Дзогчен, вместе с комментарием учителя Дзогчен Чогьяла Намкай Норбу, а также краткая история ранней передачи этой тантры и объяснение ее построения в изложении известного итальянского тибетолога Адриано Клементе, который также является практиком Дзогчен.

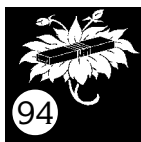
Практики смерти и умирания. Тайные учения Тибета / Пер. с тиб. Джакомеллы Орофино. Предисловие Намкая Норбу Ринпоче. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. 221 с.

Тексты, которые никогда ранее не переводились, проливают свет на представления о смерти, которых придерживаются приверженцы высших и древнейших систем медитации тибетских религиозных школ — буддизма Ньингма и традиции Бон.

Традиция Римэ

Джамгон Конгтрул. Его жизнь, несектарный подход и наследие. М.: Шечен, 2000. 72 с.

В предлагаемом исследовании излагается биография известного буддийского мастера, основоположника несектарного направления Римэ Конгтрула Ринпоче. Дается краткая характеристика его основных трудов по буддийской философии. Автор-составитель опирается на автобиографию мастера.



Традиция Бон

Тендзин Вангьял. Чудеса естественно-го ума / Пер. сангл. СПб.: Культурный центр "Уддияна", 2000. 248 с.

Книга Тензина Вангьяла Ринпоче, ламы древней тибетской традиции Бон, в сжатой форме дает полную сводку главных тем учения Дзогчен, показывает его место среди разных систем учения Бон, а также содержит личные размышления автора о практике Дзогчена на Западе.

Дальневосточный буддизм

Догэн. Луна в капле росы. Рязань: Узорочье, 2000. 288 с.

Книга представляет собой избранные произведения мастера дзен Догэна.

Шэн-янь. Поэзия просветления. Поэмы древних чаньских мастеров. Дхарма центр. Санкт-Петербург, 2000.

Этот сборник сочинений современного патриарха чань-буддизма Шэн-яня представляет из себя живые комментарии к поэтическим трудам древних чаньских мастеров, а также лекции, прочитанные в России во время семинара в Ораниенбауме в 1998 г.

Дзюнсэй Тэрасава сёнин. В новый век без войн и насилия. Проповеди буддийского монаха, странствующего с молитвой за мир. Донецк: Махасангха Ниппондзан Мёходзи; ООО "Лебедь", 2001. 511 с.

Книга представляет своеобразный итог десятилетней деятельности в России, на Украине и в других республиках бывшего СССР выдающегося буддийского монаха Ордена Ниппондзан Мёходзи дост. Дзюнсэя Тэрасавы.

Буддология

Андросов В.Н. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2000. 799 с.

Монография посвящена творчеству Нагарджуны (II–III вв.). Публикуются переводы двенадцати его трактатов. Каждый перевод предваряется вводной статьей и сопровождается автокомментариями Нагарджуны. В приложение вошли перевод "Алмазной сутры" и Словарь индо-тибетского и русского буддизма.

Категории буддийской культуры. СПб.: "Петербургское востоковедение", 2000. 320 с.

Книга петербургских буддологов включает статьи, посвященные различным явлениям буддийской культуры стран Азии и Тихоокеанского бассейна.

Периодические издания

"Шлях Будди", альманах.

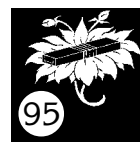
Журнал издается в Донецке — нынешнем центре буддизма на Украине, где представлены разные буддийские направления и школы. Журнал частично отражает это состояние буддийской жизни, но по большей части базируется на школе Ниппондзан Мёходзи. Нашей редакции, конечно, приятно было увидеть в журнале публикации переводов классических буддийских текстов (с корейского), а также страницу для детей. Также в журнале присутствуют рассказ о паломничестве в Индию и лекции о буддизме И. А. Козловского (профессора Донецкого института социального образования).

Журнал "Мигжд" — печатный орган тибетского культурного центра "Ринпоче-багша".

Журнал начал издаваться в 2001 г. в Бурятии, Улан-Удэ учениками дост. Еше-Лодой Ринпоче. Название журналу дано дост. Еше-Лодой Ринпоче. Этот журнал задуман для воплощения в жизнь целей тибетского культурного центра по сохранению и передаче богатейшего духовного опыта и наследия буддийских учителей. В журнале публикуются материалы по теории и практике буддизма: от канонических буддийских текстов, бесценных памятников мировой культуры, и комментариев к ним, до исследовательских статей современных ученых-буддистов и простых мирян. В первом номере опубликованы садханы божеств и статья Еше Лодой Ринпоче

"Колесо сансары" с комментарием к широко известной в буддийском мире картине "Колесо сансары".

(Обзор библиографии подготовлен П. Цветковым)



Е. А. Торчинов: «Введение в буддологию. Курс лекций» СПб–е философское общество, 2000. 304 стр.

Книга Е. А. Торчинова является первым серьёзным отечественным обзором истории и философии буддизма и в качестве таковой заслуживает всяческих похвал. Эрудиция автора позволила ему выполнить работу, для написания которой требовался бы целый научный коллектив: ведь темы лекций касаются и происхождения буддизма и основ его вероучения, и основных направлений буддийской философской мысли, и тантры, и анализа буддизма в Тибете, Китае и на Дальнем Востоке, и истории изучения буддизма. Особенно интересен мне показался анализ философии йогачары а также раздел, посвящённый Китаю, где автор (китаист по образованию и большой знаток китайской культуры) делает весьма важные сопоставления традиционного китайского мировоззрения и буддийской доктрины, показывая, каким образом осуществлялся синтез этих идей.

Менее подробно рассматривается буддизм Тибета, и ещё меньше материалов даётся по южному буддизму — Тхераваде. Совсем нет обзора современного распространения буддизма на Западе. Это представляется упущением, если учесть, что в такой стране, как Франция, буддизм уже стал третьей по численности верующих религией. Также крайне не хватает индекса, без которого пользоваться книгой сложно.

Вся книга состоит из 10 лекций, прочитанных Торчиновым на философском ф-те СПбГУ, и приложения — ряда небольших буддийских текстов в переводе автора с китайского языка.

Стремясь поспособствовать стремлению автора к совершенству, хочется также указать на некоторые недостатки и ошибки, которые я заметил в этом издании.

Рассмотрим их по порядку, начиная с «Основ буддийского учения».

Здесь прежде всего методологическое замечание. Торчинов к числу этих основ причисляет также и космологию, хотя проблемы космологии всегда были в стороне от Учения Будды — настолько, что Будда даже отказывался трактовать «космологические» вопросы, объясняя, что они не имеют отношения к его Учению (см., напр., Брахмаджала-сутту). Да и сам Торчинов (с. 38) пересказывает слова Его Святейшества Далай-ламы о том, что быть буддистом — не значит верить в гору Сумеру и т. д. Зачем же причислять космологию к «основам»?

Ещё один существенный момент касается определения ключевого термина «сангха», который Торчинов трактует как «монашеская община» (с. 13, 77 и др.). Это распространённая ошибка, всё ещё тиражируемая даже в научных книгах. Сангха как объект прибежища — это «арья сангха», то есть хотя бы один человек (не-

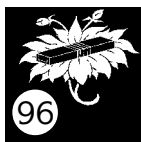
важно, монах он или мирянин), достигший уровня арьи (что в Махаяне понимается как непосредственное постижение пустоты), а сообщество четырёх и более монахов — лишь «условная» сангха. Данное стандартное для индо-тибетского буддизма положение можно было бы оспаривать, апеллируя к тому, что в «раннем» буддизме такой концепции могло не быть, однако сам Торчинов придерживается современной научной точки зрения (что является достоинством его работы), рассматривая и тхераваду и махаяну как равноправные продукты первоначального конгломерата буддийских идей, который содержал основу и для того и для другого (с. 49), — поэтому такой аргумент мы с Торчиновым не примем.

Отсюда же следует ещё одно предложение автору: видимо, при изложении материала следует обратить внимание на необходимость постоянных уточнений (как бы громоздко это ни оказалось) — с позиций какой буддийской школы или традиции делается то или иное утверждение. Ведь сам Торчинов совершенно правильно говорит, что нет «буддизма вообще», помимо его исторических манифестаций. Но в книге довольно много общих утверждений, вроде «буддизм полагает...», «буддисты считают...», и без таких уточнений они могут вызывать возражения.

Вот пример такого возражения: Торчинов утверждает, что только люди накапливают карму, а, например, «животные некоторым образом страдают невинно» (с. 24), и даже сравнивает эту мысль с идеями Достоевского! Возможно, и есть такая трактовка, но она, как кажется, противоречит самой идее причинно-следственной связи, и Васубандху ясно говорит: «Во всех трёх мирах и во всех формах существования продуцируются действия (т. е. кармы. — А. Т.) четырёх видов...». То же повторяет и Чже Цонкапа: «Итак, копители кармы, ввергающей в сансару, — все простые существа вплоть до ступени «высших (мирских) качеств» махаянской стадии Применения включительно».

Или, взять сильно упрощённое изложение буддийского учения о «я». Здесь Торчинов даже не упоминает о том, что в некоторых сутрах Будда учил о существовании «я» и о том, что есть школы, по-разному трактующие этот вопрос (подробнее см. «Большое руководство...» Т. 5).

Перейдём теперь к проблемам буддийской философии. Это один из наиболее интересных разделов книги, однако и здесь кое с чем невозможно согласиться. Во-первых, кажется, что Торчинов несколько переоценивает в целом значение идей Татхагатагарбхи — доктрины важной, но, тем не менее, периферийной для основных буддийских традиций. Даже сутры Праджняпарамиты он интерпретирует в этом духе, пола-



гая, что одной из основных идей праджняпарамитских сутр является то, что: “В действительности все живые существа являющиеся Буддами и изначально пребывают в нирване.” Так сказать можно, только если забыть, что и “действительности”-то никакой нет в Праджняпарамите.

Очень правильно по сути излагает Торчинов воззрения Нагарджуны, когда опирается на Чандракирти (с. 85), но, как только отходит от этого, — вновь попадает в плен идеи, что “все существа были, есть и всегда будут Буддами” (с.89), — теперь уже так интерпретируя Нагарджуну. Причём никаких аргументов в пользу этой интерпретации Торчинов привести, видимо, не может — цитируемый им в этой связи отрывок из “Алмазной сутры” о том, что у бодхисаттвы не должно быть представления “существо”, по-моему, не имеет к этому вопросу никакого отношения.

В историко-буддологическом плане нельзя согласиться, когда “третью, абсолютистскую” (с. 84) интерпретацию мадхьямаки Торчинов связывает с появлением в 1955 году книги Т. Мурти. Эта ложная интерпретация фигурировала уже в работах Ф. И. Щербатского и особенно ярко расцвела в работах его ученика, другого нашего выдающегося соотечественника — Е. Обермиллера, то есть на 30 лет раньше.

Также Торчинов делает ошибки и в историческом обозрении мадхьямаки, рассматривая школы “сватантрика” и “прасангика” как действительно существовавшие в Индии, хотя уже давно известно, что в Индии и слов-то таких не было — их выдумали уже тибетцы, реконструируя полемику между разными индийскими философами. Но даже они начала прасангики возводят не к Арьядеве (как ошибочно делает Торчинов), а только к Буддапалите. В целом, в этом разделе ощущается некоторый дефицит источниковедческой базы: хотя автор и упоминает о “четвёртой”, современной интерпретации мадхьямаки, но нигде не упоминает, ни кто её делает, ни в чём её содержание, помимо привлечения работ Чандракирти (в чём, кстати, опять-таки замечен был ещё Щербатской, а не только представителем “четвёртой трактовки”). В настоящее время без тибетской экзегезы и работ Хопкинса, Уильямса, Кабезона — на эту тему писать уже трудно.

Ряд уточнений требует и раздел о Ваджраяне. Путаница наблюдается в разделе о классификации тантр (с. 122): то, что Торчинов называет “стандартной” классификацией тантр, стало стандартом лишь со времён Чже Цонкапы, а не Бромтона (правильно произносить Дромтон), как предполагает Торчинов. Даже Будон, живший на два века позднее Дромтона, ещё придерживался пятеричной классификации тантр. А школа Ньингма вовсе не “дополнила” стандартную классификацию до девяти — девятиричная классификация существовала в Мантраяне значительно раньше четверичной. Кстати, и слово Мантраяна, или Тайная мантра (не “Тайная тантра”! — с.121), обычно (хотя и не всегда) относится ко всем классам тантр, а

не к трём первым (с. 122).

В разделе о Ваджраяне есть целый ряд мелких неточностей, но некоторые из них важны, поскольку могут способствовать неверному общему впечатлению о Ваджраяне. Так, например, Торчинов видит что-то “ваджраянское” в высказываниях Будды о том, что надо “убить родителей” (с. 128) и т. п. Однако всё это есть и в палийском каноне, например в “Дхаммападе”, а в комментариях Буддхагхоши поясняется, что “родители” здесь — наше неведение и привязанность к “я” и т. п. Другая неточность — в выражении: “Ваджраяна ... провозгласила тезис о тождестве блаженства и пустоты” (с. 130) — вообще искажает всю идею тантры и создаёт совершенно ложный ассоциативный ряд. Такого тезиса никто не провозглашал. В Ваджраяне речь идёт о динамическом процессе, когда йогин, сосредоточиваясь на переживании блаженства (что намного легче, чем сосредоточиваться на абстрактных идеях), направляет блаженное сознание на постижение пустоты и стремится силой концентрации проникнуть в неё. Если ему это удаётся, — переживание блаженства и переживание пустоты становятся единым переживанием — только в этом смысле и говорится об их единстве, а вовсе не об оргазме как “сансарическом выражении... трансцендентного блаженства” (???) или, ещё того хуже, “переживания абсолютного блаженства нирваны” (с.130). Эдак можно дойти до проповеди здорового секса под видом тантры, как у некоторых небезызвестных и в России буддийских деятелей!

Ряд существенных неточностей содержится и в лекции о тибетском буддизме. Укажу хотя бы на те, что имеют актуальное политическое значение. На с. 162 Торчинов рассказывает о выборах последнего Панчен-ламы и 17-го Кармапы следующим образом: «...после смерти последнего Панчен-ламы в 1988 г. правительство КНР распорядилось провести поиски его преемника по всем правилам... Однако ... Далай-лама XIV не признал выбранного Панчэня, объявил его поиски фальсифицированными китайскими властями и провозгласил новым Панчэн-ламой другого мальчика, находившегося также на китайской территории. Последующая изоляция “далай-ламского” Панчэня дала возможность эмигрантским кругам в очередной раз обвинить Пекин в нарушении прав человека и провозгласить несчастного ребёнка, ставшего жертвой политических интриг, “самым юным узником совести”».

“Ах какие нехорошие эмигрантские круги!”, — подумает доверчивый читатель. Но на самом деле всё было наоборот. И, поскольку дело это происходило недавно, на наших глазах, широко освещалось в прессе, — трудно поверить, что великолепная память вдруг подвела Евгения Алексеевича. А факты были таковы: не правительство КНР первым нашло Панчен-ламу, а работавшая с санкции властей КНР спец. комиссия монастыря Ташилунпо под руководством Чад-

рела Ринпоче (сгинувшего потом в китайских тюрьмах). После соответствующей проверки кандидата Далай-лама официально утвердил его как Панчен-ламу 14 мая 1995 года. Через несколько дней после этого юный Панчен-лама вместе с родителями был схвачен (или, как элегантно выражается Е. Торчинов, “изолирован”) китайцами и увезён в неизвестном направлении. Уже 13 июля 1995 г. Европарламент вынес резолюцию, в которой призвал КНР освободить мальчика. Китайцы же “своего” Панчен-ламу ещё даже не начали искать “по всем правилам”. А завершили они эти “поиски” лишь к концу 1995 года. (Более подробно эта эпопея описывается в ж-ле “Буддизм России”, № 24 (1995), 25 (1996).

Но козни “клики Далая”, как называют Его Святейшество китайские товарищи Торчинова, на этом не закончились, ведь была ещё история с поисками Кармапы. «На этот раз Далай-лама, — пишет Торчинов, — ссылаясь на некое тайное письмо покойного Кармапы, наоборот, признал китайского кандидата законным Кармапой...».

Ох уж этот хитрый Далай-лама! Правда, Торчинов опять слегка путает: это было не “на этот раз”, а “в тот раз” — вся история случилась задолго до признания Панчен-ламы. А почему упомянутое им письмо носит титул “некое”? Да потому, что здесь Торчинов озвучивает позицию чем-то ему, видимо, близкого Оле Нидала, называющего это письмо, которое он и в глаза не видел, поддельным. Торчинов, может быть, солидарен с Оле Нидалом, но почему кандидат-то “китайский”? Этот кандидат был найден тибетцами и признан всеми четырьмя регентами школы Карма-кагью (живущими в эмиграции), от которых потом откололся один — Шамар Ринпоче, выставивший альтернативного кандидата. Подробнее об этом см. “Буддизм России”, № 33.

Но довольно о политике. Следующие разделы книги Торчинова посвящены Китаю и Дальнему Востоку и мне (правда, профану в этой области) представляются очень интересными и информативными. А вот относительно последней лекции, посвящённой буддологическим исследованиям, опять-таки есть несколько замечаний. Во-первых, характеризуя буддологию середины и второй половины XX века, напрасно Торчинов даже не упомянул таких “китов”, как Э. Конзэ, Д. Туччи, революционер в области терминологии Г. Гюнтер, один из пионеров в изучении тантры А. Вэйман, исследователь индийской мадхьямаки Д. Калюпаханна. Обязательно следовало охарактеризовать и деятельность современных корифеев в изучении индо-тибетской традиции, таких как Р. Турман, Д. Хопкинс, Дж. Дрейфус, Д. Джексон, Х. Кабезон — это только несколько из важнейших имён. Да и японцы — тибетологи никак не представлены, хотя сделали чрезвычайно много. То есть, практически, выпущены все последние работы в изучении индо-тибетской традиции буддизма, а ведь всё-таки она, а не дальневосточная линия

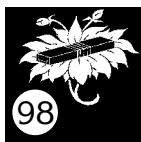
является наиболее развитой и аутентичной. Это, на мой взгляд, существенное упущение.

Говоря об отечественной буддологии, Евгений Алексеевич опять-таки забывает о тибетологическом направлении в изучении буддизма — вообще не упоминает Б. И. Кузнецова — учителя всех советских тибетологов, исследовательниц буддийского искусства К. М. Герасимову и Е. Д. Огневу. Неуместным в научном труде, и даже неэтичным, кажется высказывание не имеющих никакого отношения к науке мнений о человеческих качествах учёных: так, Л. Э. Мьялль вдруг характеризуется как “озлобившийся русофоб” (с. 216) — это тем более странно, что, общаясь с Линнартом Эдуардовичем на протяжении последних 25 лет, я не заметил и признаков какого-то “озлобления” или “русофобии”.

И в заключение хочется напомнить, что тайна исчезновения великого буддолога О. О. Розенберга, о которой пишет Е. А. Торчинов, недавно была раскрыта эстонским исследователем Л. Маэртом — на страницах “Буддизма России” № 33 за 2000 год.

Надеюсь, что Евгений Алексеевич при подготовке нового издания своего “Введения в буддологию” исправит отмеченные недостатки, которые несколько портят впечатление от этой в целом неплохой работы. Только я советовал бы и название поменять, на что-нибудь вроде “Введение в изучение буддизма”, так как, беря в руки книги типа “Введение в языкознание” или “... в археологию” или “... в источниковедение”, ожидаешь увидеть характеристики целей, методов, проблем, истории и т. д. данной научной дисциплины, а не просто изложение изучаемого ею предмета.

А. Терентьев



Буддийские общины и организации России

Дацаны на территории Бурятии, Читинской и Иркутской областей

1. Агинский дацан:

674460, Читинская область, Агинский Бурятский автономный округ, п. Агинское.

2. Ацагатский дацан (строится):

671310, Республика Бурятия, Заиграевский р-н.

3. Дацан Баргузинской долины:

671613, Республика Бурятия, Курумканский р-н., с. Курумкан.

4. Сартул-Гэгэтуйский:

671914, Республика Бурятия, Джидинский р-н, с. Гэгэтуй.

5. Еравнинский (Эгитуйский) дацан:

Республика Бурятия, Еравнинский р-н, с. Эгита.

6. Закаменский (Бортойский) дацан:

671930, Республика Бурятия, Закаменский р-н, п. Закаменск.

7. Иволгинский дацан:

671210, Республика Бурятия, Иволгинский р-н, с. Верхняя Иволга.

8. Кижингинский дацан:

671450, Республика Бурятия, Кижингинский р-н, с. Кижинга.

9. Кяхтинский (Мурочинский)

дацан: 671830, Республика Бурятия, Кяхтинский р-н, с. Мурочи.

10. Мухоршибирский дацан (строится):

671340, Республика Бурятия, Мухоршибирский р-н, п. Мухошибирь.

11. Окинский дацан:

671030, Республика Бурятия, Окинский р-н, с. Орлик.

12. Селенгинский дацан:

671280, Республика Бурятия, Селенгинский р-н, г. Гусиноозерск.

13. Кыренский дацан:

671830, Республика Бурятия, Тункинский р-н, с. Кырен.

14. Аршанский дацан:

671023, Республика Бурятия, Тункинский р-н, курорт Аршан.

15. Угданский дацан:

674017, Читинская обл.

16. Усть-Ордынский (Абатанатский) дацан (строится):

666110, Иркутская обл., п. Усть-Орда.

17. Хоринский дацан:

671410, Республика Бурятия, Хоринский р-н, с. Ана.

18. Чесанский дацан:

671462, Республика Бурятия, Кижингинский р-н, с. Чесан.

19. Цугольский дацан:

674436, Читинская обл., с. Цугол.

20. Местная религиозная буддийская организация "Арья-Баала":

670000, г. Улан-Удэ, ул. Ербанова, 6. ☎ (8 301 2+) 214923.

Председатель Габагуева Валентина Матвеевна.

Большинство бурятских дацанов объединены в "Традиционную буддийскую сангху России".

Традиционная буддийская сангха России имеет представительство в Москве: Москва, Г-34, 119034, Остоженка, 49.

☎ (095) 245-09-39. Факс (095) 248-02-64.

Калмыкия

1. Элистинский хурул <Гедун Шаддуб Чойхорлинг>:

г. Элиста, ул. Лермонтова, 83. ☎ 5-25-11.

Проезд: авт.15 от ост. «Айс».

2. Центр Падмасамбхавы:

г. Элиста. ☎ 6-37-54 — Гордеев Арслан.

Пос. Ики-Бурул. ☎ 9-12-83. Падма Шераб.

3. Центр Сакья «Чоки-Линг»:

☎ 2-13-29, ☎ 6-32-38 — Салдусова Алла Горяевна.

4. Буддийская община «Тугмет Гавджан»:

пос. Цаган-Аман Юстинского р-на, ул. Первомайская, 24.

5. Буддийская община «Яшкульский хурул»:

пос. Яшкуль, Яшкульского р-на, ул. Пионерская, 3.

6. Буддийская община «Зурхач»:

пос. Кетченеры, Кетченеровского р-на, ул. 60 лет Октября, 10/2.

7. Буддийская община «Городовиковский хурул»:

г. Городовиковск, Городовиковского р-на, ул. Ленина, 46.

8. Буддийская община «Богдохинский хурул»:

пос. Хар-Булак, Целинный р-н.

9. Буддийская община с/з «Хомутниковский»:

с/з Хомутниковский, Ики-Бурульский р-н.

10. Буддийская община «Хурул»:

пос. Комсомольский, Черноземельского р-на.

11. Религиозная буддийская община «Ики-Хурул»:

пос. Аршань-Зельмень, Сарпинский р-н.

12. Буддийская община «Галсанг»:

с. Джальыково, Лаганский р-н.

13. Буддийская община «Лаганский хурул»:

г. Лагань, Лаганский р-н.

14. Буддийская община «Дунд Хурул»:

с/з им. Чапаева, Малодербетовский р-н.

15. Буддийская община «Ики-Бурульский хурул»:

пос. Ики-Бурул, Ики-Бурульский р-н.

16. Буддийский центр «Ченрези»:

г. Элиста, ул. Б.Городовикова, 9. 6-28-11.

17. п. Ики-Чонос «Чойра Хурул» пос. Ленинский.

18. Объединение буддистов Астраханской области.

19. Религиозная община буддистов Лиманского района Астраханской области.

20. Буддистская община п. Ханата Малодербетовского района.

21. Община «Даркин Ова». п. Овата, Целинного района.

22. Религиозная община п. Алцын Хута Кетченеровского района.

23. Религиозная община п. Большой Царын Октябрьского района.

Эти общины составляют Объединение буддистов Калмыкии (ОБК). 358000, г. Элиста, а/я 163. Бурнинов Михаил Басангович.



Буддийские общины Республики Тыва

Список составлен по сведениям, любезно предоставленным Камбы-ламой республики дост. Еше Дагбой и Департаментом по делам религий Республики Тыва.

1. Централизованная буддийская религиозная организация “Управление Камбы-ламы Республики Тыва”.

г. Кызыл ул. Щетинкина-Кравченко 2, буддийский храм “Цэчэнлинг” т: (8-39422) 3-87-94; 3-88-95 mailto:e-mail- budda@tuva.ru Куулар Долаан Михайлович — Камбы Лама.

2. Местная буддийская религиозная организация “Управление Даа-Ламы Бай-Тайгинского кожууна”.

Бай-Тайгинский кожуун село Кызыл-Даг, ул. Эки Турачылар 12 Норбу-Самбу Март-оол Николаевич — Даа-Лама.

3. Местная буддийская религиозная организация “Управление Даа-Ламы Улуг-Хемского кожууна”.

Улуг-Хемский кожуун город Шагаан-Арыг ул. 30 лет Сов. Тувы 2-1 Хелин Еше Дагба — Даа-Лама.

4. Местная буддийская религиозная организация “Управление Даа-Ламы Тоджинского кожууна”.

Тоджинский кожуун пос. Тоора-Хем ул. Чургуй-оола, 9, Болат-оол Мерген Сарыгларович — Даа-Лама.

5. Местная буддийская религиозная организация Алды-Хурээ “Майтрейи” г. Чадаана Дзун-Хемчикского кожууна.

Председатель Херел-оол Аяс Васильевич. Чадан, ул. Октябрьская д. 63, т: 22114.

6. Кожуунная местная буддийская религиозная организация “Лопсан-Чимит”.

Председатель Дашдэндэв Цогтбаатар. Барыын-Хемчикский кожуун, пос. Кызыл-Мажалык, ул. Хомушку Чургуй-оола, 60.

7. Кызылская буддийская местная религиозная организация “Манджушри”.

Кызыл ул. Щетинкина-Кравченко, 57.

8. Местная буддийская религиозная организация “Ташипанделинг” города Кызыла.

Председатель Кускелмаа Мерген Дыртыевич. Кызыл, ул. Колхозная.

9. Местная религиозная организация Буддийское хурээ “Тубденчохорлинг” города Кызыла.

Председатель Лудуп Роман Дамдынович. Кызыл (правый берег), местечко Доге-Баары (Белдир).

10. Местная религиозная организация “Тувинское буддийское общество города Кызыла”.

г. Кызыл (правый берег), местечко Доге-Баары (Белдир).

11. Буддийское общество Тувы “Алдын Богда”.

Председатель Ламажап Николай Хомушкуевич. Кызыл, ул. Московская 101 кв. 77.

12. Чаданское буддийское общество.

Председатель Монгуш Андрей Кок-оолович. г. Чадан.

13. Тувинское буддийское общество города Кызыла.

Председатель Кара-Сал Владимир Шагдырович. Кызыл, ул. Щетинкина-Кравченко, д. 32.

14. Эрзинское межрайонное буддийское общество.

Председатель Ооржак Дугар-Сурун Очур-оолович. с. Эрзин.

15. Тувинское благотворительное буддийское общество “Тыва Хуурактар”.

Председатель Ондар Владимир Суур-оолович. Кызыл, ул. Кочетова д. 2 кв. 76.

16. Союз буддистов Тувы “Алдын – богда”.

Кызыл ул. Ленина д. 41.

17. Буддийское общество шынанского сумона

Кызылского кожууна. Председатель Базыраа Алексей Иванович. Кызылский кожуун, с. Кунгуртук.

18. Дхарм центр “Далай-Лама” Республики Тыва.

Руководитель Оюн Каземир Бараевич. г. Кызыл ул. Красноармейская д. 113.

19. Республиканская Конфедерационная буддийская община традиционных буддистов Республики Тыва “Ганданпунцоглин”.

Президент Салчак Орлан Валерьевич. г. Кызыл, ул. Красноармейская д.113.

20. Тес-Хемская кожуунная буддийская религиозная организация “Шалык”.

Председатель Щомбул Шалык-оол Иванович. Тес-Хемский кожуун, с. О-Шынаа.

21. Местная буддийская религиозная организация “Каноны буддийского искусства”.

Председатель Чимит Саин Павлович. г. Кызыл ул. Ленина д. 81 кв. 6.

22. Чеди-Хольская местная буддийская религиозная организация “Хендергинское хурээ им. Бурган-Повун”.

Председатель Кыргыс Маадыр Делемаевич. 668330 Республика Тыва, Чеди-Хольский кожуун, п. Хову-Аксы, ул. Интернациональная, 2.

Буддийские общины ВЦДБМ

1. Всероссийский Центр дальневосточного буддизма МАХАЯНЫ

— объединение буддийских общин России различных традиций. ☒ 432066, г. Ульяновск, а/я 6083; ☎ (8422) 384170; факс (8422) 342612; Председатель Духовного совета ВЦДБМ — Старший Учитель Дхармы Телегин Сергей Юрьевич.

2. Московское представительство ВЦДБМ.

По соглашению осуществляется Высшим Духовным управлением церкви Возрожденной Драгоценности (Даосская Церковь России). ☒ 121353, г. Москва, ул. Беловежская, 85–69; ☎ (095) 4466508, факс (095) 9382959; Руководитель ВДУ ЦВД — Сорбучев С. И.

3. Ульяновское отделение международной ассоциации Свет Будды (Фо Гуан).

☒ 432066, г. Ульяновск, а/я 6083; ☎ (8422) 384170, 341784. Отв. секретарь — Юсупов А. Д.

4. Ульяновский буддийский центр международной школы ДЗЕН “КВАН УМ” (корейская традиция Сон).

☒ 432066, г. Ульяновск, а/я 6083; ☎ (8422) 384170, 341784. Председатель — учитель Дхармы Назьмутдинов И. С.

5. Байкальская буддийская сангха Дзен (корейская традиция Сон).

☒ 665812, г. Ангарск Иркутской обл., а/я 6555; ☎ (39518) 24376, 22009. Руководитель — наставник в Дхарме Дьяченко Е. Г.

6. Уральская буддийская община (Пермское отделение ВЦДБМ) (корейская традиция Сон).

☒ 614065, г. Пермь, ул. Сталеваров, д. 9а, кв. 2; ☎ (3422) 458174. Председатель — наставник в Дхарме Евглевский В. К.

7. Буддийская сангха Чувашии (корейская традиция Сон).

Адрес: Республика Чувашия, г. Чебоксары, пр. 9-ой пятилетки, д. 7/13, кв. 61. Председатель — Бармина И. Б.

8. Волжская буддийская община (Саратовское религиозное общество ВЦДБМ) традиции Тхеравада.

☒ 410031, г. Саратов, ул. Челюскинцев, 75–9; ☎ (8452) 243547. Председатель — Пономарев М. Ю.



9. Кольская буддийская община традиции Тхеравада.

В настоящее время предлагаем поддерживать связь через ВЦДБМ. Председатель Колодяжный Б. Г.

10. Общество буддистов города Набережные Челны традиции Тхеравада.

✉ Республика Татарстан, 423815, г. Наб. Челны, 30/13–249; ☎ (8552) 538740, 591579. Председатель — Медведев Э. А. Или: Татарстан, 423806, г. Наб. Челны, пос. Зяб, 18/70–189; ☎ (8552) 462792. Мазуровой Н. С.

11. Киселевское буддийское общество ВЦДБМ “Лха”, ориентирующееся на тибето-монгольские формы буддизма. ✉ 652723, г. Киселевск Кемеровской обл., а/я 71. Руководитель — Фомин Д.

Буддийские общины ДУБ

Духовное Управление буддистов России.

Юридический адрес: 670042, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, пр. Строителей, 72, КСК.

Провозглашенная Съездом буддийских общин России (Москва, 18.01.98) всероссийская ассоциация буддийских общин “ДУБ” включает (по информации общины “Дацан Гунзечойней”, официального представителя “ДУБ” в СПб):

1. Ацагатский дацан (строится):

671310, Республика Бурятия, Заиграевский р-н.

2. Хоринский дацан:

671410, Республика Бурятия, Хоринский р-н, с. Ана.

3. Анинский дацан.

4. Бичуринский дацан.

5. Община “Дхарма”.

Улан-Удэ, пр. Строителей, 72. Председатель Н. И. Илюхинов. ☎ (3012) 375485.

6. Община “Ламрим”.

Улан-Удэ. Председатель Чойдоржи Будаев.

7. Объединение буддистов-мирян.

Улан-Удэ, ул. Сахьянова, 19. Председатель Д. С. Цынгуева. ☎ (3012) 333111.

8. Община “Палбарлинг” — Бато-Далай Дугаров.

9. Санкт-Петербургская буддийская община “Дацан Гунзечойней”.

Председатель Ц. Ч. Чимитов. 197228, С.-Петербург, Приморский пр., 91. ☎ (812) 4301341, 4300341, 4309047. ✉ oberon@actor.ru

10. Санкт-Петербургский буддийский дзогчен Шри Сингха центр.

Управляющий А. Лернер. ☎ (812) 2643540.

11. Центр дзен “Кван Ум”, Санкт-Петербург.

Действует в традиции южнокорейского буддийского ордена Чоге. Аббат Ю. Т. Инютин. ☎ (812) 3147581, 3117536.

12. Московская буддийская община (традиции Гелуг):

109444, Москва, Ташкентский пер., д. 5, к. 2, кв. 155, Гордоева Д. ☎ (095) 3724665.

13. Московская община буддистов.

Д. Ш. Шагдарова. ☎ (095) 4381787.

14. Самарский буддийский центр международной школы ДЗЕН “КВАН УМ” (корейская традиция СОН).

✉ 443100, г. Самара, ул. Молодогвардейская, д. 225, кв. 46. Председатель А. И. Вошинин.

Основные центры Международной ассоциации школы Карма Кагью

Штаб-квартира АССОЦИАЦИИ:

Санкт-Петербург, ☎ (812) 1429883, 2963468.

Владивосток (4232) 313245.

Екатеринбург (3432) 744505 (раб., Кирилл Поправко).

Иркутск (3952) 432723.

Мелитополь (06142) 65505.

Москва (095) 1937055.

Самара (8462) 384326.

Штаб-квартира Международного буддийского института Кармапы (Элистинский филиал)

☎ (84722) 25550.

Основные центры Дзогчен-общины

Намкая Норбу Ринпоче

1. Кунсангар

✉ kunsang@gar.legko.ru

Московская Дзогчен-община “Ринченлинг”.

✉ rinchen@online.ru

2. Санкт-Петербургская Дзогчен-община “Сангелинг”.

✉ sangyeling@mail.ru

Бурятия Улан-Удэ:

3. Дзогчен община “Кундроллинг”.

Николай Дудка ✉ ndudka@mail.ru

4. Дзогчен община “Намсэллинг”.

Вязниковцев Александр ✉ yantra@inbox.ru

5. Владивосток: Дзогчен-община “Кунзанлинг”.

Слава Ворожцов: ✉ kunsanling@mail.primorye.ru

6. Омск: Иванов Павел ✉ orgyen@mail.ru

7. Иркутск. Устюжанин Игорь Евгеньевич

✉ irkutskdzog@mail.ru

Группы практиков Дзогчен, входящие в Дзогчен-общину, существуют и во многих других городах России и стран бывшего СССР. Для того, чтобы связаться с ними, пожалуйста, обращайтесь в Кунсангар — основной центр Дзогчен-общины в России и Восточной Европе.

Москва

1. “Центр Падмасамбхавы”, руководимый Кхенпо Палден Шераб Ринпоче и Кхенпо Цеванг Донгъял Ринпоче, принадлежит школе Ньингма. ✉ 107078,

Москва, а/я 120, ☎ (095) 2085491, С. Э. Тарасова

2. Дхарма-центр в Сокольниках (Moscow Samye Dzong):

Москва, ул. Б. Остроумовская, д. 13, Глухова Ольга. ☎ (095) 2680950, 2681795.

3. Московский буддийский центр Римэ

☎ (095) 4604713.

4. Московский буддийский центр “Сакья Джампэл Линг”:

✉ 117526, Москва, Ленинский проспект, 144-3-69. ☎ (095) 3862342, 4341204, 4604713.

5. Дзогчен-община “Ринченлинг”:

Москва, Путейский туп. дом 4/2 стр.4, ✉ Москва 121019, Никитский бульвар д. 15 кв. 9, Илюхиной Т. Б. ☎ (095) 921-32-03

✉ rinchen@online.ru

6. Московский буддийский центр ламы Цонкапы.

Председатель центра Ксения Степаненко, зам. пред.

Наталья Балабан. ✉ Москва, Мытная ул., д. 23,

корп. 2 ☎ (095) 2680577. ✉ http://www.budda.ru

7. Московская община буддистов. Д. Ш. Шагдарова.

☎ (095) 4381787.

8. Центр тибетской культуры и информации. Центр

распространяет информацию о культуре и религии

Тибета и является резиденцией Представителя Его

Святейшества Далай-ламы. ✉ Москва, 103009, а/я

161, ☎ (095) 2294617, факс 2292414.



9. Московское объединение буддистов “Соломенная хижина” (вьетнамская традиция).

☎ (095) 4340113.

10. Объединение традиционных буддийских общин г. Москвы. Председатель — Дулма Шагдарова.

☎ (095) 4381787

Санкт-Петербург

1. С.-Пб общество “Фо Гуан” (Свет Будды).

2. Санкт-Петербургский буддийский дзогчен Шри Сингха центр: А. Лернер. ☎ (812) 2643540.

3. Центр дзен “Кван Ум”. Действует в традиции южнокорейского буддийского ордена Чоге. Аббат Ю. Т. Инютин. ☎ (812) 3147581, 3117536.

4. Буддийский центр “Общества друзей Тибета”. Центр ориентирован на связь с Фондом сохранения традиций Махаяны (FPMT). ☎ (812) 1100012, 3106052 (Елена Мих.)

5. Санкт-Петербургская буддийская община “Дацан Гунзечойней”. Председатель Ц. Ч. Чимитов. 197228, С.-Петербург, Приморский пр., 91, ☎ (812) 4301341, 4300341, 4309047. ✉ oberon@actor.ru

6. “Дзогчен-община Санкт-Петербурга” (линии Намкая Норбу Ринпоче). ✉ sangyeling@mail.ru ☎ (812) 2547686 (Мария Жестяникова)

7. С.-Пб буддийский центр Падмасамбхавы: (традиции Ньингма Кэнчена Палдэн Шераба и Кэнпо Цеванга Донгьяла Ринпоче) ☎ (812) 5892318, ✉ a.kulik@sp.ru — Александр Кулик.

8. Центр Дзогчен Дудул Чойлинг (традиции Лонгчен Нингтик ламы Дзогчен Раняк Патрула Ринпоче): ☎ (812) 5892318, ✉ a.kulik@sp.ru — Александр Кулик.

Белгород

Буддийская община. 308900, Белгород, ул. Новая, 3. Коломийцев Александр Николаевич.

Горно-Алтайск

“Ак-Буркан” (“Белый Буркан” или “Будда Грядущего”). Объединение организовано с целью возрождения алтайской формы буддизма, сходной с раннетибетской. 659700, Республика Алтай, Горно-Алтайск, ул. Больничная, д. 35, кв. 6, Санашкину А. М.

Екатеринбург

Дзогчен-община — Гринберг Станислав Борисович, ☎ (3432) 342141.

Центр Карма Кагью — Кирилл Поправко, раб. ☎ (3432) 221516.

Иркутск

Дхарма-центр “Атиша”, основан дост. геше Тинлеем.

Казань

Буддийская община. 420066, Казань, ул. Черноморская, д. 5, кв. 53. Марихин Федор Борисович, ☎ 578381.

Кемерово

Религиозное объединение буддистов “Бодхи”, придерживается в основном дальневосточной традиции чань-дзен. 650068, г. Кемерово, а/я 2591, ☎ (38422) 74543, А. С. Чудинов.

Филиал московского “Русского национального буддийского центра Ньингма”.

Кижинга (Республика Бурятия)

“Палбарлинг”. Председатель Бато-Далай Дугаров.

Краснодар

Ассоциация буддистов г. Краснодара (дзен,

тхеравада, карма-кагью). ☎ (8612) 505681, Сергей Николаевич.

Лабинск, Краснодарского края.

Буддийская община. 352510, г. Лабинск, ул. Нахимова 18/1, Климов Олег Васильевич.

Новосибирск

Буддийская община. 630008, Новосибирск, ул. Никитина, 66, кв. 131. Величко Борис Перфильевич.

Новосибирская буддийская община “Майтрейя” (традиции Гелуг), основана дост. геше Тинлеем. Председатель общины — Хадаханэ Саяна-Марина Эрдэниевна. ✉ 630500, НСО Краснообск, д. 27 кв. 13, ☎ 8-383-2-483-683 ✉ trina@online.sinor.ru

Нытва

617050, г. Нытва, ул. Комсомольская, 74, кв. 31.

Омск

Дхарма-центр “Тара”.

644007, Омск, ул. 7-я Северная, д. 198.

Оханск

Центр “Ламрим-па”.

618100, г. Оханск, ул. Винокурова, 26, кв. 34.

Дзогчен-община “Падмасамбхавы”.

618000, г. Оханск, ул. Подвойского, 42, кв. 2.

Пермь

Буддийская община. 614000, Пермь, ул. Ленина 28, Тазеева Анжюра Газовна, г. Пермь, а/я 4145.

Ростов-на-Дону

Пунцок Чопел Линг. Духовный наставник общины — Богдо-геген. Ростов-на-Дону, ул. Добровольского, 22/1, кв. 35, О. А. Ларионов.

Самара

Буддийская община Дхармы Меча ума, действует в традиции дзен, тхеравады, практикует боевые искусства. ✉ 443100, г. Самара, ул. Молодогвардейская, д. 225, кв. 46. Председатель — Вощинин А. И. (8462) 371219; тел/факс 368370.

Тула

Тульская буддийская община “Бодхи”. Направление — дзен: 300041, Тула, Красноармейский пр., д. 38, кв. 45. Неофонтова Ю. Э.

Уфа

Уфимский Дхарма-центр “Тушита”. ✉ 450083, Респ. Башкортостан, г. Уфа, а/я 126. ☎ (3472) 378724. ✉ http://www.ufanet.ru/~tushita/ ✉ tushita@ufanet.ru

Улан-Удэ

Община “Дхарма”. Улан-Удэ, пр. Строителей, 72. Председатель Н. И. Илюхинов. ☎ (3012) 375485.

Община “Ламрим”. Улан-Удэ.

Председатель Чойдоржи Будаев.

Объединение буддистов-мирян.

Улан-Удэ, ул. Сахьянова, 19. Председатель Д. С. Цынгueva. ☎ (3012) 333111.

Чита

Дхарма-центр “Ваджрапани”, основан дост. геше Тинлеем.

*Заранее приносим свои извинения
за возможные неточности.*

*Присылайте исправления и дополнения для
обновления списка!*