ПРАВИТЕЛЬСТВО
РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

Фонд содействия
буддийскому образованию
и исследованиям

ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ
БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ САНГХА РОССИИ
МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
ФОНД СОДЕЙСТВИЯ БУДДИЙСКОМУ ОБРАЗОВАНИЮ
И ИССЛЕДОВАНИЯМ

ТРАДИЦИОННЫЙ БУДДИЗМ
и вызовы современности

Материалы I Международного буддийского форума

Улан-Удэ
Издательство Бурятского государственного
университета имени Доржи Банзарова
2024

УДК 294.3(082)
ББК 86.35я43
Т 65

Утверждено к печати радакционно-издательским советом Бурятского госуниверситета им. Д. Банзарова
Протокол № 8 от 14.06.2024 г.

Книга размещена в системе РИНЦ
на платформе научной электронной библиотеки eLibrary

Издана на средства Фонда содействия
буддийскому образованию и исследованиям

Рецензенты

Т. Б. Бадмацыренов, доктор социологических наук,
доцент Бурятского государственного университета им. Д. Банзарова
А. А. Базаров, доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник ИМБТ СО РАН

Т 65 **Традиционный буддизм и вызовы современности** : материалы I Международного буддийского форума. Улан-Удэ : Издательство Бурятского госуниверситета им. Д. Банзарова, 2024. 324 с.

ISBN 978-5-9793-1938-4
DOI 10.18101/978-5-9793-1938-4-2024-1-324

В сборник вошли лучшие доклады, представленные на I Международном буддийском форуме «Традиционный буддизм и вызовы современности», проходившем 17–19 августа 2023 г. в Улан-Удэ (Республика Бурятия). Основные тематические площадки: «Мировоззренческие принципы буддизма в контексте вызовов современности», «Миры буддизма: единство в многообразии», «Буддизм и современное общество: диалог и сотрудничество», «Буддизм в современном информационном пространстве», «Буддизм в современных международных отношениях», «Состояние и перспективы буддийского образования в России и в мире», «Буддийское культурно-историческое наследие», «Буддизм и восточная медицина: традиции и современность».

Предназначено для всех, кто интересуется актуальными вопросами в сфере буддизма.

Traditional Buddhism and the Challenges of Modernity : Proceedings of the 1st International Buddhist Forum. Ulan-Ude : Dorzhi Banzarov Buryat State University Publishing Department, 2024. 324 p.

The collection presents the best reports presented at the 1st International Buddhist Forum “Traditional Buddhism and the Challenges of Modernity,” held on August 17–19, 2023 in Ulan-Ude (the Republic of Buryatia). The key thematic platforms of the forum were related to “Foundational Beliefs of Buddhism in the Context of Modern Challenges”, “The Worlds of Buddhism: Unity in Diversity”, “Buddhism and Modern Society: Dialogue and Cooperation”, “Buddhism in the Modern Information Space”, “Buddhism in Modern International Relations”, “The State and Prospects of Buddhist Education in Russia and the World”, “Buddhist Cultural and Historical Heritage”, “Buddhism and Oriental Medicine: Traditions and Modernity”.

The book is intended for a wide readership, and covers the current issues in the field of Buddhism.

УДК 294.3(082)
ББК 86.35я43

ISBN 978-5-9793-1938-4

© Институт стран Азии и Африки МГУ, 2024
© Бурятский госуниверситет им. Д. Банзарова, 2024

ОБРАЩЕНИЕ
к участникам I Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности»

Дорогие друзья!

Бурятия выступила инициатором Международного форума «Традиционный буддизм и вызовы современности», целью которого является всестороннее обсуждение вопросов развития буддизма, буддийской культуры, философии и практики.

Появление новой площадки международного диалога будет способствовать развитию научного, образовательного и культурного сотрудничества между буддийскими организациями разных стран. Бурятия обладает ценными знаниями и опытом, всей необходимой базой для глубокого обсуждения этих вопросов. Мы рассчитываем, что I Международный буддийский форум в Бурятии станет еще одной точкой притяжения всего буддийского мира.

Участники форума смогут познакомиться с богатой историей буддизма России и реликвиями всего буддийского мира, которые бережно хранятся в Бурятии. Именно у нас находится крупнейший в России монастырский комплекс и духовная столица Буддийской традиционной сангхи России — Иволгинский дацан.

Здесь, в Иволгинском дацане, находится драгоценная святыня — нетленное тело Пандито Хамбо-ламы Д. Д. Этигэлова, феномен которого до сих пор не разгадан учеными мира. В Бурятии имеется единственное прижизненное изображение Будды Шакьямуни — статуя Зандан Жуу, созданная в V в.

Бурятия также крупнейший буддийский научно-образовательный центр. Единственный в России буддийский университет «Даши Чойнхорлин» имени Д. Д. Заяева, обучающий философии, медицине, искусству и тантрическим практикам, действует в нашей республике.

В Бурятии в авторитетном научном учреждении Институте монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук хранится одно из крупнейших в мире собраний тибетских и монгольских памятников письменности, среди которых издание Ганжура императорской книгопечатни Пекина эпохи Цинь. Национальный музей Республики Бурятия обладает ценной коллекцией буддийского искусства, его жемчужина — Атлас тибетской медицины, который является единственной полной копией тибетского подлинника XVII в.

Имея такое наследие, мы не просто храним его, но и возрождаем. В Бурятии успешно действует Центр восточной медицины, где практики древних врачеваний переплетаются с современными методами лечения, а также изготавливаются препараты по древним рецептурам.

Дорогие друзья, мы с удовольствием приглашаем Вас стать участниками I Международного буддийского форума в Бурятии и открыть для себя буддийскую Россию, обрести новые контакты с буддийскими наставниками и исследователями со всего мира и, самое главное, посетить мировое сокровище — озеро Байкал.

Алексей Цыденов

Глава Республики Бурятия

Уважаемые буддисты! Дорогие верующие!

Буддизм стал второй официально признанной религией в России, это случилось благодаря манифесту императрицы Елизаветы Петровны в 1741 г. Согласно этому документу, на восточных границах Российской империи, на территории современной Бурятии, было учреждено 11 дацанов. В 1764 г. императрица Екатерина Великая учредила пост Пандито Хамбо ламы — главы ламайской церкви Восточной Сибири и Забайкалья, установив таким образом автокефалию буддизма на территории нашей страны. Первым Пандито Хамбо ламой стал Дамба Даржа Заяев.

Неслучайно в этот же год Сенат издал Указ о создании четырех буддийских казачьих полков. Эти полки формировались из лучших представителей бурятских родов, которые проживали на границе Российской империи, и каждый полк был прикреплен к своему родовому дацану. Таким образом, нашему народу еще в середине XVIII в. была оказана великая честь, сохраняя свою религию, защищать рубежи Родины.

В 1766 г. буддисты признали Екатерину II, постфактум Елизавету Петровну и в дальнейшем признавали всех императоров России воплощением одного из главных буддийских божеств на Земле — богини Белой Тары. Каждый новый Пандито Хамбо лама приносил клятву верности главе России. Так продолжалось до 1917 г., такая традиция восстановлена и сейчас.

Буддизм — одна из четырех основных религий России, и несмотря на то, что традиционно буддизм является государственной религией в нескольких регионах (Республика Бурятия, Забайкальский край, Иркутская область, Республика Калмыкия, Республика Тыва, Республика Алтай и Республика Хакасия), приверженцы буддизма проживают почти по всей России, в разных городах создаются общины, возводятся буддийские храмы. Ведь развитие буддизма нисколько не претит единству нашего государства, которое является многонациональным и многоконфессиональным.

С 1970 г. буддисты России активно участвуют в работе Азиатско-буддийской конференции за мир. У нас, к каким бы буддийским школам мы ни принадлежали, всегда находятся точки соприкосновения в главном: следовать наставлениям Будды и стремиться к тому, чего достиг он.

Я рад приветствовать участников первого международного буддийского форума, который не случайно проходит на земле, откуда начал свое развитие российский буддизм, на земле, где пребывает наш Великий Учитель Пандито Хамбо лама Даши Доржи Этигэлов. Его подвиг по сохранению своего Драгоценного Неиссякаемого Тела — огромное достижение в деле буддийской практики и пример для всех нас.

Дамба Аюшеев

XXIV Пандито Хамбо лама
Буддийской традиционной сангхи России

Уважаемые буддисты! Дорогие верующие!

Искренне и со всей чистотой и радостью приветствую участников буддийского форума! Всегда испытываешь большую радость, когда известные лидеры и наставники, представители самых разных буддийских общин, разных стран мира, ученые, преподаватели, исследователи собираются вместе, чтобы обсудить самые насущные вопросы развития и изучения буддизма и поддержки буддийского образования.

Важнейшим направлением сегодня является совершенствование буддийского образования и исследований, воссоздание лучших традиций российской буддологии и укрепление буддийских общин, издание новых комментированных переводов и исследований. Фонд поддержки буддийского образования и исследований всегда готов поддержать эти направления.

Буддизм в России, возникнув здесь столетия назад, стал важнейшей частью российской гражданской идентичности, морально-нравственным ориентиром сотен тысяч людей. И большая радость в том, что государство оказывает немалую поддержку буддийским общинам и исследованиям, придает импульс их росту. И сегодня все больше и больше людей открывают в буддизме важнейшие основы нравственного совершенства, саморегулирования, формы преодоления насилия и соблюдения ахимсы и сострадания, гармоничного общения между людьми.

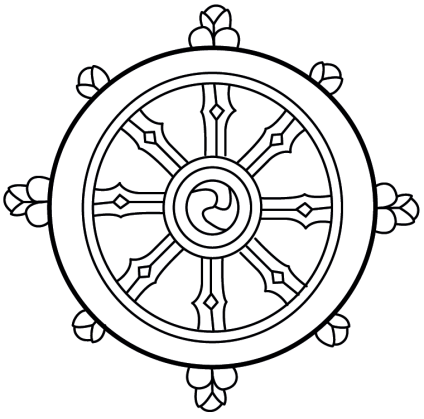
Постоянное самосовершенствование, чистота и покой сознания — это то, что отличает как настоящего буддиста, так и буддолога. Нас всех отличает терпение и готовность помочь другим, ощущение единства сангхи, даже когда мы разделены границами и расстояниями.

Желаю терпения, спокойного сознания и радостного общения всем участникам форума!

Алексей Маслов

профессор, президент Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ БУДДИЗМА В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОСТИ



УДК 294.3

БУДДИЗМ И ФИЛОСОФИЯ В КОРЕЕ

© Ким Ен Ун
ведущий научный сотрудник,
Институт Китая и современной Азии РАН
Россия, 117997, г. Москва, Нахимовский пр-т, 32
kimkorea@list.ru

Аннотация. Буддизм оказал огромное влияние на обычаи и нравы, а также на философию корейцев, в том числе жителей КНДР и РК. Это находит отражение в сохраняющемся до сих пор общинном сознании, а также в потребности и необходимости самосовершенствования человека как главного достижения в жизни, а не овладения тугой мошной или драгоценностями, яхтами. Нормы, пришедшие из буддизма, сохраняются также в способах взаимоотношений с другими людьми. Один из основных постулатов буддизма — о том, что человек может достичь совершенства через преодоление себя, избавляясь от недостатков, и этот процесс часто приносит страдание. Поэтому в современной южнокорейской философии важнейшим предметом изучения является страдание человека.
Ключевые слова: буддизм, философия, страдание, гармония в душе и сознании.

Хотя все участники форума прекрасно осознают суть буддизма, хочу еще раз напомнить, что, как мне представляется, в отличие от других религий и мировоззрений, буддизм основан не на классовом сознании, а на равенстве. В Корее, как известно, утвердилась наиболее демократичная версия буддизма — махаянистская, которая, в отличие от Хинаяны или Ваджраяны, объясняет, что любой человек может освободиться от недостатков, а освободившись, стать просветленным, как Шакьямуни. Если учесть, что ни одна религия не предполагает, что человек может стать равным божеству (объекту поклонения), буддизм именно в его махаянистской версии — это религия равенства. Кстати, может быть, для широкой публики, которая не очень разбирается в буддизме, необходимо объяснить и происхождение самого понятия буддизма и имени его основателя Шакьямуни Будды по санскриту (человек из рода «шакья» (можно и саки): «муни» — наслаждение, «будда» — пробудившийся или, точнее, просветленный человек). То есть живший в наслаждении и понявший, что только наслаждение не приносит полного счастья, слияния с природой. Для достижения нирваны, когда он становится просветленным, ему нужно познать и наслаждение, и страдания. Само слово «нирвана» означает «задуть огонь», т. е. нельзя видеть только светлое.

Еще один момент, который нужно также учитывать при объяснении философии буддизма в Корее. Сам термин «философия» пришел в Корею

из Японии и в переводе на корейский язык означает не любовь к мудрости, как в греческом языке, а понятие 哲學 означает ясное учение (науку). Это, конечно, немного претенциозно, тем не менее оно закрепилось в регионе Дальнего Востока.

Корея в своем роде уникальная страна по роли религии в ее истории. Последовательно государственными религиями здесь были шаманизм (на начальном этапе становления протогосударственности), буддизм, конфуцианство (хотя в строгом смысле оно не является религией), синтоизм (в период японского колониального ига), а после обретения независимости Корея постепенно становится многоконфессиональной страной, с полной свободой вероисповедания. Был короткий период, когда при военных режимах росло влияние буддизма, но постепенно христианство стало самой многочисленной и влиятельной религией в стране, как по политическому, экономическому, так и по социальному влиянию, получающей поддержку более четверти населения страны. О влиянии христианства говорит хотя бы такой факт: из тринадцати президентов Республики Корея двое были официально атеистами, не принадлежащими ни к одной религии — Цой Гю Ха, Пак Кын Хе. Хотя есть фотография последней в 14-летнем возрасте, где она снята в одежде католической послушницы под именем Ульяна. После окончания школы Пак Кын Хе поступила учиться на факультет электроники крупнейшего католического университета Соган, после окончания университета для учебы в магистратуре выбрала католическую Францию, а став президентом, четыре раза направляла приглашение Папе Римскому с просьбой совершить пастырскую поездку в Корею). Трое президентов Кореи — буддисты (Пак Чон Хи, Чон Ду Хван, Юн Сок Ёл). Однако Юн Сок Ёл во время выступления в Конгрессе США 27 апреля 2023 г. сделал заявление о том, что базовые ценности свободы и солидарности были внедрены в корейское общество в конце XIX в. американскими миссионерами[1]. Отметим попутно, что до него на совместном заседании обеих палат Конгресса США выступали четыре южнокорейских президента-христианина, но ни один из них не заикнулся о роли американских миссионеров, как фактически духовных отцов южнокорейской свободы), остальные были христианами, в том числе четверо протестантами (Ли Сын Ман, Юн Бо Сон, Ким Ен Сам, Ли Мен Бак), четверо — католиками (Ро Дэ У, Ким Дэ Джун, Но Му Хен, Мун Чжэ Ин). При этом возникло также множество

[1] Вообще странно слышать такие слова от главы государства, имеющего многотысячелетнюю историю, как будто не было в истории Кореи людей, защищавших и отдавших жизнь за свободу своей страны, как, например, адмирал Ли Сун Син или девушка низкого занятия кисен, которая во время Имджинской войны 1592–1598 гг. заманила японского офицера на высокий берег реки, вместе с ним бросилась в ее пучину и погибла, заодно утопив его, или участников восстания Тонхак в конце XIX в.

религиозных сект, основывающихся на по-разному толкуемых христианских ценностях. Среди них можно отметить так называемую Церковь мира, созданную Мун Сон Меном и ставшую мировым явлением.

Буддизм при этом является второй по численности последователей религией в стране, адептами которой считают себя около четверти всех взрослых граждан страны. Но, как отмечено, число президентов-буддистов существенно уступает президентам-христианам (3 к 8), а если взять 6-ю республику (с 1988 г., с начала демократизации), то это соотношение будет вообще провальным — 1 к 6 (8 президентов, из которых одна атеистка официально, один буддист, остальные шесть христиане — три католика и три протестанта). Можно предположить, что такое соотношение христиан и буддистов среди президентов должно сильно влиять на развитие философии в Южной Корее. Ведь философия является одной из сфер культуры, поэтому культурные предпочтения высших руководителей, особенно в восточном обществе, оказывают большое влияние на общество, в том числе на мировоззрение и образование.

Буддизм, который в период позднего троецарствия, особенно в Объединенном Силла, был основной религией и, соответственно, мировоззренческим учением, исследовал вопросы не только человеческого общества, но и, в определенной степени, законов природы. Так, например, выдающийся ученый, представитель махаянистского буддизма Вон Хё (617–687 гг. н. э.) говорил, что есть объективное существование какого-то явления или состояния, которое может быть оценено по-разному, в зависимости от контекста или душевного настроя человека. В качестве примера приводил пример: есть три лепешки, и можно сказать, что осталось только три лепешки, а с другой — осталось целых три лепешки. Другой пример: человек выпил от сильной жажды воду, которая ему показалась очень вкусной. В другой раз он выпивает ту же воду, и она ему не понравилась. Но при этом она остается той же водой. В своей работе «Пульсоль амитха кёнсо» он сообщает: «Ад и рай — в одной душе, жизнь и смерть — едины в нирване». Это отражение замечания Будды о том, что наслаждение и страдания — две стороны жизненного пути человека. Не может быть одного наслаждения, как и не может быть только одного страдания. Вон Хё утверждал, что если душа лишена справедливости, ущербным будет любое воспитание, так как не будет подлинной воспитанности и моральных ценностей: «Ничто не попадет в опрокинутый сосуд, если даже идет дождь; в дырявом сосуде ничто не задержится, если даже идет дождь». Он считал также, что заполненный водой, но закрытый сосуд бесполезен [5, с. 35]. Это ведь начала единства формы и содержания, какими бы ни были благие намерения, если они не проявляются в действиях, они бесполезны.

Анализ преподавания философии в вузах Южной Кореи показывает, что в двух третях вузов преподается философия западных стран, по большей части немецкая классическая. Отчасти это связано с тем, что сам термин «философия», используемый в Корее, пришел в страну из Японии, а Япония с момента открытия страны и начала реставрации Мейдзи в основном принимала в сфере философии сочинения немецких философов. С одной стороны, объяснение этому можно найти в том, что представление о философии принесли в Японию португальские и голландские торговые и другие миссии. С другой стороны, господствующие позиции США в Южной Корее на протяжении долгих лет и подготовка специалистов с высшим образованием в основном осуществлялись в вузах США, что оказало влияние также на одну особенность философского образования и вообще развития философской мысли Южной Кореи — почти полную ориентацию на человека и общество при почти полном игнорировании исследований в сфере развития материального мира.

В трети вузов, где преподается корейская философия, нет ничего об общих закономерностях развития природы и общества. Нет этого и в популярных книгах по философии. Возьмем для примера учебник для вузов «Современная корейская философия», который написал по пятилетнему гранту Правительства РК доктор философии Чон Дэ Хен, а опубликовало издательство крупнейшего женского университета Южной Кореи Ихва. В книге объемом 951 страница один только список цитируемых работ занимает 80 страниц, из которых примерно 1 250 — публикации на корейском языке и 230 — на английском, включая работы К. Маркса, Аристотеля, Армстронга, Бентама, Вебера, Дарвина, Дюркгейма, Канта, Рассела, Фукуямы, Хайдеггера и т. д. Какой же по этому учебнику представляется современная южнокорейская философия? В книге 5 разделов. Первый раздел посвящен проблемам человека, и первая же его глава называется «Состояние человека: муки (страдание)». Второй раздел — «Этика, соционика», главы — демократизация и философия, справедливость и право, философия технологии, философские проблемы раскола и объединения Кореи. Третий раздел — «Культура. Мир, создаваемый человеком». Главы — культура и философия, философия и история, политическая культура, литература и философия, искусство и философия. Четвертый раздел — «Язык: общинная практичность», главы — смысл и коммуникация, философия языка, философия коммуникации, знание и наука. Пятый раздел — «Бытие: все равно так». Главы — реальность: физичность и естественность, интуитивная логика и философия математики, философия аспекта: неизбежность и отражение [4, с. 6–12].

Как видно, вся современная философия в Южной Корее связана только с человеком и обществом. При этом совершенно очевидна оценка сущности

человека с буддистскими представлениями о жизненном пути человека, и прежде всего о его страдании, переданном словом «고통», которое переводится на русский язык как боль, мука, страдание. Если в русском языке человек о своих бытовых или иных трудностях может сказать «намаялся, трудновато было», кореец скажет о таком же испытании 고생했다 (страдал). Философ Сон Бон Хо считает, что «если бы человеческий опыт составлял систему, отправной точкой такой системы было бы страдание» [3, с. 20]. В философской литературе РК преобладает мнение о том, что не умеющий оказать помощь страдающему человеку не является человеком по своей сути. Это фактически повторение изречения древнекитайского философа IV до н. э. Мэнь Цзы: «Тот, кто не испытывает жалости к человеку, попавшему в трудную ситуацию, не является человеком».

О том, что философия должна исключительно заниматься человеком, его ролью как общественного существа и проблемами общества, считают не только в Южной Корее. Так, во всем известной политике, идеологии чучхе его главный идеолог Ким Чен Ир в своем труде «О некоторых вопросах, возникающих при изучении философии чучхе» отмечал, что «основным вопросом предмета философии является вопрос о месте и роли человека в мире. Основным вопросом философии чучхе является не изучение человека как такового, а изучение отношения человека к миру» [1, с. 2]. Через 8 лет он опубликовал статью «Об идеях чучхе», в которой констатировал: «идеи чучхе базируются на философском принципе, гласящем, что человек — хозяин всего, что он решает все. Под словами «человек — хозяин всего» подразумевается, что человек — властелин мира и хозяин своей судьбы, а слова «человек решает все» означают, что он играет главенствующую роль в преобразовании мира и решении своей судьбы» [2, с. 10]. Он не отрицает, что на судьбы общества и человека влияют природа и общество»: «Человек, разумеется, не может жить вне мира. Он живет и осуществляет свою деятельность в окружающем его мире... Большое влияние оказывают на деятельность человека природная среда и социальные условия... Однако человек не подчиняется окружающей среде и внешним условиям. Своей деятельностью он преобразует в свою пользу то, что противоречит его потребностям, разрушает старое, реакционное и строит новое, прогрессивное и, таким образом, неуклонно преобразует природу и общество» [2, с. 13].

То есть фактически философия для обоих корейских государств — это не наука об общих закономерностях развития природы и общества, а учение о человеке и обществе. И в то же время в приветствии и пожелании человеку при встрече или расставании корейцы используют пришедшее из буддизма выражение «안녕하십니까?» (спокойно ли?). Это отражение буддистского принципа гармонии человека с природой и другими людьми, потому что

душевное спокойствие может быть только у того, кто имеет хорошие отношения со своими домочадцами, коллегами, со страной и с окружающим миром. Примерно этот же смысл вложен в форму приветствия человека на русском языке, когда говорят «здравствуйте», имея в виду не только телесное, но и душевное здоровье. Это, кстати, отличает нравы людей нашего общества от людей, которые при встрече желают человеку либо доброго утра, либо доброго дня, либо доброй ночи — и только и всего. Его остальное не заботит, он не интересуется его состоянием и его взаимодействием со средой и окружающим миром.

Литература

1. Ким Чен Ир. О некоторых вопросах, возникающих при изучении философии чучхе : беседа с партийными работниками, занимающимися вопросами теории и пропаганды (2 апреля 1974 г.). Москва : Общество дружбы и развития сотрудничества с зарубежными странами, 2011. 10 с. Текст : непосредственный.

2. Ким Чен Ир. Об идеях чучхе. Пхеньян : Изд-во литературы на иностранных языках, 1987. 94 с. Текст : непосредственный.

3. 송 봉호. 고통받는 인간:고통문제에 대한 철학적 성찰 [Сон Бон Хо. Страдающий человек: философское размышление о проблеме боли]. Сеул : Изд-во Сеульского национального университета, 1995. 59 с. Текст : непосредственный.

4. 정 대현. 한국현대 철학. 그주제적 지형도 [Чон Дэ Хен. Современная корейская философия. Ее топографическая карта]. Сеул : Изд-во женского университета Ихва, 2016. 412 с. Текст : непосредственный.

5. Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. Москва : Прогресс, 1966. Т. 1. С. 35. Текст : непосредственный.

BUDDHISM AND PHILOSOPHY IN KOREA

Kim Yong Un
Senior Researcher,
Institute of China and Modern Asia RAS
32 Nakhimovsky Prospect, Moscow 117997 Russia
kimkorea@list.ru

Abstract. Buddhism had a huge influence on the customs and morals, as well as on the philosophy of the Koreans, including the residents of the Democratic People's Republic of Korea and the Republic of Korea. This is reflected in the community consciousness that still persists, as well as in the need for human self-improvement as the main life achievement, and not the acquisition of well-lined pocket or jewelry, yachts. The norms that came from Buddhism are also preserved in the ways of communicating with other people. One of the key postulates of Buddhism is that a person can achieve perfection through overcoming oneself, getting rid

of shortcomings, and this process often brings suffering. Therefore, the most important subject of study in modern South Korean philosophy is human suffering.
Keywords: Buddhism, philosophy, suffering, harmony in the soul and consciousness.

韩国的佛教与哲学

金英宋

注释。佛教对韩国人的习惯和习俗以及哲学产生了巨大的影响，其中包括朝鲜和韩国的居民。这反映在仍然存在的社区意识中，以及人类自我完善作为生活主要成就的必要和需要，而不是掌握紧缩的钱包或珠宝、游艇。此外，在与他人的关系方面，来自佛教的规范也得到保留。佛教的主要信条之一是，一个人可以通过克服自己，摆脱缺点来达到完美，而这个过程会带来痛苦。 因此，在现代韩国哲学中，最重要的研究对象就是是人类的苦难。

关键词：佛教，哲学，痛苦，精神和意识的和谐。

УДК 294.3

БУДДИЗМ ГЛАЗАМИ ХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГЕТОВ НА ПРИМЕРЕ ТРУДОВ В. А. КОЖЕВНИКОВА

© Шатравский Сергей Иосифович
кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе,
Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусский государственный университет
Беларусь, 220095, г. Минск, пр-т Независимости 24
s-shatr@mail.ru

Аннотация. Освещаются труды по буддизму Владимира Александровича Кожевникова. Он был последним из плеяды православных дореволюционных исследователей, посвятивших свои работы сравнительному изучению христианства и буддизма, и, можно сказать, подвел своего рода итог церковным буддологическим штудиям того времени. Рассмотрен контекст, в котором писал Кожевников, а также основные мотивы, побудившие его взяться за такое исследование: широкое распространение мнений о влиянии буддизма на христианство, а также мнений о схожести этих религий. Обосновывая актуальность работ Кожевникова для современности, автор указывает на распространение сейчас сходных теософских и/или необуддийских идей, порой искажающих подлинное учение буддизма, что собственно и сподвигло Кожевникова на полемику с ними. Особо подчеркивается уважительное отношение христианского мыслителя к чужой религии.
Ключевые слова: В. А. Кожевников, сравнение буддизма и христианства, теософия, необуддизм, буддология.

Имя Владимира Александровича Кожевникова не особо известно широкой публике, а если известно, то о нем в первую очередь говорят как о друге, почитателе и издателе трудов русского космиста Н. Ф. Федорова, как об активном члене так называемого Новоселовского кружка или как о философе культуры. Его труды по исследованию буддизма остались практически вне рассмотрения. Кроме нескольких статей, мне неизвестны иные работы, посвященные рассмотрению и анализу взглядов этого незаурядного мыслителя на буддизм и на взаимоотношения этой религии с христианством. Между тем его двухтомник «Буддизм в сравнении с христианством» [3] является итогом научной деятельности мыслителя в сфере буддологии и сравнительного религиоведения. Этому труду предшествовала небольшая монография «Индусский аскетизм в добуддийский период» [4] и «Повести о перевоплощениях Гаутама-Будды и их значение в истории развития буддизма» [5] в журнале «Богословский вестник».

Свое фундаментальное исследование «Буддизм в сравнении с христианством» В. А. Кожевников писал в то время, когда в России под влиянием западноевропейской философии (в первую очередь А. Шопенгауэра), активной деятельности теософских обществ и необуддийских миссионеров, а также в силу геополитических интересов империи нарастал интерес к буддизму и другим восточным учениям. В это же время активно развивается Петербургская школа буддологии, занявшая достойное место в мировой науке наряду с франко-бельгийской и англо-германской. Примечательно, что у истоков российской буддологической школы наряду со всемирно известными востоковедами, такими как академик В. П. Васильев или И. П. Минаев, стоит архимандрит Палладий (Кафаров), выдающийся ученый-китаист, начальник 13-й Русской православной миссии в Пекине. Значимый интерес для развития буддологии имеют также труды святителя Николая (Касаткина), апостола Японии.

Но в церковной среде интерес к буддизму проявляли не только миссионеры. В силу повышенного интереса к буддизму, в Европе в конце XIX — начале XX в. возникла целая литература, посвященная теме сравнения буддизма и христианства. Апологеты буддизма нападали на христианство, христиане были вынуждены отстаивать свои позиции. По этим причинам возник ряд теоретических работ, написанных русскими богословами, рассматривавшими обе религии с целью защитить христианство от новомодных веяний, провозглашающих буддизм религией будущего. Труды таких выдающихся богословов, как А. И. Введенский, Д. В. Горохов, иеромонах Гурий (Степанов), не потеряли своей актуальности до сих пор.

В. А. Кожевников был последним из дореволюционных православных мыслителей, очень подробно и добросовестно разработавшим эту тему. Говоря о мотивах, побудивших его взяться за этот компаративистский труд, он указывает две первоочередные причины: первая — часто встречающиеся попытки сблизить буддизм и христианство путем утверждения похожести этих религий, вторая — бурный рост литературы о влиянии буддизма на христианство, находящей многочисленных сторонников. «Добавочным побуждением к моей работе было желание противодействовать [...] тем грубо ошибочным представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе, которые находят такое широкое и нередко сочувственное распространение, благодаря массе непрерывно умножающихся книг и книжонок на эту "пикантную" тему» [3, т. 1, с. VII].

В определенном смысле современная ситуация касательно отношения к буддизму на постсоветском пространстве и на Западе во многом сходна с той, что была в начале XX в. Для своего времени В. А. Кожевников описывает ее следующим образом: «Наши общедоступные сочинения о буддизме,

за очень немногими исключениями, обнаруживают далеко не достаточное знакомство с первоисточниками как учения буддизма, так и его истории. Между тем обилие появляющихся за последнее время популярно изложенных книг, в которых, как, например, в касающихся необуддизма и теософии, идеи и тенденции первоначального буддизма нередко передаются в очень неточном, а иногда и совсем превратном виде, создает для читателей, незнакомых с памятниками буддийской словесности, серьезную опасность получить искаженное понятие о подлинном буддизме — обстоятельство тем более важное, что увлечение необуддизмом и в особенности теософией, во многом соприкасающейся с буддизмом, начинает получать у нас, по примеру Запада, уже и немалое практическое, жизненное значение» [3, т. 1, с. VI—VII].

Эти слова во многом актуальны и для современной ситуации. В странах СНГ и на Западе на тему распространения буддизма в Европе написано много. Динамику роста буддизма и историю его рецепции в Германии детально описал немецкий религиовед Мартин Бауманн [7], во Франции — Фредерик Ленуар [8]. Последний указывал на огромное число людей, просто симпатизирующих буддизму в силу его гибкости и блестящей адаптируемости к нуждам современной религиозности, часто отгораживающейся от четко определенной идентичности.

У нас на книжных ярмарках наибольшим спросом пользуются не серьезные исследования востоковедов-профессионалов, а популярные поделки в духе Н. Нотовича или теософов — от Е. П. Блаватской до С. Н. Лазарева. Для сравнения можно процитировать современного российского буддолога Е. С. Сафронову, описывающую разные стороны восприятия и трактовки буддизма в России и Европе и совершенно правомерно противопоставляющую научную буддологию с популярными формами рецепции буддизма в указанных регионах: «"Комментаторская" традиция продолжала развиваться на Западе (ее ценность и уровень "комментария" во многом зависели от личности и профессионализма "комментатора"), она существует и по сей день и ее наличие естественно и правомерно. Другое дело, что наиболее «радикальные» комментаторы в стремлении сделать буддийские идеи общедоступными и популярными в широких слоях молодежной культуры едва не выхолостили из них важнейшие и фундаментальные положения» [6].

Не являясь профессиональным буддологом, В. А. Кожевников, тем не менее, создал труд, который может успешно конкурировать с исследованиями наших современников. Светских востоковедов могло бы смутить, что целью своей монографии он ставил демонстрацию превосходства христианской веры над буддизмом и, стало быть, выводы его будут предвзяты. Однако, будучи опытным историком религии, серьезным

ученым, вдумчивым богословом и, наконец, просто добросовестным и порядочным человеком, он не мог себе позволить искажать факты, пусть даже ради поставленной им высокой для христианина цели — защитить свою веру от нападок духа времени. Написанию монографии предшествовала долгая и кропотливая работа мыслителя над первоисточниками, над исследованием того контекста, в котором возник буддизм, над не менее скрупулезным рассмотрением как христианского, так и индийского добуддийского подвижничества, — и все это с целью избежать поверхностной трактовки сложнейших реалий чуждой ему религии. Исследователь не мог себе позволить уподобиться тем, против кого был направлен главный вектор его полемики. Речь идет не о традиционных буддистах, а о тех, кто пытался исказить как буддийские, так и христианские истины в угоду собственному дилетантскому их пониманию, выдвигая тезисы об абсолютной схожести буддизма и христианства или о превосходстве первого над вторым.

Примечателен метод выражения ученым своих мыслей, не допускающий язвительности или колкости, унижения оппонента, необоснованных высказываний. «Все изложение В. А. Кожевникова проникнуто нежным чувством к чужим религиозным внехристианским переживаниям, ему чуждо пренебрежение, высокомерное презрение, ему открыта относительная правда этих внехристианских достижений именно потому, что ему открыта полнота христианской истины» [2, с. 137].

О научной ценности труда Владимира Александровича говорит та высокая оценка, которую он получил от современных востоковедов. Так, буддолог Т. В. Ермакова пишет: «Фундаментальный труд В. А. Кожевникова [...] представляет собой пример вдумчивого отношения к предмету исследования, удачную попытку сохранить научную объективность, несмотря на апологетическую христианоцентристскую позицию автора» [1, с. 28]. В силу того, что интерес к буддизму в нашем обществе не пропал, работа В. А. Кожевникова, как и других богословов, трудившихся на этом поприще, не теряет своей уникальности и ценности.

Литература

1. Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX–первой трети XX века: Россия и сопредельные страны / Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения, С.-Петерб. фил. Санкт-Петербург : Наука. С.-Петерб. изд. фирма, 1998. 340 с. Текст : непосредственный.

2. Зеньковский В. В. Рецензия на книгу Вл. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» // Христианская мысль. 1917. № 1. С. 137. Текст : непосредственный.

3. Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством : в двух томах. Петроград : Типография М. Меркушева, 1916. Т. 1. 633 с.; Т. 2. 756 с. Текст : непосредственный.

4. Кожевников В. А. Индусский аскетизм в добуддийский период // Богословский вестник. 1914. Т. 1, № 1. С. 51–83. № 2. С. 254–278; № 3. С. 496–537. Текст : непосредственный.

5. Кожевников В. А. Повести о перевоплощениях Гаутама-Будды и их значение в истории развития буддизма // Богословский вестник. 1912. Т. 4, № 11. С. 538–560; № 12. С. 710–738. Текст : непосредственный.

6. Сафронова Е. С. К вопросу о трактовке буддизма и его основных положений в российской и западной культурах // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 1(25). Москва : Изд-во РАГС, 2001. URL: http://www.religare.ru/2_2649.html (дата обращения: 15.06.2023). Текст : электронный.

7. Baumann Martin. Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften. Marburg : Diagonal-Verl, 1993. 441 s.

8. Lenoir Frйdйric. Le bouddhisme en France. Fayard, 1999. 447 s.

BUDDHISM IN THE EYES OF CHRISTIAN APOLOGETES: A STUDY OF THE WORKS BY V. A. KOZHEVNIKOV

Sergey I. Shatravsky
Cand. Sci. (Theology), A/Prof., vice-rector for scientific work,
Saints Methodius and Cyril Institute of Theology
Belarusian State University
24 Prospect Nezavisimosti, Minsk 220030, Belarus
s-shatr@mail.ru

Abstract. The article address the works on Buddhism by Vladimir Aleksandrovich Kozhevnikov. He was the last of a pleiad of Orthodox pre-revolutionary researchers who devoted their works to the comparative study of Christianity and Buddhism. It seems fair to say that he made a summary of the church Buddhist studies of that time. We have considered the context in which Kozhevnikov made his research, as well as the main motives that prompted him to undertake such a study: the widespread opinions about the influence of Buddhism on Christianity, as well as opinions about the similarity of these religions. We have pointed out the spread of similar theosophical and/or neo-Buddhist ideas today, which sometimes distore the true teaching of Buddhism, which, in fact, urged Kozhevnikov to polemize with them. These shows relevance of Kozhevnikov's works for the present. We have also emphasized the respectful attitude of the Christian thinker to a foreign religion.
Keywords: V. A. Kozhevnikov, comparison of Buddhism and Christianity, theosophy, neo-Buddhism, Buddhology.

基督教辩人眼中的佛教
以V. A. 科热夫尼科夫的作品为例

沙特拉夫斯基·谢尔盖·约西福维奇

注释。文章介绍了弗拉基米尔·亚历山德罗维奇· 科热夫尼科夫 的佛教著作。他是革命前东正教研究人员的最后一位，他的著作致力于基督教和佛教的比较研究，可以说，他作出了当时教会佛教研究的一种总结。科热夫尼科夫写作的背景以及促使他进行此类研究的主要动机被认为是：关于佛教对基督教影响的意见的广泛传播，以及关于这些宗教相似性的意见。 为了证明科热夫尼科夫的作品与现代性的相关性，作者指出现在类似的神智学和/或非佛教思想的传播，有时会扭曲佛教的真实教义，这实际上促使科热夫尼科夫与他们进行论战。特别强调了基督教思想家对外来宗教的尊重态度。

关键词：弗拉基米尔·亚历山德罗维奇· 科热夫尼科夫，佛教与基督教的比较，神智学，新佛教，佛学。

УДК 294.321

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ БУДДИЗМА КАК ФАКТОР АДАПТАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

© Багаева Ксения Анатольевна
кандидат философских наук, доцент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина 24а
ksyusha.81@mail.ru

Аннотация. Буддизм за более чем двухтысячелетнюю историю доказал свою устойчивость к внешним раздражителям и внутренним противоречиям. Вероучение проявляет объединяющую силу, и во многом буддийские мировоззренческие основания могут стать теми духовными скрепами, которые целесообразны в условиях современного общества и стоящих перед ним вызовов. Необходимо отметить его способность не отвергать этнические различия, а инкорпорировать их. Однако главное, что буддизм работает с каждым человеком, обращаясь непосредственно к одной личности, формируя у нее убежденность в возможности избавления от страданий, и на это направлена вся система буддийского вероучения. Для формирования гармоничного во всех отношениях человека ему необходимо встать на Срединный путь, на котором отвергаются все крайности и который предполагает наиболее гармоничный процесс совершенствования.
Ключевые слова: религия, буддизм, общество, буддийские ценности, просветление, адаптационный потенциал.

Реалии современного мира ставят перед российским обществом много задач, одной из которых является умение выстраивать диалог. Онтологический выбор «жить или умереть» связывается поиском духовной основы для будущей жизни. Несмотря на закрепленную в Конституции РФ светскость государства, духовно-нравственные скрепы сегодня связываются государством с религией, в частности с буддизмом. В пространстве мировых отношений в настоящее время приобретают значение страны Восточной Азии. Именно в азиатских странах, на территориях исконного распространения, буддизм закрепился, благодаря своему адаптационному потенциалу, что во многом связано с философскими концептами буддийского учения.

Буддийское учение уже на протяжении двух с половиной тысяч лет не только рассматривает, но и конкретно формирует с помощью детально разработанных онтологических и гносеологических методов духовное развитие человека как гармоничный процесс. Поэтому философская рефлексия буддизма над религиозными понятиями привела к рассмотрению его

в качестве «мягкой силы». Вот как пишет об этом Л. Е. Янгутов: «Китайские правители, широко использовавшие духовные традиции для оказания своего влияния на соседние государства, увидели в буддизме наиболее действенное средство выстраивания культурного моста для достижения выгодных для Китая отношений с соседними странами» [2, с. 51]. Гармоничность буддизма подчеркивает С. Ю. Лепехов: «В большинстве случаев он выступает в качестве почти идеального медиатора между другими культурами и цивилизациями, между различными этносами и народами» [1, с. 182]. Внутренним потенциалом буддизма является антропологическая концепция человека, его этические ценности, что становится основой буддийской картины мира.

Картина мира, созданная на основе буддийского вероучения, служит средством интеграции человека в природе, способствует гармоничным отношениям как между людьми, так и между различными сферами культуры. В этой картине мира проявляется глобальный образ всего явленного нам мира, который формируется на основе и в границах определенного сознания и обусловливается требованиями реальной жизни. Буддийская картина мира пластична и многообразна: мы видим, что в каждом вновь создавшемся сегменте буддийская целостность, органично врастая в оригинальную среду, не изменяя ее сущность, тем не менее подводила ее под свое истинно буддийское основание, давая, таким образом, начало новому культурному процессу.

Главной целью человека является просветление в самом узком смысле этого слова. Здесь не существует как таковых категорий добра и зла, а есть только одна абсолютная категория просветления, проявляющаяся через четыре благородные истины, страдание, карму и нирвану. Индивиды внутри буддийского мира могут делиться лишь на тех, кто способен к просветлению, кто уже просветился и тех, кто стоит на пути к просветлению. Нравственен тот человек, который способен к активному избавлению от страданий. Не пассивное ожидание чего-то судьбоносного или чьей-либо воли приводит человека к изменению своей кармы в положительную сторону. Лишь сам человек способен быть своим собственным моральным императивом, источником и целью всех нравственных установок, так как нравственное в буддизме направлено вглубь человека, на созерцание самого себя, а для этого не требуется никаких поисков путей, так как путь уже есть, только необходимо ему следовать.

Буддийская этика призывает человека к активной духовной деятельности в течение всей земной жизни. Здесь человек сам является создателем и исполнителем моральных норм, их формальным источником, или регулятивной силой, и их содержанием. Буддийская этика, таким образом, глубоко гуманистична и антропоцентрична. Гуманистической ее

можно назвать потому, что личность в буддийском мировоззрении самоценна, поэтому буддийская онтология и гносеология тесно переплетаются с объяснениями человеческой сущности. Антропоцентричность буддийской этики проявляется в том, что все ценностные и другие суждения и восприятия коренятся в особенностях человеческого существования. Именно то, что в европейской этике нравственность проявляется в категориях добра и зла, а в буддизме через просветление, делает буддийскую этику особенной.

Буддийская философия и этика дают конкретную формулу духовного развития человека, которая основывается на онтологическом и гносеологическом фундаментах. Процесс этот включает в себя три фазы: основу, путь и плод. Основу составляет внутренний потенциал каждого, так называемое «семя Будды», путь — как процесс духовного, гармоничного развития и совершенствования и плод — завершающая стадия, результат всех усилий.

Согласно буддийской философии, окружающий мир и личность представляют собой некую строго структурированную динамичную целостность, иначе называемую потоком (сантана), в свою очередь состоящую из трех функциональных групп — скандха, аятана, дхату. Идеалистический субъективизм буддийской философии, заключающийся в том, что все в мире является продуктом сознания человека и все иллюзорно подталкивает нас к пониманию, что существует лишь представление человека о себе. Объективный мир иллюзорен, растворен в Абсолюте, Будде. Естественно, что за миром детерминированным, пронизанным жесткой каузальностью, скрывается истинная реальность. Главная задача человека — понять это, увидеть свою истинную природу.

Гуманизм, идея о всеобщем сострадании и ответственности каждого и всех, концентрированность на индивидуальное развитие личности — именно этот аспект позволяет сегодня говорить об адаптационном потенциале буддизма.

Литература

1. Лепехов С. Ю. Философские концепции ранней Махаяны и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 182. Текст : непосредственный.

2. Янгутов Л. Е. Буддизм как фактор мягкой силы в политической стратегии Китая // Философская мысль. 2019. № 10. С. 49–53. DOI: 10.25136/2409-8728.2019.10.31409. Текст : непосредственный.

IDEOLOGICAL VALUES OF BUDDHISM AS A FACTOR OF ADAPTATION IN MODERN SOCIETY

Kseniya A. Bagayeva
Cand. Sci. (Philos.), A/Prof.,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
ksyusha.81@mail.ru

Abstract. Over more than two thousand years of history, Buddhism has proven its resistance to external stimuli and internal contradictions. It shows a unifying force, and Buddhist ideological foundations can become the spiritual bonds in the conditions of modern society and the challenges it faces. It is necessary to emphasize its ability to incorporate ethnic differences, not rejecting them. However, most importantly is that Buddhism deals with each person, addressing directly one individual, forming the conviction that it is possible to get rid of suffering, and the entire system of Buddhist faith is aimed at this. To become a person harmonious in all respects, it is necessary to take the Middle Path, which rejects all extremes and presupposes the most harmonious process of improvement.
Keywords: Buddhism, society, Buddhist values, enlightenment, adaptive potential.

佛教的世界观价值观是适应现代社会的一个因素

巴加耶娃 • 克谢尼娅 • 阿纳托利耶芙娜

注释。在两千多年的历史中，佛教已经证明了它对外部刺激和内部矛盾的抵抗力。佛教展现出一种统一的力量，在很多方面，佛教的思想基础可以成为适合现代社会条件及其面临的挑战的精神纽带。有必要指出它有能力不拒绝种族差异，而是融合它们。然而，最重要的是，佛教与每个人一起工作，直接针对一个人，使个人相信可以摆脱痛苦。整个佛教教义体系都是为了这个目的。要创造一个在各方面都和谐的人，就必须走中道，拒绝一切极端，以最和谐的改进过程为前提。

关键词：宗教；佛教；社会；佛教价值观；寂照；适应潜力。

УДК 294.1

БУДДИЙСКАЯ ЛОГИКА КАК СРЕДСТВО ПОЗНАНИЯ ДХАРМЫ И ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

© Сандакова Людмила Гармаевна
доктор философских наук, доцент, профессор отдела аспирантуры,
Институт физического материаловедения СО РАН
Россия, 670043, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
aivt@list.ru

Аннотация. Аавтор раскрывает основы буддийской логики Дигнаги и Дхармакирти, основные механизмы развития правильного мышления, позволяющие исследовать канонические буддийские тексты и критически анализировать их для убеждения или опровержения. Для укрепления в вере буддийскому практику необходимо познать достоверные философские положения, постичь истину. Без логических умозаключений проверить истинность того или иного силлогизма невозможно, поэтому изучение логики составляет гносеологическое ядро буддийского образования. Автор статьи высоко оценивает буддийское «научно разработанное» мировоззрение, по сути атеистическое, критическое и опирающееся лишь на достоверное познание Дхармы, и считает, что будущее современной науки связано с буддийской гносеологией и логикой, которые раскрывают горизонты человеческого познания при условии устремленности человека к развитию собственного ума. В отличие от кантовского агностицизма, буддийская гносеология предстает как оптимистичная, в которой нет «ноуменов», а лишь явные, скрытые и весьма скрытые феномены. Человеческий разум высших уровней способен постичь скрытые и весьма скрытые феномены, даже если они находятся за гранью рационального познания. Развитие, совершенствование ума до просветления, достижение всеобъемлющего счастья — это высшая цель буддийской философии, а современная наука как порождение западноевропейской культуры стремиться постичь материальный мир, познать тайны мироздания, не меняя человеческий разум. Но чем тоньше познаваемая материя, тем сложнее объяснить сущность познаваемых объектов с научной точки зрения, поэтому автор считает, что изучение буддийской гносеологии и логики полезно и для ученых, и для студентов.

Ключевые слова: буддийская логика, буддийская гносеология (теория познания), эпистемология (научное познание), вера, истина, знание, убеждение, опровержение, критика, научно разработанное буддийское мировоззрение, грубый, тонкий и наитончайший ум, духовные практики, ноумены, явные, скрытые и весьма скрытые феномены, чогчо, джечаб, догчаб.

Проблема сравнения и синтеза философских систем Запада и Востока изучена довольно серьезно в отечественной буддологии и философии. Почему

в данной статье нам интересно рассмотреть «ядро» и «органон» — орудие познания, как называл логику Аристотель? Потому что орудие познания — это наш ум, сознание является инструментом, средством познания философских текстов. Сам Будда Шакьямуни, даруя своим ученикам Дхарму в виде целостной системы сутр и мантр, не разделял учение на части. Его последователи веками вырабатывали для теоретической защиты основных положений особую гносеологию, тесно связанную с логикой, основные черты которой позволяют назвать ее критической. Кроме того, в ней область познаваемого не ограничивается сферой возможного жизненного и теоретического опыта, а ставит задачу философии поздних буддистов в исследовании достоверности нашего познания. Выдающийся логик и философ Дхармакирти в труде «Праманаварттика», представляющем собой классический текст по теории достоверного познания, комментирует текст своего учителя, основоположника буддийской логики Дигнаги «Праманасамуччая». Логика в их изложении является основой для изучения философии и медитации, так как «всякому достижению человеком цели предшествует правильное познание — поэтому-то оно исследуется (в настоящем содержании)» [2, с. 60].

Вера, основанная на знании, становится убеждением, укрепляется через доказательство достоверности философских положений, а без логических умозаключений проверить истинность того или иного силлогизма невозможно, поэтому изучение логики составляет гносеологическое ядро буддийского образования.

Рассмотрим основные положения буддийской теории познания, представленные в первой главе «Праманаварттики» Дхармакирти, не объясняя подробно ее структуру и названия разделов. Приведем определение правильного познания в редакции Ф. И. Щербатского: «Правильное познание есть такое познание, которое не противоречит опыту... равным образом, если знание достигает предмета, на присутствие которого оно указало, то оно называется правильным» [2, с. 60]. Под достижением предмета понимается усвоение его сознанием, ибо познание ведет к усвоению предмета не потому, чтобы оно сначала создавало его перед нами из ничего, а затем уже направляло на него наше внимание. Когда объект достигнут, то это означает, что человек направил на него свое внимание и он усвоен его сознанием. Разновидности правильного познания: восприятие и умозаключение [2, с. 60]. В комментариях Дж. Тинлея [1, с. 356] приводится такая классификация познания: прямое и концептуальное. В свою очередь, прямое познание делится на три вида — чувственное, ментальное, йогическое. Концептуальное познание делится на познание посредством общих образов и познание посредством умозаключений. Последние делятся на

три разновидности: умозаключение на основании признака одной природы (природа признака и следствия одинакова); умозаключение на основании признака результата (на основании результата познается его причина); умозаключение на основании признака ненаблюдения (невосприятие признаков устанавливает феномен отрицания). Все сложные умозаключения сводятся в процессе анализа или диспута к одному из этих трех простых силлогизмов, достоверность которых легко проверить с помощью трех условий достоверности: чогчо (направление феномена); джечаб (прямое охватывание); догчаб (обратное охватывание). В проверке достоверности благородных истин, доказательстве достоверности Будды применение этих трех условий оказывается весьма важным, как, впрочем, и умозаключений относительно мирского.

Здесь представляется уместным поговорить и о буддийской классификации феноменов. В кантовском агностицизме с введением трансцендентального понятия «ноумен» — «вещь-в-себе» как принципиально непостижимого сознанием, умом приводит к ограниченности сознания современного человека, получившего западноевропейское образование, включающее только основы наук, которые представляют собой отражение материального мира и, следовательно, упор в науках делается на изучение воспринимаемого органами чувств объекта (в том числе с помощью приборов: микроскопа, телескопа, осциллографа и пр.). В буддийской логике рассматривают только феномены — «вещь-для-нас» (непостижимых ноуменов нет), имеющие несколько классификаций. В одной из них феномены делятся на феномены утверждения и отрицания. Среди феноменов утверждения различают три категории — форму, сознание и неассоциируемый составной фактор [1, с. 355].

Ученые специализируются на изучении формы, о сознании и его видах знают лишь психологи, нейролингвисты и разработчики искусственного интеллекта, а о третьем виде феноменов утверждения — неассоциируемом составном факторе никто из ученых не знает, а как раз он имеет важное значение в освоении Дхармы и рассматривается как класс непостоянных, составных (производных) феноменов, которые нельзя отнести ни к форме, ни к сознанию. Существует много функциональных феноменов, которые нельзя отнести только к форме или только к сознанию. Составной фактор — это нечто существующее в зависимости от двух или более объектных основ [1, с. 50]. Неассоциируемые составные факторы — это класс феноменов, которые имеют составную природу и существуют лишь номинально. Так же как, с точки зрения Мадхъямики Прасангики, номинально существуют форма и сознание, при этом неассоциируемые составные факторы не относятся ни к форме, ни к сознанию. Более подробно об этом можно прочесть

в используемых нами источниках, поэтому, высоко оценивая буддийское «научно разработанное» мировоззрение, по сути атеистическое, критическое и опирающееся лишь на достоверное познание Дхармы, мы считаем, что будущее современной науки, порожденное западноевропейской культурой, связано с буддийской гносеологией и логикой. Буддийское мировоззрение раскрывает горизонты человеческого познания при условии устремленности человека к развитию собственного ума. Последовательное восхождение от «грубого» (эмпирического) ума к «тонкому», а затем и к «наитончайшему» уму, постигающему Пустоту в ходе духовных практик, позволяет субъекту познания постигать все более тонкие феномены и осуществлять все более тонкий и глубинный анализ. Здесь уместным представляется привести другую классификацию феноменов — явные, скрытые и весьма скрытые феномены. В отличие от кантовского агностицизма, буддийская гносеология предстает как оптимистичная, в которой нет «ноуменов», а лишь явные, скрытые и весьма скрытые феномены. Человеческий разум высших уровней развитости способен постичь весьма скрытые феномены, даже если они находятся за гранью рационального познания. Каждый человек желает счастья, а достижение этой цели невозможно без «укрощения» ума, без устранения неведения. Развитие, совершенствование ума до ясного света абсолютного состояния и просветления, достижение всеобъемлющего счастья − это высшая цель интравертной буддийской философии и практики. А современная наука как порождение западноевропейской культуры стремится постичь материальный мир, познать тайны мироздания, не меняя человеческий разум, сознание. Однако чем тоньше познаваемая материя, тем сложнее объяснить сущность познаваемых объектов с научной точки зрения, без овладения органоном, орудием познания наука погрязнет в парадоксах, неразрешимых спорах, поэтому изучение буддийской гносеологии и логики полезно для светских студентов, ученых и многих других.

Литература

1. Тинлей Дж. Буддийская логика: комментарий к трактату Дхармакирти «Праманаварттика» / под редакцией И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. Улан-Удэ : Дже Цонкапа, 2011. С. 356. Текст : непосредственный.

2. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1 «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары [Дхармоттара. Толкование к «Краткому учебнику логики» Дхармакирти (имеющийся в тибетском переводе Данжура)]. Санкт-Петербург : Аста-Пресс Ltd, 1995. С. 67−69. Текст : непосредственный.

BUDDHIST LOGIC AS A MEANS OF KNOWING THE DHARMA AND THE FUTURE OF MODERN EPISTEMOLOGY

Lyudmila G. Sandakova
Dr. Sci. (Philos.), A/Prof., Prof, of Postgraduate Studies,
Institute of Physical Materials Science SB RAS
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670043, Russia
aivt@list.ru

Abstract. The article reveals the foundations of the Buddhist logic of Dignaga and Dharmakirti, the key mechanisms for the development of right thinking that allow studying canonical Buddhist texts and critically analyzing them for persuasion or refutation. To strengthen in faith, a Buddhist practitioner needs to know reliable philosophical positions, to comprehend the truth. Without logical conclusions, it is impossible to verify the truth of a syllogism, therefore the study of logic forms the epistemological core of Buddhist education. We highly appreciate the Buddhist "scientifically developed" worldview, which is essentially atheistic, critical and based only on reliable knowledge of the Dharma, and believe that the future of modern science is associated with Buddhist epistemology and logic. If a person strives to develop his own mind, they will reveal the horizons of human knowledge. In contrast to Kantian agnosticism, Buddhist epistemology appears as optimistic one, there are no "noumena", but there are only explicit, hidden and very hidden phenomena. The human mind at higher levels of its development is able to comprehend hidden and very hidden phenomena, even if they are beyond rational cognition. Development of the mind to enlightenment, achievement of holistic happiness is the superior purpose of Buddhist philosophy, however modern science as a product of Western European culture strives to comprehend the material world, to know the secrets of the universe without changing the human mind. But the subtler the cognizable matter, the more difficult it is to explain the essence of cognizable objects from a scientific standpoint, so we believe that the study of Buddhist epistemology and logic is useful for both scientists and students.
Keywords: Buddhist logic, Buddhist epistemology (theory of knowledge), epistemology (scientific knowledge), faith, truth, knowledge, belief, refutation, criticism, scientifically developed Buddhist worldview, coarse, subtle and the most subtle mind, spiritual practices, noumena, explicit, hidden and very hidden phenomena, chogcho, djechab, dogchab.

佛教逻辑作为认识佛法的手段和现代认识论的展望

桑达科娃·柳德米拉·加尔马耶芙娜

注释。在文章中作者揭示了 «Dignagi和Dharmakirti» 佛教逻辑的基础知识，即发展正确思维的主要机制，使人们能够研究经典的佛教文本并批判性地分析它们以进行说服或反驳它们。为了加强一个人的信仰，一个佛教实践者需要知道可靠的哲学立场和理解真理。没有逻辑结论就不可能验证三段论的真理，因此逻辑研究构成了佛教教育的认识论的核心。这篇文章的作者高度赞赏佛教 «科学研究» 的世界观，这种世界观本质上是无神论的，批判性的，仅基于可靠的佛法知识，并认为现代科学的未来与佛教认识论和逻辑学有关，这些认识论和逻辑学打开了人类知识的视野，只要一个人努力发展自己的心灵。与康德不可知论不同，佛教认识论表现为乐观的，其中没有«本体»，而只有明显的，隐藏的和非常隐藏的现象。最高层次的人类智慧能够理解隐藏的和非常隐藏的现象，即使它们超出了理性认识的范围。心灵的发展、完善到寂照，获得全面的幸福是佛教哲学的最高目标，而现代科学作为西欧文化的产物，努力理解物质世界，了解宇宙的秘密，而不改变人类的智慧。但可认知的物质越细，从科学的角度来解释可认知对象的本质就越难，因此，作者认为佛教认识论和逻辑的研究对于科学家和学生也是有用的。

关键词：佛教逻辑，佛教认识论(知识论)，认识论(科学知识)，信仰，真理，知识，信念，反驳，批评，科学研究的佛教世界观，粗心的，细的，机灵的智能，精神实践，本体，明显的，隐藏和非常隐藏的现象，chogcho，jechab，dogchab。

УДК 94

ДЖАМЬЯНГ КЪЕНЦЕ ВАНПО: ПУТЬ ПРОСВЕТЛЕНИЯ В ИСТОРИИ ДВИЖЕНИЯ РИМЕ В ТИБЕТЕ XIX в.*

© Доржиева Доржема Лубсановна
кандидат философских наук, научный сотрудник,
Центр восточных рукописей и ксилографов,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8а
dorzhema@rambler.ru

Аннотация. Рассматривается движение риме (ris-med) в контексте тибетской истории и культуры XIX в.; внимание сфокусировано на биографии выдающегося тибетского религиозного мыслителя Джамьянга Кьенце Вангпо (Jam dbyangs mKhyen brtse'i dBang po), являющегося одним из ключевых основателей этого движения. В статье анализируются основные этапы его жизни, религиозно-философские взгляды и мировоззрение, а также вклад в возрождение практик, ритуалов, литературы и линий передачи, которые находились на грани исчезновения. Джамьянг Кьенце Вангпо вместе с другими духовными лидерами своего времени способствовал формированию концептуальных и практических методов, направленных на преодоление сектантского уклона, и созданию нового образца практикующего буддиста. Изучение основных жизненных этапов Джамьянг Кьенце Вангпо и отслеживание пути его новых инкарнаций в течение XX в., становящихся учителями для выдающихся представителей основных школ тибетского буддизма, позволяет сделать вывод о том, что таким образом сохраняются учения, медитации и религиозные практики в рамках каждой традиции.
Ключевые слова: буддизм, традиция *риме*, Джамьянг Кхьенце Вангпо, школы тибетского буддизма, тертон, терма, дхарма.

Традиция *риме* (ris-med) (букв. «неделимый», «непредвзятый») является неотъемлемой частью тибетской традиции, которая зародилась во второй половине XIX в. в восточной области Тибетского плато, в местности Кхам, в независимом княжестве Деге (sDe-dge). Основной идеей *риме* является постулирование абсолютной открытости любой традиции для каждого последователя буддизма, независимо от его изначальной принадлежности к какой-либо конкретной школе, беспристрастное отношение к философским взглядам, возврат к индийскому буддийскому образу йогина-ученого и сохранение письменной и устной линии передачи.

* Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии») № 121031000263-3.

Основоположниками движения риме традиционно считаются духовные лидеры королевства Деге — Джамгон Конгтрул Лодро Тайе (1813–1899), Джамьянг Кхенце Вангпо (1820–1870), Чогьюр Дечен Лингпа (1829–1870). Три мастера работали вместе, чтобы распознать и утвердить новые терма[1], и каждый из них считал двух других своими коренными учителями. Это уникальное партнерство привело к процветанию дхармы и созданию движения риме в Тибете в XIX в.; они стремились собрать и сохранить все линии передачи тибетского буддизма.

В данной статье проведен краткий анализ жизни и деятельности одного из них. Джамьянг Кхьенце Вангпо (Jam-dbyangs mKhyen-brtse'i dBang-po) (1820–1892), также известный как Пема Осал Донгак Лингпа (Pad-ma 'Od-gsal mDo-sngags gLing-pa), был последним из пяти царей тертонов[2] [1], а также одним из наиболее выдающихся мастеров XIX в.

Джамьянг Кхьенце родился в местности Кхьюнгчен Трак, в семье секретаря царя Дерге, проживавшей в деревне на территории клана Дилго в Восточном Тибете. Будучи еще ребенком, в возрасте четырех или пяти лет, он без особого труда овладел чтением, письмом и другими навыками. Имя Кхьенце Вангпо (владыка любви и мудрости) было даровано ему в возрасте 12 лет Тарце Кхенченом, который распознал его как перерождение высокого ламы традиции сакья по имени Кхенчен Джампа Намкха Чиме. Он был признан перерождением Джигме Лингпы мастерами традиции ньингма, а также считался в этой традиции проявлением Манчжушри и царя Трисонга Децена (755–797) [2, с. 38–39]. Согласно сочинению Дилго Кхьенце Ринпоче, Джамьянг Кхьенце уже с юного возраста был признан великим перерожденцем двух основных школ тибетского буддизма, что говорит о его уникальности.

В возрасте 21 года он отправился в путешествие по Центральному Тибету, во время которого принял монашеские обеты в монастыре Миндролинг. Всего у него было более 150 учителей, которые были великими мастерами всех линий передачи, существовавших в Тибете в то время. Он получил передачи множества драгоценных учений, линии передачи которых были на грани исчезновения. Он сумел достичь высокой реализации, сочетая в своей практике все эти учения [2, с. 39]. В общей сложности он провел тринадцать лет, обучаясь днем и ночью у мастеров всех традиций, получая посвящения, передачи и наставления [4].

[1] Терма (gter ma) — тайные сокровища, содержащие важные тантрические тексты и разные предметы, относящиеся к ритуальной практике Ваджраяны, скрытые Падмасамбхавой, его супругой и другими видными буддийскими учителями в VIII–IX вв. в Тибете и предназначенные для грядущих поколений.

[2] Тертоны (gter ston) — люди, которым было предсказано лично открывать терма.

За эти тринадцать лет обучения он получил в общей сложности около 700 томов передач, представляющих полные беспристрастные учения Индии и Тибета, включающие в себя учения школы ньингма, а также все учения сакья. Он также получил передачи всех наставлений самого Будды, включенных в кангьюр (bKa'-'gyur), и комментарии индийских мастеров, содержащиеся в тенгьюре (bsTan-'gyur) [3]. Выдающейся особенностью его жизни было несектарное отношение и уважение ко всем линиям передачи учений Будды.

В возрасте 37 лет Кхьенце Вангпо решил, что должен реализовать на практике все полученные им учения. Он удалился в монастырь Дзонгсар и оставался в этом уединенном ретрите тридцать пять лет, практикуя учения, составляя комментарии и наставления по тем техникам, объяснения по которым были утеряны, а также даруя учения другим мастерам и своим ученикам. Вместе со своим другом и соратником Джамгоном Конгтрулом он составил обширную антологию учений всех школ тибетского буддизма, а также несколько важных сочинений, включая «Пять великих сокровищниц», что послужило импульсом для возникновения внесектарного подхода к изучению и практике дхармы [2].

В своих лекциях Оргьен Ринпоче отмечает следующее: «Джамьянг Кхьенце говорил, что он не просто получал эти учения, он изучал их и пришел к пониманию их значения. Он также говорил, что, возможно, в то время не было никого более образованного, чем он, из-за всего того, что он изучал. И если кто-нибудь когда-нибудь спрашивал его, к какой традиции он принадлежал, он бы просто ответил, что он буддист». Далее: «Какой бы традиции он ни учил и какое бы посвящение ни давал, все — даже то, как он держал ваджру и колокольчик, и стиль его пения — делалось в точном соответствии с традицией этой конкретной линии передачи. Он никогда бы не объединил частицы разных традиций, чтобы все перемешалось, как *цампа* в чаше для подаяний» [4]. Таким образом, мы видим, что он не выделял какую-то конкретную традицию или школу, и в то же время благодаря ему и его соратникам были сохранены и не пришли в упадок основные школы тибетского буддизма.

Изучая биографию Джамьянга Кхьенце Вангпо, можно проследить, что помимо сохранения дхармы посредством передачи учений, объяснений и практики он построил множество библиотек, воздвиг и восстановил множество монастырей и ступ, заказал множество статуй, а также более десяти тысяч томов печатных и рукописных изданий [1; 3].

Перед самой своей кончиной в 1892 г. Кхьенце Вангпо предсказал, что в будущем вернется в форме пяти проявлений: тела, речи, ума, качеств, активности. Эти проявления возникли в начале XX в., и, хотя все пять

стали великими мастерами, двое обрели наиболее широкую известность — Дзонгсар Кхьенце Чокьи Лодро (проявление активности) и Дилго Кхьенце Ринпоче (проявление ума). Эти два мастера, осуществлявшие свою активность во второй половине XX в., передали учение бесчисленным ученикам, включая наиболее известных современных мастеров всех школ тибетского буддизма [2].

Таким образом, жизнь и деятельность Джамьянга Кхьенце Вангпо связана с продолжением традиций великих учителей, оказавших значительное влияние на понимание философского содержания буддизма Махаяны. Он был тем, кто испытывал величайшее уважение ко всем линиям учения Будды и сохранил их в риме, которая не была новой традицией, созданная путем смешения всех старых традиций вместе. Риме означает иметь веру и чистое восприятие всех учений Будды, осознавая, что все они являются одинаково действенными средствами для достижения освобождения и всеведения. Благодаря своим обширным познаниям, Кхьенце Вангпо утвердился в мысли сохранения ритуалов и медитационных практик в рамках каждой традиции тибетского буддизма.

В заключение можно сказать, что Джамьянг Кхьенце Вангпо является одной из ключевых фигур в истории движения *риме* и тибетского буддизма в целом. Его жизнь и деятельность продемонстрировали глубокое понимание и уважение ко всем традициям и школам буддизма, что способствовало сохранению и развитию учения Будды. Благодаря его усилиям и совместной работе с другими великими мастерами, такими как Джамгон Конгтрул Лодро Тайе и Чогьюр Дечен Лингпа, были сохранены и переданы последующим поколениям драгоценные учения и практики, которые иначе могли быть утрачены. Джамьянг Кхьенце Вангпо оставил после себя наследие, которое продолжает вдохновлять и обучать буддистов по всему миру. Его вклад в развитие движения риме и сохранение традиций тибетского буддизма является неоценимым, а его жизнь служит примером того, как можно преодолеть ограничения, связанные с принадлежностью к определенной школе или традиции, и сосредоточиться на изучении и практике учения Будды в его целом.

Литература

1. Джамгон Конгтрул Лодро Тхае. Удивительная роща, где цветет удумбара. Жизнеописание Джамьянга Кхенце Вангпо / перевод с тибет. П. Дриме. Москва : Буддадхарма, 2021. Т. 2. 280 с. Текст : непосредственный.

2. Дилго Кхьенце. Собрание сочинений / перевод с англ. А. Мускина. Москва : Ганга, 2022. 760 с. Текст : непосредственный.

3. Jamgon Kongtrul. The Life of Jamyang Khyentse Wangpo. English trans. by Matthew Akester. Delhi : Shechen Publications, 2012. 373 p.

4. Orgyen Tobgyal Rinpoche. The Life of Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö. URL: https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/orgyen-tobgyal-rinpoche/biography-khyentse-wangpo (дата обращения: 12.03.2023).

JAMYANG KYENTSE WANPO: THE PATH OF ENLIGHTENMENT IN THE RIMÉ MOVEMENT OF 19th-CENTURY TIBET

Dorzhema L. Dorzhieva
Cand. Sci. (Philos.), Researcher,
Center for Oriental Manuscripts and Xylography
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS
8a Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia
dorzhema@rambler.ru

Abstract. The article considers the Rimé (ris-med) movement in the context of 19th-century Tibetan history and culture, focusing on the biography of the prominent Tibetan religious thinker Jamyang Khyentse Wangpo (Jam dbyangs mKhyen brtse'i dBang po), who was one of the key founders of this movement. We have analyzed the main stages of his life, religious and philosophical views and worldview, as well as his contribution to the revival of practices, rituals, literature and lineages that were on the verge of extinction. Jamyang Khyentse Wangpo, along with other spiritual leaders of his time, contributed to the development of conceptual and practical methods aimed at overcoming sectarian bias and creating a new model of practicing Buddhist. Studying the main life stages of Jamyang Khyentse Wangpo and tracing the path of his new incarnations during the 20th century, who became the teachers for prominent representatives of the basic schools of Tibetan Buddhism allowed us to conclude that in this way the teachings, meditations and religious practices within each tradition are preserved.
Keywords: Buddhism, the Rimé tradition, Jamyang Khyentse Wangpo, schools of Tibetan Buddhism, terton, gter ma, dharma.

嘉样钦哲万波：十九世纪西藏rime运动史上的寂照之路

多日耶娃·多热玛·卢布萨诺芙娜

注释。本文在 19 世纪西藏历史文化背景下考察了rime （ris-med） 运动，重点关注杰出的西藏宗教思想家嘉样钦哲万波 （Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po） 的传记。他是这一运动的主要创始人之一。文章分析了他一生的主要阶段、宗教哲学观点和世界观，以及他对复兴濒临灭绝的实践、仪式、文学和传承线路

做出的贡献。J嘉样钦哲万波和他那个时代的其他精神领袖一起，促进了概念和实践方法的形成，旨在克服宗派偏见，创造一个实践佛教的新模式。研究J嘉样钦哲万波的主要生命阶段，并追踪他在 20 世纪的新化身之路，成为藏传佛教主要流派的杰出代表的教师，使我们得出这样的结论：在每个传统中，教义、冥想和宗教实践都得到了保留。

关键词：佛教；rime传统；嘉样钦哲万波；藏传佛教学校；terton；terma；佛法。

УДК 130.2

РЕЦЕПЦИИ БУДДИЗМА В КУЛЬТУРЕ РОССИИ В XIX–XX вв.

© Бернюкевич Татьяна Владимировна
доктор философских наук, профессор,
Национальный исследовательский Московский
государственный строительный университет
Россия, 129337, г. Москва, Ярославское шоссе 26
bernyukevich@inbox.ru

Аннотация. Определяются особенности рецепции буддизма в культуре России в XIX–XX вв. В качестве примеров анализируется отражение этих идей в российской философской мысли и в литературном процессе. Выявление интереса к буддийским идеям значимо не только при рассмотрении отдельных философских тем конкретных философов (становление нравственности — В. Соловьев, С. Булгаков, понимание личности — Н. Бердяев, С. Франк, критика метафизики — В. Лесевич, проблема «чужой одушевленности» — И. Лапшин, идеи бесконечности жизни — К. Циолковский, В. Вернадский, вопросы эзотерики — Е. Блаватская, Е. Рерих, создание синтетических философско-религиозных концепций — Б. Дандарон), но и в целом при определении оригинальности философских направлений в России того времени. Темы Индии, Тибета, буддизма ярко звучат в литературных произведениях. Мотивы, образы, умонастроения буддизма, буддийские реминисценции нашли отражение в творчестве известных писателей и поэтов — Л. Толстого, Д. Мамина-Сибиряка, И. Бунина, В. Хлебникова, К. Бальмонта, И. Анненского, М. Волошина и др. Определение особенностей рецепции буддизма в культуре России в XIX–XX вв., выявление наиболее значимых в этом плане явлений культуры связано также с поиском и исследованием механизмов и формы становления общенациональной российской культуры.

Ключевые слова: буддизм в России, рецепции буддизма, буддийские идеи, буддийские реминисценции, образы буддизма, российская философская мысль, российская культура, русская литература, взаимодействие культур, восточный вектор.

Среди факторов влияния буддизма на культуру России в конце XIX — первой половине XX в. обычно называют: опосредованное воздействие интереса к Востоку в западных странах; ощущение кризиса цивилизации и поиски выхода из него; развитие востоковедения; осмысление собственного российского опыта взаимодействия с культурой «буддийских регионов»; возрастающую роль геополитики, связанной с «восточным вектором»; расширение международных культурных и научных связей [3]. Возрастает роль буддийского духовенства в религиозно-политической жизни России того

времени. Так, в начале XX в. был построен Санкт-Петербургский дацан, идея создания которого принадлежала выдающемуся буддийскому деятелю и дипломату, представителю Далай-ламы XIII в России Агвану Доржиеву [1]. Большую роль в распространении идей «восточничества» в конце XIX — начале XX в. сыграли представители бурятской интеллигенции и буддийского духовенства П. Бадмаев, Г. Д. Цыбиков, Б. Барадин, А. Доржиев и др. Получает мировое признание российская буддология (И. П. Минаев, А. М. Позднеев, Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург, О. О. Розенберг и др.) [5]. В это время в российских университетах (в Санкт-Петербурге, Москве, Казани, Харькове и др.) открываются восточные факультеты и востоковедные отделения. Огромную роль играет деятельность Русского географического общества. Большое значение имеют поездки и экспедиции российских востоковедов в Азию (И. П. Минаева — в Индию, Цейлон, Бирму и Непал, С.Ф. Ольденбурга — в Восточный Туркестан, Ф. И. Щербатского − в Индию, Монголию, Бурятию, А. М. Позднеева — в Монголию, О. О. Розенберга — в Японию, Г. Ц. Цыбикова — в Тибет, исследования А. И. Вострикова и Е. Е. Обермиллера в бурятских дацанах и т. п.) [4; 5].

В конце XIX — начале XX в. буддийские идеи становятся предметом интереса философов, особенностью этого процесса является то, что эти идеи используются философами не в качестве историко-философского материала, а для обоснования собственных концепций, в контексте идей тео- и антроподицеи, развития нравственного сознания (В. Соловьев, С. Булгаков), проблемы личности (Н. Бердяев), идей перевоплощения души (Н. Лосский, С. Франк), критики метафизики (В. Лесевич), гносеологической проблемы «чужой одушевленности» (И. Лапшин), бесконечности жизни и преобразования мира (К. Циолковский, В. Вернадский), вопросов эзотерики (Е. Блаватская, Е. Рерих,), создания синтетических философско-религиозных концепций (Б. Дандарон) [2]. Рассмотрение рецепций буддийских идей в российской философской мысли позволяет не только актуализировать отдельные темы в конкретных работах философов, но и определить особенности философских направлений и школ того времени. Кроме того, философия, насыщаемая идеями буддизма, стала своеобразным мостом для его восприятия в широком пространстве российской культуры и общества: от становления оригинального направления русского модерна в искусстве до появления принципиально новых подходов в науке.

Значительное влияние буддизма наблюдается и в русской литературе. Переводятся индийские художественные тексты, темы Индии, Тибета, буддизма ярко звучат в литературных произведениях. Мотивы, образы, умонастроения буддизма, буддийские реминисценции нашли отражение в творчестве известных писателей и поэтов (Л. Толстого, Д. Мамина-Сибиряка,

И. Бунина, В. Хлебникова, К. Бальмонта, И. Анненского, М. Волошина и др.). Следует отметить, что если роль буддийских идей, например, в творчестве Л. Н. Толстого [7] была достаточно глубоко изучена во второй половине XX в., то рецепции буддизма у М. Волошина, И. Анненского, Д. Мамина-Сибиряка и др. стали предметом исследований гораздо позже. Кроме того есть ряд ярких писателей, влияние идей восточной философии на творчество которых изучено недостаточно и может стать в настоящее время предметом отдельного философско-культурологического рассмотрения. В данном ракурсе будет интересен анализ творчества известного писателя-фантаста (ученого-палеонтолога, социального мыслителя) И. А. Ефремова [6] и произведений писателя, журналиста, путешественника, автора «интеллектуальных детективов» и фантастических произведений советского периода Е. И. Парнова. Влияние философских идей через литературу для культуры России — это органичный путь развития и философии, и самой литературы. Художественная форма литературных произведений способствует не только интеллектуальному, но и эстетически-эмоциональному восприятию буддизма, его образов и смыслов.

Опыт многолетних исследований рецепций буддизма в культуре России в XIX–XX вв. позволяет сделать вывод о том, что при их изучении необходимо использовать комплексный подход. С одной стороны, обращение к этим рецепциям позволяет раскрыть специфику отдельных явлений, процессов в определенной сфере культуры (философии, литературе, театральном искусстве, живописи и т. п.). С другой — рецепции буддизма в культуре России в XIX–XX вв. — особый феномен становления социокультурного пространства. Определение его характерных черт, выявление наиболее значимых в этом плане явлений культуры связано также с поиском и исследованием механизмов и форм развития общенациональной российской культуры.

Литература

1. Андреев А. И. Храм Будды в северной столице. Санкт-Петербург : Нартанг, 2004. 223 с. Текст : непосредственный.

2. Бернюкевич Т. В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — первой половины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153–163. Текст : непосредственный.

3. Бернюкевич Т. Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX — начала XX в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 1. С. 37–61. Текст : непосредственный.

4. Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). Санкт-Петербург : Наука, 1998. 340 с. Текст : непосредственный.

5. Сафронова Е. С. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 140–164. Текст : непосредственный.

6. Французов С. А. Востоковедный Петроград-Ленинград в романе Ивана Ефремова «Лезвие бритвы». URL: http://noogen.su/iefremov/about/Oriental Petrograd.pdf (дата обращения: 27.07.2023). Текст : электронный.

7. Шифман И. О. Лев Толстой и Восток. Москва : Наука, 1971. 550 с. Текст : непосредственный.

RECEPTION OF BUDDHISM IN RUSSIAN CULTURE OF THE 19th-20th CENTURIES

Tatyana V. Bernyukevich
Dr. Sci. (Philos.), Prof.,
National Research Moscow State University of Civil Engineering
26 Yaroslavskoye Shosse, Moscow 129337, Russia
bernyukevich@inbox.ru

Abstract. The article defines the features of the reception of Buddhism in Russian culture in the 19th–20th centuries. We have analyzed the reflection of these ideas in Russian philosophical thought and in the literary process. Revealing the interest in Buddhist ideas is significant not only when considering some philosophical themes of certain philosophers (cultivation of morality — V. Solovyov, S. Bulgakov, understanding of personality — N. Berdyaev, S. Frank, criticism of metaphysics — V. Lesevich, the problem of "alien animacy" — I. Lapshin, the idea of the infinity of life — K. Tsiolkovsky, V. Vernadsky), issues of esotery — H. Blavatsky, H. Roerich, creation of synthetic philosophical and religious concepts — B. Dandaron), but also when determining the originality of philosophical trends in Russia of that time. The themes of India, Tibet and Buddhism sound brightly in literary works. Motives, images, concepts of Buddhism, Buddhist reminiscences are reflected in the works of famous writers and poets (L. Tolstoy, D. Mamin-Sibiryak, I. Bunin, V. Khlebnikov, K. Balmont, I. Annensky, M. Voloshin, etc.). Determining the features of Buddhism reception in Russian culture of the 19th–20th centuries, identifying the most significant cultural phenomena are also associated with the search and study of the mechanisms and forms of the development of national Russian culture.

Keywords: Buddhism in Russia, reception of Buddhism, Buddhist ideas, Buddhist reminiscences, images of Buddhism, Russian philosophical thought, Russian culture, Russian literature, interaction of cultures, Oriental vector.

十九至二十世纪俄罗斯文化中的佛教受容

伯纽克维奇・塔季扬娜・弗拉基米罗芙娜

注释。文章定义了十九至二十世纪俄罗斯文化中佛教受容的特点。作为这一时期佛教思想受容的例子，我们分析了这些思想在俄罗斯哲学思想和文学过程中的反映。揭示对佛教思想的兴趣不仅在考虑特定哲学家的个人哲学主题时（道德的形成（V. 索洛维约夫，S. 布尔加科夫），人格的理解（N. 别尔嘉耶夫，S. 法郎），形而上学的批评（V. 莱塞维奇），«外星动画» 问题（I. 拉普申），生命无限的想法（K. 齐奥尔科夫斯基，V. 维尔纳德斯基），密教问题（E. 布拉瓦茨基，E. 罗里奇），创作综合哲学宗教概念（B. 丹达隆），而且在确定当时俄罗斯哲学思潮的独创性时。印度、西藏、佛教的主题在文学作品中生动地体现出来。理由，形象，佛教的态度，佛教的回忆反映在有名作家和诗人的作品中（L. 托尔斯泰，D. 妈妈的-西伯利亚，I. 布宁，V. 赫列布尼科夫，K. 巴尔蒙特，I. 安嫩斯基，M. 沃洛申 等）。在十九至二十世纪俄罗斯文化中接受佛教特点的定义，在这方面最重要的文化现象的识别也与寻找和研究俄罗斯民族文化的形成机制和形式有关。

关键词：佛教在俄罗斯；佛教的接受；佛教思想；佛教回忆；佛教形象；俄罗斯哲学思想；俄罗斯文化；俄罗斯文学；文化的互动；东方矢量。

УДК 294.321

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

© Оренбург Михаил Юльевич
кандидат философских наук, доцент кафедры
философии религии и религиоведения,
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Россия, 119234, Москва, Ломоносовский пр-т 23, к. 4
orenburg@philos.msu.ru

Аннотация. Процессы секуляризации и активное распространение научного мировоззрения оказали огромное влияние на все мировые религии, в том числе и на буддизм. В статье освещается современный диалог между буддистами, учеными и философами о природе сознания и механизмах его функционирования, выделяются проблемные области, по которым возможен продуктивный диалог, и обозначаются методологические расхождения между буддизмом и наукой. Приводится аргументация, что общей мировоззренческой основой для диалога является этическая проблематика, приобретающая особую актуальность в связи с современным технологическим развитием, изменяющим не только общество, но и самого человека. Формулирование общечеловеческих нравственных ценностей, в основе которых лежит практика сострадания, ненасилия и избавления от физических и ментальных страданий, может стать важным итогом современных дискуссий между буддизмом и наукой.
Ключевые слова: буддизм и наука, современный буддизм, буддийская философия, буддийская этика, нравственные ценности.

Процесс секуляризации, тесно связанный с развитием и распространением научного мировоззрения, оказал огромное влияние на все современные религии. Вопросы соотношения науки и религии, возможности их гармоничного сосуществования в современном обществе, в частности в сфере образования, остаются одними из наиболее дискуссионных. Для буддизма в России они приобретают особое значение в контексте сохранения и развития национальных культурных традиций.

Начиная со второй половины XX столетия со стороны буддийского сообщества, в частности школ тибето-монгольской традиции Ваджраяны, идет плодотворный диалог между учеными и буддийскими подвижниками, целью которого является донесение до западной аудитории ценности буддийских учений о сознании. Изучение источников и природы сознания — это ключевая проблематика буддийской философии (абхидхармы) на протяжении всей истории ее развития. Общей мировоззренческой основой, необходимой для продуктивного диалога между буддизмом

и наукой, провозглашаются общечеловеческие нравственные ценности, в основе которых лежит практика сострадания, ненасилия и избавления от физических и ментальных страданий. Одним из наиболее ярких примеров указанного взаимодействия является серия конференций «Института ума и жизни», на которых эксперты в различных областях современной науки и представители буддизма обмениваются идеями о структуре и механизмах функционирования сознания. В этих дискуссиях в последнее время принимают активное участие российские ученые, в частности исследователи в области нейрофизиологии, психологии, философы из Института философии Российской академии наук и философского факультета Московского государственного университета. Значимым событием стала организация круглого стола «Диалоги о природе сознания» (Институт философии Российской академии наук, октябрь 2017 г.).

Можно выделить некоторые ключевые проблемные области, в рамках которых осуществляется предметный обмен мнениями между учеными и представителями буддийской традиции, в ходе которого, в частности, обозначаются очевидные методологические расхождения. Буддийское учение об отсутствии «атмана» соответствует современным представлениям о работе головного мозга, в котором отсутствует локализованный управляющий центр, а имеет место сложная сеть причинно-следственных отношений, формирующих в совокупности то, что принято называть личностью и индивидуальным умом. Буддийское противопоставление абсолютной реальности и ментального конструирования очевидным образом коррелирует с современными представлениями когнитивных наук о процессах человеческого восприятия, которое представляет собой не только пассивное отражение окружающей действительности, но и активную продуктивную деятельность индивидуального сознания. Буддийские техники работы с собственном умом, направленные на достижение внутреннего спокойствия, уравновешенности и сосредоточения, являются ценным предметом изучения со стороны психологии и могут использоваться в психотерапии.

С другой стороны, современная наука стремится провести строгую демаркацию между научной рациональностью и метафизическим мышлением, выстроить язык описания на основе принципов эмпиризма. С этой позиции ключевое содержание буддийских учений о сознании оказывается метафизическим, то есть находится за границами того, что можно уверенно доказать или опровергнуть на основе экспериментальной научной методологии. При этом стремление ученых выстроить описание работы сознания на основе материальных причин его функционирования далеко не во всем соответствует ключевым принципам буддийского понимания природы человеческого ума.

В контексте указанной дискуссии приобретают особое значение старые споры об определении буддизма (сквозь призму западных понятий) как религии, или этической системы, или, скорее, философского учения. В научной буддологии получила распространение концепция полиморфизма, впервые сформулированная в трудах классика российского и мирового востоковедения О. О. Розенберга (1888–1919 гг.) [1; 2]. Буддологи представляют буддизм как целостное явление, в котором можно выделить несколько относительно автономных уровней, не сводимых друг к другу. Прежде всего речь идет о противопоставлении так называемого «народного буддизма», который представляет собой синтез буддийского учения и местных религиозных верований, и «монашеского буддизма», который помимо практической составляющей развивает понятийное мышление, рациональный анализ и логическую аргументацию. С начала 20-го столетия основным предметом интереса западных и российских переводчиков и исследователей стала именно буддийская философия, которая зачастую изучается в относительном отрыве от ее практической составляющей.

Современный диалог между буддистами и научным сообществом о природе сознания необходимо развивать с учетом философской проблематики, общей как для западного дискурса, так и для буддийской традиции. Нельзя не учитывать тот факт, что этическая, в частности биоэтическая, проблематика становится все более востребованной и актуальной в контексте бурного технологического развития, способного менять не только окружающую природу, общественную жизнь, но и самого человека. Ярким примером является развитие генетики, технологий искусственного интеллекта. Даже с позиции строгого сциентистского мировоззрения никто не отрицает необходимость определения общечеловеческих нравственных ценностей, которые (как и доктринальные религиозные положения) нельзя эмпирически вывести и экспериментально доказать, но без которых невозможно устойчивое развитие цивилизации. С учетом указанной перспективы именно философы могут быть важными участниками и посредниками в диалоге между буддизмом и научным сообществом с целью совместного поиска путей минимизации страданий и гармоничного развития человечества.

Литература

1. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Петроград : Петроградский университет, 1918. 367 с. Текст : непосредственный.

2. Розенберг О. О. Труды по буддизму. Москва : Наука, 1991. 295 с. Текст : непосредственный.

BUDDHIST PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC RATIONALITY

Mikhail Yu. Orenburg
Cand. Sci. (Philos.), A/Prof. of Philosophy of Religion
and Religious Studies Department,
Lomonosov Moscow State University
27-4 Lomonosovsky Prospect, Moscow 119234, Russia
orenburg@philos.msu.ru

Abstract. The secularization processes and active spread of the scientific worldview made a huge impact on all the world religions, including Buddhism. The article highlights the contemporary dialogue between Buddhists, scientists and philosophers about the nature of consciousness and the mechanisms of its functioning, identifies problematic areas available for productive dialogue, as well as methodological discrepancy between Buddhism and science. The ethical issues could be the main worldview basis for the dialogue, especially keeping in mind rapid technological development, changing not only the society, but human beings as well. The formulation of universal moral values based on the practice of compassion, nonviolence and deliverance of physical and mental suffering, could be an important outcome of productive discussions between Buddhism and science.
Keywords: Buddhism and science, contemporary Buddhism, Buddhist philosophy, Buddhist ethics, moral values.

佛教哲学与科学理性

奥伦堡·米哈伊尔·尤列维奇

注释。世俗化的过程和科学世界观的积极传播对世界所有宗教包括佛教产生了巨大影响。本文重点介绍了佛教徒、科学家和哲学家之间关于意识本质及其功能机制的现代对话，强调了可能进行富有成效的对话的问题领域，并指出了佛教与科学之间的方法论差异。提出的论点是，对话的一般意识形态基础是伦理问题，这些问题与现代技术发展特别相关，不仅改变社会，而且改变人本身。基于同情，非暴力和摆脱身心痛苦的普遍道德价值观的形成，可以成为佛教和科学之间现代讨论的重要结果。

关键词：佛教与科学；现代佛教；佛教哲学；佛教伦理；道德价。

УДК 1:34(470+570)(09)С594

К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ БУДДИЗМА С ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ

© Соколов Сергей Макарович
кандидат философских наук, доцент кафедры
философии, истории и культурологии,
Восточно-Сибирский государственный
университет технологий и управления
Россия, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская 40в
kapkataphaev@mail.ru

© Халиуллина Нурия Усмановна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры татарского языка и литературы,
Башкирский государственный педагогический
университет им. М. Акмуллы
Россия, 450008, г.Уфа, ул. Октябрьской революции 3а
nurkha@yandex.ru

Аннотация. Духовная культура буддизма, зародившегося задолго до появления христианства и ислама, получила распространение во всем мире, а Далай-лама XIV остается одним из самых уважаемых духовных наставников. С начала XX в., прежде всего в России, буддизм не только стал рассматриваться как религия, философия, определенный образ жизни, но и особое внимание стало уделяться сходству и различию между буддизмом и христианством. После буддизма самой распространенной восточной религией является ислам. Вопрос о взаимоотношениях буддизма и ислама также был и остается актуальным с разных точек зрения. В России, как ни в какой другой стране, понимание сходства базовых ценностей, моральных, этических норм, уважение различий религиозных традиций является фактором устойчивого развития, толерантности.
Ключевые слова: религия, буддология, буддизм, индуизм, христианство, ислам, евразийство, диалог религий, толерантность.

Духовная культура буддизма, зародившегося задолго до появления христианства и ислама, получила распространение во всем мире. По оценке Дж. Неру, «эпоха, давшая миру Будду, была в Индии периодом огромного брожения умов и философских исканий. Да и не только в Индии, ибо это был век Лао-цзы и Конфуция, Зороастра, Пифагора» и учения Будды, «был призыв ко всем людям вести праведную жизнь, призыв, не признававший ни классовых, ни кастовых, ни национальных барьеров» [4]. В XX в. буддология стала одной из важных областей гуманитарного знания. В формировании

российской буддологической традиции большую роль сыграли исследования В. П. Васильева, Ф. И. Щербатского, И. П. Минаева, С. Ф. Ольденбурга, О. О. Розенберга и многих других ученых. В наше время одним из главных научных центров изучения буддизма стал Институт монголоведения и тибетологии Бурятского научного центра СО РАН.

В свое время О. О. Розенберг отмечал, что в европейской литературе «поражает та разнородность оценки, которую можно найти по отношению к буддизму», что «на буддизм указывают то как на пример бессмысленного идолопоклонства, не заслуживающего вовсе названия религии, то опять как на пример религии, равной христианству, даже как на религию, примиримую с современной наукой, как на религию будущего» [5]. С начала XX в., прежде всего в России, буддизм стал рассматриваться не только как религия, философия, идеология, образ жизни, внимание стало уделяться сходству и различию между буддизмом и христианством. Так, В. Кожевников подчеркивал, что «сравнение духовного богатства отдельных религий и их способности развиваться привело к новой, уже общекультурной переоценке значения религий применительно не к одному прошлому, но и к настоящему и будущему» [3].

С этой точки зрения остаются значимыми исследования Н. С. Трубецкого — одного из лидеров евразийства, направления в среде первой волны вынужденной русской эмиграции, утверждавшего, что Россия — это самобытный культурно-исторический мир и геополитический континент — Евразия. Исходя из уникальности России как православно-мусульманско-буддистской страны, Трубецкой подчеркивал, что для осознания этой цивилизационной особенности важно понимание особенностей, различий и идейных связей религиозных конфессий.

В его работе «Религии Индии и христианство» рассматривается история буддизма как эволюции индуизма, включающего большое количество философских систем, богов, культов, указывается, что для религиозной мысли конца старого брахманизма стала проблема выхода из круговорота бытия. «Индусские мыслители, — пишет Трубецкой, — взбунтовались против такого миропорядка... Логика требовала разрыва с этими пережитыми предрассудками... и разрыв этот был произведен буддизмом» [7, с. 324]. По его оценке, буддизм, идейные истоки которого были связаны с традициями ведической культуры (вера в сверхъестественное, в предопределенность судьбы человека (карму), переселение душ и др.), стал логическим завершением эволюции этой культуры.

Трубецкой сравнивает буддизм и православие, что закономерно для того времени, с позиции христианского центризма. Буддизм как «религия без бога» и православие — разные мировоззрения, но существует сходство между проявлениями «религиозной жизни Индии и подобными явлениями

в христианстве (умерщвление плоти... всепрощение и самопожертвование в буддизме)». Главное, что дал буддизм: «спасение души есть единственное действительно важное, неизмеримо более ценное, чем все земные блага и даже чем сама жизнь, — это убеждение, которое у нас остается либо простой, механически повторяемой формулой, либо жизненным правилом лишь отдельных единиц, в Индии является всеобщим и потому становится двигателем социальной жизни» [7, с. 326].

Также с позиции христианского центризма Трубецкой сравнивал ислам и христианство: «Мы восхищаемся духовной дисциплиной мусульманского мира, его величавой сплоченностью, единым устремлением его мировоззрения, в котором право, религия и быт сливаются в одно нераздельное целое. Но когда мы читаем Коран с целью найти в нем удовлетворение своим религиозным запросам, мы испытываем разочарование. Догматика ислама оказывается бедной...» [7, с. 294]. Вместе с тем, в работе «О туранском элементе в русской культуре» он подчеркивал, что «бытовое исповедничество», свойственное «туранским народам», оказало положительное влияние на отношение русского человека к православной вере [6].

Вопрос о взаимоотношениях буддизма и ислама представляет большой интерес с разных точек зрения. По оценке исследователей, ислам, возникший в VII в., за относительно короткое время распространившийся по всему миру, испытал определенное влияние буддизма. Так, изучение памятников древнетюркской письменности, переведенных на древнеуйгурский язык памятников буддийского содержания В. В. Бартольдом, С. Е. Маловым, С. Г. Кляшторным и др. свидетельствовало, что тюркские народы познакомились с буддийской религией ещё в древние времена. В исследовании башкирских литературоведов последнего времени делается вывод, что буддийская религиозная литература сыграла значимую роль в истории развития тюркской литературы древних и средних веков. «Влияние буддизма отслеживается и в идеологическом пласте, и в поэтических структурах тюркских произведений» [2].

По утверждению авторитетного ученого Резы Шаха-Каземи, в круг научных интересов входит компаративный анализ ислама и буддизма, нельзя их считать диаметрально противоположными религиями. Он указывает на схожесть основополагающих норм морали, духовных принципов: «Несмотря на весьма различные концептуально исходные позиции, обе традиции подчеркивают это человеческое качество как ключевое с точки зрения этики... и для мусульман, и для буддистов, сострадание, исполненное любви, становится определяющим при становлении личности и должно определять характер поведения индивида по отношению к другим» [8]. Известный американский ученый А. Берзин опровергал сложившийся на Западе миф о нетерпимости ислама к буддизму.

Указывая, что в трудах по истории была тенденция представлять ислам «в весьма искаженном свете», что мусульмане в средние века уничтожили все в завоеванных ими буддийских странах, Берзин подчеркивал, напротив, что «можно обнаружить множество свидетельств мирных взаимоотношений и сотрудничества между буддистами и мусульманами в Центральной и Южной Азии в политической, экономической и философской сферах» [1]. По его словам, этот миф развенчивает, например, существование практик, понятных как мусульманам, так и буддистам, включающих обход вокруг священных объектов, паломничество и др. В обеих религиях акцентируется идея щедрости и всеобщего равенства. «Сложно сказать в отношении каждой из особенностей, — отмечает ученый, — оказала ли одна из сторон влияние на другую, и если да, то какая именно, или эти особенности развились независимо друг от друга... у буддизма и ислама есть много схожих черт, делающих возможным диалог и понимание между этими двумя великими мировыми религиями»[1].

В целом вопрос о взаимоотношениях мировых религий был и остается актуальным. Признано, что из мировых религий буддизм характеризуется как форма «метарелигии». Положения его доктрины трактуются достаточно гибко и широко, их можно найти в других религиозно-мировоззренческих системах. Как известно, не утратившие в XXI в. идеи терпимости и ненасилия, в общественном мнении устойчиво ассоциируются с буддизмом. В России, как ни в какой другой стране, понимание сходства базовых ценностей, этических норм, различий религиозных традиций и уважения к ним является фактором устойчивого развития, толерантности. Особую роль в этом развитии играет буддизм с его идеологией толерантности, гармонии с собой, окружающим миром и природой.

Литература

1. Берзин А. Взаимодействие ислама и буддизма в Средние века. URL: https://maximus101.livejournal.com/50063.html (дата обращения: 24.06.2023). Текст : электронный.

2. Идельбаев М. Х., Мурзагулова З. Г. Взаимосвязь и взаимовлияние тюрко-буддийских и тюрко-исламских литературных памятников средневековья // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Амосова. № 2(22). 2021. С. 6–15. Текст : непосредственный.

3. Кожевников В. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т. I. С. 17. Текст : непосредственный.

[1] Беседа с д-ром Снежаной Акпинар и д-ром Александром Берзиным. URL: https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-i-islam/nekotorye-obschie-cherty-islama-i-buddizma (дата обращения: 24.06.2023). Текст : электронный.

4. Неру Д. Открытие Индии. Москва : Политиздат, 1989. Кн. 1. С. 263, 271. Текст : непосредственный.

5. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. IX // А. Н. Игнатович О. О. Розенберг. Труды по буддизму. Москва : Наука, 1991. С. 44–254. Текст : непосредственный.

6. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре / Наследие Чингисхана. Москва : Аграф, 1999. С. 155. Текст : непосредственный.

7. Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Наследие Чингисхана. Москва : Аграф, 1999. 560 с. Текст : непосредственный.

8. Шах-Каземи Р. Любовь и сострадание в исламе и буддизме: Рахма и Каруна // Религия. 2010. № 1. С. 43–56. Текст : непосредственный.

ON RELATIONSHIP OF BUDDHISM WITH CHRISTIANITY AND ISLAM

Sergey M. Sokolov
Cand. Sci. (Philos.), A/Prof. of Philosophy,
History and Cultural Studies Department,
East-Siberian State University of Technology and Management
40v Kluchevskaya St., Ulan-Ude 670013, Russia
kapkataphaev@mail.ru

Nuriya U. Khaliullina
Cand. Sci. (Phil.), A/Prof. of Tatar Language and Literature Department,
Akmullah Bashkir State Pedagogical University
3a Oktyabrskoy Revolutsii St., Ufa 450008, Russia
nurkha@yandex.ru

Abstract. The sacral culture of Buddhism, which originated long before the advent of Christianity and Islam, has spread to all continents, and the 14th Dalai Lama remains one of the most respected spiritual leaders. Since the beginning of the 20th century, Russian scientists not only began to regard Buddhism as a religion, philosophy, ideology, cultural complex, a certain way of life, but pay special attention to the similarities and differences between Buddhism and Christianity. After Buddhism, Islam is the most widespread Eastern religion. The issues of relationship between Buddhism and Islam have been and remains relevant from different perspectives. In Russia, like in no other country, understanding the similarity of basic values, moral and ethical standards, respect for differences in religious traditions is an important factor of sustainable development and tolerance.

Keywords: religion, Buddhist studies, Buddhism, Hinduism, Christianity, Islam, Eurasianism, interreligious dialogue, tolerance.

论佛教与基督教、伊斯兰教的关系问题

索科洛夫 • 谢尔盖 • 马卡罗维奇
哈利乌琳娜 • 努里亚 • 乌斯马诺芙娜

注释。佛教的精神文化，早在基督教和伊斯兰教出现之前就已经传遍了全世界，第十四世达赖喇嘛仍然是最受尊敬的精神导师之一。 自二十世纪初以来，主要在俄罗斯，佛教不仅被认为是一种宗教，哲学和某种生活方式，而且还特别关注佛教和基督教之间的异同。 继佛教之后，最普遍的东方宗教是伊斯兰教。 从不同的角度来看，佛教和伊斯兰教之间的关系问题也一直是相关的。 在俄罗斯，与其他国家不同的是，人们了解基本价值观，道德和伦理规范的相似性;尊重宗教传统的差异是可持续发展和宽容的一个因素。

关键词：宗教；佛学；佛教；印度教；基督教；伊斯兰教；欧亚主义；宗教对话；宽容。

УДК 130.3

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ БИДИИ ДАНДАРОВИЧА ДАНДАРОНА

© Дандарон Мэдэгма Бидияевна
доктор философских наук, профессор
кафедры культурологии и искусствоведения,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой 1
mb.dandaron@mail.ru

Аннотация. Докладывается о проведении анализа творческого наследия российского, бурятского ученого, буддийского философа, учителя Дхармы — Бидии Дандаровича Дандарона. Несмотря на короткий период времени, которое он провел на свободе, по сравнению с длительными тюремными заключениями, которым его подверг политический режим, он оставил грандиозное по содержанию и значимости научное и философское наследие. Внимание нашего исследования сосредоточено на философском проекте Б. Д. Дандарона, которому он дал название «Необуддизм: синтез дхармы и науки». Речь идет о синтезе двух противоположных мировоззренческих установок, с одной стороны, это концептуальные основы буддийской философии, с другой — основные теоретические положения современной науки, причем ими был охвачен весь спектр наук XX в.
Ключевые слова: буддизм, философия, философия науки, Бидия Дандарович Дандарон, необуддизм, буддийское мировоззрение.

Автором проведена работа по интерпретации научного наследия Бидии Дандаровича Дандарона. При этом выборка шла именно научного материала. К примеру, в «99 письмах» (1956) достаточно большой объем занимает личная переписка, поэтому задача состояла в дифференцировании материала. Понятно, что подробности частной жизни известного человека всегда вызывают большой интерес, в этом нет ничего плохого. Поэтому в целом история его жизни еще ждет своей очереди.

Ближайшей же моей целью и приоритетным направлением стал сбор, систематизация и интерпретация материала, который составлял содержание той научной парадигмы, которую Бидия Дандарович неуклонно проводил в своих трудах под названием «необуддизм».

Творческий потенциал, широту интересов и необыкновенную эрудицию Бидии Дандаровича невозможно переоценить, и поэтому комментировать все аспекты его философии не представляется возможным. Существующий в научных кругах интерес к философии Б. Д. Дандарона в основном простирается в области буддологии.

Тексты Б. Д. Дандарона имеют высокий теоретический уровень, автор обладал знанием всех классических буддийских текстов. В прежние дореволюционные времена буддийское образование было элитным в регионах распространения буддизма, в современном мире — оно редкость. Не все желающие понять буддизм и встать на его путь имеют возможность читать и изучать первоисточники на древних языках (санскрит, тибетский, старомонгольский). Бидия Дандарович, гуру, излагавший учение на русском языке, опираясь на классические каноны, предоставляет современному русскоязычному читателю собственные комментарии и интерпретации, которые имеют бесценную смысловую нагрузку.

Сегодня последователю буддизма желательно, но не обязательно, изучать древние языки, чтобы читать произведения высочайших учителей буддизма. В широком доступе в интернете представлены лекции, книги, статьи великих практиков, переведенные на любой язык. Проблема не в том, что нужно прочитать, проблема в том, чтобы понять заложенный в них глубокий смысл. Даже если бы нам удалось прочитать основные классические произведения, написанные много сотен и тысяч лет назад, как всю эту информацию уложить в существующую мировоззренческую систему, которая более или менее системно сформирована современным естественнонаучным образованием.

Б. Д. Дандарон был широко образован, он был подготовленным, имеющим все положенные посвящения и соответствующее образование, буддийским учителем и мастером-практиком. Уникальность его в том, что при этом он получил высшее научное естественное и техническое образование. Кроме всего, во время длительного заключения в сталинских лагерях он имел счастливую возможность общаться с интеллектуальной элитой, с политическим заключенными, профессорами университетов, знатоками европейской философии. Среди книг, принадлежавших ему, сохранились труды западных классиков, философов, ученых еще дореволюционного издания. Как учитель Бидия Дандарович был уникальным феноменом, обладавшим универсальными знаниями.

Произведения его несут уникальное синкретическое мировоззрение, которое соткано из синтеза двух величайших видов знаний, представляющих собой достояние человечества: буддийской философии и научных знаний современного уровня. Б. Д. Дандарон, один из первых мыслителей, философов XX в., который, отказавшись от господства рационалистического мейнстрима, смело и уверенно вписывает современные научные теории в систему мировоззрения буддиста. Для него это не составляло каких-то трудностей. Буддийское мировоззрение было для него первично, а принципы современной физики, биологии, эволюционные теории нашли

продолжение и обрели логическую завершенность в его философии. Эти знания органично дополняют друг друга, в результате была сформирована разработанная Б. Д. Дандароном философская система, которую он называл «Необуддизм: синтез дхармы и науки».

Выше было отмечено, что исследованиями его научного наследия занимаются востоковеды-буддологи. Насколько мне известно, необуддизм, как синтез дхармы и науки (определение данное Б. Д. Дандароном) и как философский проект современности не исследовался. Необуддизм представляет собой фундаментальное философское учение, в котором разработаны конструктивные подходы к построению универсальных системных проектов в области онтологии, метафизики, гносеологии, аксиологии, этики, социально-политические проекты с позиций синтеза буддийской философии и концептуальных положений многих направлений науки XX в., от физики до социальной философии и эстетики. К примеру, учение об интеллектуальной интуиции в философии Б. Д. Дандарона является особым видом непосредственного постижения истины, которое может иметь практическое применение в научном и художественном творчестве. Религиозно-философская система необуддизма обозначила новые тенденции в трансляции буддизма в современном мире, что позволяло ему осуществлять проповедь буддизма на Запад, т. е. адаптировать наиболее трудные теоретические положения применительно к менталитету современного западного человека.

Литература

1. Васильков Я. В., Сорокина М. Ю. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991). Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2003. С. 139–141. Текст : непосредственный.

2. Дандарон М. Б. Необуддизм. Синтез Дхармы и науки: религиозно-научный синкретизм в философской системе Б. Д. Дандарона. Улан-Удэ, 2007. Текст : непосредственный.

3. Дандарон М. Б. Развитие учения «необуддизм» // Актуальные проблемы истории и культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона : материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ : Изд-во ВСГАКИ, 2005. С. 46–49. Текст : непосредственный.

4. Дандарон М. Б. Религиозно-научный синкретизм в философской системе «Необуддизм» Б. Д. Дандарона // Буддизм и вызовы третьего тысячелетия : материалы международной конференции. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 21–28. Текст : непосредственный.

PHILOSOPHICAL VIEWS OF BIDIA DANDAROVICH DANDARON

Madegma B. Dandaron
Dr. Sci. (Philos.), Prof. of Cultural Studies
and Art History Department,
East Siberian State Institute of Culture
Russia, 670000, Ulan-Ude, st. Tereshkova, 1
mb.dandaron@mail.ru

Abstract. The article presents an analysis of the creative heritage of the Russian, Buryat scientist, Buddhist philosopher, Dharma teacher — Bidiya Dandarovich Dandaron. Despite the short period of time that he spent at large in comparison with the long prison sentences to which the political regime subjected him, he left the great scientific and philosophical legacy. The study is focused on the philosophical project by B. D. Dandaron, which he named Neo-Buddhism: A Synthesis of Dharma and Science. He meant the synthesis of two opposing worldviews: on the one hand, the conceptual foundations of Buddhist philosophy, on the other, the basic theoretical principles of modern science, moreover, they covered the entire spectrum of sciences of the 20th century.
Keywords: Buddhism, philosophy, philosophy of science, Bidiya Dandarovich Dandaron, neo-Buddhism, Buddhist worldview.

比迪亚·丹达罗维奇·丹达隆的哲学观点

丹达隆·马德格玛·比迪亚耶芙娜

注释。 文章报道了俄罗斯布里亚特科学家，佛教哲学家，佛法老师 – 比迪亚·丹达罗维奇·丹达隆的创造遗产分析。 尽管他获得自由的时间很短，但与他受到政治政权的长期监禁相比，他留下了具有重大内容和意义的科学和哲学遗产。 我们的研究集中在比迪亚·丹达罗维奇·丹达隆的哲学项目上，他将其命名为 “新佛教：佛法与科学的综合”。我们谈论的是两种对立世界观的综合，一方面是佛教哲学的概念基础，另一方面是现代科学的主要理论立场，而且他涵盖了二十世纪的整个科学领域。

关键词：佛教，哲学，科学哲学，比迪亚·丹达罗维奇·丹达隆，新佛教，佛教世界观。

УДК 294.118

КОНЦЕПТ АХИМСЫ В ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМАХ ИНДИИ

© Алексеева Мария Сергеевна
кандидат социологических наук,
старший преподаватель кафедры философии,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
mashera1107@yandex.ru

Аннотация. Рассматриваются генезис и отличительные особенности сострадания в философии и религиозных системах Востока: брахманизме, джайнизме, буддизме. Значительное внимание уделяется одному из ключевых терминов, отражающих ценность всеединства, соединения с Абсолютом как Первозданной всеобщностью, средства преодоления разрыва между я и не-я, каковой является «ахимса». Принцип ахимсы, или недопустимости применения насилия по отношению к кому бы то ни было, в какой бы то ни было форме появляется в брахманизме, затем получает свое развитие в джайнизме и буддизме. Проводится сравнительный анализ ахимсы как неучастия в каком-либо действии, которое может нанести другому вред, соответственно, в значительной мере пассивного сострадания и каруны и даны, как активных форм сострадания, близких к практической сущности милосердия. Каруна, в отличие от ахимсы, находит внешнее проявление, в том числе в готовности и актах самопожертвования. Наконец акцентирован гносеологический аспект в сострадании, так как он имеет большое значение для буддийской этики, связывающей эгоистические деяния с невежеством и, наоборот, определяющей свободу от невежества как фактор благих, альтруистических поступков.
Ключевые слова: сострадание, милосердие, эмпатия, добродетель, альтруизм, ахимса, каруна, дана, шила (мораль), кшанти (терпение).

Наибольшую опасность для жизнеспособности обществ, как показывает мировая историческая практика, трагедии распада великих империй и современные проблемы Запада, несут не экономические кризисы или политические конфликты, а кризис духовности. В ситуации тотального безразличия, а то и жестокости нравственное воспитание становится основой стратегии национальной безопасности.

Говоря об источниках сострадания, акты милосердия и взаимной поддержки можно рассматривать как базис для воспроизводства органических систем. Но сострадание, конечно, не сводится к биологически запрограммированному образу действий, представляя собой сложную, рациональную и иррациональную одновременно деятельность, которая во всем спектре сложнейших проявлений актуализируется только в человеческом

сообществе, в контексте поисков себя и смысла жизни. В категорическом варианте именно нравственность — то, что выводит человечество за рамки сугубо биологического существования, делая человека собственно Человеком. Определенной кульминацией в этом контексте можно считать этику Канта с тезисом о том, что моральную ценность нашему поведению сообщает умысел; само по себе благое намерение не всегда ведет к добру в действительности. Одним из самых ярких примеров безнравственных поступков на основе нравственных намерений является поступок, описанный Ф. Достоевским, — убийство, совершенное Родионом Раскольниковым. Имея в мыслях идеи справедливости, он решается на убийство, а для этого нужно сначала уничтожить в себе сострадание к будущей жертве (ведь невозможно убить того, кого жалеешь). И прежде чем взяться за топор, несчастный Раскольников в своей каморке довольно долго медитирует на тему «нечеловечности» старухи-процентщицы. Наконец, убедив себя в том, что она не более чем «вошь, а не человек», убивает, но в итоге приходит к пониманию совершенно неожиданного для него факта, который он выразил в ставших знаменитыми словах: «...Я себя убил, а не старушонку» [5, с. 343]. Через Раскольникова Достоевский сообщает главное и фундаментальное основание нравственности — природную общность между всеми.

Архетип единения, всеединства глубоко пророс через все религии мира. Одним из ключевых терминов философских и религиозных систем Востока, отражающих ценность всеединства, является «ахимса» (санскр. — ahimsa «ненасилие, непричинение вреда живому») как один из главных постулатов индийской религии и культуры о недопустимости применения насилия по отношению к какому бы то ни было в какой бы то ни было форме. В понимании сущности и значения ахимсы джайнизм и буддизм обнаруживают определенное сходство, что не удивительно, ведь они имеют общий генетический код.

М. А. Воронкина, рассматривая место ахимсы в ведийском ритуале (на примере ритуала шанти), опровергает подход Г.-П. Шмидта, в котором извинения перед живым существом в процессе жертвоприношений интерпретируются как попытка умиротворить жертву и исключить месть с ее стороны, определяя его, как минимум, как упрощенный, больше соответствующий «золотому правилу нравственности». М. А. Воронкина по итогам перевода и анализа текстов первоисточников приходит к мнению о том, что смысловым ядром данного ритуала является самоотождествление брахмана со Вселенским единством [3, с. 91]. В слиянии с брахманом прочитывается стремление к Первозданной всеобщности, а через жертвенное безвинное животное идет воспроизведение космогонического акта, в котором божество Праджапати породило вселенную из частей собственного тела, принеся самого себя в жертву. Без практики ахимсы не представлялось преодоление

различия между субъектом и объектом, столь необходимомое для слияния с Абсолютом. В этом контексте любовь к живым существам — не самоцель или самостоятельная ценность: избегание причинения вреда живым существам есть лучшее *средство* достичь соединения с атманом.

На «невреждение живым существам» как одно из важнейших средств достижения единения указывают и «Законы Ману» (VI, 75) [7, с. 124]. Есть еще одно на санскрите близкое по значению слово: анагха (от санскр. хан — «убивать»), оно буквально означает «тот, кто не убивает», употребляется для акцента на безвинность.

Что же до участи жертвенного животного, его фактическое убийство носило «технический» характер, Законы Ману четко отличают ритуальное убийство от обычного убийства живых существ, которое недопустимо. С. Радхакришнан, ссылаясь на тексты «Абхидхармакоши» (IV), отмечает значение намерения: « Если вы, метясь в тыкву, случайно убили человека, то это не убийство. Этот взгляд, очевидно, выдвигается в противовес аргументу джайнистов о том, что человек, который убивает, хотя бы и неумышленно, виноват в убийстве, подобно тому как тот, кто касается огня, хотя и ненамеренно, обжигается» [10, с. 286]. Джайны, замеченные в практике ахимсы в ее наиболее радикальных формах, возводящие истоки своего учения к доарийскому периоду, принцип ахимсы определяли как базовый в построении гармонии с миром: «Каждый, кто рассматривает все живые существа как самое себя, достигает спасения» (цит. по: [3, с. 76–77]).

В буддизме было сформулировано четкое понимание сущности и значения сострадания, его два основных образа: архаты (Хинаяна) и бодхисаттвы (Махаяна). Архату противопоставлялся альтруистический идеал бодхисаттвы, в обет которого включалось сострадание: пока есть хотя бы одно несчастное существо в мире, мое счастье не может быть полным. Джатаки, истории о бодхисаттвах, задавали образцы поведения для последователей буддизма. Так, например, «Джатака о бодхисаттве-великомученике» повествует о том, как бодхисаттва, подвергшийся агрессии со стороны ревнивого раджи и буквально изрубленный им на куски, тем не менее не утратил благодушного настроения [4, с. 28].

В «Дхаммападе» (XIV, ст. 183–184), в главе о просветленном, отмечается: «Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума — вот учение просветленных. Выдержка, долготерпение – высший аскетизм, высшая нирвана, — говорят просветленные, — ибо причиняющий вред другим — не отшельник, обижающий другого — не аскет» [6, с. 97–98].

Согласно буддийским представлениям, неукоснительная практика ахимсы наделяет человека магической силой умиротворяющего воздействия на окружающих: людей и животных. Психологическая основа ахимсы — это эмпатия, непосредственный эмоциональный отклик на переживания

другого существа, возникающий независимо и до осознания смысла переживаний. Ахимса — чувство жалости, направленное на все живое без какого-либо ограничения и выбора, определяющее неучастие в каком-либо действии, которое может нанести вред, уклонение от подобных действий, поэтому эта практика пассивно-благожелательного настроения, пассивного сострадания. В отличие от каруны и даны. Каруна как активное сострадание близка к практической сущности милосердия. Каруна, в отличие от ахимсы, находит внешнее проявление, в том числе в готовности и актах самопожертвования. Каруна — добродетель, соответствующая первому «совершенству» (парамита). Основами нравственной жизни в Махаяне являются: дана (милосердие), вирья (сила духа), шила (мораль), кшанти (терпение), дхьяна (размышление).

В буддийской этике очень значительно представлен гносеологический аспект, зависимость эгоистических деяний от невежества и, наоборот, свобода от невежества как фактор благих, альтруистических поступков. «Эгоизм имеет своей причиной несовершенное понимание, приводящее к обманчивому представлению о границах индивидуальности. Альтруизм есть результат правильного восприятия истины. Истинного блага можно достигнуть только подавлением субъективности я и развитием всеобщего сознания (...) Все существующее — божества, люди и животные — во всех его сферах связано цепью нравственной причинности. Именно эта общность природы лежит в основе системы Будды (...) Альтруистичное поведение не неестественно» [11]. Соблюдение ахимсы исключает возможность рассматривать живые существа как источник пищи или одежды, так как это порождает желания и привязывает к миру, препятствуя правильному сосредоточению на истинном понимании.

Таким образом, практику ахимсы можно назвать той точкой, в которой сходятся разные, хоть и выращенные на одном фундаменте, философско-религиозные системы, ведь эта практика направляет их последователей к вожделенному и священному в обеих культурах переживанию — переживанию Первозданного единства.

Литература

1. Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши / составитель Д. Годман ; перевод с английского и составление О. М. Могилевера ; под редакцией Н. Сутары. Москва ; Тируваннамалай : Изд-во К. Г. Кравчука — Шри Раманашрам, 2002. 351 с. Текст : непосредственный.

2. Васубандху. Абхидхармакоша. Глава IV. Карма / близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык и составление глоссария Б. В. Семичова ; предисловие, введение, подготовка тибетского текста и таблиц М. Г. Брянского. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1988. 336 с. Текст : непосредственный.

3. Воронкина М. А. Природа принципа ахимсы и межкультурный диалог : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук 09.00.13 / МГУ им. М. В. Ломоносова. Москва, 2004. 201 с. Текст : непосредственный.

4. Джатаки : избранные рассказы о прошлых жизнях Будды / перевод с пали А. Парибок, В. Эрмана. Санкт-Петербург : Возрождение, культурный центр Уддияна, 2003. 416 с. Текст : непосредственный.

5. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. Преступление и наказание : роман. Москва : Мир книги, Литература, 2008. 464 с. Текст : непосредственный.

6. Дхаммапада : перевод с пали. Новосибирск : Согласие, 2003. 176 с. Текст : непосредственный.

7. Законы Ману / перевод С. Д. Эльмановича, Г. Ф. Ильина. Москва : Институт Востоковедения, 1960. 361 с. Текст : непосредственный.

8. Экзистенциальный смысл милосердия: от духовной свободы и поисков смысла жизни до готовности помогать и сострадать / Н. Ю. Раевская, Г. В. Соловьева, И. Л. Станиславова, П. И. Ильичев // Медицина и организация здравоохранения. 2022. Т. 7, № 1. С. 80–92. Текст : непосредственный.

9. Котова Э. Принцип ахимсы в мировоззрении и деятельности Махатмы Ганди // Метаморфозис. 2023. Т. 7, № 3. С. 41–51. Текст : непосредственный.

10. Радхакришнан С. Индийская философия. Москва : Миф, 1993. Т. I. 328 с. Текст : непосредственный.

11. Радхакришнан С. Индийская философия. URL: https://scriptures.ru/indiyskaya_filosofiya_1_07_14.htm (дата обращения: 15.04.2023). Текст : электронный.

12. Упанишады: в 3 книгах / перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. Москва : Наука ; Ладомир, 1992. Кн. 3. 256 с. Текст : непосредственный.

THE CONCEPT OF AHIMSA IN PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS SYSTEMS OF INDIA

Mariya S. Alekseyeva
Cand. Sci. (Sociol.), Senior Lecturer of Philosophy Department,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
mashera1107@yandex.ru

Abstract. The article considers the genesis and distinctive features of compassion in the philosophy and religious systems of the East: Brahmanism, Jainism, Buddhism. We focus on the key terms reflecting the value of unity, conjunction with the Absolute as a primordial universality, a means of bridging the gap between the self and the non-self, which is “Ahimsa”. The principle of Ahimsa, or the inadmissibility of violence against anyone in any form, appeared in Brahmanism, and then developed in Jainism and Buddhism. The article presents a comparative analysis of Ahimsa as non-participation in any action that may harm another, i. e. to a large extent passive compassion, and Karuṇā and Dana as active forms of compassion close to the practical manifestation of mercy. Karuṇā,

unlike Ahimsa, finds external manifestation through readiness and acts of self-sacrifice. Finally, we have emphasized the epistemological aspect of compassion, since it is of great importance for Buddhist ethics, which connects selfish acts with ignorance and, conversely, defines freedom from ignorance as a factor of good, altruistic actions.
Keywords: compassion, mercy, empathy, virtue, altruism, Ahimsa, Karuṇāa, Dana, shila (morality), kshanti (patience).

印度哲学-宗教体系中的 AHIMSA 概念

阿列克谢娃·玛丽亚·谢尔盖耶芙娜

注释。文章考察东方哲学和宗教体系（婆罗门教、耆那教、佛教）中慈悲的起源和独特特征。对反映统一价值的一个关键术语给予了相当大的注意，这一术语与作为原始普遍性的绝对联系，是弥合自我和非自我之间差距的一种手段，即“不杀生”。不杀生原则或不允许对任何人使用任何形式暴力的原则出现在婆罗门教中，然后在耆那教和佛教中得到发展。对不杀生的比较分析是不参与任何可能对他人造成伤害的行为，在很大程度上karuna和dana的被动慈悲，作为慈悲的主动形式，接近慈悲的实际本质。Karuna与不杀生不同，它有外在的表现，包括准备和自我牺牲的行为。最后，强调慈悲的认识论方面，因为它对于佛教伦理非常重要，它将自私行为与无知联系起来，相反，将免于无知定义为良好、利他行为一个因素。

关键词：慈悲，仁慈，同情心，美德，利他主义，不杀生，karuna，dana，shila（道德）、kshanti（耐心）。

УДК 294.321

ВОЛОНТЕРЫ БУДДИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА: ЭФФЕКТИВНЫЙ АЛЬТРУИЗМ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ МИРСКОГО

© Аякова Жаргал Аюшиевна
доктор философских наук, доцент кафедры
социально-гуманитарных наук, рекламы и туризма,
Бурятская государственная сельскохозяйственная академия им. В. Р. Филиппова
Россия, 670024, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8
azhargal@yandex.ru

Аннотация. Рассматриваются понятия и значения «альтруизма» и «эффективного альтруизма» в сравнительном контексте. На примере деятельности волонтеров буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. Заяева показано, что альтруизм является важной составляющей социальной жизни и помогает укреплять связи между людьми, способствуя развитию общества в целом. В буддизме альтруизм — это практика развития сострадания и деятельной помощи. Философия альтруизма и волонтерского движения выступает показателем личностных трансформаций и установок общественного развития, целей и смыслов социальной динамики.
Ключевые слова: альтруизм, эффективный альтруизм, волонтеры, женщины, Буддийский университет.

Термин «альтруизм» был введен в научный оборот французским философом О. Контом в середине XIX в. как оппозиция эгоизму и предполагал смысл «живи для других». Понятие «эффективный альтруизм» было введено в XXI в. философом и писателем П. Сингером (Peter Singer) в его книге «The Life You Can Save» (Жизнь, которую ты можешь спасти), опубликованной в 2009 г. Сингер предложил новый подход к благотворительности, который основывается на рациональном и аналитическом подходе для максимизации эффективности помощи.

Привычное определение альтруизма звучит как деятельность, связанная с бескорыстной помощью и заботой о благополучии других. Некоторые исследователи отмечают, что альтруизм — это психический конструкт (совокупность программ жертвенности, совокупность добродетелей), вынуждающий индивидов делать добрые дела [3]. Не всеми альтруизм воспринимается положительно, для одних альтруизм — идеологическая иллюзия, для других это «мораль рабов» (Ницше). Но практика показывает, что альтруизм является важной составляющей социальной жизни и помогает укреплять связи между людьми, способствуя развитию общества в целом. Согласно В. Соловьеву, альтруизм есть нравственная солидарность с другими человеческими

существами [4]. П. Сорокин рассматривал альтруизм как средство преодоления бездуховности общества [5]. Н. Бердяев писал об альтруизме как о форме социальности. При этом он подчеркивал не идеалы коллективизма, а свободу личности и творчества, свободное общение индивидуальностей, преодолевающее мирскую необходимость [2].

В буддизме альтруизм — это практика развития сострадания и деятельной помощи. Нейробиолог и психолог Р. Дэвидсон в своем докладе «Личность и нравственность: наука об альтруизме» на 30-й конференции института «Ум и жизнь» выразил мнение о возможности рассмотрения науки об альтруизме с четырех точек зрения: способности к восстановлению, позитивного мировоззрения, внимания и щедрости. Эти практики способствуют личному и общественному благополучию. Согласно результатам его исследований, альтруисты меньше подвержены стрессу, они больше удовлетворены жизнью и по-своему счастливы. Буддийский постулат «помогая другим, помогаешь себе» очевидным образом находит свое подтверждение и становится их жизненной позицией. Как известно, существуют абсолютная и относительная цели буддийской практики: первая — просветление, вторая — помощь всем, кто нуждается в ней. Альтруизм и эффективный альтруизм имеют общую основу в стремлении помогать другим людям или обществу. Однако есть несколько ключевых различий между ними.

Рациональность и эмоциональность. Альтруизм обычно основан на эмоциональных побуждениях и инстинкте помощи. Люди могут дарить свое время, деньги или ресурсы, чтобы помочь тем, кто нуждается, исходя из сочувствия и сострадания. В то время как эффективный альтруизм, хотя также ценит сострадание, делает акцент на рациональном подходе. Он призывает к анализу данных, научному исследованию и стратегическому мышлению для определения, какие действия могут иметь наибольший положительный эффект.

Масштаб влияния. Альтруизм может быть направлен на помощь конкретным людям или группам, которые нуждаются в поддержке. Люди могут помогать близким, друзьям, соседям или общественным организациям, с которыми они имеют личную связь. Эффективный же альтруизм стремится достичь наибольшего масштаба воздействия, ориентируясь на глобальные проблемы и наибольшее количество людей, которые могут получить выгоду от помощи.

Подход к выбору причин и действий. Альтруизм, как правило, основывается на индивидуальных предпочтениях, личных историях или причинах, которые вызывают сильный эмоциональный отклик. Люди могут выбирать, какие проблемы или организации поддерживать, исходя из своих личных ценностей и убеждений. Эффективный альтруизм призывает

к использованию объективных данных и рационального анализа для выбора причин, которые максимизируют положительное воздействие и эффективность помощи.

Долгосрочная перспектива. Альтруизм, основанный на эмоциональной реакции, часто может быть сфокусирован на немедленных потребностях и помощи, которая может принести облегчение в данный момент. Эффективный альтруизм, напротив, обращает внимание на долгосрочные последствия своих действий.

Ориентация на результаты. Эффективный альтруизм акцентирует внимание на измерении результатов и эффективности помощи. Это помогает определить, каким образом можно наиболее полно использовать свои ресурсы и временные усилия для достижения максимального блага.

Важно отметить, что эффективный альтруизм не исключает эмоциональную составляющую или значимость личного вклада в помощь другим. Он скорее предлагает дополнительные инструменты и подходы для принятия более обоснованных решений и максимизации положительного влияния.

Можно сделать вывод о том, что эффективный альтруизм характеризуется прежде всего масштабом деятельности, долгосрочностью и максимальной эффективностью.

Ярким примером эффективного альтруизма сегодня выступает деятельность волонтеров буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. Заяева. Впечатляющим проектом, реализуемым волонтерами университета последние полтора года, является «Эхын Абарал — защита матери». Он направлен на создание волонтерских центров на базе университета по пошиву защитной амуниции и маскировочных сетей для воинов СВО на Украине. Название проекта отражает то, что именно матери, жены, сестры, дочери незамедлительно откликнулись на нужды мобилизованных. Женщины с 26 сентября 2022 г. начали стихийно организовываться для совместного пошива защитной военной амуниции. Первыми такими центрами пошива стали аудитории Буддийского университета. Швейные машинки приносили сами волонтеры и неравнодушные граждане, а на собственные средства и средства народной помощи закупались материалы. Замечено, что вовлечение женщин в волонтерскую деятельность способствует уменьшению психологической и социальной напряженности. Женщины разных возрастов, национальностей, религиозного вероисповедания, социального статуса в коллективе, объединенной одной целью, легче переносят свои переживания и тяготы жизни. Здесь они не только вносят свой посильный вклад, но и находят поддержку и взаимопомощь в команде единомышленников. Практика показывает, что не пассивная, а активная деятельная помощь и вера в свой значимый вклад могут в значительной степени снизить уровень

тревоги и страха, а значит проект направлен и на решение проблем психологической поддержки самих женщин-волонтеров. Эти женщины наиболее ярко демонстрируют безграничное сострадание (махакаруна) — главный принцип махаянского буддизма. Активные буддийские мирянки в своей деятельности руководствуются доктриной буддизма Махаяны о деятельном сострадании и развитии бодхичитты [1].

Сегодня философия альтруизма и волонтерства привлекает внимание и получает широкую поддержку общественности. Волонтерство стало объектом исследований и дискуссий в различных областях, таких как философия, экономика, социология и психология. В целом эффективный альтруизм представляет собой стратегический подход к благотворительности и помощи, который стремится использовать ресурсы для достижения максимального блага для всех людей оптимальным образом.

Литература

1. Аякова Ж. А. Женщины в буддийском мире // Вестник Бурятского государственного университета. 2022. № 4. С. 39–47. Текст : непосредственный.

2. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Москва, 1990. 336 с. Текст : непосредственный.

3. Гидлевский А. В. Альтруизм и эгоизм как базовые детерминанты бытия человека // Фундаментальные исследования. 2014. № 6–3. С. 649–653. Текст : непосредственный.

4. Соловьёв В. С. Оправдание добра. Москва : Азбука, 2021. 768 с. Текст : непосредственный.

5. Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. Москва : Наука, 1997. Текст : непосредственный.

BUDDHIST UNIVERSITY VOLUNTEERS: EFFECTIVE ALTRUISM AS A WAY OF OVERCOMING WORDLINESS

Zhargal A. Aiakova
Dr. Sci. (Philos.), A/Prof. of
V. R. Filippov Buryat State Academy of Agriculture named after (8, Pushkin St., 670024 Ulan-Ude, Russian Federation)
azhargal@yandex.ru

Abstract. The article compares the concepts of “altruism” and “effective altruism” and their meanings. Based on the example of the activities of volunteers of Zayaev Buddhist University “Dashi Choynhorlin”, we have shown that altruism is an important component of social life and helps to strengthen ties between people, contributing to the development of society as a whole. In Buddhism, altruism is the practice of developing

compassion and active help. The philosophy of altruism and volunteer movement is an indicator of personal transformations and affirmation of social development, goals and meanings of social dynamics.
Keywords: altruism, effective altruism, volunteers, women, Buddhist University.

佛教大学的志愿者：有效的利他主义克服了超市

阿亚科娃·扎加尔·阿尤什耶芙娜

注释：本文章在比较的背景下考察了“利他主义”和“有效利他主义”的概念和含义。以D.D. 扎亚耶夫 “达什·乔恩霍林”佛教大学志愿者的例子表明，利他主义是社会生活的重要组成部分，有助于加强人与人之间的联系，为整个社会的发展做出贡献。在佛教中，利他主义是培养同情心和积极帮助的实践。利他主义和志愿者运动的哲学是个人转变和社会发展态度态度，社会态度的目标和意义的指示。

关键词：利他主义，有效利他主义，志愿者，妇女，佛教大学。

УДК 347.726.04:727.5

О ТРАДИЦИЯХ ХУДОЖЕСТВЕННОГО УБРАНСТВА БУРЯТСКИХ ДАЦАНОВ

© Дандарон Мэдэгма Бидияевна
Доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и искусствоведения,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой,1
mb.dandaron@mail.ru

© Жамбаева Туяна Иннокентьевна
кандидат искусствоведения, доцент
кафедры декоративно-прикладного искусства,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой 1
tuyana75@mail.ru

Аннотация. Авторы обращают внимание на специфику изобразительных средств пластического языка буддийского искусства, исторически сложившихся региональных школ буддийского храмового искусства. Отмечаются характерные черты внешнего и внутреннего убранства бурятских буддийских храмов, отражающие формирование бурятской художественной школы ко второй половине XIX в., а именно адаптации художественных центральноазиатских традиций на территории Забайкалья, появления архитектурных ансамблей бурятских буддийских храмов — дацанов, возведения трехъярусных сокченов. Подчеркивается роль декоративно-прикладного искусства: архитектурного декора, текстильных храмовых украшений, несущих символику буддийского учения, образность и психологическую эстетику. На современном этапе актуально сохранение традиций бурятской храмовой архитектуры, где видную роль несут формы декоративного искусства, для верного понимания значения буддийской символики и укрепления национальной самоидентичности.
Ключевые слова: архитектурный декор, буддийское искусство, дацан, текстильные украшения, традиция, художественный язык.

Бурятские буддийские монастыри — дацаны со времени возведения на территории Забайкалья исполняли как религиозную, так и социально-культурную, эстетическо-художественную функции. Являясь центрами образования, просвещения, медицины, а также местом проведения народных праздников и спортивных состязаний, дацаны по своей сути стали отражением национального самосознания бурят. Большую роль в художественно-эстетическом облике бурятских буддийских храмов — дуганов играет декоративно-прикладное храмовое искусство или убранство храмового экстерьера и интерьера.

С начала формирования буддийское искусство отражает динамику жизни, соотношения традиций и инноваций, отвечающих требованиям времени. В каждом регионе индо-буддийского ареала религиозные и философские концепции воплощались художественным языком различных видов искусства: музыки, литературы, живописи, скульптуры и т. д. Изобразительные формы, обладая визуальной эстетикой, материальной осязаемостью, в более доступной форме несли учение буддизма. Так, цветовая символика наделена мощной психологической и семантической нагрузкой, которую наш взгляд отмечает и в искусстве танка, и в алтарной скульптуре, и в текстильных храмовых украшениях. Таким образом, восприятие и понимание эстетическо-художественных качеств архитектурного облика бурятских храмов является немаловажной частью в постижении буддийского учения. В каждом регионе его распространения изобразительные формы получали отличительные черты. Исторически сложилось, что в зависимости от климатических, географических условий зависел выбор материалов для сооружения храмов, литой или резной скульптуры, росписи стен или преимущественно икон-танка; в процессе ассимиляции буддизма в соседних от Индии регионах буддийские формы синтезировались с местными народными традициями. Так, например, проявляются этнические черты в облике Будды в Индии, Японии, Китае или когда в религиозную символику вплетаются народные орнаментальные мотивы. Процессы эти проходили и в Забайкалье на протяжении XVIII–XIX вв. и привели к формированию бурятской региональной художественной школы буддийского искусства — художников, скульпторов, чеканщиков, резчиков, обладающих собственным стилистическим почерком, секретами технологии обработки дерева, красок, клея, чеканки, выколотки и др. Весь символико-атрибутивный комплекс, касающийся внешнего вида, архитектурных решений и внутреннего убранства буддийских монастырей, имеет строгое концептуальное основание и порядок, которые соблюдаются во всех регионах распространения северного буддизма — школы Гелугпа (Тибет, Монголия, Бурятия, Калмыкия, Тыва).

Глядя на новый строящийся согчен-дуган Иволгинского дацана, мы можем увидеть, как продолжается традиция воплощения религиозно-философской концепции мандала в объемно-пространственной планировке и системе архитектурного декора. Бурятские храмы всегда отличались стройными пропорциями, изящным силуэтом уменьшающихся ярусов. Конструктивная ясность сочеталась с изящной проработкой декоративных деталей, которые располагались ритмически сдержанно, лаконично. Со временем при возведении бурятских буддийских храмов выработались правила расположения декоративных деталей в композиционной структуре

храма: вход-портик, двери, оконные сандрики, углы крыш, окружные галереи, завершение кровли. Именно деревянная резьба и роспись архитектурного декора являются характерной особенностью бурятской буддийской архитектуры. Можно сказать, что дацанская полихромия отражает эстетику красоты, создаваемую для «дома божества», отражает народную любовь к цветовым контрастам, которая созвучна с насыщенными красками окружающего степного ландшафта, пропитанного ярким солнцем.

Богатое многокрасочное текстильное убранство буддийских храмов вызывает большой интерес у исследователей-искусствоведов. Текстильное убранство дацанов можно разделить на две категории. К первой группе относится текстиль, имеющий утилитарное назначение: циновки, олбоки, скатерти, которыми дополняют удобство и внешний вид меблировки в молельном зале. Каждый предмет буддийского текстиля, даже циновки и олбоки для сидения, имеет свое легендарное происхождение и каноническое обоснование их внешнего вида, технологий изготовления, цветовой палитры. К другой группе украшений из тканей относятся те, которые развешивают в качестве подношений божествам в молебном зале — это баданы, чжалцаны, лабри, хадаки.

В бурятской традиции во внутреннем убранстве дацанов перед алтарем развешиваются в том числе баданы в качестве подношений и украшений. Бадан — это сшитые вместе широкие длинные ленты пяти цветов: синего, белого, красного, желтого и зеленого, по форме напоминающие галстук. Эти цвета символизируют пять мистических бодхисаттв, почитаемых буддистами. Бадан это есть пятицветный вымпел, который имеет расширенную ритуальную символику. По наблюдениям очевидцев, встречается разная последовательность цветов в баданах, которыми украшены действующие дацаны Бурятии.

В качестве подношений и украшений в молитвенных залах развешивают жалцаны. Жалцан — победоносное знамя (тиб. rgyal mtshan), оно было помещено на вершину горы Меру как символ победы Будды над всей Вселенной. «Цилиндрический корпус знамени вертикально задрапирован слоями разноцветных шелковых оборок и свисающих драгоценностей. В основании чжалцана находится «юбка» из шелка и матерчатые ленты, верхняя часть цилиндра часто украшается бордюром из тигриной шкуры» [3, с. 34–36]. По описанию А. М. Позднеева, в дацанах Монголии к потолку перед алтарем подвешивают цилиндры, сшитые из материи трех цветов, разной длины, иногда от потолка до пола. Эти текстильные цилиндры сшиты так, что три цвета желтый, красный и синий чередуются полосами и символизируют собой три раздела, на которые делится учение Будды [4]. В дацанах Бурятии жалцаны по конструкции не различаются,

последовательность цветов может зависеть от заложенного в них смысла символики, что не является нарушением правил. В текстильных украшениях, создающихся по традиции женскими руками, проявляется стремление придать храму праздничный и красивый вид, сделать подношения в виде текстильных украшений, в которых видна тонкая работа по подбору качества тканей, приемов вышивки, аппликации, окантовки.

Литература

1. Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм : энциклопедический словарь. Москва : Ориенталия, 2011. 448 с. Текст : непосредственный.

2. Барадийн Б. Б. Буддийские монастыри // Orient. Вып. 1: «Буддизм и Россия». Санкт-Петербург, 1992. С. 61—120. Текст : непосредственный.

3. Бир Р. Тибетские буддийские символы : справочник / перевод с английского Л. Бубенковой. Москва : Ориенталия, 2022. 336 с. Текст : непосредственный.

4. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей. URL : http://elib.shpl.ru/ru/nodes/8926-pozdneev-a-m-ocherki-byta-buddiyskih-monastyrey-i-buddiyskogo-duhovenstva-v-mongolii-v-svyazi-s-otnosheniem-sego-poslednego-k-narodu-spb-1887#mode/inspect/page/73/zoom/4] (дата обращения: 15.04.2023). Текст : электронный.

ON THE TRADITION OF DECORATING BURYAT DATSANS

Madegma B. Dandaron
Dr. Sci. (Philos.), Prof. of Cultural Studies
and Art History Department,
East-Siberian State Institute of Culture
1 Tereshkovoy St., Ulan-Ude 670000, Russia
mb.dandaron@mail.ru

Tuyana I. Zhambaeva
Cand. Sci. (Art History), A/Prof.
of Decorative and Applied Arts Department,
East-Siberian State Institute of Culture
1 Tereshkovoy St., Ulan-Ude 670000, Russia
tuyana75@mail.ru

Abstract. The article focuses on the specific artistic tools of the plastic language of Buddhist art, traditional regional schools of Buddhist temple art. The characteristic features of the external and internal decoration of Buryat Buddhist temples reflect the development of the Buryat art school in the second half of the 19th century, namely the adaptation of artistic Central Asian traditions in the territory of Transbaikalia, the appearance of architectural ensembles of Buryat Buddhist temples — datsans, and the construction of three-tier sokchens.. We have emphasized the role of arts and

crafts — architectural decoration, textile temple decorations that capture the symbolism of Buddhist teachings, picturesqueness and psychological aesthetics. Nowadays, it is important to preserve the traditions of Buryat temple architecture, including the existing forms of decorative art, for the right understanding of the meanings of Buddhist symbols and strengthening national self-identity.
Keywords: architectural decor, Buddhist art, datsan, textile decorations, tradition, artistic language.

关于布里亚特扎仓艺术装饰的传统

丹达隆·马德格玛·比迪亚耶芙娜
扎巴耶娃·图亚娜·伊诺肯特芙娜

注释。作者注重佛教艺术造型方法优美语言的特殊性。历史上建立的佛教寺庙艺术的地区流派。指出布里亚特佛教寺庙外部和内部装饰的特色，反映了到十九世纪中叶布里亚特艺术流派的形成，即在后贝加尔地区适应中亚艺术传统，出现布里亚特佛教寺庙建筑群 – 扎仓，建造三层索钦。强调装饰和实用艺术的作用：承载着佛教教学象征的建筑装饰、纺织寺庙装饰，意象和心理美学。现阶段，为了正确理解佛教象征意义、增强民族认同感，保护布里亚特寺庙建筑传统（其中装饰艺术形式发挥着突出作用）非常重要。

关键词：建筑装饰、佛教艺术、扎仓、纺织装饰、传统、艺术语言。

УДК 294.311.23

TRADITIONAL BUDDHISM AND THE CHALLENGES OF MODERNITY

© Ven. Nigrodha (Siddhartha Maharjan)
Secretary,
Theravada Buddhist Academy,
Vishwa Shanti Vihar
Meenbhawan, Kathmandu, Nepal
bhantez@gmail.com

Abstract. The modern world with its modern technology and education is a breeding ground for young people yearning for Buddhist teachings. Buddhism in the modern world faces several challenges. The first is that traditional Buddhist education focused more on memorization rather than on critical and analytical education. The second problem is the low level of economic development of countries where Buddhism is widespread. Finally, the third is the clash between traditional Buddhist values and modernity. Buddhism must keep up with the times, based on traditional values.
Keywords: Buddhism, modern world, Buddhist education, economy, Nepal, Buddhist values.

As we know the first Buddhist temple in a European capital was built in St. Petersburg, Russia. Consequently, paving the way forward for the propagation of Buddhism to the West. Therefore, I feel privileged to share my thoughts on how to promote world peace in this modern world where technological advancement has held tight grip on our everyday livelihood.

To start on a positive note, I would like to mention beforehand that the development of science and technology should be a welcome news to all Buddhists. One of the six traits of Dhamma in pali language is mentioned as, "paccataṃ veditabbo viccū", meaning this Dharma or teaching is to be grasped by the wise, with their own personal knowledge. As well as the teachings mentioned in the "Kalama sutta", which describes the scientific inquiry method upheld by the Buddha and his followers to rationally and logically arrive at that knowledge and not merely on blind faith. Moreover, intelligence and wisdom play the important role in liberation from suffering of a person and the world signified by the countless appearance of these dual terms in the Tipitaka as "cāṇa" and "paccā" clearly capture the mental state expected of a person in general. Such type of attitude is perfectly in line with the modern way of thinking and education.

And we can confidently say that the IQ level of a human today is far better than that were of 2 500 years ago. It is much easier to teach Buddhism to people nowadays precisely because they are smarter and more intelligent.

Technological advancement has brought the world closer and together than ever before. As such, the prospect of transmitting the Buddha's message of morality,

mindfulness and peace to the world is in all-time high. And rightly so that the Pali Canon has been translated to many national and native languages. Buddhist Canons of different traditions have been immortalized and shared on the Internet. As a result, the Buddha's teachings remain only one fingertip away on the palm of our hand.

However, if someone wants to experience the true Dhamma then it is possible only through meditation. Afterall, theory without practice is useless. In that manner, we can confidently say that now there are meditation centers in more than sixty percent of all nations worldwide.

From this analysis we can clearly see that this is a stark contrast from a hundred years ago in terms of propagation, preservation and practice of Buddhism and it was made possible only through science and technology. And use of technology during covid pandemic has only highlighted its enormous possibilities in the Buddhist world.

So far, we have established that the modern world with its modern technology and education is a breeding ground for young people yearning for Buddhist teachings. Therefore, now I would like to turn my attention to discuss about the challenges faced by Buddhism owing to modernity that is holding us back from unleashing our full potential.

First challenge I would like to point out is our traditional Buddhist education system. Buddhist teachings for thousands of years have dependent on repetition memorization technique. Meaning, our focus has been more on memorization rather than on critical and analytical education. This latter practice was actually recommended by the Buddha who valued rational faith over blind faith in suttas such as kālāma sutta, cūla-hatthi-padopama sutta, caṅki sutta, saṅgārava sutta and many more.

The important but contentious point I would like to make here is that since the original canon is at the palm of our hand on our mobile phones or computers, the focus on memorization at Buddhist monastic school is an outdated practice. This practice was important when there was constant threat from religious and political invaders who burned Buddhist libraries but, due to digitalization, that is not the case anymore. Now, more people are interested in Buddhism more than ever from different parts of the world. However, since many monastics do not know another language apart from their native tongue thousands of people have been deprived from listening to the Buddha's teachings. Therefore, my main suggestion is to go back to our roots as shown by the Buddha to follow academic and scientific education at the monastery and focus more on learning extra world language.

Second point I would like make is related to economy. Taking an example from my own country, economic prowess of Buddhists in Nepal is not that strong. Consequently, non-Buddhist missionaries from abroad with financial backing have been tremendously successful in converting Buddhists and locals to their religion.

Therefore, I would like to propose those present here to urge Buddhist businessmen and alike in your respective countries to come together and make collective effort to provide financial opportunities to Buddhists in poverty- stricken areas.

Moreover, without financial aid we are unable to translate and publish books as much as we would have liked in Nepal. Demand is there to learn Buddhism in Nepal, however owing to lack of sponsors we are still unable to complete many translations works and distribute books for free of cost as followers of many other religions do.

Third and final point I like to make is on the clash between traditional Buddhist values and modernity. Each Buddhist country or society has its own unique tradition and cultural practices that has represented Buddhism for millennia. However, it is a concerning fact that in the name of modernization, we are unable to stop changing our traditional values and cultures. People coming to the monastery to get blessing from the triple gem on birthday being slowly replaced by clubs and alcohol is a case in point. Therefore, I would like to humbly request our Buddhist masters and parents to instill our wholesome culture and values into our children from an early age.

To conclude, the Buddha has described this world as "anicca" meaning everything is subject to change. With this in mind we as a Buddhist should reflect on this teaching and move ahead and along with the advancement of science and technology; embracing it wholly and not running far from it. Otherwise, we will forever remain as a fish in a small pond. The world will move forward leaving us within the confinement or wall of our own small community, alone.

So, it is a high time to preach and practice Buddhism in this modern world aided by technological advancement, but we should tread carefully. We should not forget that our mission and motto as laid down by our master Buddha to his first community of monks is, "bahujanahitāya, bahujanasukhāya, lokānukampāya" meaning our mission is, "for the welfare of the many, for the happiness of multitude and out of compassion for the world."

References

1. Beguin G. Mandala. *Diagrammes ésoteriques du Népal et du Tibet au musüe Guimet.* Paris : Editions Findakly, 2011.

2. Dharmapala, Anagarika. *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala.* Ed. by A. Guruge. Colombo, 1965. p. 4.

ТРАДИЦИОННЫЙ БУДДИЗМ И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Вен. Нигородха (Сиддхартха Махарджан)
секретарь,
Буддийская академия Тхеравады

Вишва Шанти Вихар
Минбхаван, Катманду, Непал
bhantez@gmail.com

Аннотация. Современный мир с его технологиями и образованием является хорошей основой для молодых людей, стремящихся изучать буддийское учение. Буддизм в современном мире сталкивается с рядом проблем, таких как буддийское образование, в рамках которого уделялось больше внимания запоминанию, а не критическому и аналитическому образованию. Вторая проблема — это низкий уровень экономического развития стран, где распространен буддизм. Наконец, третья — это столкновения между традиционными буддийскими ценностями и современностью. Буддизм должен идти в ногу со временем, опираясь на традиционные ценности.
Ключевые слова: буддизм, современный мир, буддийское образование, экономика, Непал, буддийские ценности.

传统佛教与现代挑战

尼格罗陀（悉达多 • 马哈詹）

注释。现代世界的技术和教育为寻求学习佛教教义的年轻人提供了良好的基础。现代世界的佛教面临着许多问题，例如佛教教育更加强调记忆而不是批判和分析教育。第二个问题是佛教普遍存在的国家经济发展水平低。最后，第三是传统佛教价值观与现代性的冲突。佛教必须与时俱进，以传统价值观为基础。

关键词：佛教、现代世界、佛教教育、经济学、尼泊尔、佛教价值观。

УДК 294.311.23

MEDITATION IN BUDDHISM

© Parami Bhaddanta
Professor,
International Theravāda Buddhist Missionary University
Dhammapāla Hill, Mayanggone P.O.,
Myanmar, Yangon

Abstract. Meditation plays an important role in Buddhism. It is essential to the calmness of one's mind and to the happiness of the one who practices it. Basically, it is of two types: samatha (calm meditation) and vipassana (insight meditation). Basically, it is of two kinds: Samatha (tranquility) meditation and Vipassana (insight) meditation. Both types of meditation can provide the mental calmness and happiness in life. By continuously contemplating the arising and disappearing, your insight or wisdom gets stronger and stronger; thus, you will become wiser and wiser and your wisdom will become sharper and sharper to penetrate all conditioned things as they really are.
Keywords: Buddhism, meditation, samatha, vipassana, right understanding, practice, impermanence.

Meditation plays an important role in Buddhism. It is essential to the calmness of one's mind and to the happiness of the one who practices it. Basically, it is of two kinds: Samatha (tranquility) meditation and Vipassana (insight) meditation. Both types of meditation can provide the mental calmness and happiness in life. Samatha meditation can be practiced on one of the forty meditation objects depending on the meditator's choice. However, this paper will not go into detail of these two meditation methods. One meditation object will be introduced as an example in order for you to practice Samatha and Vipassana in both ways. Siting with crossed legs, erecting your body up right, and closing your eyes, when you keep mindful of your in-breath and out-breath on your nostrils, your mind becomes steady on them and your mind will not wonder about here and there apart from the nostrils. Your mind focuses on your breath – in and out – and thus you are mindful of every inbreath and out-breath repeatedly as many times as you can. Then, try to know long breath when you make long breath and short breath when you make short breath. Moreover, try to see the whole duration of your breathing in and out. Next, try to know the beginning of the breath and the end of it as well to see clearly the starting point of it and the final point of it. In this way, you can see the whole process of air flow of your nostrils as clearly as possible. In this way of practicing, your mind is focusing on a single thing of the air flow of your nostrils, not letting the mind go and think of any other things. Thus, your mind does not wander about, nor scatters away, just attending on the targeted

object of the air flow, the in and out at the nostrils. Knowing this in breath and out breath only makes your mind pure because the object is not something attractive nor disgusted but only simple object. So, you know this clearly as it really is; it is a correct way of seeing things as they really are. They come and go; become and disappear; the breath comes in and out; the in breath starts coming in and ends; the out breath starts comes out and ends. You know them as they are. These airs (oxygen) support you to live; if you cannot get the purified air like this, you will surely die. This air (breath) is what we call life. Because of this air continuously breathing in and out, your body can sustain to live longer so that your body parts can work properly. The thing that makes you live is none other than this air flow you are breathing in and out; it is not a soul; not an atma; not a jiva. You come to discern them true nature of things. This discerning mind comes to make you strong in your belief that there is no immortal soul which lies secretly in your body. Then, you come to understand correctly as it is. You come to see the start and the end of your in breath and out breath. Since you see the starting point of your in breath, this is the arising of the air and since you see the end point of your in breath, this is the disappearing of the air; thus, you come to see the arising and disappearing of your in breath.

In the same way, since you see the starting point of your out breath, this is the arising of the air and since you see the end point of your out breath, this is the disappearing of the air; thus, you come to see the arising and disappearing of your out breath. This is what we call anicca, impermanence; that means everything is temporary. Nothing lasts even for a second; coming and going, coming and going; just that; those repeated process has created your body; your life − the combination of mind and matter. Since you see the arising and disappearing of conditioned things, your meditation turns into Vipassana practices based on tranquility meditation, Samatha. In this way, you can practice Samatha and Vipassana together, step by step. Mind is not an immortal soul; matter is also not an immortal soul; just the repeated process of the arising and disappearing of conditioned things. Mind is conditioned by the respective combination of sense door and sense object. There are six sense doors and six sense objects: the six sense doors — eye, ear, nose, tongue, body, and mind; the six sense objects − sight, sound, smell, taste, tangible things, and mental objects (things to be thought). For example, when your eyes see something (this something is sight; something to be seen), eye consciousness arises in your eyes. This eye consciousness is a kind of mind. This mind is conditioned by the meeting of eye and sight; so, the eye and sight are causes and the mind is effect. The process of the mind is nothing, but just the cause and effect. When there is cause, there is effect; when there is no cause, there is no effect. They are just temporary, never lasting at all. Matter is conditioned by the four causes: kamma, mind, temperature and nutriment. You get this

human body because of your past good kamma; if not have a good kamma in the past, you may become another type of body. Thus, the kamma creates your body or matter; so, the kamma is the cause and the matter is the effect. They are also temporary; arising and disappearing. In the same way, your mind conditions your body; the temperature also conditions your body and the nutriment also conditions your body. Just the change of cause and effect of all conditioned things. In this manner, you try to see yourself as not a person; not a soul; not a permanent entity but only the cause and effect; only the compound of mind and matter. All of them are just arising and disappearing in every single second. When you realize this, you may come to remain completely detached to your body and mind.

By continuously contemplating the arising and disappearing, your insight or wisdom gets stronger and stronger; thus, you will become wiser and wiser and your wisdom will become sharper and sharper to penetrate all conditioned things as they really are. Finally, your sharpest wisdom will gradually weaken all the impurity of mind and mental defilements and finally cut them all off not to arise again in you. That is the final achievement of meditation practices so that you can experience the final liberation.

References

1. Radhakrishnan S. The Flag of Dharma. *Modern Indian Speeches.* 1877 to the Present. Ed. by R. Batabyal. N. Delhi, 2007.
2. Rahula W. *The Heritage of the Bhikkhu*. N. Y., 1974.

МЕДИТАЦИЯ В БУДДИЗМЕ

Парами Бхадданта
профессор,
Международный миссионерский университет Тхеравады
Дхаммапала Хилл, п/я Майангон
Мьянма, Янгон

Аннотация. Медитация в буддизме играет важную роль. Она необходима для успокоения ума и счастья того, кто ее практикует. В основном она бывает двух видов: саматха (медитация спокойствия) и випассана (медитация прозрения). Оба вида медитации могут обеспечить душевное спокойствие и счастье в жизни. Благодаря постоянному созерцанию возникновения и исчезновения ваша проницательность, или мудрость, становится все сильнее и сильнее; таким образом, вы будете становиться все мудрее и мудрее, и ваша мудрость будет становиться все острее и острее, чтобы проникать во все обусловленные вещи такими, какие они есть на самом деле.
Ключевые слова: буддизм, медитация, саматха, випассана, правильное понимание, практика, непостоянство.

佛教中的冥想

波罗米 • 巴丹塔

注释。冥想在佛教中占有重要的作用。对于练习者的内心平静和幸福来说，这是必要的。基本上，它有两种类型：奢摩他（宁静的冥想）和内观（洞察力的冥想）。这两种冥想都可以带来心灵的平静和生活的幸福。通过不断地思惟生灭，你们的洞察力或智慧会变得越来越强；这样你就会变得越来越聪明，你的智慧就会越来越敏锐，渗透到所东西里，就像它们真正的样子。

关键词： 佛教，冥想，奢摩他，内观，正确的理解，实践、无常。

МИРЫ БУДДИЗМА:
ЕДИНСТВО
В МНОГООБРАЗИИ

УДК 294.3

TRADITIONAL NEPALESE BUDDHISM: SCOPE AND CHALLENGES IN THE MODERN SOCIETY

© Dr. Manik Ratna Shakya
Dean of Buddhist Studies Faculty,
Lumbini Buddhist University
Parsa, Lumbini, Rupandehi
Lumbini Province, Nepal
facultyofbuddhiststudies@lbu.edu.np

Abstract. The traditional Buddhism of Nepal is also known as Buddhism of Nepal Mandala or Newar Buddhism. This Buddhism has carried a long history of Nepal; it can demonstrate Nepalese art and architecture, and it has been followed by the indigenous people of Nepal for a long time. The sacred Buddhist monuments of this Buddhism, such as Swayambhu and Bauddha Stupa are listed in the world heritage. This Buddhism is preserving the ancient tradition of Nalanda and Bikramsila University which were world-renowned Buddhist universities in the world in the ancient period around 7–9 centuries. As recorded in history, renowned Buddhist masters of Traditional Buddhism of Nepal named Silamanju, Kalyanmitra had established Buddhist lineage in Tibet. They had played an essential role in propagating Buddhist philosophy, logic, doctrine, contemplation etc in Tibet. Till now, there are 300 Buddhist monasteries of the Buddhism only in the Kathmandu valley, kingdom of Nepal. However, due to the different types of obstacles, this Buddhism is facing various types of challenges at present. Most of the Buddhist monasteries are in critical condition because of the influence of modern construction. The number of followers and practitioners of this Buddhism is being minimized and the young generation are being far from the education of this Buddhism because of the influence of modernity. This paper highlights the historicity and essential features of the Traditional Buddhism of Nepal as well as its challenges at present situation. Besides, in this seminar paper, an attempt is made to address the cause of major challenges and its solution.
Keywords: traditional Buddhism, newar Buddhism, scope, challenges, modern society.

Introduction

Nepāl is a sacred land on the lap of the Himalayan range. It is located in between of two countries: China and India. Kathmandu valley is the kingdom of Nepal. The Valley, once was a huge lake in the ancient time, is surrounded by the mountains. According to the Buddhist Text, *Svayambhu* Purāṇa, when the place was lake, self created light manifested on huge lotus flower which was blossoming on the lake, Later, a gigantic *Caitya* called *Svayambhu* was constructed by covering self created light using jewel stones[1]. The inhabitants of the valley have

[1] Min Bahadurśākya and Shantaharsh Vajracharya. *Svayambhu Puran.* Lalitpur : Nagarjun Institute of Exact Methods, 2001, p. 16.

been practicing Buddhism on the basis of the Philosophy of the *Svayambhu Caitya*. The Buddhism based on *Svayambhu Caitya* is being continued from generation to generation. Great Scholar named Hemrāj Śākya has said that the Buddhism based on *Svayambhu Caitya* is the Traditional Buddhism of Nepāl [16, p. 6–7]. This Buddhism contained Philosophy of Five Transcendental Buddhas of *Svayambhu Caitya*[1].

Foreign scholars seem to have given term "*Newār* Buddhism" to the Traditional Buddhism of Nepal. Because, the traditional Buddhism has been followed by *Newār* Communities since ancient period and that Buddhism is reflected by *Newār* culture.

Historically, Brian Hodgson, a pioneer naturalist and ethnologist worked in Nepal as a British Resedent around 1830 A. D., seems to have used the term "*Newār* Buddhism" to the traditional Buddhism which were prevailing in the Kathmandu valley at that time[2]. Later, other scholars such as David Gellner, Michel Allen, Merry Slusser, Oldfiel, Neils Gutcho have used the term wildly.

Significance of Traditional Buddhism of Nepal

Traditional Buddhism of Nepal is existing based on *Svayambhu Caitya*. Because of *Caitya*'s architectural as well as philosophical significances and historicity, the UNESCO has listed in the world heritage. Therefore, this *Caitya* now became not only national heritage of Nepal but also a world heritage. Similarly, Bauddha Stupa is also one of the essential monument of Traditional Buddhism. This is the gigantic buddhis monument of nepal which seems to have been constructed in four century. This is also listed in world heritage. Based on these evidences, it can be said that traditional Buddhism is also recognized by UNESCO.

Tradition Buddhism of Nepal is associated with Mahayan and Vajrayana Buddhism. The great masters of Buddhism i.e. Padmasambhava, Atisa Dipenkarshreegyan went to Tibet via Kathmandu Valley. They had practiced at different places of the valley. Besides, Vagiswarkirti, also known as Phamthinpa, studied from Nalanda university and established Chakrasambara Tradition in Nepal. Silmanju, called Bhalpo Silmanju in Tibet, resident of Kathmandu valley, disseminated Buddhism in Tibet. Many Indian Buddhist scholars entered in this Buddhism around 13 century after the Nalanda and Bikramsila university collapsed. Thus, it has influence of Nalanda Tradition. Besides,

This Buddhism represents entire Buddhist art and architecture of Nepal.

Followers of Traditional Buddhism of Nepal

The followers of Traditional Buddhism of can be classified into two groups as follows.

[1] Bajraraj Shakya. Nepal Mandalaya Bauddha Sanskritiya Visheshata. *Nepal Mandalaya Bauddha Sanskriti Sammelana 1119.* Lalitpur : Lotus Research Center, 1999, p. 30.

[2] Surendra Man Vajracharya, Monasticism in Buddhism of *Nepal Mandala: Continuity and Change*. A Ph. D. Dissertation submitted to Tribhuva University, 2013, p. 25.

Monastic Class

śākya : śākyas are the chief followers of the traditional of Buddhism of Nepal. They are the clan of Shakyamuni Buddha. According to the history, Shakya dynasty ruled in Kapilvastu around 26 hundred years ago. They were massacred by king virudhaka then they came to kathmandu valley.

The term śākya can be found in the inscription of the eight century. They have been following this Buddhism as household Buddhist monk. Buddhist ordination and initiations should be taken by Śākyas according to system of Traditional Buddhism and they perform daily ritual in Buddhist monasteries.

Vajrācārya: They have to take ordination and initiation of *Ācāryāviṣeka*, then they are recognized as Buddhist priest. They are the leading figure of *Newār* Buddhism and give religious teaching and perform religious rituals as well as rites. Historically, the tradition of the *Ācārya* or the linage of *Vajrācārya* goes back to the ancient Buddhist siddhas. Other historical sources show that the fifth Licchavi king Baskara Varma authorised the Buddhist householder *Ācārya* to conduct the daily worship and other ceremonies [25, p. 17].

Lay followers

There are different groups of caste following the traditional Buddhism as lay follower. The lay followers are categorized based on their occupation. They are as follows:

Sthāpit (Architecture), Silantha (clothes weaver for deities), Shikharākāra (Pinnacle constructor), Kansākāra: (Bronze utensil maker), śilākāra (stone worker), Tulādhāra (Business experts), Vajrakarmi (plastering worker), Madhikarmi (sweet bread makers), Sāyami (oil mker), Māli (nursery worker), Dangol (brick works), Racjitkār Coloring worker on clothes, Nakarmi (Iron Smith), Jośī (Astrologer), Kumha (Potter), Nau (Barber), Jogi (Trumpet player), Tamrākār (copper smith) etc. are chief followers of Traditional Buddhism.

The lay followers had been playing vital role for the preservation and promotion of traditional Buddhism of Nepal. Due to the kind co operation, co-existence, financial and moral support of different groups, the Traditional Buddhism is existing in the Kathmandu Valley from ancient time to present age.

Chief Features of Traditional Buddhism of Nepal

Traditional Buddhism of Buddhism of Nepal has carried out a long history of Nepāl. In course of time, the Buddhism has been changed with the infection of local environment, culture, custom and tradition. Then, the Buddhism became a blossomed flower of distinctive characteristics, which can be traced out as follows.

1. Mixed practices of *Mahāsānghika* and Sarvāstivāda

The exiting four days monkhood tradition in traditional Buddhism is locally known as "Bare Chuyegu". It is also called Pravajyasambar. The term "*Pravajyā"*

was used by Buddha first to give ordination to Yasa Kumar in Buddhist history. The term *"Pravajyā"* is mostly applied in the śrāvakayān. Again, after consecration of Pravajya, the boys are given begging bowl and a staff (silāku), which has an effigy of the Buddha (or of a Stupa) at the top. It is also mentioned that the novice holding begging bowl and a staff is the influence of Sarvāstivada [9, p. 21]. Chinese Pilgrim Xuan Xang mentioned in his travel accounts that the number of Hinayanī Buddhist monks were there. Some scholar illustrated that the four days monkhood practice in traditional Buddhism seems to have been made impact of *Mahāsāngika* [9, p. 21]. An inscription of 8 century has also stated a presence of Bhikshunī Saṃgha belonging to the *Mahāsāngika* sect. Likewise, the *Sāṇkhu* inscription of Amśuvarmā period (606–621 A. D.) also mentions about the Mahāsāngika Bhikshunī Saṃgha. Historically, existence of celibate monks can be found during the seventh century. The above mentioned practices and historical accounts suggests that there are practice of *Mahāsānghika* and Sarvāstivāda.

2. Moral Practice

Moral practice is one of the key factors in Buddhism. According to Buddhism, Moral practice is main gate to be eligible for Samadhi or contemplation. It is also said that Saṃgha, followers of Buddhism, should be fulfilled with Moral Practice. It is observed in *traditional* Buddhism through *Vrata* (Moral Practicing Observance). Among the various *Vratas* existing in *Newār* Buddhism, *Upoṣadha Vrata* is prominent one. *Poṣadha Vrata* is the central purpose of the *Guṇakaraṇḍavyuha*; it is governed by *Karuṇamaya, Amoghapāṣa Lokeśvara*.

3. Various *Caityas* and their worship

Newār Buddhist people have sacred values of building a *Caitya* according to the Buddhist scriptures of Nepāl. Most of the lay Buddhists worship *Caitya*s in the memory of demised people as their memento. Because of their strong devotion towards *Caitya*, numerous *Caityas* can be seen in the valley.

In the context of Nepāl, there was the practice of making simple clay models of *Caitya* in the beginning, but with the passage of time, developed into more complicated and artistic styles which became a distinct art of Nepāl[1]. This progressive change in the *Caitya* style can be easily seen from the simple styles of the Lichhavi period and the still more decorative and complicated design of the Malla period[2].

Various types of *Caitya* are found in Kathmandu valley. In the *Dighanikaya Sutra*, *Caityas* are classified into four groupssuch as (1) *śāririk Caitya*[3] *or (2)*

[1] Karunakar Vaidya. *Buddhist Tradition and Culture of Kathmandu Valley*. Kathmandu : Sajha Prakashan, 1986, p. 77.

[2] Ibid.

[3] Caitya monuments containing some sacred objects belonging to the Buddha.

Paribhoga Caitya[1] *(3) Dharma Caitya*[2] *(4) Udeshya Caitya*[3]. In the context of Kathmandu valley, historically, emperor Ashok is said to have constructed four Ashokan Stupas in Lalitpur City. Likewise, Gigantic Stupas, listed in world heritage, such as *Svayambhu*, Bauddha are worshipped in special occasion[4]. These are huge *Caityas* of Kathmandu Valley. According to the records preserved in Lotus Research Center, there are more than 4200 Chitaya; big and small, in the Kathmandu Valley.

4. International Pilgrimage sites

Traditional Buddhism of Nepal contains the great pilgrimages site of *Svayambhu Mahācaitya* and Bauddha *Caitya* and the Red Lokesvara of Bungamati, Lalitapur. The date of construction of *Svayambhu* and Bauddha dates back to at least 500 A.D. [16, p. 79] and Red Lokesvara to 800 A. D. [14, p. 13]. Within the Nepālese landscape, these great pilgrimage sites include much of *Newār* mythologies and practical religion.

5. *Sukhāvati* Tradition

Traditional Buddhism of Nepal is entirely influenced by Mahāyān and Vajrayān Buddhism. The aim of the followers of this Buddhism is not only to achieve *Samyakasambhodi* but also to be born in *Sukhāvati* Heaven, the land of Amitābha Buddha. Therefore, the followers of this Buddhism wish their rebirth in *Sukhāvati* Heaven. When any person passed away, the followers of this buddhism express: "*Sukhāvati bhūvanaye bāsa lāyemā"* . This means, may he be reborn in *Sukhāvati* Heaven.

6. Sanskrit Manuscript Based

It is said that Buddhist Doctrine were written in Sanskrit language in the council of Emperor Kanikṣka. After that, many Buddhist manuscripts seem to have been written Sanskrit language. In the context of Nepāl, Sanskrit language was once the official languages in Liccavi period. Almost all inscriptions and testimonies were inscribed in Sanskrit Language in the period. Therefore, the Sanskrit manuscript might have obtained space in Nepāl. Referring to the Sanskrit manuscripts, Dr. Suniti Kumar Catterji writes, "One great service of the people of Nepāl, particularly highly civilized *Newārs*, was the preservation of all the manuscripts of *Mahāyāna* Buddhist literature in Sanskrit[5]. Most of the texts used in the traditional Buddhism of Nepal are written in sanskrit language which were kept in national archive of Nepal.

[1] Monuments which contain same articles used by the Buddha.

[2] Caitya monuments with some sacred religious manuscripts stored inside.

[3] Chaityas which are built with some objectives other than the preceding three purposes.

[4] Vaidya, f. n. 45, p. 79.

[5] Min Bahadur Śhakya, Newār Buddhism : problem and Possibilities, Lalitpur : Nagarjun Institute of Exact method. 2006, p. 1.

Scopes

Svayambhu, Bauddha and Red *Lokesvara* of *Bungamati* have been taken as International Pilgrimage Sites since long. Because, they are recorded not only in the Traditional Buddhism but also in Chinese, Tibetan and Indian sources[1]. Sylvian Levi believed that *Svayambhu* is recorded in a fragment preserved from the account of Wang Hiuen-tse [7, p. 161]. William states that these sites are identified in illustrations found in 11th century manuscripts [7, p. 161]. Tibetan pilgrimage guides and biographies similarly identify these two sites. Rospatt has mentioned that wealthy Tibetans and Indians were involved in late 12 th century for restoration of *Svayambhu.* Hem Raj śākya explains: this is the pilgrimage sites and holy sites for Tibetans and Bhutanies contributed for its renovation. Lama Zhva-dmar-pa offered golden Torans for each shrine of *Caitya* in 1630 CE and offered a golden bell [7, p. 160]. Lama Thilendrahna repairs the old bell at *Svayambhu* in 1792 CE [7, p. 263]. Furthermore, the fifteenth renovation of *Svayambhu Caitya* was undertaken by Tibetan Nyigmā Meditation center from America in 2010.

Similarly, the great stupa of Baudhha is the principal center for Tibetan Buddhist and it has been a major destination of pilgrims for the entire Indian sub continent, south east and east Asia [3, p. 181]. In the 14th century, a Tibetan renowned sage named Tongtang Gyelpo visited Bauddha. Since 16 century, successors of Śākya Zampo were appointed as the Tibetan government's residents at Bauddha and they undertook successive renovations to the fabric of the stupa [3, p. 182]. From these all accounts, it is obvious that *Svayambhu*, Bauddha and Red *Lokeśvara* have been International sacred pilgrimage sites since long. At present, these monuments can be further developed as international pilgrimage center.

Challenges

In the 21th century, many foreign scholar have researched on the Buddhism. *Michen Allein has cited that Traditional Buddhism of Nepal is the Buddhism without monks, it is of Buddhist Ācāryas. Will Doglous's opinion is against of the manner; he strongly commented, "Saying Buddhism without monks is mistake on several calculation*". He further writes in this issues: "Śākya and Vajrācārya undergo monastic initiation thus they can be said as monks" [7, p. 119, 123]. David Gellner writes, Traditional Buddhism of Nepal is of Householder Buddhist Monks. He further says: "*Newār* Buddhism is short for the traditional *Mahāyāna* and *Vajrayāna* Buddhism practiced by the *Newārs*; if the *Newār* Buddhists had not been preserving Nepalese culture through Buddhist practice, Nepalese culture would have disappeared from the revolution of history long ago" [9, p. 218–225]. Despite being facing various arguments of people, this Buddhism is surviving without monks. Therefore, this Buddhism nowdays being a unknown Buddhism in the world.

[1] Vaidya, f. n. 45.

The lay followers have been changing their professions due to influence of modern profession. There was a lineage of profession, the profession was transfer generation to generation that's why they had intensive knowledge of skill but now those skill is being disappeared. When swayambhu renovation was undertaken in 2010, the difficult situation was created to search experts in the traditional works of stone, brick, wood etc.

Thousands of Buddhist Sanskrit manuscripts are preserved in the archive but modern Eurocentric education is influencing in Nepal. New generation does not interest to study Sanskrit language and they donot want to get Buddhist teaching, furthermore government didnot give preference to the Buddhist education even Nepal is the birth place of Buddha.

Traditional Buddhist monasteries concerned with the renowned arts are being disappeared due to the influenced of modern construction. Modern technology is followed by the people and construction of traditional artistic monument became expensive. Thus, people are rejecting to preserve traditional Buddhist art.

Conclusion

The traditional Buddhism of Nepal has carried out a long history of Nepal from the period of Buddha. It is demonstrating Nepalese art and architecture. The most remarkable character of this Buddhism is that it has preserved the lost traditions of Indian Buddhism to this day. Nowadays, *Traditional* Buddhism of Nepal is interpreted in Narrow Sense. It is taken as a Buddhism of *Newār*'s only or Buddhism of a limited *Newār* Caste or Buddhism of an ethnic group. In facts, it is the traditional Buddhism of Nepal.

Due to the modern technology, traditional art and architecture are facing problems and those arts are being disappeared. Similarly, focusing on modern education, the traditional moral and spiritual education of Buddhism is being underestimated. In the modern society, people donot want to follow the Buddhism in traditional way, thus the traditional ritual and practice system is loosing its originality. Besides, lay followers and loosing their expertise in their occupation. In addition, the huge amount of Sanskrit literature written in ancient scripts are being a matter of archive. Furthermore, the Buddhist art and architecture, which are also known as National Heritage of Nepal, are in critical condition due to lack of preservation and negligence of modern society; they are scattered here and there. Therefore, attention should be given towards those monuments.

References

1. Akira Yuyama. *Prajcāpāramitā Ratna guṇa saṃcaya gāthā*. Hamburg : University of Hamburg,1976. 199 p.

2. Akira Hirakawa. *A History of Indian Buddhism*. Delhi : Motilal Banarasidas. 2007. 402 p.

3. Amatya Saphlya. *Monument Conservation in Nepal*. Kathmandu : Vajra Book Shop, 2007. 257 p.

4. Bangdel Dina. *Manifesting the Mandala*. Ohio : Ohio State University, 1999. 987 p.

5. Barua Dipak Kumar. *Vihars in Ancient India*. Calcutta : Indian Publication, 1969. 248 p.

6. Chandra Lokesh, Sharma Nirmala. *Nispanna-yogavali*. New Delhi : Aditya Prakashan, 2015. 304 p.

7. Douglas, Will Tuladhar. *Remaking Buddhism for Medieval Nepal*. Canada : Routledge, 2006. 231 p.

8. Dutta Nalinaksha. *Buddhist Sects in India*. Delhi : Motilal Banarasidass Publishers, 2007. 297 p.

9. Gellner, David N. *Monk, Householder and Tantric Priest*. Delhi : Manas Saikia for foundation Books, 1993. 428 p.

10. Grunwedel A. *Buddhist Art in India*. Delhi : Motilal Banarasidas, 1996. 252 p.

11. Niels Gutschow. *The Nepalese Chaitya, 1 500 years of Buddhist Votive Architecture in the Kathmandu Valley*. London : Axel manages, Stuttgart, 1997, p. 20.

12. Law B. C. A History of Pali Literature. Delhi : Vasu Publication, 2012. 606 p.

13. Locke John K. *Karunamaya, The Cult of Avalokiteswara-Matsyendranatha in the Valley of Nepal*. Kathmandu : Sahayogi Prakashan for CNAS, 1980.

14. Locke, John K. *Buddhist Monasteries of Nepal*. Kathmandu : Sahayogi Press Pvt. Ltd. 1985. 565 p.

15. Ram Rajendra. *History of Buddhism in Nepal*. Patna : Jana Bharati Prakashan, 1977. 222 p.

16. Shakya Hemraj. *Shree Svambhu Mahachaitya*. Kathmandu : Svayambhu Vikash Mandal, 2004.

17. Shakya, Min Bahadur. *Princess Bhrikuti Devi*. Delhi : Book Faith India, 1997. 120 p.

18. Shakya, Min Bahadur. *Iconography of 108 Lokesvaras*. Lalitpur : Young Men's Buddhist Association, 2011. 190 p.

19. Shakya, Min Bahadur. *The Iconography of Nepalese Buddhism*. Kathmandu : Federation of Handicraft Association of Nepal, 2011. 82 p.

20. Shrestha Khadgaman. *History of Buddhism in Nepal*. Kathmandu : Kamala Devi Shrestha, 2008. 446 p.

21. Vajracarya, Badri Ratna. *Buddhism of Nepal*. Anandakuti Vihar Trust, 1986. 108 p.

22. Vajracharya, Dhanavajra and Kamal Prakasha Malla (Ed.). *The Goplarajavamsavali*. Kathmandu : Nepal Research Center, 1985. 238 p.

23. Vajracharya, Manik Man. *Gurumandala Puja*. Nagoya : Ichi Gakuin University, 2006.

24. Vajracharya Nareshman. *A Brief Introduction to Nepalese Buddhism* (a paper presented at the one day special talk program on Buddhism in China and Nepal. Available at: https://www.academia.edu/19620555/A_Brief_Introduction_to_Nepalese_Buddhism_pesented_in_China_study_center (accessed 12.02.2023).

25. Vajracharya Nareshman. *Buddhism in Nepal.* Delhi : Eastern Book Linkers, 1998. 153 p.

26. Wright Daniel (Ed.). *History of Nepal.* New Delhi : Asian Educational Services, 1990. 373 p.

27. Yosizaki Kazumi. *The Kathmandu Valley as a Water Pot.* Kathmandu : Vajra publication, 2012. 171 p.

ТРАДИЦИОННЫЙ НЕПАЛЬСКИЙ БУДДИЗМ: МАСШТАБНОСТЬ И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

доктор Маник Ратна Шакья
декан факультета буддологии,
Буддийский университет Лумбини
Парса, Лумбини, Рупандехи
Провинция Лумбини, Непал
facialofbuddhiststudies@lbu.edu.np

Аннотация. Традиционный буддизм Непала также известен как буддизм Непал Мандалы, или неварский буддизм. Неварский буддизм имеет долгую историю в Непале, что отражено в непальском искусстве и архитектуре, и среди коренных жителей Непала уже давно есть множество его последователей. Священные памятники неварского буддизма, такие как Сваямбху и Ступа Будды, занесены в Список всемирного наследия. Эта школа буддизма сохраняет древнюю традицию университетов Наланда и Бикрамсила, которые были всемирно известными буддийскими университетами в древнее время, примерно в VII–IX вв. Известные буддийские мастера традиционного буддизма Непала Силаманджу и Кальянмитра основали буддийскую линию передачи в Тибете. Они сыграли важную роль в распространении буддийской философии в Тибете. До сих пор только в долине Катманду королевства Непал существует 300 буддийских храмов. Однако в настоящее время неварский буддизм сталкивается с различными проблемами. Большинство буддийских монастырей находятся в критическом состоянии из-за современных застроек. Число последователей и практиков сводится к минимуму, а молодое поколение оказывается далеким от последования буддизму из-за влияния современного мира. В этой статье освещаются история и основные особенности традиционного буддизма Непала, а также вызовы современного общества. Кроме того, предпринята попытка рассмотреть причины возникающих проблем, предложены варианты их решения.

Ключевые слова: традиционный буддизм, неварский буддизм, масштабность, вызовы, современное общество.

传统尼泊尔佛教：现代社会的范围和挑战

马尼克·拉特纳·沙基亚

注释。尼泊尔传统佛教也称为尼泊尔曼陀罗佛教或尼瓦尔佛教。尼瓦尔佛教在尼泊尔有着悠久的历史，这反映在尼泊尔的艺术和建筑中，并且长期以来在尼泊尔土著人民中拥有大量的追随者。尼泊尔传统佛教的神圣佛教古迹，如斯瓦扬布和博达舍利塔，已被列入世界遗产名录。尼泊尔传统佛教保留了纳兰达和比克拉姆西拉大学的古老传统，这两所大学在古代约七至九世纪是世界著名的佛教大学。据历史记载，尼泊尔传统佛教的著名佛教大师西拉曼居、迦叶密多罗在西藏建立了佛教传承。他们在西藏传播佛教哲学、逻辑、教义、冥想等方面发挥了重要作用。到目前为止，仅在尼泊尔王国加德满都谷地就有300座尼泊尔传统佛教寺庙。然而，由于不同类型的障碍，尼泊尔传统佛教目前面临着各种挑战。由于现代建筑的影响，大多数佛教寺庙都处于危急状态。由于现代性的影响，这种佛教的追随者和修行者的数量正在减少，年轻一代也远离了这种佛教的教育。本文重点介绍了尼泊尔传统佛教的历史和主要特征，以及现代社会的挑战。此外，还尝试考虑出现问题的原因，并提出解决方案。

关键词：传统佛教、尼瓦尔佛教、规模、挑战、现代社会。

УДК 294.3

АМИДАИЗМ В ЯПОНИИ

© Фесюн Андрей Григорьевич
кандидат исторических наук,
заместитель директора по научной работе
Института стран Азии и Африки,
Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова
Россия, 125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1
science@iaas.msu.ru

Аннотация. Рассматривается эволюция амидаистских школ в Японии — наиболее многочисленного направления из всех присутствующих там буддийских конгрегаций. Прослеживаются причины и основания их возникновения, описываются ключевые фигуры школы и главные положения их мировоззрения; дается анализ их центральных произведений, исследуются попытки привнесения новшеств в современный период, характеризуемый неуклонным снижением интереса к буддизму в Японии.
Ключевые слова: амидаизм, Япония, школы японского буддизма, буддизм Чистой земли, Амитабхи, школа Дзёдо, нэмбуцу.

Вначале — немного статистики.

На декабрь 2022 г. в Японии было зарегистрировано 179 558 религиозных юридических лиц (из них 42,8 % — буддийские, 47 % — синтоистские). Служителей — 646 952 человека (из них 353 635 — буддисты, 69 076 — синтоисты). Верующих 179 560 113 человек, общая численность населения около 125 млн (из них 83 343 856 — буддийсты, 87 236 585 — синтоисты). За последние 10 лет количество уменьшилось на 10 млн. Можно сказать, что около половины японцев считают себя «верующими» (в своем понимании этого слова), относя себя одновременно к буддийскому и традиционному синтоистскому мировоззрению. При этом самым крупным направлением (школой) японского буддизма является амидаистское (Дзёдо — «Чистой земли»), в котором насчитывается более 20 подшкол. Верующих амидаистов — 21 983 724 чел.; служителей — 51 887 (мужчин 44 809, женщин 7 078, иностранцев 11); юридических лиц зарегистрировано 29 467. Храмов — 29 246 (разных направлений).

Вполне естественен вопрос: почему столь популярен именно амидаизм? Почему не столь распространенное по всему миру направление Дзэн? Почему не манящая во все века мистика школы Сингон с ее восхитительными предметами буддийского искусства? Почему не традиционная школа Тэндай с ее категориальной разработанностью и философскими глубинами?

Ответ: из-за несложности, легкой доступности и широкой дозволенности. Этот ответ представляется настолько простым, что закрадываются сомнения в его верности, но они отпадают, когда представляешь тот исторический путь, который прошел амидаизм в Японии.

Каждый человек, существующий в буддийской среде, ищет в этом учении способы решения своих личных проблем, удовлетворения материальных или эстетических запросов. При этом природа человеческой личности заставляет воспринимать мир с позиций собственной исключительности, привилегированности себя и круга себе подобных, достойных большего объема благ, нежели другие. Номинально буддизм объявлял о спасении для всех, но в действительности на него переносились все те же социальные ранги, и фактически (на этапах становления и развития) это учение оказывалось доступным лишь высшим слоям общества. За первые четыре века существования в Японии буддизм так и не стал массовым, народным мировоззрением. Утвердившись в стране административно и «схоластически», образовав центр учености на горе Хиэй, буддизм в трудах и деятельности своих представителей уделял главное внимание не собственно желанию или устремленности человека к обретению просветления, но особенностям и подробностям ритуалов, соответствию их детализированного содержания способностям каждого отдельного индивида из числа аристократии.

Такое положение изменилось к концу эпохи Хэйан, когда в стране начали происходить социальные беспорядки и стали распространяться эсхатологические настроения. Вспомнили об идее трех исторических периодов деградации учения после нирваны Будды: «истинного 66-го Закона», «подобия Закона» и «конца Закона»; последний начался, предположительно, с 1052 г., и в ходе него буддизм должен был окончательно исчезнуть, а мир — разрушиться.

Как это часто бывало в мировой истории, реагируя на бедствия и страдания основной массы населения страны, возникла плеяда буддийских деятелей, в той или иной форме проповедовавших идею полагания на силу Будды в период, когда многих захлестывало отчаяние от природных и социальных бедствий, опускались руки при осознании невозможности что-либо изменить собственными силами. Начала происходить довольно быстрая популяризация буддизма, новые деятели которого учили, что Будда безграничного света и бесконечной жизни Амитабха обещал спасение всем, кто произнесет его имя, — это стало известно как нэмбуцу, формула-возглашение наму амида буцу («Славься, Будда Амитабха!»), изначально использовавшаяся при медитировании, но вскоре ставшая предметом бесчисленных повторений. Идея была не нова; она возникла в буддизме Махаяны в Северной Индии и в Центральной Азии, но лишь в Японии получила столь быстрое и широкое распространение, а также претерпела так много

модификаций. Основная из них дала в результате возникновение сильной монотеистической тенденции: если прежние буддийские школы предлагали большой политеистический набор будд, бодхисаттв и божеств, соответствующих уровню продвинутости практикующего, то новое течение концентрировалось вокруг одного Будды Амитабхи (который, впрочем, также изображался триадой, вместе с бодхисаттвами Авалокитешвара и Махастхамапрапта), причем ударение стало все более делаться на категории веры, до этого присутствовавшей, но не доминировавшей в буддизме.

Новая тенденция в буддизме, помимо ударения на категорию веры, оказала серьезное влияние и на образ жизни буддийского духовенства. Распространение «нового» учения происходило на всех, включая женщин; когда основывались великие монастырские комплексы на горах Хиэй и Коя, их фундаторы поставили категорическим условием не допускать туда женщин, прежде всего с целью не подвергать искушению монахов, давших пожизненный обет целомудрия. Амидаизм же не проводил гендерных различий. Серьезная трансформация института монашества привела к тому, что новые лидеры жили теперь в обществе среди мирян, мало чем от них отличаясь.

Перед амидаистами стояла теоретическая задача: определить способ избежать страданий на Шести путях, указав место, превосходящее их все, и избежав социального расслоения «на том свете». Таковым местом стала Чистая земля, Западный рай, Земля Скхавати, 7-й метафизический уровень, располагавшийся выше и вне исходных шести, которые теперь совокупно представлялись как сансара, а Чистая земля становилась «географическим местом», дорожной картой нирваны, что было наглядно и понятно для массового сознания. Амидаисты отказались от всех ритуалов, заявляя о важности лишь последних мгновений жизни: то было, — указывали они, — время перехода, опасности, но и величайшей возможности разом изменить свою судьбу (так, умирающих побуждали произносить нэмбуцу, протягивали пятицветные нити от рук умирающего до изображения Амитабхи).

В целом новое направление буддизма провело разделение между определяющей судьбу на много поколений вперед неизбежной кармой (отнеся ее к категориям, приемлемым в периодах до «конца Закона») и кармой, которую можно отменить, причем относительно легко. Его теоретики добавили к «Шести путям» четыре новых уровня: шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв и будд, получив в результате «Десять миров». Это не было чем-то новым: «Аватамсака-сутра» говорила о присутствии всего во всем; по Мо-хэ чжи-гуань (трактат Чжи-и, 594), «каждый мир включает в себя все десять как свои собственные»; существует полное взаимопроникновение, следовательно, и в аду есть Будда, а в буддах есть нечто от ада. Амидаисты с готовностью восприняли эту идею.

Наметки распространения нового учения силами отдельных индивидов отмечались уже с конца эпохи Хэйан. Самым известным из них был *Куя* (903–972), популяризировавший буддизм Чистой земли путем группового пения нэмбуцу под колокольчики, барабаны и с экстатическим танцем. Отпрыск императорской семьи, он бродил по святым местам; участвовал в ремонте храмов, постройке дорог, мостов, колодцев; занимался кремацией брошенных тел (столицу в то время поразила серия эпидемий). Несмотря на причудливость облика и экстравагантность поведения, Куя был очень образован; он исследовал буддийские сутры и проповедовал на северо-востоке среди айну (став первым «буддийским миссионером» Японии).

Другой выдающейся фигурой в плеяде учителей японского амидаизма стал *Гэнсин* (942–1017). Он устранился от общения с другими монахами, полностью посвятив себя ученым делам (в частности, прочел весь буддийский канон пять раз). Исследовал «Лотосовую сутру»; считал, что должен быть путь достижения спасения для всех существ и во все времена; помощь же следует черпать в спасительной силе Амиды. Суть религиозной жизни Гэнсин видел в пренебрежении страданиями на путях превращений, в стремлении к Чистой земле с помощью Амитабхи. Хотя его произведения изобразительного искусства не сохранились, Гэнсин был известен как художник и скульптор, положив начало особому стилю в буддийском искусстве с изображением пришествия Амитабхи с сонмом бодхисаттв, или сцен страданий в аду, чудес Чистой земли, встречи с Амидой.

Рёнин (1073–1132) от направления Тяньтай воспринял мысль: «одно действие — все действия, а все действия — одно»; от Хуаянь — всеобщую связанность и взаимозависимость. Рёнин пропагандировал нэмбуцу через популярные песни, заявляя: «Одно действие — все действия; все поступки — один поступок». Свое мировоззрение он свел в знаменитой формуле, якобы услышанной непосредственно от Будды Амитабхи во сне: «Один человек — это все люди; все люди — это один человек. Одно действие — все действия; все действия — одно действие. Это единое мгновение-мысль в Десяти мирах, смешанное нэмбуцу мириадов утонченных и совершенных добродетелей». Если один человек произнесет имя Амитабхи, считал Рёнин, это принесет благо всем людям; один может получить часть от возглашений всех остальных. Отсюда возникла школа «Юдзу нэмбуцу» («Соборной молитвы», когда при возглашении имени происходит «смешение» всех практикующих).

Какубан (1095–1143) интегрировал в систему Сингон поклонение Чистой земле, воспользовавшись элементом системы набиравшего популярность амидаизма. Он заявлял, что каждый практикующий, осознав в жизни свое единство с Буддой Махавайрочаной, может возродиться в Чистой земле. Самого же Махавайрочану он отождествлял с Буддой Амитабхой, а «Чистая

земля» последнего становилась аналогом «сокровенной и величественной Чистой земли» первого.

Хонэн (1133–1212) считал, что в эпоху «конца Закона» необходим быстрый и эффективный путь к спасению и нэмбуцу — единственный способ обретения возможности перерождения в Чистой земле, для чего необходима безграничная вера в милосердие Будды Амитабхи. Следовало просто постоянно повторять слова «молитвы», полагаясь не на собственную, но на «иную силу». Хонэн основал школу Дзёдо (до этого амидаизм не выделялся в Японии в отдельное направление; в храмах каждой школы можно было видеть изображения Амитабхи с бодхисаттвами Махастхамапрапта и Авалокитешвара по сторонам, а возглашение нэмбуцу было обычным для многих медитативных практик). Однонаправленное желание возрождения в Чистой земле после смерти подразумевало отказ от положения «исходной просветленности» (хонгаку); сама идея легкого спасения, не требовавшая глубокого знания текстов (хотя Хонэн и подчеркивал необходимость уважения к таким сутрам, как «Праджняпарамита» и «Лотосовая») и отправления сложных ритуальных практик и тем самым делавшая ненужной громадную армию буддийских служителей, не могла не вызвать противодействия со стороны представителей традиционных школ.

Синран (1173–1263) — пожалуй, наиболее прославленный деятель японского амидаизма. В эпоху «конца Закона», был уверен Синран, скрупулезное соблюдение всех буддийских заповедей невозможно и бессмысленно. Презрев запреты, он стал первым монахом, имевшим семью (причем женился дважды), завел 7 или 8 детей; разрешал своим сторонникам вступать в браки и употреблять мясо. Он призывал не возводить новых храмов и не усердствовать в создании живописных изображений (считая достаточным свиток с «Чистым именем»).

Человек несовершенен, писал Синран, будучи поглощен глубоким и постоянным эгоизмом; страсти в нем неискоренимы. Возможность перерождения в Чистой земле и обретение просветленности возникают, таким образом, исключительно от сострадания Будды Амиды и исполнения его обета. Если в традиционных буддийских школах «вера» воспринималась как внутреннее душевное состояние, двигающее человека к просветлению, то, по Синрану, корень веры заключался в сострадании Амиды, проявляющемся в сознании людей. Соответственно, вера была уже не актом человека, но входящей в него трансцендентальной 68-й реальностью. Синран не считал, что просветленность требует со стороны человека усилий и постоянного отправления ритуальных действий; непременность просветления проявляется в момент проявления веры. Нэмбуцу — внешнее проявление этого внутреннего осознания, цель которого — выразить благодарность, а не обрести что-либо.

Иппэн (1239–1289) считал, что даже единое произнесение его имени уничтожает все дуалистические разделения (такие как жизнь — смерть, мир желаний — Чистая земля). Иппэн был уверен, что милость Амитабхи присутствует повсюду: как в синтоистских святилищах, так и в буддийских храмах всех направлений. Он составил много гимнов. В 1274 г. основал подшколу Дзи (Время), в которой скомбинировал элементы собственно учения Чистой земли, эзотерического направления буддизма и традиционных японских верований (Синто). Одной из установок Дзи было: «шесть часов», т. е. весь день напролет, возглашать имя Амитабхи. Также делалось ударение на «учении о смертном часе», который считался моментом истины — важно, уходит ли человек из этой жизни с верой в Амитабху или его мысли в это время заняты другим.

Около двух веков (VII–VIII) потребовалось буддизму, чтобы укорениться на японской почве, образовать начальную структуру («шесть нарских школ») и социальный слой буддийского духовенства; еще два (IX–X) — для развития высокой учености усилиями основателей школ Тэндай и Сингон и их последователей, расцвета буддийской культуры. С начала же XI в. можно говорить о развитии в Японии амидаизма как тенденции к примитивизации буддизма, его упрощению с целью привлечения слабо- или малограмотных слоев населения и, таким образом, расширения числа адептов. Внешне это выражалось, прежде всего, в отказе от сложных ритуалов, от изучения письменных источников, от «излишних» и непонятных рассуждений и умопостроений.

Намерения выдающихся деятелей школы Чистой земли поначалу, как всегда, были самые благородные: помочь максимально большему числу людей спастись, пережить эпоху «конца Закона». Ими двигали сострадание к мучающимся, жалость к несчастным, больным, голодным, увечным (не будем забывать, что почти все основатели подшкол и новых направлений амидаизма в Японии перенесли психическую и моральную травму в начале жизни: как правило, смерть одного из родителей, да и военные драмы эпохи способствовали тому же). К некоторым негативным последствиям можно было бы отнести нигилистические настроения в среде монашества, стремившегося к смерти, или еретические течения мирян, сознательно предающихся греху для приоритетного спасения Амитабхой.

Положение с доктринально не оформленным, индивидуальным состраданием, ярким представителем которого являлся святой Куя, очень скоро стало меняться; учителя занялись поиском унифицированного пути спасения для всех, причем представить таковой оказалось проще всего методом психологического кнута и пряника: описывая ужасы ада и восторги рая (Чистой земли), как это сделал в своем основном труде Гэнсин.

Другим способом стало предоставление людям простейшего способа спастись — посредством произнесения сакральной формулы «наму-амида-буцу», однако здесь возникли непредвиденные трудности. Не было согласия по ряду позиций: достаточно ли произнести эту формулу единожды (и только перед самой смертью), или необходимо сказать ее 10 раз, или надо произносить ее как можно чаще (как призывал Иппэн)? Далее: существовал вопрос об ответственности за собственное спасение — лежит ли она полностью на соискателе или перекладывается на того же бодхисаттву Дхармакара, учитывая его обет спасти всех рожденных существ. Иными словами, следует ли пользоваться «собственными силами» (таким вопросом задавался Синран) или можно довериться «другим силам» (как считал Хонэн)? Наконец, впервые в (японском) буддизме столь значимо встал вопрос наличия или отсутствия у подвижников веры. Это не имеет значения, считал Иппэн (поскольку его вера выражалась в экстатической радости здесь и сейчас, а не в обещании обретения Предельной радости перерождения в Чистой земле), так как все уже спасены по обету бодхисаттвы. Прямо противоположного мнения придерживался Синран, считавший, что переродиться в Чистой земле можно только при наличии веры. О важности веры писал и говорил Какубан, стремившийся модернизировать эзотерическое учение Сингон свежей амидаистской струей.

Как бы то ни было, определенно можно сказать одно: в амидаизме почти ничего не осталось от исходного буддизма с его пантеоном и категориями. Отказом от целибата (Хонэн, Синран), помимо серьезных изменений в буддийском мировоззрении, был открыт путь к 69-му кровному наследованию линии руководства (нынешние настоятели храмовых комплексов Ниси- и Хигаси-Хонгандзи в Киото являются прямыми потомками Синрана).

Смешение всех практикующих, за что ратовал Рёнин, не нашло большого отклика из-за социального неравенства. Танцующее нэмбуцу (Куя, Иппэн), поющее нэмбуцу (Рёнин) также были хороши лишь для определенного времени и места, не найдя широкого распространения.

Сознание раздираемой смутами и гражданскими войнами средневековой Японии пыталось избежать социального пессимизма, подтверждавшегося идеей «конца Закона», развивая вместо этого способность радоваться. Верующий амидаист — человек сражающийся и играющий в кошмарном мире (ритуалы Сингон — тоже игра, но значительно более сложная по форме), так что поющее и танцующее нэмбуцу представляли собой разновидности спасения посредством игры (хотя, разумеется, ритуал и игра — не совсем равноценные понятия). Игровой способ избежать (или хотя бы смягчить) страдания, взгляд на спасение как на игру был, возможно, единственным приемлемым путем в то жестокое время.

Разумеется, каждая буддийская школа в Японии стремилась и стремится к власти, независимости и увеличению числа последователей, но одновременно старалась по мере возможности давать ответы на интеллектуальные и экзистенциальные вопросы систематики существования на Шести путях, стремилась найти самый реальный способ снятия несоответствий в этой картине мироздания, и амидаизм во всех своих направлениях оказался наиболее адекватен эпохе. Впрочем, это не умаляет важности буддийской категории «собственных усилий», отвечавшей на не менее насущные вопросы господствующего воинского сословия.

Число приверженцев того или иного религиозного направления во всем мире неуклонно снижается; каждое пытается противостоять этому процессу по-своему, и среди японских буддистов лучше всего это пока удается школе Чистой земли. Там прибегают к совершенно различным средствам, например стараются обращаться к насущным проблемам через фокус и ресурсы, направляемые на некое важное событие. Так, в 2011 г. отмечалось 800-летие основания Хонэном официальной школы (с бюджетом мероприятия в 20 млн иен, что для Японии очень немного). Амидаисты стали придавать большое значение институту брака. Жениться первым начал Синран в XIII в., в остальных конфессиях лишь понемногу с 1872 г., но сейчас они смотрят на коллег из Чистой земли с нескрываемой завистью. Жены настоятелей — важный и потенциально эффективный, пока не полностью задействованный фактор. Будучи официально признанными, они занимаются женскими и детскими проблемами, участвуют в ежегодных съездах монашеских жен и в других локальных мероприятиях. Что важно: никакой зарплаты за это они не получают (и в этом схожи с женами крестьян) и не жалуются, а если иногда выражают недовольство, то их обвиняют в недостаточности веры.

Амидаисты ищут способы возродить связь своего мировоззрения с повседневной человеческой жизнью, почти потерянную в ходе быстрого отмирания традиций, резкого изменения социальных приоритетов и снижения интереса к буддизму у молодежи. Преодолевать приходится и косность самого буддийского истеблишмента, многие десятилетия (если не столетия) привыкшего заниматься в основном своими внутренними вопросами. Активные реформаторы призывают «использовать последний шанс: обратить взгляды конфессии вновь на общество»; постараться внушить обычным людям, что «искренняя вера может принести смысл их жизням». Выдвигается много новых идей, в том числе концепция «совместной жизни мирян и служителей в гармонии».

Храмы амидаистов стремятся стать основными местами встреч для организаций и общин, заявляя, что предоставляемое храмом место поможет людям реализовать их потенциал. Одновременно — с учетом не самых

изысканных, но весьма человеческих запросов — различные подшколы Чистой земли открыли сеть баров, где посетителей обслуживают люди в монашеских одеяниях, а названия коктейлей составлены «с буддийским уклоном»: «западный рай», «страсти есть просветленность», «подверженность плотским желаниям», «ад страстей», «бритый монашек»... Объясняя столь нестандартное решение, организаторы говорят, что поскольку основные человеческие переживания происходят ночью, эти бары считаются местом прибежища, где страдальцы не просто глушат свои проблемы алкоголем, но могут их обсудить с профессионалами и найти облегчение. «Если мы будем просто стоять на берегу, то не сможем помочь; помогая же тем, кто в грязи, нельзя не испачкаться», — считают они. Стало популярным выражение: «Из мира, где большие едят маленьких, мы перешли в мир, где быстрые едят медленных», означающее необходимость скорейшего поиска инноваций, чего-то свежего и привлекательного.

Однако все это не блещет новизной и оригинальностью, являясь лишь дальнейшим упрощением (или опрощением) когда-то великого мировоззрения, потрясшего умы и поведшего за собой народы. Складывается ощущение, что буддизм в Японии пребывает в конце своего пути, так как его приверженцы уже давно перестали понимать источники экзистенциального и духовного страдания современного общества. Недаром те немногие, что активно ищут путь обновления учения, способ вдохнуть в него новую жизнь, говорят, прямо по Достоевскому, о необходимости пройти очищение через страдание. «Крепись, держись, буддизм!» — таков их современный лозунг.

Литература

1. Амидаизм в Японии : собрание текстов. Москва : Изд-во вост. лит-ры, 2018.
2. Кусида Рёко. Какубан-но кэнкю [Какубан. Исследования]. Токио : Ёсикава кобункан, 1975. Текст : непосредственный.
3. Синран-сю. Нитирэн-сю [Учение Синрана. Учение Нитирэна] // Нихон котэй бунгаку та йкэй [Большая серия японской классической литературы]. Токио : Иванами сётэн, 1973. Т. 82. Текст : непосредственный.
4. Синсю сюсо дэн. Кёгаку кэнкюсё хэн [Сказания о патриархах Истинной школы] / НИИ мировоззренческих систем. Киото : Хигаси Хонгандзи, 1983. Текст : непосредственный.
5. Тамура Энтё. Хонэн то соно дзидай [Хонэн и его эпоха]. Токио : Ходзокан, 2016. Текст : непосредственный.

AMIDISM IN JAPAN

Andrey G. Fesyun
Cand. Sci. (History), Deputy Director for Research,
Institute of Asian and African Countries,
Lomonosov Moscow State University
11/1 Mokhovaya St., Moscow 125009, Russia
science@iaas.msu.ru

Abstract. The article considers the evolution of Amida schools in Japan — the most numerous branch of all the Buddhist congregations presented there. We have traced the causes and basis for their emergence, named the key leaders of the school and the main tenets of their worldview; analyzed their central works and attempts introduce innovations in the modern period, which is characterized by a steady decline in interest in Buddhism in Japan.
Keywords: Amidism, Japan, schools of Japanese Buddhism, Pure Land Buddhism, Amitābha, Jōdo school, nembutsu.

日本的阿米达主义

费斯云·安德烈·格里戈里耶维奇

注释。这篇文章考察了日本阿米达派学校的演变，这是日本所有佛教会中数量最多的一个分支。追溯其出现的原因和基础，描述了学校的关键人物和世界观的主要立场；对他们的主要著作进行了分析，研究了日本佛教兴趣稳步下降的现代创新。

关键词：阿米达主义，日本，日本佛教流派，净土佛教，阿弥陀佛，乔多学校，南布祖。

УДК 304:294.3

ВЕРА В ГУАНЬИНЬ (ГУАНЬШИИНЬ) КАК ФЕНОМЕН КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

© Бальчиндоржиева Оюна Баировна
доктор философских наук, доцент кафедры философии,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина 24а
baoyu2008@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу феномена простонародного буддизма в Китае — культа поклонения бодхисаттве Гуаньиню-Авалокитешваре. Одним из источников для исследования в Китае являются сборники буддийских преданий раннего периода развития буддизма в Китае — «сяошо». Вера в Гуаньинь является ярким примером китаизации буддизма, адаптации его к мировоззрению, нравам и обычаям китайского народа. Автор статьи обращает основное внимание на выделение различий между восприятием Авалокитешвары в Индии и Китае. Во-первых, это феминизация образа бодхисаттвы, а также придание дополнительных коннотаций (подательницы детей, социально-этические аспекты и т. д.). Во-вторых, это отход от созерцательного отношения и смешение с иррациональными, мифологическими элементами. В-третьих, в Китае под влиянием конфуцианского мировосприятия изменяется подход к описанию жизнедеятельности Авалокитешвары.
Ключевые слова: Китай, буддизм, Авалокитешвара, Гуаньинь, простонародный буддизм.

Выделение «народного» буддизма или простонародной формы буддизма мы видим в трудах авторитетных российских буддологов О. О. Розенберга, М. Е. Ермакова, Е. А. Торчинова. Так, например, известный исследователь дальневосточного буддизма М. Е. Ермаков подразделяет буддизм на философский и простонародный [1, с. 10]. По его мнению, при исследовании китайского буддизма популярных форм в период проникновения и адаптации буддизма в Китае возможно опираться на китайские короткие рассказы — сяошо. Этот жанр прежде всего обращен «к буддийской пастве, адресуется мирянину, жаждущему чуда, божественной благодати, чудесного избавления, вознаграждения за свои добродетели. Составители сборников черпают свои сюжеты из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагаются на письменные свидетельства о чудесных событиях, собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий» [2, с. 405]. В сборниках «едва ли не каждый четвертый сюжет посвящается бодхисаттве Гуаньшииню-Авалокитешваре» [2, с. 406] («Гуаньшиинь

спасает от плена», «Гуаньшиинь спасает от неминуемой гибели», «Гуаньшиинь приходит на зов», «Упование на Гуаньшииня», «Милосердие Гуаньшииня», «Народ вверяет себя Гуаньшииню» и многие другие).

Бодхисаттва Гуаньинь (Гуаньшиинь)-Авалокитешвара является одним из самых популярных бодхисаттв во многих странах, в том числе и в Китае. Культ Авалокитешвары зародился в Индии в II–III в. н. э. В ходе китаизации буддизма культ Гуаньинь не только сохранил религиозные черты, но и впитал в себя концепции и методы китайской философии под влиянием китайской культуры. По мнению китайского ученого Ван Цяньгуана, философия Гуаньинь оказала определенное влияние на формирование школ китайского буддизма, на народные обычаи, общественную психологию, а также на представления о добре и зле [3, с. 26]. Бодхисаттва Гуаньшиинь, подвергшийся в Китае в процессе «китаизации буддизма» феминизации (изначально изображался как мужчина), считается воплощением сострадания. «Готовая спасать обращающихся к ней с молитвой от всяких бед, Гуаньинь снискала особенную популярность в роли подательницы потомства. Ее культ переплелся с добуддийским культом чадоподательниц няннян, и она стала, по мнению В. М. Алексеева, едва ли не главным божеством китайцев» [4, с. 22]. С точки зрения методов практики выделяют три основных типа: пост и молитва перед статуей Гуаньинь, возложение цветов к статуе Гуаньинь (чтобы задать вопросы), а также ощущение явления бодхисаттвы во сне [5, с. 122].

После введения культа Гуаньинь в китайский буддизм в период династии Вэй и династии Цзинь, он был популяризирован в эпоху Северной и Южной династий, а также при в династии Тан и изменен в династиях Сун и Юань, изменения продолжаются по сей день [6]. В чем выразились эти изменения? Так, Ли Лиань, исследователь философии Гуанинь, пишет: в индийских легендах об Авалокитешваре относительно немного эпизодов о том, как бодхисаттва достигает просветления, но обретение им качеств бодхисаттвы после достижения просветления описывается очень тщательно. Напротив, китайские легенды сосредотачиваются на объяснении трудностей и перипетий достижения Авалокитешварой Дао, что полностью согласуется с точкой зрения китайских конфуцианцев о том, что когда небо посылает человеку великую миссию, сначала заставляет его пройти через трудности [6]. По китайскому преданию, принцесса Мяошань, дочь жестокого короля, намеревалась уйти в монахини и практиковала буддизм. Мяошань пережила жестокие удары судьбы, но, испытывая великое сострадание, превратилась в тысячерукую Гуаньинь, поклявшись, что не покинет землю, пока не прекратится всякое страдание. Это предание широко распространилось среди китайского народа.

Говоря о визуальном изображении Гуаньинь, можно добавить, что часто ее представляют стоящей на спине дракона, сидящей на цветке лотоса или летящей на облаках; она часто несет вазу с очистительной водой в одной руке (божественный нектар жизни) и ветвь ивы в другой, символом изгнания зла; также ее изображают в развевающейся белой мантии и нефритовых ожерельях (в китайской культуре белый цвет и нефрит символизируют чистоту). Можно сказать, что добавляются мифологические элементы в представление образа Авалокитешвары.

Также отличием будет то, что понимание Авалокитешвары в индийском буддизме фокусируется на монашестве, на осуществлении буддийских практик, в то время как истории об Авалокитешваре, распространенные в китайском обществе, в той или иной степени смешанные с иррациональными элементами, принимают форму верования. Предания о Гуаньинь также содержат сильную социально-этическую коннотацию, несут воспитательную функцию. Большинство этих историй — о помощи бедным, наказании зла, содействии добру и т. д. Помимо религиозных целей они также отстаивают такие социальные идеалы и жизненные принципы, как помощь другим, уважение к старшим и любовь к младшим, миролюбие и дружелюбие, честность и верность, непредубежденность [6].

Согласно китайским поверьям, когда кто-либо действительно милосерден и сострадателен, исцеляет страдания и приносит радость всем живым существ, он является Авалокитешварой, поэтому каждый может стать Авалокитешварой. Нань Хуайцзинь также сказал: «Каждый может быть воплощением бодхисаттвы Гуаньинь. Не обязательно отправляться к Южно-Китайскому морю. Может быть, вы встретите на улице самого бедного и жалкого человека, и это окажется он. Или человек, которого вы больше всего ненавидите, это может быть воплощение бодхисаттвы Гуаньинь. Можно даже сказать, что у каждого дома есть бодхисаттва Гуаньинь, может быть, ваша жена, может быть ваш муж, может быть, ваш отец или мать» [6]. С этой точки зрения появление Авалокитешвары больше не является чем-то очень таинственным и иллюзорным, а, наоборот, кажется вполне обычным и реальным.

Образ Гуаньинь проявляется в искусстве Китая, оказывает влияние на обычаи и нравы. В качестве примеров приведем живопись, классическую литературу («Путешествие на Запад», повесть «Нефритовая Гуаньинь» эпохи Сун), камнерезное искусство (резьба из нефрита, почитаемого в Китае камня). В современной массовой культуре Китая образ Гуаньинь также достаточно популярен.

Подводя итог, отметим, что традиционная буддийская вера в Авалокитешвару имеет сильный гуманистический потенциал и представляет

собой очень интересный феномен китайской культуры. В последние годы вышупомянутые китайские исследователи говорят о том, что необходимо изучать не только буддийскую философию, но особенности простонародного буддизма.

Литература

1. Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. Санкт-Петербург, 1994. 240 с. Текст : непосредственный.
2. Религии Китая. Хрестоматия / Е. А. Торчинов, М. Е. Ермаков, М. Е. Кравцова, К. Ю. Солонин ; составитель Е. А. Торчинов. Санкт-Петербург : Евразия, 2001. 512 с. Текст : непосредственный.
3. 王建光. 观音哲学略论 // 普陀学刊. 2023(01). P. 26–39. Текст : непосредственный.
4. Иванова Е. В. Изображения Авалокитешвары и Гуаньинь из материковой Восточной Азии в собрании МАЭ РАН (иконографические формы) // Этнография. 2020. № 1(7). С. 22–43. Текст : непосредственный.
5. 李利安. 玄奘所传的古代印度观音解惑信仰 // 普陀学刊, 2023(01). P. 122–140. Текст : непосредственный.
6. 李利安. 论观音信仰的中国化. URL: https://www.aisixiang.com/data/128000.html (дата обращения 13.06.2023 г.) Текст : электронный.

FAITH IN GUANYIN (GUANSHIYIN) AS A PHENOMENON OF CHINESE CULTURE

Oyuna B. Balchindorzhieva
Dr. Sci. (Philos.), A/Prof. of Philosophy Department,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
baoyu2008@yandex.ru

Abstract. The article analyzes the phenomena of folk Buddhism in China — the cult of worshipping Bodhisattva Avalokiteshvara (Guanyin). One of the sources for research in China are collections of Buddhist legends from the early period of Buddhism development in China — “xiaoshuo”. Deep faith in Guanyin is a striking example of of Buddhism sinicization, its adaptation to the worldview, morals and customs of the Chinese people. We have focused on the differences between the perception of Avalokiteshvara in India and China. Firstly, this is the feminization of the bodhisattva's image, as well as additional connotations (giver of children, socio-ethical aspects, etc.). Secondly, it is a departure from the contemplative attitude and mixing with irrational, mythological elements. Thirdly, the approach to describing the life activity of Avalokiteshvara is changing in China under the influence of the Confucian worldview.
Keywords: China, Buddhism, Avalokiteshvara, Guanyin, folk Buddhism.

信仰观音（GUAN SHI YIN）作为中国文化的一种现象

巴尔钦多吉耶娃·奥尤娜·拜罗芙娜

注释。 本文章致力于分析中国民间佛教的现象之 — 观音菩萨的崇拜。中国研究的来源之一是中国佛教发展初期的佛教传说集 — “小说”。信仰观音是佛教中国化的一个生动例子，适应中国人的世界观、风俗习惯。这篇文章的作者重点强调印度和中国观音菩萨的看法之间的差异。首先，这是这个菩萨形象的女性化，以及增加额外的内涵（孩子的给予者，社会伦理方面等）。其次，它背离了沉思的态度，与非理性、神话元素混合在一起。第三，在中国，在儒家世界观的影响下，描述观音菩萨重要生命活动的方法正在发生变化。

关键词：中国，佛教，观世音菩萨，观音，民间佛教。

УДК 294.321

ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА ЭТНОЭКОЛОГИЧЕСКУЮ ЭТИКУ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ ТЫВА*

© Доржигушаева Оюна Владимировна
кандидат философских наук, доцент,
Восточно-Сибирский государственный
университет технологий и управления,
Россия, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская 40в
oyuna79@mail.ru

© Адыгбай Чечек Ондаровна
свободный исследователь,
Россия, 667001, г. Кызыл
adygbay@yandex.ru

Аннотация. Буддизм, распространившись на север, впитал в себя традиционное отношение к природе народов, населяющих Центральную Азию. Горы, реки, леса, озера Центральной Азии приобрели статус буддийских священных мест. Обратив тенгрианских божеств в буддийскую веру, придав им статус защитников веры, буддизм ассимилировал тенгрианство. Культурная ассимиляция тенгрианских идей буддийскими стала возможной благодаря тому, что буддизм распространился из Тибета, в котором уже прошел аналогичные этапы духовного развития. Культурно-историческое наследие буддизма представляет особый интерес для современных экологов. Буддизм провозглашает принципы моральной ответственности человека за все свои поступки (кармические действия) и говорит о необходимости сострадательного отношения к любому живому существу без исключения.

Ключевые слова: этноэкологическая этика, культура тюрко-монгольских народов, морально-этические принципы, обряды, экологическая этика буддизма.

Степень разработанности темы

Исследования буддийского влияния на этноэкологические традиции тувинцев впервые 30 лет назад были начаты группой авторов под руководством профессора Н. В. Абаева. Результаты исследования были опубликованы в коллективной монографии, в которой объектом специальной исследовательской работы стала экологическая культура кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов, были рассмотрены терминологический и понятийный аппарат и некоторые методологические вопросы изучения специфических форм этноэкологической культуры [1]. К числу исследователей, продолживших изучение экологической культуры, можно

* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 19-18-00412-П «Экологическая этика буддизма»

отнести А. К. Кужугет, которая раскрывает общие черты и особенности тувинского этикета [4]. Этикет тувинцев формировался в кочевом обществе в условиях традиционной жизнедеятельности. Взаимоотношения с природой, обеспечивавшие гармоничное развитие традиционного общества, регулировались обрядами. Автор отмечает, что важнейшим фактором развития экологической культуры является приобщение молодых людей к морально-этическим нормам буддизма. В монографии Ж. К. Чистик «Экологическая культура тувинского этноса», изданной в г. Кызыл Тувинским книжным издательством в 2010 г., исследуются духовно-культурные истоки этноэкологических традиций тувинского народа, выявляется роль традиционных верований и культов, обрядов и обычаев тувинцев в формировании и развитии экологической культуры кочевников [7]. Особое внимание уделено комплексному обзору традиционного хозяйства тувинцев: пастбищного скотоводства, охоты и других видов хозяйственной деятельности, а также земледелия и собирательства. Проанализирована роль священных территорий и оптимального режима землепользования на родовых территориях в сохранении биоразнообразия.

Взаимоотношения с природой, обеспечивавшие гармоничное развитие традиционного общества, регулировались обрядами. О значении религиозных культов кочевников Саяно-Алтая и Центральной Азии, которые были постоянно действующим фактором организации взаимодействия общества с внешней природной средой и выступали в качестве основы этноконфессиональной экологической культуры, пишет В. Р. Фельдман [2].

Резюмируя исследования в этой области, мы видим, что изучение духовно-культурных основ этноэкологических традиций народов Центральной Азии и Саяно-Алтая (Алтай-Байкальского региона) было инициировано известным российским востоковедом, доктором исторических наук, профессором Н. В. Абаевым. Мы знаем его как выдающегося синолога, ученого, широко известного в научных кругах, опубликовавшего более 300 научных публикаций на русском, английском, корейском, китайском, монгольском и других языках. Обращение к этноэкологическим исследованиям демонстрирует его личный интерес к этой теме, его экзистенциальную заботу о сохранении природы своей родины, является выражением его активной жизненной позиции.

Почитание природы в тувинском буддизме

Буддизм, распространившись на север, впитал в себя традиционное отношение к природе народов, населяющих Центральную Азию. Горы, реки, леса, озера Центральной Азии приобрели статус буддийских священных мест. Культурная ассимиляция тенгрианских идей буддийскими стала возможной благодаря тому, что буддизм распространился из Тибета,

который уже прошел аналогичные этапы духовного развития. Обратив тенгрианских божеств в буддийскую веру, придав им статус защитников веры, буддизм ассимилировал тенгрианство (с точки зрения буддизма). Защитники — духи-покровители всего живого могут покарать людей за нерациональную деструктивную активность. Традиционный человек ощущал себя в лоне природы под присмотром хозяев местности, относящихся к тонкому миру. Такое миропонимание породило не только качественно определенную модель поведения человека во взаимоотношениях с природой, выражающихся в понятиях разумной потребности и меры, но и социально-психологический феномен «задабривания» духов, почитания их как хозяев местности и т. д. Согласно таким взглядам, человек и природа воспринимались близко, идентично, однопорядково, природные явления наделялись человеческими свойствами, психологизировались, одухотворялись. Подобные представления сохранились в Туве вплоть до наших дней. Их устойчивость можно объяснить не столько определенным уровнем общественного развития, сколько самим образом жизни, типом хозяйствования. Удачной ли будет охота, выживет ли в суровую зиму молодняк — это были, без преувеличения, вопросы жизни или смерти простых кочевников. Поэтому природа воспринималась ими как живая и одушевленная, населенная духами — хозяевами гор, перевалов, рек, аржаанов, тайги, отдельных деревьев, с которыми человек должен был выстроить этичные и экологичные отношения. В процессе распространения в регионе Центральной Азии и Южной Сибири буддизм сумел привлечь на свою сторону шаманистов тем, что его каноны не отрицали их главных богов и духов, а «обратили» их в свою веру. Почитание божеств-покровителей местности и связанный с ними культ природы, характерный и для синкретической системы тибетского буддизма Махаяны в традиции школы Гелуг, преломлялся и переосмыслялся в соответствии с религиозно-философскими и морально-этическими принципами буддизма. Духи-хозяева местности получили буддийские имена, вписаны в буддийские легенды и были.

Буддизм сохранил также архаичный культ оваа (обоо), который был включен в буддийскую систему, но вместо шаманских призываний при исполнении обрядов стали читаться буддийские молитвы. Классические ламаистские оваа воспроизводят Вселенную в соответствии с канонами буддийской космологии. Центр круга символизирует мифическую гору Сумеру (Сумбээр-Уула). Раз в год, в одно и то же время, что и в добуддийский период, на оваа совершаются молитвенные собрания с подношениями. Геше Лобсанг Тубтен, буддийский лама, живший в Туве с 1995 г., владеющий тувинским языком, взявший на себя ношу буддийского религиозного возрождения в постперестроечные годы, пишет, что сохранились

древние буддийские тексты, в которых приводится список священных мест в Туве и инструкции по обрядам и срокам проведения обрядов, что говорит о четкой институционализации культа оваа. В его книге приводятся таблицы с указанием священных мест оваа в Туве для проведения обрядов Дагылга и Сан-санар [6]. Говоря о цели проведения обряда, он отмечает, что великие ламы прошлого, обладающие бодхичиттой – великим состраданием, проводили обряды Дагылга для блага всех живых существ, живущих в тех местах. В статье известного тувиноведа Ч. К. Ламажаа можно ознакомиться с изучением особенностей проведения обряда Дагылга и его значением для современных тувинцев, компаративным анализом современных форм этого обряда с формами, зафиксированными этнографами в конце XIX — начале XX в. [5]. В параграфе «Что собой представляет обряд Дагылга» Лобсанг Тубтен дает обширное введение о значении природы для всех живых существ. «Экономика, наука, техника, медицина — все это имеет тесную связь с природой – землей, растительностью, огнем, водой, воздухом, ветром... Природа представляет собой всю сумму причин. И все существующее во вселенной в универсуме имеет причину в природе» [6]. Он говорит, что невозможно, чтобы кто-то решил жить не по законам природы, а по своей воле, следовательно, люди должны ценить и уважать природу. Весь этот экскурс о значении природы буддийский учитель дает для того, чтобы объяснить значение обряда Дагылга, связанного с почитанием и трепетным отношением к природе. Как буддийский учитель, Лобсанг Тубтен предостерегает от обожествления духов местности, эта особенность отличает буддистов от шаманистов. Он говорит, что нужно относиться к духам местности как к добрым соседям, наладить с ними хорошие отношения, но не попадать к ним в услужение, поскольку духи местности отличаются вспыльчивым нравом, азартны, любят соревнования. Нужно понимать, что это особый класс существ, с которыми лучше жить мирно. Для них у подножия горы в завершение молебна устраивается традиционное народное гуляние с конными скачками, борьбой хуреш, стрельбой из лука. Резюмируя сказанное, можно сделать вывод, что буддийский учитель советует почитать природу, а с духами местности выстроить этичные отношения.

Буддийская картина мира хорошо вписывается в традиционные представления народов Центральной Азии еще и потому, что буддийская онтология представляет основные архетипические символы древних народов. Буддизм рассматривает человека как микрокосм, неразрывно связанный с макрокосмом, что предполагает взаимозависимые отношения людей и окружающего мира. Буддизм провозглашает принципы моральной ответственности человека за все свои поступки (кармические действия) и необходимости сострадательного отношения к живым существам в природе.

Литература

1. Абаев Н. В., Герасимова К. М., Железнов А. И. Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1992. 160 с. Текст : непосредственный.

2. Абаев Н. В., Фельдман В. Р. Этноконфессиональные традиции и экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона : учебное пособие. Кызыл, 2007. 115 с. Текст : непосредственный.

3. Аракчаа Л. К. Истоки экологического воспитания. Кызыл : Тув. кн. изд-во, 2004. 264 с. Текст : непосредственный.

4. Кужугет А. К. Традиционный этикет тувинцев в контексте этической культуры (по трудам путешественников и учёных конца XIX–XX в.) : учебное пособие. Кызыл: Изд-во Тув. гос. ун-та, 2019. 70 с. Текст : непосредственный.

5. Ламажаа Ч. К. Тувинские обряды дагылга в XXI в. // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 125–143. Текст : непосредственный.

6. Лобсанг Тубтен. Светлая помощь: основы веры и обряды. Кызыл, 2022. 238 с. Текст : непосредственный.

7. Чистик Ж. К. Экологическая культура тувинского этноса. Кызыл : Тув. кн. изд-во, 2010. 176 с. Текст : непосредственный.

IMPACT OF BUDDHISM ON THE ETHNOECOLOGICAL ETHICS OF THE PEOPLES OF CENTRAL ASIA: THE CASE OF THE REPUBLIC OF TYVA

Oyuna V. Dorzhigushaeva
Cand. Sci. (Philos.), A/Prof.,
East-Siberian State University of Technology and Management,
40v Klyuchevskaya St., Ulan-Ude 670013, Russia
oyuna79@mail.ru

*Chechek O. Adygba*i
Free Researcher
Kyzyl 667001, Russia
adygbay@yandex.ru

Abstract. Buddhism, having spread to the north, absorbed the traditional attitude to the nature of the peoples inhabiting Central Asia. Mountains, rivers, forests, lakes of Central Asia have acquired the status of Buddhist sacred places. By converting the Tengrian deities to the Buddhist faith, giving them the status of defenders of the faith, Buddhism assimilated Tengrianism. The cultural assimilation of Tengrian ideas by Buddhist ones became possible due to the fact that Buddhism came from Tibet, which had already passed through similar stages of spiritual development. The cultural and historical heritage of Buddhism is of particular interest to modern ecologists. Buddhism

proclaims the principles of moral responsibility of a person for all his actions (karmic actions) and speaks of the need for a compassionate attitude towards any living being without exception.
Keywords: ethno-ecological ethics, culture of the Turkic-Mongolic peoples, moral and ethical principles, rituals, ecological ethics of Buddhism.

佛教对中亚人民的民族生态伦理的影响：以图瓦共和国为例

多尔吉古沙耶娃·奥尤娜·弗拉基米罗芙娜

阿迪格拜·切切克·翁达罗芙娜

注释。佛教传播到北方，吸收了居住在中亚的人们对自然的传统态度。中亚的山川、河流、森林、湖泊获得了佛教圣地的地位。通过将腾格里神灵皈依佛教信仰，赋予它们信仰捍卫者的地位，佛教同化了腾格里教。由于佛教来自西藏，而西藏已经经历了类似的精神发展阶段，因此腾格里思想与佛教思想的文化同化成为可能。现代生态学家对佛教的文化和历史遗产特别感兴趣。佛教宣称一个人对其所有行为（业力行为）负有道德责任的原则，并无一例外地谈到对任何生物都需要有同情心的态度。

关键词：民族生态伦理， 突厥-蒙古民族文化， 道德伦理原则， 仪式， 佛教生态伦理。

УДК 17.03

БУДДИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ ЯПОНИИ*

© Насибулина Анастасия Сергеевна
научный сотрудник управления научными исследованиями,
Восточно-Сибирский государственный
университет технологий и управления,
Россия, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская 40в, стр. 1
dn.nastia@gmail.com

Аннотация. Японская концепция отношений с окружающей средой сформировалась на основе религиозно-философской мысли. В статье исследуется роль буддизма в формировании экологической этики Японии, рассмотрена интеграция буддийских принципов и концепций с экологической философией, подчеркивается важность глубокого философского подхода к разработке фундаментальной идеологии, направленной на решение актуальных проблем, стоящих перед современным обществом. Авторы отмечают соответствие между уважением к природе, выраженным в дзен-буддизме, и эстетикой природы, составляющими аксиологическую основу японского экологического мировоззрения. Сотериологическая концепция природы, основанная на буддийской метафизике пустоты, признает взаимозависимость всех явлений природы и подчеркивает этическую и эстетическую ценность этих взаимосвязанных отношений. В японском контексте природа становится «местом спасения» в традиционном буддизме, подчеркивая возвращение к естественности и охватывая присущие естественному пути творчество и свободу.
Ключевые слова: экологическая этика, буддизм, Япония, устойчивость, эстетика природы, экологическое мировоззрение.

Глубокая экологическая мысль пронизывает японские буддийские традиции кэгон, тэндай, дзэн, нитирэн. Японская буддийская концепция природы представляет собой фундаментальный сдвиг от эгоцентрической позиции к экоцентрической.

«Стремление гармонизовать свой внутренний мир, мир отношений в социуме, пространство вокруг себя — одна из базовых идей, заложенных в основу японской ментальности, которая основана философией дзен-буддизма» [1]. Экологическое мировоззрение японского буддизма раскрывается в работах Ф. Х. Кука. Экологическую модель взаимозависимости организмов Кук помещает в более широкий контекст, обсуждая отношения между людьми и природой в «космической экологии» буддизма кэгон. С этой точки зрения, все события возникают благодаря своим функциональным

* Статья выполнена при финансовой поддержке РНФ, проект № 19-18-00412-П.

отношениям с другими событиями и с целым, так что каждая вещь взаимосвязана со всем остальным в эстетическом континууме природы. Эта реляционная космология отражена в доктринальных формулах буддизма Кэгон, ридзи мугеили (взаимопроникновение части и целого) и дзидзи мугэ (взаимопроникновение части и части). Буддизм Кэгон утвердил аксиологическую космологию, согласно которой в великой гармонии природы нет ничего, что не имело бы ценности. Эта точка зрения также влечет за собой мораль безусловного сострадания и любящей доброты ко всем живым существам в природе. Таким образом, буддизм Кэгон представляет собой ясную, всеобъемлющую и систематическую «космическую экологию», которая коррелирует с фундаментальными принципами экологической этики, выдвинутыми А. Леопольдом и другими философами-экологами Запада.

Экологические и человеческие проблемы взаимосвязаны. Мы не способны отделить решение экологических проблем от решения человеческих проблем — и наоборот. Следовательно, перспективы человека и природы не должны исключать друг друга. На наш взгляд, они могут быть объединены в рамках эстетического горизонта экологической этики. Справедливые общественные отношения и гармоничные экологические отношения взаимосвязаны и имеют эстетическое значение. Эстетическое совершенство человека и эстетическое совершенство природы имеют внутреннюю связь и единство, и этот тип единства можно охарактеризовать как общую красоту природного и человеческого бытия [2]. Экологическая этика Японии основывается на аксиологии эстетики сохранения. Другими словами, отношение к природе основано на эстетическом восприятии красоты и ценности земли. Ю. С. Харгроув придерживался аналогичной линии рассуждений, утверждая, что не только этика Земли, но и историческая основа всех широких западных экологических настроений в конечном счете эстетична [3]. Данная эстетическая основа этики Земли является важным аспектом в отношениях человека и природы, разработанных в экологических учениях как Востока, так и Запада.

Первостепенная роль эстетической ценности природы является отличительной чертой традиционной японской буддийской культуры. Японская ценностная концепция природы как творческого и эстетического процесса представляет собой мировоззрение, основанное на Срединном пути. Эстетические ценностные категории рассматриваются как аспекты, отражающие эмоциональную и художественную чувствительность к возвышенной красоте природы как континуума организменных отношений и динамических процессов.

Японский философ Д. Т. Судзуки подчеркивает структуру кэгон, лежащую в основе традиционной эстетической концепции природы в японском

дзэн-буддизме: «Уравновешивание единства и множественности или, лучше сказать, слияние себя с другими в философии кэгон абсолютно необходимо для эстетического понимания Природы» [4]. Согласно органической парадигме дзэн-буддизма и буддизма кэгон, природа должна пониматься как неделимый эстетический континуум, в котором каждое событие возникает благодаря гармоничному слиянию единства и множественности или субъективности и объективности, таким образом проявляясь как космическое поле отношений, которое одновременно содержит и пронизывает вселенную как микрокосм-макрокосм. Как указывает Судзуки, понимание того, что люди и природа взаимозависимы, привело к формированию в дзэн-буддизме идеалов простоты и сохранения в отношении землепользования, невозможности эксплуатации природы из эгоистичных побуждений. Такие принципы буддийской философии, как внутренняя взаимосвязь всех явлений и событий и поступательное движение разума к универсальному сознанию, постулирующему единство микро- и макрокосмоса являются наиболее важными для формирования экологической парадигмы мышления [5].

Британский экономист Э. Ф. Шумахер объединил экологическую этику О. Леопольда с экологией природы дзен-буддизма, развивая то, что он называет «буддийской экономикой», ориентированной на достижение поставленных целей при минимальном потреблении и обеспечение процветания и устойчивости благодаря минимальным страданиям всех заинтересованных сторон [6; 7, p. 65].

Японский философ Такемура отмечает важную роль философии в формировании фундаментальной идеологии: только при таком глубоком философском подходе мы можем выделить фундаментальную проблему, затрагивающую систему современного общества. Буддизм также должен быть религией или философией, которая играет серьезную роль в реализации такой идеологии. «Буддизм способен показать нам решение проблем, поставленных перед нами современным обществом, помогая людям найти подходящий образ жизни, побуждая общество восстанавливать вещи такими, какими они должны быть» [8, p. 73].

Уважение к природе, сформулированное в рамках концепции дзен-буддизма, согласуется с основной идеей философии окружающей среды А. Леопольда. Данный подход к природе напрямую связан с эстетическим пониманием природы и обосновывает аксиологические основы экологического мировоззрения японцев. Философско-эстетическая концепция природы как континуума, наполненного ценностью и красотой, коррелирует с тем, что можно назвать «спасительной функцией» природы в традиционном японском буддизме.

Сотериологическая концепция природы в Японии основывается на буддийской метафизике Пустоты, согласно которой нет ничего более реального, чем взаимозависимость всего в природе. Буддийская метафизика Пустоты приводит к диалектическому смешению трансцендентного и имманентного, абсолютного и относительного. Для японского буддизма окончательная реальность находится не в трансцендентном запредельном, как в общепринятой иудео-христианской парадигме, а в «областях взаимосвязей», которые придают каждому событию эстетическую и этическую ценность. Именно в этом философском контексте природа становится «местом спасения» в традиционном японском буддизме.

Считается, что Путь Будды не ведет к выходу за пределы природы, а скорее влечет за собой возвращение к естественности; и сами природные явления помогают на этом Пути. Традиционная японская концепция Пути природы влечет за собой недетерминированный, неконтролируемый, неисчислимый избыток оригинальности и творчества. Этот естественный путь является источником свободы нашего подлинного «я». «Мы становимся настоящими личностями, — писал Нисида, — когда осознаем себя «творческими элементами в творческом мире» [9, p. 354].

Литература

1. Родичева И. С., Новикова О. С. Философия дзэн-буддизма как фактор становления самоидентификации в японском обществе // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11, № 4, ч. 2. С. 167–170. Текст : непосредственный.

2. Mantatov V., Mantatova L., Nasibulina A. Humanism and Environmental Ethical Frameworks. *Humanistic Futures of Learning: Perspectives from UNESCO Chairs and UNITWIN Networks.* Published by : UNESCO, 2020, 214 p.

3. Hargrove E. C. F*oundation of Environmental Ethics.* Prentice Hall, 1989, 229 p.

4. Suzuki D. T. *Zen and Japanese Culture.* Princeton : Princeton University Press, 1959, p. 354.

5. Dorzhigushaeva O. V., & Kiplyuks A. V. Environmental Ethics of Buddhism. *International Journal of Environmental Science and Development.* 2020; 11(3): 154–158.

6. Schumacher E. F. Small is Beautiful: Economics as if People Mattered. New York : Harper & Row, 1973.

7. Brown C. Buddhist Economics: Creating a Sustainable and Compassionate Economy. R. D. Sherma and P. Bilimoria (eds.). Religion and Sustainability: Interreligious Resources, Interdisciplinary Responses. Springer, 2022, pp. 61–68.

8. Takemura M. One Step towards Buddhism as Philosophy. In: G. Kopf (ed.). *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy.* Springer, 2019, p. 71–81.

9. Nishida Kitaro. *Zenshu.* 4th edition. Tokyo : Iwanami, 1987–1989.

BUDDHISM AS A PHILOSOPHICAL BASIS FOR ENVIRONMENTAL ETHICS IN JAPAN

Anastasia S. Nasibulina
Scientific Research Manager,
East-Siberian State University of Technology and Management
40v/1 Klyuchevskaya St., Ulan-Ude 670013, Russia
dn.nastia@gmail.com

Abstract. The Japanese concept of relations with the environment was formed on the basis of religious and philosophical thought. The article analyzes the role of Buddhism in the formation of environmental ethics in Japan, considers the integration of Buddhist principles and concepts with environmental philosophy. We have emphasized the importance of a deep philosophical approach to the development of a fundamental ideology aimed at solving urgent problems the modern society faces. It is noted the correspondence between the respect for nature, expressed in Zen Buddhism, and the aesthetics of nature, which form the axiological basis for the Japanese ecological worldview. The soteriological concept of nature, based on the Buddhist metaphysics of emptiness, recognizes the interdependence of all natural phenomena and emphasizes the ethical and aesthetic value of these interconnected relationships. In the context of Japanese Buddhism, nature becomes the "place of salvation" that imply the return to nature and embrace the inherent creativity and freedom of the natural path.
Keywords: environmental ethics, Buddhism, Japan, sustainability, aesthetics of nature, ecological world outlookk.

佛教作为日本环境伦理学的哲学基础

纳西布利纳·阿纳斯塔西娅·谢尔盖耶芙娜

注释。日本与环境关系的概念是在宗教和哲学思想的基础上形成的。文章研究佛教在日本环境伦理形成中的作用，考察了佛教原则和概念与环境哲学的融合，强调深刻的哲学方法对发展旨在解决现代社会面临的紧迫问题的基本意识形态的重要性。作者注意到禅宗佛教所表达的对自然的尊重与自然美学之间的对应关系，这构成了日本生态世界观的价值论基础。自然的救赎论概念，基于空性的佛教形而上学，承认所有自然现象的相互依存性，并强调这些相互关联关系的伦理和美学价值。在日本的背景下，自然成为传统佛教的"救赎之地"，强调回归自然，拥抱自然道路的固有创造自由。

关键词：环境伦理；佛教；日本；可持续性；自然美学；生态世界观。

УДК 244.82(470+571)

ДЗЭН-БУДДИЗМ В РОССИИ: ИСТОРИЯ, НАПРАВЛЕНИЯ, ОТНОШЕНИЯ С ВЛАСТЯМИ

© Рымарь Александра Николаевна
монахиня Со Я,
Международный Дзен-центр
Россия, г. Самара

Аннотация. Во вступительной части обрисовываются версии зарождения дзен и географические рамки распространения дзен-буддизма на этапе, предшествующем современному; указывается на особенности школы дзен среди других направлений буддизма. В основной части описываются особенности распространения дзен в России на начальном этапе; особое внимание уделяется второму этапу — с подробным описанием групп, занимающихся практикой дзен. Рассматривается также социально-правовой статус групп дзен в смысле регистрации в Минюсте. Статья может быть интересна как для адептов, так и для людей, еще находящихся в поисках своего пути.
Ключевые слова: дзен, дзен-буддизм, история дзен-буддизма, дзен-центры России.

Согласно учению самой традиции Дзен, первая передача ее учения произошла еще при жизни Будды Шакьямуни. По легенде, однажды Будда Шакьямуни пришел на Пик Грифов, где собрались более тысячи человек, чтобы послушать его проповедь. Но Будда просто молча и неподвижно сидел. Потом он так же молча поднял цветок лотоса. Никто ничего не понял, и только его старший ученик Махакашьяпа улыбнулся. Увидев его улыбку, Будда сказал: «Я обладаю Истинным глазом Дхармы, Чудесным сознанием нирваны. Я доверяю его Махакашьяпе».

Так произошла первая передача Дхармы за пределами текстов и слов, как говорят в дзен, «от сердца к сердцу» или «от ума к уму». Это событие считается началом традиции Дзен. Однако подлинность этой истории оспаривается, и обычно историки-буддологи относят время зарождения школы дзен к более позднему периоду. Принято считать, что дзен зародился в Китае во времена династии Танг. Первым китайским патриархом дзен является Бодхидхарма, 28-й патриарх буддизма, получивший передачу Дхармы от Праджнятары. Бодхидхарма родился и получил образование в Канчи, столице южноиндийского царства Паллава (По одному из жизнеописаний Бодхидхармы он происходил из южноиндийских брахманов и практиковал буддизм в традиции Махаяны, а в другом жизнеописании указывалось, что Бодхидхарма был «персидского происхождения из Центральной Азии»). Предание гласит, что около 475 г. н. э. буддийский монах Бодхидхарма

прибыл морским путем в Китай, где, путешествуя, начал проповедовать свое учение. Затем он поселился в монастыре Шаолинь, незадолго до этого основанном на горе Суншань, где основал первую школу чань-буддизма.

Позднее чань распространился из Китая во Вьетнам, Корею и Японию. Первый буддийский монах Сундо прибыл из Китая в Корею в 372 г., но учение Дзен (кор. Сон) пришло позже, когда национальный учитель До-уи получил в Китае передачу Дхармы от учителя Ситан Жижан (735–814), ученика 6-го патриарха Хуэйнена в четвертом поколении.

В дзен подчеркивается важность непосредственного постижения природы ума (истинной природы, природы Будды) через усиленную медитативную практику и последующее проявление этого постижения в повседневной жизни на благо всех существ. Считается, что каждый практикующий должен сам получить тот опыт, который получил Будда, и постичь его учение именно на основе этого опыта, а не на уровне изучения текстов и их интеллектуального анализа.

Поэтому в дзен изучение сутр, получение буддийского образования, традиционного для некоторых других школ буддизма, изучение и отправление обрядов считается делом второстепенным. На первый план выходит личная медитативная практика и общение с живым учителем, имеющим подтверждение реализации.

Тем не менее школа дзен основывается на достаточно большом количестве буддийских учений. В первую очередь, это Йогачара, сутры Татхагатагарбхи, Ланкаватара-сутра, Лотосовая сутра, Учение Хуаянь или Аватамсака, сутры Праджняпарамиты и учения Мадхьямики. Особое внимание уделяется сутре Сердца, Алмазной сутре, сутре Сурангама и сутре Помоста Шестого китайского патриарха Хуэйнена.

Главное в учении Дзен — постижение собственной природы Будды и действие на благо всех существ (идеал бодхисаттвы).

Дзен-буддизм в России

Дзен-буддизм не является традиционным учением для России. В России нет ни одной народности, для которой дзен был бы традиционной религией. За исключением, может быть, корейцев, но их общины появились на территории России сравнительно недавно и далеко не все они буддисты.

Учение Дзен стало популярным среди интеллектуальной элиты Москвы и Петербурга в 70-е гг. и пришло туда преимущественно с Запада, через работы Алана Уотса, Капло Роши, Д. Т. Судзуки. Также существует немало переводов классических дзенских текстов, сделанных нашими российскими буддологами непосредственно с языка оригинала, в первую очередь с китайского. Среди таких переводчиков прежде всего нужно выделить Е. А. Торчинова, Н. В. Абаева, А. А. Маслова, А. В. Волкотрубова.

О существовании каких-либо групп, занимающихся практикой дзен в те годы, мне ничего не известно. Скорее всего их не было, и изучение дзен было больше интеллектуальным.

Школа дзен «Кван Ум» — первая действительно практикующая группа дзен, известная мне, возникла на территории России, тогда еще СССР, в 1990 г. в Санкт-Петербурге. В 1986 г. в Москву по приглашению М. С. Горбачева приехал на конференцию дзен-мастер Сунг Сан, корейский монах, основатель Международной школы дзен «Кван Ум». В последующие годы начали проводиться ретриты с его учениками в Литве, а в 1990 г. появился дзен-центр в Санкт-Петербурге.

На данный момент в России существует 3 основные группы школы с числом последователей от 10 до 50 человек в каждой. Основной дзэн-центр школы на территории России находится в Санкт-Петербурге и носит название Дэ Хва Сон Вон. Дзэн-центр посещают в общей сложности около 50 последователей в возрасте 20–60 лет. Существуют дзэн-центры в Ростове-на-Дону и Новгороде. В 1990-х гг. существовали московский и ульяновский центры «Кван Ум», на данный момент не действующие. Также в 1990-е гг. в России действовал Самарский буддийский центр международной школы дзэн «Кван Ум», который, однако, не входил в официальный список дзэн-центров школы. Еще один центр существует под Томском, там живет монах.

Несколько учеников школы приняли на себя монашеские обеты. На сегодняшний день в России живут один монах и одна монахиня школы «Кван Ум» с полными монашескими обетами. Еще два монаха и одна монахиня находятся на обучении в монастырях в Корее и Гонконге. Еще двое обеты сняли, один монах уже умер.

Московский храм корейского буддизма «Дальмаса»

Сангха корейского буддизма «Дальмаса» была организована в 2000 г. Вон Мён Сынимом, учеником просветленного Сон Чоль Сынима, на базе Международного буддийского центра «Лотосовый фонарь» (Lotus Lantern Int'l Buddhist Center), располагающегося в Сеуле (Южная Корея), и медитационного центра (Lotus Lantern Int'l Meditation Center) на острове Канхва-до. Храм представляет традицию ордена Чоге, крупнейшего монашеского ордена школы дзен в Южной Корее. В храме еженедельно проводятся практики для всех желающих.

Храм содержится московской корейской общиной, иногда туда приезжают и живут монахи из Кореи. Русскоязычные практикующие проводят практики несколько раз в неделю. Храм также предоставляет место для практик и поддерживает другие традиции буддизма. В Корее живет один русский монах от этого центра. Еще двое сняли обеты несколько лет

назад и вернулись в Россию. Сообщество учеников мастера Кайсена существует в России с 2005 г. Первый дзен-центр был открыт в ноябре 2005 г. в г. Самара. В 2006 г. появился центр в Москве, в 2007 г. — в Санкт-Петербурге, позднее в Калининграде, Краснодаре, Омске, Челябинске и Новосибирске. На сегодняшний день действуют дзен-центры в Москве, Санкт-Петербурге, Калининграде и Зеленограде. Это европеизированный вариант японского дзен Сото. В 1967 г. японский мастер Тайсен Дешимару приехал во Францию и начал учить дзен европейцев. Монах Сандо Кайсен (Ален Крысташек) является его учеником и передает учение этой традиции в более адаптированном европейском варианте, но при этом сохраняет само сердце дзенской практики в его чистоте.

На сегодняшний день в России есть 9 монахов этой школы (монашество в японской традиции Дзен Сото сродни институту лам в тибетском буддизме: они не принимают полные монашеские обеты Пратимокши, могут иметь семью и работу, но они авторизованы учителем давать учение, проводить ретриты и руководить дзен-центром).

Японский дзен Риндзай, группа учеников дзен-мастера Сёдо Харада «Onedropzendo», открылся примерно в 2006–2007 гг. в Москве. Краткое время существовал ее центр в Екатеринбурге, но сейчас его нет, насколько мне известно. Эта традиция Дзен пришла в Россию напрямую из Японии, ученики центра ездят на ретриты в монастырь Согендзи. В Москве проводятся короткие 1–3-дневные ретриты и регулярные практики дзадзен один или два раза в неделю. Группа близко сотрудничает с группой учеников мастера Кайсена. Группа на сегодняшний день довольно малочисленна, насчитывает вряд ли больше 10–20 человек.

Российское Чаньское сообщество

Последователи тайваньского дзен-мастера Шэн Яня, ныне покойного настоятеля тайваньского монастыря Фагушань, который приезжал в Россию по приглашению школы Уцзимэнь в 1998 и 2003 гг. После его смерти на какое-то время сообщество распалось, но примерно с 2010-х гг. возобновило свою деятельность. В 2016, 2017, 2018 и 2023 гг. прошли 5-дневные ретриты с монахиней из монастыря Фагушань Цинхо Фаши.

Другие наставники из монастыря Фагушань регулярно проводят онлайн-встречи и периодически приезжают в Москву и Питер. В Москве члены сообщества встречаются несколько раз в месяц для совместной практики. Есть также онлайн-встречи. Есть один русский монах, проживающий в монастыре Фагушань на Тайване.

Ученики вьетнамского дзен-мастера Тхит Нат Хана

Насколько мне известно, это старейшая дзен-группа в Москве. Была достаточно активна и многочисленна в 1990-е и начале 2000-х гг. На

сегодняшний день об активности этой группы мне неизвестно, но некоторые ее члены перешли и практикуют в группе японского риндзай «Onedropzendo».

Московский центр Дзен — группа, практикующая в японской традиции Сото Дзен по линии Сюнрю Судзуки. Группа немногочисленна, но практики проходят регулярно.

Как видно из приведенного, в России представлено достаточно большое количество направлений дзен. Конечно, все практикующие группы очень малочисленны, по сравнению с той же тибетской традицией. Они переживают свои взлеты и падения, но постепенно развиваются и привлекают все большее число людей.

Отношения с властью

По большей части дзенские общины не имеют с властями никаких отношений. В целом никаких проблем с ними у групп, практикующих дзен, никогда не было, но и никакой поддержки или хотя бы признания со стороны властей тоже никогда не ощущалось. Насколько мне известно, ни одна из групп дзен не зарегистрирована на сегодняшний день официально, не имеет статуса религиозной организации. Частично это связано с тем, что до 2016 г. для регистрации религиозной организации требовалось сначала зарегистрировать религиозную группу и отмечать ее существование в Минюсте в течение 15 лет. Только питерская группа «Кван Ум» пыталась это сделать, но, пропустив один год, им приходилось начинать все сначала. Закон с тех пор изменился, но требования для регистрации все равно остались трудновыполнимыми. Например, закон предусматривает возможность регистрации только двух типов религиозной организации: местной или централизованной. Для регистрации местной религиозной организации нужно не менее 10 человек, прописанных в одном городе или местности. Для регистрации централизованной организации нужно иметь уже три зарегистрированных местных. Ввиду малочисленности всех дзенских групп это требование представляет проблему. Во-первых, потому, что даже если в группе практикует достаточное количество людей, далеко не все они имеют местную прописку. Мы все знаем, что Москва и Петербург — города с огромным количеством приезжих, а именно в этих двух городах существуют наиболее многочисленные группы практикующих дзен. Но, согласно закону, члены этих групп, не имеющие местной прописки, не могут принять участие в регистрации религиозной организации.

Во-вторых, многие адепты дзен разбросаны по разным городам России. Они регулярно приезжают на ретриты в Москву или Петербург, могут участвовать в онлайн практиках, но в своих родных городах могут не знать больше никого, кто бы был этим заинтересован. Если бы все эти люди

собрались вместе, они могли бы зарегистрироваться в качестве организации, но поскольку все прописаны в разных городах, они лишены такой возможности.

В-третьих, существует определенный страх и недоверие к власти. Для многих людей записать себя в качестве члена религиозной организации — это подобно тому, как самому на себя написать донос. Этот страх, конечно же, идет с советских времен, когда гонения на религию были повсеместны. Но и в недалеких 2016–2017 гг. они имели место быть. И хотя группы дзен не были ими затронуты, но страх того, что это может в любой момент случиться, остался. Причина этого страха заключается еще и в том, что среднестатистическое отношение населения России к русским людям, практикующим буддизм, достаточно прохладное, оно варьируется от сдержанно терпимого до иногда открыто агрессивного. В целом его можно выразить так: если ты бурят, калмык или тувинец, то тебе можно быть буддистом. А если ты русский и не православный, то ты, скорее всего, сектант. Подобное отношение встречается и в органах власти, и у большой части населения страны, за исключением исконно буддийских регионов, таких как Бурятия, Калмыкия и Тува. Такой настрой, я думаю, связан, в первую очередь, с общей низкой образованностью населения в этой сфере. И во многом из-за него, конечно же, желания хоть как-то афишировать свое существование на официальном уровне у многих практикующих дзен нет. А соответственно, нет и больших возможностей для развития.

Литература

1. Аллаярова А. Е. Становление буддизма в Южной Корее // Корееведение в России: направление и развитие. 2021, Т. 2, № 3. С. 54–58. Текст : непосредственный.

2. Болтач Ю. В. Из истории корейского буддизма // Вестник Центра корейского языка и культуры. 1997. Вып. 2. С. 244–256. Текст : непосредственный.

3. Болтач Ю. В. Очерк современного состояния корейского буддизма // Вестник Центра корейского языка и культуры / под редакцией А. Г. Васильева. 1999. Вып. 3–4 С. 149–167. 366 с. Текст : непосредственный.

4. Болтач Ю. В. Слово наставления людям, впервые [обращающим] помыслы [к] учёбе» (Кечхо сим хак ин мун) корейского буддийского наставника Пуриль Почжо-кукса Чинуля (1158–1210) // Буддийская культура : история, источниковедение, языкознание и искусство : Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» : материалы конференции. Санкт-Петербург : Гиперион, 2015. С. 185–197. Текст : непосредственный.

5. Волков С. В. Буддийская сангха в Южной Корее // Религии мира. История и современность : ежегодник. Москва : Наука, 1985. С. 89–98. Текст : непосредственный.

6. Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство) / ответственный редактор М. Н. Пак. Москва : Наука, 1985. 152 с. Текст : непосредственный.

7. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / перевод с английского Ю. В. Бондарева. Москва : Центрполиграф, 2022. Текст : непосредственный.

8. Маслов А. Классические тексты дзэн / под редакцией О. Кох-Коханенко. Ростов-на-Дону : Феникс, 2004. 480 с. Текст : непосредственный.

9. Acharya Raghu. Shanon, Sidharth (ed.). *Bodhidharma Retold — A Journey from Sailum to Shaolin*. New Delhi : Motilal Banarsidass, 2017, 504 p.

10. Bodiford William M. Dharma Transmission in Theory and Practice. In: *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford University Press, 2008, 337 p.

11. Broughton Jeffrey L. *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. Berkeley : University of California Press, 1999, 186 p.

12. Brown Holt Linda. From India to China: Transformations in Buddhist Philosophy. *The Journal of Traditional Eastern Health & Fitness*. 1995. URL: http://www.thezensite.com/Zen Essays/Historical Zen/From India to China.htm. Archived from the original on 4 June 2012, retrieved 8 June 2012.

13. Buswell Robert E. *Numinous Awareness Is Never Dark: The Korean Buddhist Master Chinul's Excerpts on Zen Practice*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2016, 352 p.

14. Buswell Robert E. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton University Press, 2017, 344 p.

15. Katsuki Sekida. *Zen Training: Methods and Philosophy*. Shambhala Publications, 2005, 264 p.

16. Pine Red. *The Zen Teaching of Bodhidharma*. Farrar, Straus and Giroux. Nov 1, 2009, 152 p.

17. Zen Master Seung Sahn *Whole World is a Single flower"*. Tuttle Pub ; First Edition (January 1, 1992), 244 p.

ZEN BUDDHISM IN RUSSIA: HISTORY, SCHOOLS, RELATIONS WITH AUTHORITIES

Aleksandra N. Rymar
nun,
International Zen Center
Russia, Samara

Abstract. The article presents the versions of Zen origin and marks the geographical scope of Zen Buddhism spread at the stage preceding the modern one. We have singled out the features of Zen school in comparison with other Buddhist schools, analyzed the spread of Zen in Russia from the initial stage to the present day, descrbed in detail the groups engaged in Zen practice. The study also concerned socio-legal status of Zen groups in terms of registration in the Ministry of Justice. The article may be of interest both to adherents and to people still searching for their path.

Keywords: Zen, Zen Buddhism, history of Zen Buddhism, Zen centers in Russia.

俄罗斯禅宗佛教：历史，方向，与当局的关系

里玛尔 • 亚历山德拉 • 尼古拉耶芙娜（索亚修女）

注释。在开头部分概述了禅宗的起源以及现代之前禅宗传播的地理范围；指出禅宗在佛教各派中的特点。主体部分描述了禅宗在俄罗斯传播初期的特点；特别关注第二阶段—详细描述从事禅宗实践的团体。禅宗团体在司法部登记方面的社会法律地位也被考虑在内。这篇文章可能会引起追随者和仍在寻找道路的人们的兴趣。

关键词：禅宗，禅宗佛教，禅宗佛教历史，俄罗斯禅宗中心。

БУДДИЗМ
И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО:
ДИАЛОГ И СОТРУДНИЧЕСТВО

УДК 2-9

О РОЛИ АНИНСКОГО ДАЦАНА В УКРЕПЛЕНИИ СВЯЗИ МЕЖДУ БУДДИЗМОМ И РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬЮ

© Дарижапов Владимир Баирович (Легцок-лама)
ширээтэ-лама,
Анинский дацан «Гандан Шаддувлинг»
Россия, 671410, с. Хоринск. ул. Цыдендамбаева, 28
v.darizhapoff@yandex.ru

© Раднаева Эльвира Львовна
кандидат юридических наук, доцент,
декан юридического факультета
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 6
elviraradnaeva@mail.ru

Аннотация. В России больше нет ни одного нехристианского храма, который был бы настолько связан с Российским императорским домом, как Анинский дацан. Он основан в 1735 г. одним из первых в Российской империи и стал главным соборным храмом всех хори-бурят. Бюст Екатерины II находился на алтаре Цогчен-дугана. В XVIII–XIX вв. это было единственное место, где все роды хори-бурят собирались во время больших буддийских праздников, перед алтарем, с портретами и императорскими штандартами присягали на верность царю и Отечеству. В статье говорится о связи главного соборного храма хори-бурят с российской государственностью и современной роли Анинского дацана в развитии связей с государственными институтами. Как удивительна вся история романовского алтаря Анинского дацана, так примечательны и этапы создания и дальнейшего перемещения нового бюста Екатерины II.
Ключевые слова: буддизм, Анинский дацан, главный соборный храм хори-бурят, Российский императорский дом, фамильный буддийский храм династии Романовых, исторический бюст Екатерины Великой, государственные символы, восстановление Цогчен-дугана, объект культурного наследия, роль настоятеля Анинского дацана, Дни бурятской культуры в УрГЮУ, патриотическое и правовое воспитание.

Первый важный шаг к формированию России как многоконфессионального и многонационального государства был сделан почти 300 лет назад, в 1764 г. Царствующая императрица Екатерина II издала указ, утверждающий официальный пост главы ламайской (буддийской) церкви Восточной Сибири и Забайкалья. Чуть раньше, в 1741 г., в царствование императрицы Елизаветы Петровны, на свет появился другой указ, признающий буддизм официальной религией Российской империи и регламентирующий

количество «капищ» (дацанов) и лам в Забайкалье и освобождающий от налогов ламское сословие. Тем самым буддизм получал официальное признание в границах Российской империи, а ламаистская конфессия приобретала определенные права на свободу вероисповедания и заручалась поддержкой верховной власти.

Мраморный бюст Екатерины II, собственноручно дарованный ею Первому пандито хамбо-ламе Дамбе-Дарже Заяеву, был передан главой буддистов главному тайше хори-бурят Ринчину Шодоеву для хранения в одном из старейших буддийских храмов Бурятии — Анинском дацане, где он и занял почетное место в западном алтаре Согчен-дугана. Именно в этом буддийском храме до середины 30-х гг. прошлого века находился самый настоящий алтарь императорской семьи. Там стояли портреты царствующих особ, начиная с Петра I, Елизаветы Петровны и Екатерины Великой.

Скульптурный бюст Екатерины II попал в Анинский дацан далеко не случайно. Он является главным — соборным — храмом всех хори бурят, в XVIII–XIX вв. это было единственное место для всех родов хори бурят, где они обязательным образом собирались во время больших буддийских праздников, перед алтарем с портретами и императорскими штандартами присягали на верность царю и Отечеству.

История хоринских бурят тесно связана с российским императорским домом. Так, в 1703 г. именно хори-буряты первыми из сибирских жителей лично обратились к Петру I. Делегация была специально снаряжена к Сагаан-хану (Белому царю), чтобы донести до него чаяния коренного населения Восточной Сибири. Молодой император милостиво принял «сибирских ходоков», устроил торжественный ужин в их честь и подписал указ, закрепляющий за ними право на владение родовыми землями. Поездка имела глубокое символическое значение для складывающейся под десницей Петра Великого Российской империи. В лице хори-бурят к нему прибыли не обычные просители с далеких окраин страны, а потомки 11 могущественных бурят-монгольских родов. Своим дипломатическим посольством в Москву они демонстрировали, что признают российского императора в качестве Сагаан-хана (Белого царя), ищут у него защиты и покровительства и одновременно присягают ему на верность. Как бы ни был озабочен Петр I строительством будущего Петербурга и Северной войной со Швецией, он понимал глубокий исторический смысл этого жеста. В 1728 г. император Петр II пожаловал хоринцам 11 родовых знамен, которые после строительства Анинского дацана были переданы туда на хранение. Спустя еще одно столетие, в 1837 г., царь Николай I передал еще 14 золотых знамен родоначальникам каждого хоринского рода.

В 1766 г. Пандито хамбо-лама Дамба Даржа Заяев официально провозгласил императрицу Елизавету Петровну, признавшую в 1741 г. буддизм одной из официальных религий России, а также Екатерину Великую,

учредившую пост главы буддистов, воплощением Белой Тары — семиглазого буддийского божества, от которого исходит чистейший белый свет и которое символизировало собой всеведение и сострадание. Одновременно Анинский дацан стал своего рода фамильным буддийским храмом династии Романовых. С инаугурации каждого последующего главы государства в далекую Восточную Сибирь обязательно доставляли живописные портреты царствующих особ. Эта традиция сохранялась вплоть до Николая II включительно.

После революции 1917 г. большевики первым делом разгромили «романовский» алтарь Анинского дацана. Окончательному разграблению и закрытию храм подвергся в 1937 г. Бесследно утраченными оказались бюст Екатерины Великой, портреты всех императоров и знамена хоринских бурят, вышитые золотыми и серебряными нитями. Дворец Белой Тары, располагавшийся на юго-востоке от соборного храма, был также уничтожен. Только с начала 1990-х гг. началось постепенное восстановление Анинского дацана. Согчен-дугану был присвоен статус объекта культурного наследия регионального значения, а возведенные здесь 108 белоснежных субурганов (ступ) прославили монастырь далеко за пределами Сибири.

Идея воссоздать исторический бюст Екатерины Великой и вновь поставить его в алтарной части Согчен-дугана принадлежит ширээтэ ламе Анинского дацана Легцоку Дарижапову. В 2019 г. — в год 255-летия официального признания буддизма в России — петербургский архитектор, академик РАНХ Вячеслав Бухаев и скульптор Матвей Макушкин при содействии ширээтэ-ламы Санкт-Петербургского дацана Буды Бадмаева воплотили эту идею в жизнь. На заседании Всемирного клуба петербуржцев в Государственном Эрмитаже ширээтэ-ламе Анинского дацана Легцоку Дарижапову был вручен бронзовый бюст Екатерины II. Директор Эрмитажа и президент Всемирного клуба петербуржцев Михаил Пиотровский особо подчеркнул знаковость этого события, ведь вручение прошло в бывшем зале заседаний Государственного совета Российской империи.

Как удивительна вся история романовского алтаря Анинского дацана, так примечательны и этапы дальнейшего перемещения нового бюста Екатерины II. Скульптура проделала длинный путь из Санкт-Петербурга в Москву, затем в Екатеринбург, оттуда в столицу Бурятии и степную долину реки Аны и на всем протяжении восхищала своим мастерством, талантом ее создателей, удивляла сложностью исторической судьбы бурятского народа, которую облик царственной персоны и путь, по замыслу настоятеля дацана, проделанный по России, в себе воплощает. Сначала перед ним были открыты южные ворота Петропавловского собора в Петропавловской крепости, ламы прочли специальный молебен рядом с усыпальницей русских императоров. Возвращаясь с бронзовым бюстом Екатерины Великой из Петербурга, делегация Анинского дацана следовала по

пути, которым когда-то ехали Первый Пандито хамбо-лама Дамба Даржа Заяев и его окружение, посетив Москву и Екатеринбург. Остановившись в столице Урала, чтобы воздать почести последнему российскому императору Николаю II — воплощению Белой Тары и его семье и возложить венок на Плотинку — недалеко от места расстрела царской семьи, делегация также встретилась с ректоратом, профессорско-преподавательским составом и студентами из Бурятии Уральского государственного юридического университета. Во время встречи ректор УрГЮУ проф. В. А. Бублик выразил пожелание иметь копию бюста в музее университета. Узнав о таком интересе одного из известных вузов страны к истории, непосредственно связанной с буддизмом и бурятским народом, ректоры трех вузов Бурятии: Бурятского государственного университета им. Д. Банзарова А. В. Дамдинов, Восточно-Сибирского государственного технологического университета И. Г. Сизов, Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В. Р. Филиппова Б. Б. Цыбиков — поддержали идею и в знак укрепления дружбы между вузами Улан-Удэ и Екатеринбурга приняли участие в создании бюста Екатерины Великой для Уральского государственного юридического университета.

10–11 ноября 2022 г. в Уральском государственном юридическом университете им. В. Ф. Яковлева в рамках дней бурятской культуры официальная делегация из вузов Бурятии вручила бронзовый бюст Екатерины II коллективу прославленного юридического вуза в г. Екатеринбурге, носящем имя великой императрицы. Это копия того бюста, что стоит на алтаре Анинского дацана.

Открыл торжественную церемонию передачи копии алтарного бюста Екатерины II ректор УрГЮУ, заслуженный юрист Республики Бурятия, доктор юридических наук, профессор В. А. Бублик, который в своей речи подчеркнул давнее плодотворное сотрудничество Бурятского госуниверситета с СЮИ — УрГЮА — УрГЮУ, выпускники которого работают на высших руководящих должностях государственных органов, а также составляют костяк профессорско-преподавательского состава ЮФ БГУ им. Д. Банзарова. Настоятель Анинского дацана, член Общественной палаты Республики Бурятия Легцок-лама передал всем присутствовавшим приветствие от Буддийской традиционной сангхи России и Общественной палаты Республики Бурятия, дал историческую справку и продемонстрировал фильм о роли Анинского дацана, который был основан в 1735 г., одним из первых дацанов на территории Российской империи. Событие получилось ярким, неординарным, вызвало большой интерес у представителей СМИ и общественности уральской столицы. Закончились дни бурятской культуры Гимном Республики Бурятия и праздничным концертом.

Ректор УрГЮУ профессор В. А. Бублик выразил глубокое удовлетворение состоявшимся историческим событием и передал благодарность

коллективу Бурятского государственного университета и лично ректору БГУ им. Д. Банзарова А. В. Дамдинову, который продвигал этот значимый проект с настоятелем Анинского дацана Легцок-ламой на протяжении нескольких лет.

В России больше нет ни одного нехристианского храма, который был бы настолько связан с Российским императорским домом, как Анинский дацан. Здесь помнят и чтят свою историю, сохраняют память и кропотливо восстанавливают детали прошлого, а также продолжают поддерживать связь главного соборного храма хори-бурят с российской государственностью. Ламы Анинского дацана и его прихожане возводят новые храмы, хотя восстановить старый Согчен-дуган — памятник регионального значения, к сожалению, невозможно без помощи государства и меценатов.

Примечательно, что после демонстрации бюста Екатерины II действующему главе буддистов России Дамбе Аюшееву и XII пандито Хамбо-ламе Даши-Доржо Итигэлову, он был доставлен в Анинский дацан Главой Республики Бурятия Алексеем Цыденовым. Вернулись в дацан и государственные символы. После обращения к главному федеральному инспектору по Республике Бурятия С. А. Ромахину Анинскому дацану на вечное хранение были переданы портрет Президента В. В. Путина, герб Российский Федерации и Государственный флаг России. Глава Бурятии А. С. Цыденов передал в дацан герб и флаг Республики Бурятия. 16 сентября 2021 г. в Анинском дацане состоялся молебен в честь 300-летия со дня провозглашения Российской империи. 9 июня 2022 г. в дацане состоялся торжественный хурал (молебен), посвященный 350-летию со дня рождения Петра Великого.

Приглашаем посетить Анинский дацан — место силы, поклонения наших предков и прикоснуться к истории большой страны России[1]. Историю Анинского дацана, его достижения и роль в укреплении российской государственности можно использовать также в целях патриотического и правового воспитания детей и молодежи, значение которого особо возросло в современных условиях.

Литература

1. Поппе Н. Н. Летописи хоринских бурят // Труды Института востоковедения. 1935. Вып. 1. 172 с. Текст : непосредственный.

2. Ламаизм в Бурятии XVIII — нач. XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев, Г. Ц. Митупов ; ответственный редактор В. В. Мантатов. Новосибирск, 1983. 235 с. Текст : непосредственный.

3. Жуковская Н. Л. К вопросу о награде, полученной Дамба Даржа Заяевым от императрицы Екатерины II // Мир буддийской культуры : материалы международного симпозиума. Чита, 2001. С. 84–90. Текст : непосредственный.

[1] URL: https://www.bsu.ru/news/28478.

ON THE ROLE OF THE ANINSKY DATSAN IN STRENGTHENING THE CONNECTION BETWEEN BUDDHISM AND RUSSIAN STATEHOOD

Vladimir B. (Legtsok lama)
shirete lama of Aninsky Datsan «Gandan Shadduvling»
28 Tsydendambaeva St., Khorinsk 671410, Russia
v.darizhapoff@yandex.ru

Elvira L. Radnaeva
Cand Sci. (Law), A/Prof., Dean of Law Faculty
Dorzhi Banzarov Buryat State University
6 Ranzhurova St., Ulan-Ude 670000, Russia
elviraradnaeva@mail.ru

Abstract. There is no other non-Christian monastery in Russia that is strongly related to the Russian Imperial House as Aninsky Datsan. It was founded in 1735. The bust of Ekaterina II was on the altar of Tsogchen Dugan. And Aninski datsan was the main cathedral temple of all the Khori Buryats. In the 18–19th centuries it was the only place where all the families of Khori Buryats gathered during the great Buddhist holidays, swore allegiance to the tsar and the Fatherland before the altar with portraits and imperial standards. The article analyzes the association of the main monastery of Khori Buryats with the Russian statehood and the role of Aninsky Datsan in the development of relations with state institutions. As the history of the Romanov altar of Aninsky Datsan is amazing, so are the stages of the creation and further movement of the new bust of Catherine II.
Keywords: Buddhism, Aninsky Datsan, the main cathedral temple of Khori Buryats, the Russian Imperial House, ancestral Buddhist temple of the Romanov dynasty, the historical bust of Catherine the Great, state symbols, restoration of Tsogchen Dugan, the object of cultural heritage, role of the abbot of Aninsky Datsan, the Days of Buryat culture in Ural State Law University, patriotic and legal education.

关于阿柠斯基扎仓在加强佛教与俄罗斯国家之间联系方面的作用

达里扎波夫·弗拉基米尔·拜罗维奇（列措喇嘛）
拉德纳耶娃·埃尔维拉·利沃芙娜

注释。在俄罗斯没有其他非基督教教会像阿柠斯基扎仓那样与俄罗斯皇室如此紧密的联系。它成立于1735年，是俄罗斯帝国最早的大教堂之一，并成为所有科里布里亚特人的主要大教堂。叶卡捷琳娜二世的半身像在措钦杜甘的祭坛上。在十八至十九世纪，这是科里布里亚特人所有家庭在伟大的佛教节日期间聚集的唯一地方，在挂有肖像和帝国旗帜的祭坛前，他们发誓效忠沙皇和祖国。文章讨论了科里布里亚特人主大教堂寺庙与俄罗斯国家地位之间的关系，以及阿柠斯基扎仓在发展与国家机构关系中的现代作用。正如阿柠斯基扎仓的罗曼诺夫祭坛的整个历史一样令人惊叹，叶卡捷琳娜二世的新半身像的创作和进一步搬迁的阶段也是如此。
关键词：佛教，阿柠斯基扎仓，布里亚特人的主要大寺庙，俄罗斯皇室，罗曼诺夫王朝的家族佛教寺庙，凯瑟琳大帝的历史半身像，国家象征，措钦杜甘的修复，文化遗产的对象，阿柠斯基寺院院长的作用，乌拉尔国立法律大学布里亚特文化日，爱国和法律教育。

УДК 316.4.057.2

РЕЛИГИИ В МОНГОЛИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ *

© Родионов Владимир Александрович
доктор политических наук, доцент кафедры
истории и регионоведения стран Азии,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова 4
rodionovva@bsu.ru

Аннотация. Исследование посвящено вопросу о том, как религия и связанные с ней институты воспринимаются населением постсоциалистической Монголии. Несмотря на заметно возросшее присутствие религии (прежде всего буддизма) в общественной и повседневной жизни Монголии, данные социологических опросов и официальной статистики говорят о неоднозначном отношении населения к этому процессу. Более половины респондентов не готовы видеть религию в политическом и образовательном поле, не склонны связывать свою судьбу и судьбу своих близких с религиозными институтами. Это позволяет сделать вывод о современной Монголии как о стране с устойчивыми светскими установками.
Ключевые слова: религия, Монголия, общественное мнение, социологические опросы, светское общество.

Монголия, как и многие другие постсоциалистические страны, в последние десятилетия испытала процессы, именуемые в научной и публицистической литературе «религиозным возрождением». Данное словосочетание понимается нами как значительное повышение роли религиозных элементов в общественной жизни при одновременном снижении роли светских начал. К основным проявлениям религиозного возрождения в Монголии можно отнести следующие.

Во-первых, религия как общественный институт получила признание на законодательном уровне. Конституция Монголии, принятая 13 января 1992 г., провозглашает свободу вероисповедания и запрещает дискриминацию по религиозному признаку[1]. В законе «Об отношениях государства и церкви» сказано, что «государство уважает религию, а религия уважает государство»[2].

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда и выполнена в рамках научного проекта «Традиционный буддизм, постсекулярность и современные общественно-политические процессы в России и Монголии», № проекта 24-48-03022, https://rscf.ru/project/24-48-03022

[1] Конституция Монголии, принята 13 января 1992 г. URL: http://www.worldconstitutions.ru/?p=33 (дата обращения: 20.06.2023). Текст : электронный.

[2] Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай, 1993. URL: http://www.legalinfo.mn/law/details/485 (дата обращения: 20.06.2023). Текст : электронный.

Во-вторых, по сравнению с периодом социализма многократно увеличилось количество религиозных учреждений и зданий. По данным государственной статистики, в 2022 г. в стране всего было зарегистрировано 346 религиозных учреждений, из которых 117 буддийские, 201 христианское, 21 мусульманское и 7 другие[1].

В-третьих, религия стала активно использоваться в общественно-политическом поле. Прежде всего речь идет о буддизме и в меньшей степени о шаманизме. В вышеупомянутом законе «Об отношениях государства и церкви» указывается, что «Монголия уважает доминирующее положение (зонхилох байр суурь) буддизма, обеспечивающего народное единство (ардтүмний эв нэгдэл) и являющегося частью культурной истории»[2]. Начиная с 1990-х гг. многие политики в той или степени апеллируют к буддийскому наследию Монголии как способу мобилизации электората и обеспечения общественной поддержки. Так, в 1991 г. председатель Монгольской народно-революционной партии (ныне Монгольской народной партии) Б. Даш-Ёндон включил в партийную идеологию «срединное учение», являющееся частью учения Нагарджуны, основателя буддийской школы Мадхъямаки. Представители властей страны (включая президентов, премьер-министров, депутатов парламента) регулярно принимают участие в различных церемониях, связанных с религиозными событиями (открытие новых буддийских храмов, церемонии почитания священных гор и пр.).

Между тем не менее важным показателем глубины «религиозного возрождения» в Монголии является восприятие обществом религии в ее различных проявлениях. Данные национальной переписи населения и социологических исследований показывают, что формальная религиозность в стране за последние четыре десятилетия несколько раз претерпевала волнообразные изменения.

Из представленных в таблице 1 данных видно, что значительный слой монгольских граждан на протяжении всего постсоциалистического периода не соотносит себя с какой-либо религией, формально попадая в категорию «неверующие», и количество таких людей имеет тенденцию к возрастанию.

Данные социологических опросов фонда «Сант Марал» не менее красноречиво свидетельствуют о неоднозначном отношении населения к месту религии в различных сферах общественной жизни.

[1] Шашны сургууль дацанд суралцагчдын тоо, шашны төрлөөр, бүс, аймаг, нийслэлээр, оны эцэст. URL: https://www.1212.mn/mn/statistic/statcate/573083/table-view/DT_NSO_2003_003V1 (дата обращения: 20.06.2023). Текст : электронный.

[2] Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай, 1993. URL: http://www.legalinfo.mn/law/details/485 (дата обращения: 20.06.2023). Текст : электронный.

Таблица 1

Ваше отношение к религии [2, с. 67]

	1986 (%)	1994 (%)	2013 (%)	2010 (%) [5, с. 61]	2020 (%) [5, с. 61]
Верующие	17,8	71,1	62,9	61,4	59,4
Неверующие	80,4	26,5	30,1	38,6	40,6
Без ответа	1,8	2,4	7,0	-	-

Таблица 2

Какова должна быть роль религии в политике?[1]

	2009	2011	2013	2015	2017	2019	2021	2022	2023
Очень сильная	1,6	4,3	0,6	1,8	1,4	1,8	0,7	1,4	1,3
Сильная	4,7	6,8	3,8	5,6	4,0	5,6	2,0	3,0	2,7
Умеренная	13,7	13,7	12,6	13,0	11,8	12,8	12,2	15,2	12,4
Малая	16,5	15,7	13,7	16,1	15,6	16,4	15,7	18,7	13,8
Никакая	38,6	33,8	41,6	44,2	50,3	51,0	62,0	54,5	62,2
Не знаю	21,1	22,8	26,4	18,2	16,4	12,0	7,3	7,3	7,6
Нет ответа	3,9	2,9	1,6	1,3	0,5	0,3	0,2	0,0	0,0

Таблица 3

Какова должна быть роль религии в образовании?[2]

	2009	2011	2013	2015	2017	2019	2021	2022	2023
Очень сильная	5,8	6,8	2,3	3,3	5,6	7,8	2,5	8,6	7,3
Сильная	6,8	7,1	5,5	5,6	5,3	6,5	4,3	5,8	6,1
Умеренная	15,4	14,6	16,1	15,8	15,7	18,3	19,0	14,8	18,4
Малая	17,8	18,5	16,2	19,7	18,2	19,8	22,6	22,2	18,5
Никакая	32,7	33,6	36,6	40,8	42,6	40,1	46,4	43,4	44,1
Не знаю	18,3	22,8	22,0	13,8	12,3	7,2	7,6	5,2	7,6
Нет ответа	3,3	2,9	1,4	1,0	0,4	0,3	5,3	0,0	0,0

[1] Sant Maral Foundation. Available at: https://www.santmaral.org/publications (accessed 20.06.2023).

[2] Там же.

Таблица 4

Какова должна быть роль религии в вашей жизни?[1]

	2009	2011	2013	2015	2017	2019	2021	2022	2023
Очень сильная	6,8	4,7	2,2	4,1	4,4	3,8	3,1	3,8	4,3
Сильная	11,0	11,1	9,3	13,6	10,3	12,3	8,3	8,1	9,2
Умеренная	28,3	28,6	30,5	29,3	35,7	39,2	34,5	34,4	35,6
Малая	23,6	24,9	23,7	26,3	28,0	23,7	29,4	28,5	29,1
Никакая	21,8	23,9	28,5	24,5	20,6	19,8	23,5	24,3	21,5
Не знаю	6,0	4,8	5,2	1,7	0,8	1,3	1,0	0,8	0,2
Нет ответа	2,5	2,0	0,8	0,5	0,2	0,0	0,2	0,0	0,1

Таблица 2 демонстрирует преобладание негативного восприятия религии в политической сфере. За последние 14 лет доля считающих, что религия в политике не должна играть никакой роли или играть малую роль, в среднем составила 64,4%. Чуть меньше доля негативного восприятия религии в образовании — 59,3% (табл. 3). Почти половина опрошенных (49,5%) равнодушны к религии в личной жизни (табл. 4).

Образовательные стратегии подавляющей части населения страны также не связаны с религией и ее институтами. Так, по данным официальной статистики, в период с 2012 по 2022 г. количество граждан, обучающихся в религиозных школах и школах при монастырях не превышало 500 человек в год[2]. Это при том, что в обозначенный период общее количество обучающихся в общеобразовательных и высших учебных заведениях колебалось в диапазоне от 886 тыс. до 1 116 тыс. человек[3]. Такое положение вещей резко контрастирует с дореволюционной монгольской традицией, когда хотя бы один мальчик из каждой семьи отдавался на обучение в буддийский монастырь [1, с. 52].

Таким образом, можно заключить, что общественное восприятие религии в Монголии носит крайне неоднозначный характер, а значительная часть населения страны является носителями светских установок.

[1] Sant Maral Foundation. Available at: https://www.santmaral.org/publications (accessed 20.06.2023).

[2] Шашны сургууль дацанд суралцагчдын тоо, шашны төрлөөр, бүс, аймаг, нийслэлээр, оны эцэст. URL: https://www.1212.mn/mn/statistic/statcate/573083/table-view/DT_NSO_2003_003V1 (дата обращения: 20.06.2023). Текст : электронный.

[3] Бүх шатны боловсролын сургалтын байгууллагад суралцагчид. URL: https://www.1212.mn/mn/statistic/statcate/48171312/tableview/DT_NSO_2002_069V2 (дата обращения: 20.06.2023). Текст : электронный.

Литература

1. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголии XVI — начала XX века. Новосибирск : Наука, 1988. 104 с. Текст : непосредственный.
2. Цэдэндамба С. Нийгмийн интеграци ба задралын уйл явц дахь шаны хучин зуйл — Идентичности, процессы социальной интеграции и дезинтеграции в трансформирующихся обществах. Улаанбаатар, 2014. Х. 67–74. Текст : непосредственный.
3. 2020 Population and Housing. Census of Mongolia. National Report. Ulaanbaatar : National Statistics Office of Mongolia, 2021. 298 p.

RELIGIONS IN MONGOLIA THROUGH THE PRISM OF PUBLIC OPINION

Vladimir A. Rodionov
Dr. Sci. (Polit.), A/Prof. of Department
of the History and Regional Studies of Asian Countries
Dorzhi Banzarov Buryat State University
6 Ranzhurova St., Ulan-Ude 670000, Russia
rodionovva@bsu.ru

Abstract. The study addresses the question of postsocialist Mongolia population's perception of religion and its institutions. Despite the markedly increased presence of religion (primarily Buddhism) in the social and everyday life of Mongolia, the data of sociological surveys and official statistics indicate an ambiguous attitude of the population towards this process. More than half of the respondents are not ready to see religion in the political and educational field, they are not inclined to link their fate and the fate of their loved ones with religious institutions. This allows us to conclude that contemporary Mongolia is a country with stable secular attitudes.
Keywords: religion, Mongolia, public opinion, sociological survey, secular society.

透过公众舆论棱镜的蒙古宗教

罗季奥诺夫·弗拉基米尔·亚历山德罗维奇

注释。这项研究致力于后社会主义蒙古人民如何看待宗教和有关机构的问题。尽管宗教（主要是佛教）在蒙古公共和日常生活中明显增加，但民意调查和官方统计数据表明，人口对这一过程的态度模棱两可。超过一半的受访者不准备在政治和教育领域看到宗教，并且不愿意将自己和亲人的命运与宗教机构联系起来。由此我们可以得出这样的结论：现代蒙古是一个世俗态度稳定的国家。

关键词：宗教，蒙古，民意，民意调查，世俗社会。

УДК 347:24

ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ БУДДИЗМА

© Кузнецова Ольга Анатольевна
доктор юридических наук, профессор,
Пермский государственный национальный исследовательский университет
Россия, 614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15
Пермский институт ФСИН России
Россия, 614012, г. Пермь, ул. Карпинского, 125
kuznetsova_psu@mail.ru

Аннотация. Рассматривается отражение некоторых базовых буддийских постулатов и этических правил в российском гражданском праве. Показана гражданско-правовая охрана буддийских требований правильной речи, действий и образа жизни. Гражданское законодательство устанавливает негативные правовые последствия за причинение вреда жизни и здоровью, распространение сведений, не соответствующих действительности. Показано преломление буддийского учения о любящей доброте и сострадании в некоторых принципах гражданского права (равенства, добросовестности, справедливости). Буддийская концепция сострадания ко всем живым существам и соответствующие практики и медитации способны усилить действие системы альтернативного разрешения споров, перейти от жестких судебных конфликтов к примирительным процедурам. Буддийские представления о пустотности, иллюзорности «я», общей для всех живых существ природе Будды могут несколько ослабить крайне материалистическую, потребительскую и эгоистическую природу гражданского права.
Ключевые слова: буддийское мировоззрение, гражданское право, право и религия, право и мораль, этические правила буддизма.

Буддизм — древнейшая мировая религия, обладающая уникальным мировоззренческим, философским, психологическим и этическим потенциалом. Возникнув в Индии примерно в VI в. как учение Будды Шакьямуни (Сиддхартха Гаутама), буддизм распространился по различным регионам мира и оказал влияние на различные аспекты общественных отношений, в том числе на право и законодательство. Безусловно, такое влияние было значительным прежде всего для стран, исповедующих буддизм (Индия, Тибет, Таиланд, Шри-Ланка, Бирма и др.). Однако многие буддийские постулаты, отражающие общечеловеческие ценности, могут быть обнаружены и в законодательстве других стран.

Путь буддиста — это путь освобождения от страданий себя и всех живых существ, путь от сансары, бесконечной череды смертей-рождений до нирваны, свободы от страданий. Этот путь предполагает выполнение определенных буддийских практик и соблюдение ряда нравственных норм,

что обусловливает накопление благой кармы. Три этапа буддийского пути к просветлению имеют непосредственное отношение к буддийской этике и предполагают правильную речь, правильное поведение и правильный образ жизни.

Правильная речь включает в себя отказ от клеветы, лжи, распространения слухов и сплетен. ГК РФ гарантирует защиту от «неправильной речи»: гражданин вправе требовать по суду опровержения порочащих его честь, достоинство или деловую репутацию сведений, если распространивший такие сведения не докажет, что они соответствуют действительности (п. 1 ст. 152 ГК РФ). Распространивший лживые сведения (не соответствующие действительности) о гражданине обязан возместить убытки и компенсировать моральный вред, причиненные распространением таких сведений.

Правильное поведение предполагает соблюдение как минимум пяти обетов: непричинение вреда живым существам, отказ от дурной речи, отказ от воровства и иных форм присвоения чужого, отказ от неправильного сексуального поведения, отказ от алкогольных и иных одурманивающих ум напитков и средств.

Запрет на причинение вреда в буддизме касается всех живых существ, однако в праве он охватывает только человеческую жизнь и частично — жизнь животных. Во всех странах запрещены убийства и во многих — жестокое обращение с животными. Эти запреты имеют публично-правовой характер [1, 2]. В российском гражданском праве жизнь и здоровье человека признаются нематериальными благами (с. 150 ГК РФ) и подлежат соответствующей гражданско-правовой защите через деликтные обязательства и иски (§ 2 главы 59 ГК РФ «Возмещение вреда, причиненного жизни или здоровью гражданина»).

Что касается животных, то они в гражданском праве приравнены к такому объекту права, как имущество, и к ним применяются общие правила об имуществе постольку, поскольку законом или иными правовыми актами не установлено иное. При этом при осуществлении прав не допускается жестокое обращение с животными, противоречащее принципам гуманности (ст. 137 ГК РФ). Безусловно, состояние законодательства современных государств пока очень далеко от соблюдения буддийского требования непричинения вреда всем живым существам. Осознание и принятие буддийского представления о том, что все живые существа (от комара до ненавистного соседа по даче) в твоих бесчисленных прошлых жизнях были твоими родителями, сделало бы современные общества значительно более экологичными, гуманными и сострадательными. Далай-лама обращал внимание на то, что «одна из традиционных техник развития сочувствия заключается в том, что ученику предлагают представить себе

ситуацию, в которой страдает чувствующее существо — например, овца под ножом мясника — и попытаться ощутить ее страдания» [5, с. 101]. Если бы подобные буддийские практики применялись массово, то это давно бы изменило правовое положение животных.

Буддийское требование отказа от присвоения того, что принадлежит другому, в гражданском праве охраняется многочисленными институтами: недействительность сделок, неосновательное обогащение, бесхозяйные вещи, неустойка, публичное обещание награды и др.

Далеко не все формы ненадлежащего с позиций буддизма полового поведения караются правом. Причинение вреда здоровью при таком поведении может стать основанием для возмещения вреда здоровью и для компенсации морального вреда.

Гражданское право в целом не направлено на предупреждение или борьбу с употреблением одурманивающих веществ. Однако предусматривает некоторые негативные последствия такого «неправильного» поведения. Так, согласно п. 1 ст. 30 ГК РФ, гражданин, который вследствие злоупотребления спиртными напитками или наркотическими средствами ставит свою семью в тяжелое материальное положение, может быть ограничен судом в дееспособности в порядке, установленном гражданским процессуальным законодательством; над ним устанавливается попечительство и попечитель дает согласие на совершение большинства сделок такого гражданина. Пункт 2 ст. 1078 ГК РФ устанавливает, что причинитель вреда не освобождается от ответственности, если сам привел себя в состояние, в котором не мог понимать значения своих действий или руководить ими, употреблением спиртных напитков, наркотических средств или иным способом.

Буддийский правильный образ жизни предусматривает воздержание от деятельности, которая не соответствует правильному поведению: торговля людьми и животными, торговля оружием, распространение алкоголя и наркотиков, занятие проституцией и любыми формами обмана. Часть «неправильных» с точки зрения буддизма видов деятельности право запрещает, часть — разрешает, часть — разрешает с определенными ограничениями, например, предусматривает лицензирование.

Буддийское мировоззрение во многом способствует профилактике, предупреждению совершения указанных неправедных действий благодаря учению о карме и причинно-следственных связях, которое неслучайно называют «доктринальным стержнем буддизма» [9, с. 31]. Это учение предполагает, что любой акт (физический, речевой или ментальный) в обязательном порядке влечет соответствующие последствия. Неправильное поведение ведет к неблагой карме, правильное — к благой, и именно карма определит твою «заброшенность» в следующем рождении: «когда причины и условия созреют, результат не заставит себя ждать». Невозможность освобождения

от страданий сдерживает буддиста от неправильного поведения значительно лучше, чем правовые запреты и санкции.

Помимо указанных, в целом общепризнанных (во всех странах и религиях) запретов неправильного поведения, большинство из которых тяготеют к уголовному праву, трудно представить иные пересечения гражданского права и буддизма. Гражданское право глубоко капиталистично, материалистично, индивидуалистично, эгоистично. Сердцевина гражданского права — право собственности, главный лейтмотив которого «я» (владею), «мое» (имущество), «мне» (принадлежит). Буддизм же исходит из совершенно других постулатов: пустотности мира, недвойственности (отсутствие разделения субъекта и объекта), иллюзорности «я», сострадания. Чем же буддизм может быть полезен участникам гражданско-правовых отношений?

Согласно буддистским представлениям, все живые существа движимы двумя мотивами: стремлением к счастью и избеганию страданий. Вторая Благородная Истина о причинах страдания раскрывает три главные причины страданий — неведение (об истинной природе вещей — пустотности и иллюзорности «я»), страстное желание и отвращение. Страстное желание владеть чем-либо ведет к цеплянию за вещи и страху их потерять, отсюда и возникает страдание: «Если бы мы не рассматривали объекты или состояния существования с точки зрения обладания ими или эгоистического наслаждения, мы бы не испытывали никаких тревог и забот из-за их изменения или даже исчезновения» [7, с. 75].

Понимание причин страданий, осознание личности не как самосущного «Я», а всего лишь как совокупности постоянно меняющихся элементов (дхарм), принятие пустотности всех вещей (все феномены возникают из ума) способно хотя бы немного ослабить хватку за материальные объекты и замедлить не всегда нужную гражданско-правовую гонку за «мое» и «моим». В конце концов, любое живое существо согласится, что важнее для него счастье, а не материальная вещь. К тому же, пустотность мира (и всего, что проявляется в нем), которую первым осознал Будда [12] и впоследствии убедительно доказали квантовые физики [3], в принципе не позволяет никому прицепиться к чему бы то ни было.

Большое значение в буддизме имеет учение о любящей доброте и сострадании [6; 13]. Один из постулатов буддизма — отношение ко всем живым существам с безмерной равностностью, без привязанности и отвращения, сочувствуя и сострадая им: «в своем поведении человек должен руководствоваться не юридическими мотивами, а стремлением к гармонии и миру, поскольку главное в буддизме — это не отношения между людьми, а сострадание ко всем живым существам» [8, с. 4].

В гражданском праве такое отношение преломляется прежде всего в принципе добросовестности (п. 3 ст. 1 ГК РФ). Добросовестный участник

гражданско-правовых отношений — этот тот, который заботится о другой стороне правоотношения, содействует ей, не извлекает незаконных выгод из своего поведения, способен соотнести себя и свое поведение с другими участниками и их интересами, в каком-то смысле суметь отождествить себя и другого[1]. Добросовестное поведение — это поведение, характерное для любого (равностного) участника правоотношений. Сострадание и добросовестность тесно, имманентно связаны: «Сострадание является эмоциональной реакцией добродетельного человека на ситуацию, в которой положение индивидов не соответствует человеческому достоинству и исключает возможность полноценной (процветающей) жизни» [14, с. 103].

Следует также заметить, что буддийские практики любящей доброты и сострадания, четырех безмерных [11] способны содействовать снижению уровня конфликтности гражданско-правового быта и развитию системы альтернативных способов разрешения споров: «характерным для регулирования общественных отношений в буддизме было применение согласительных процедур и поиск компромисса» [4, с. 27].

Несмотря на то что возможность прибегнуть к примирению для разрешения гражданско-правового спора в нашей стране законодательно предоставлена довольно давно, большинство конфликтов стороны предпочитают разрешать в ходе длительных эмоционально-заряженных судебных баталий, стремясь «додавить» своего контрагента, причинив максимально возможные экономические, юридические, а иногда и моральные страдания.

Хотя буддизм и не отрицает справедливой войны [10], развитие любящей доброты и сострадания позволяет увидеть в «провинившемся» контрагенте простого человека, не без ошибок, конечно, но стремящегося к счастью и пытающегося избежать страданий, так же как любое живое существо. Возможно, именно осознание этого повернет вектор усилий от беспощадной войны в сторону разумного примирения.

Литература

1. Акимова Н. В. Буддизм об общественно опасном поведении // Закон и право. 2016. № 2. С. 95–97. Текст : непосредственный.

2. Акимова Н. В. Источники буддизма и правосознание граждан: уголовно-правовой аспект // Правовая культура. 2016. № 2(25). С. 33–40. Текст : непосредственный.

3. Александров С. Буддизм глазами физика / Фонд «Сохраним Тибет». Москва, 2019. 176 с. Текст : непосредственный.

4. Буринов А. М., Буринова Л. Д. Буддийское правосознание в системе правового воспитания личности // Право и образование. 2019. № 2. С. 27–30. Текст : непосредственный.

[1] О применении судами некоторых положений раздела I части первой Гражданского кодекса Российской Федерации: постановление Пленума Верховного Суда РФ от 23.06.2015 № 25 // Бюллетень Верховного Суда РФ. 2015. № 8.

5. Далай-Лама, Говард К. Катлер Искусство быть счастливым. Руководство для жизни. Москва : София, 2007. 336 с. Текст : непосредственный.

6. Далай-Лама, Стрил-Ревер С. Революция сострадания. Призыв к людям будущего. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2019. 160 с. Текст : непосредственный.

7. Козлов В. Психология буддизма. Москва : Институт консультирования и системных решений, 2011. 200 с. Текст: непосредственный.

8. Левченко И. В. Буддизм как система правил поведения // Baikal Research Journal. 2018. Т. 9, № 3. С. 1–19. Текст : непосредственный.

9. Торчинов Е. Введение в буддизм. Санкт-Петербург : Азбука, 2017. 350 с. Текст : непосредственный.

10. Уланов М. С. Религиозно-философский взгляд буддизма на проблему войны и мира // Вестник Калмыцкого университета. 2015. № 4(28). С. 53–58. Текст : непосредственный.

11. Уоллес Б. Алан Четыре безмерных: практики для раскрытия сердца. Москва : Эксмо, 2021. 224 с. Текст : непосредственный.

12. Чандракирти. Буддийское учение о пустоте. Введение в Мадьямику. Москва : Ганга/Сватан, 2019. 498 с. Текст : непосредственный.

13. Шантидева Бодхичарьяватара. Путь бодхисаттвы. Москва : Ганга, 2017. 324 с. Текст: непосредственный.

14. Якушев Л. В. В поисках этики прав человека, чувствительной к культурному многообразию // Этическая мысль. 2020. Т. 20, № 2. С. 100–114. Текст : непосредственный.

CIVIL LAW FROM THE PERSPECTIVE OF BUDDHISM

Olga A. Kuznetsova
Dr. Sci. (Law), Prof.,
Perm State University,
15 Bukiryova st., 614068 Perm, Russia
Perm Institute of The Federal Penitentiary Service of Russia
125 Karpinskogo St., 614012 Perm, Russia
kuznetsova_psu@mail.ru

Abstract. The article considers the reflection of some basic Buddhist postulates and ethical rules in the Russian civil law. It is shown the civil protection of Buddhist requirements for correct speech, actions and lifestyle. Civil law establishes negative legal consequences for causing harm to life and health, dissemination of information that contradicts the reality. We have analyzed the interpretation of the Buddhistic doctrine on loving kindness and compassion in some principles of civil law (equality, conscientiousness, justice). The Buddhist concept of compassion for all living beings and the corresponding practices and meditations can strengthen the system of alternative dispute resolution, and proceed from harsh judicial conflicts to conciliation procedures. Buddhist ideas about emptiness, illusory "self" and Buddha nature common to all

living beings can somewhat weaken the extremely materialistic, consumerist and egoistic nature of the civil law.
Keywords: Buddhist worldview, civil law, law and religio, law and morality, ethical rules of Buddhism.

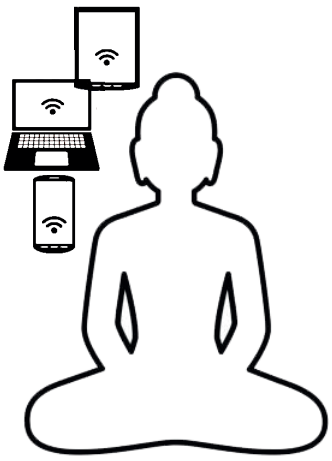
透过佛教棱镜的民法

库兹涅佐娃·奥尔加·阿纳托利耶芙娜

注释。文章考察了俄罗斯民法中一些佛教基本假设和伦理规则的反映。体现了民法对佛教正确言论、行为、生活方式的要求的保护。民事立法规定了对生命和健康造成损害、传播与现实不相符的信息的负面法律后果。显示了佛教慈爱和慈悲的教义在民法的一些原则（平等，诚信，正义）中的折射。佛教对所有众生的同情和相关实践和冥想的概念可以加强替代性争议解决制度的效果，从严厉的司法冲突转向调解程序。佛教关于“我”的空性、虚幻性和众生共有的佛性的思想，可以在某种程度上削弱民法的极端唯物主义、消费主义和利己主义的本质。

关键词：佛教世界观；民法；法律与宗教；法律与道德；佛教伦理规则。

БУДДИЗМ
В СОВРЕМЕННОМ
ИНФОРМАЦИОННОМ
ПРОСТРАНСТВЕ



УДК 004.8

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИФРОВИЗАЦИИ БУДДИЙСКОГО ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ*

© Ринчинов Олег Сергеевич
доктор исторических наук, кандидат физико-математических наук,
ведущий научный сотрудник,
Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
orinch2@mail.ru

Аннотация. Буддийская письменная традиция признана одним из наиболее значительных и ярких явлений мировой культуры. Важной составной ее частью является тибетская литература, которая в настоящее время переживает этап цифровой трансформации. Созданные усилиями крупных международных инициатив информационные ресурсы раскрывают содержание, историю и современное состояние тибетской письменной культуры и являются важной формой социальной, информационной и образовательной поддержки причастных к тибетской культуре коренных сообществ. Дальнейшее развитие в этой области связано с расширением полнотекстовых ресурсов и машинным переводом, что открывает новые возможности изучения и актуализации буддийского наследия в общественной жизни. Для решения этих задач перспективными являются методы искусственного интеллекта, основанные на нейросетевых технологиях и машинном обучении. Используя разные архитектуры нейронных сетей, специалисты решают задачи детектирования текстовых областей, оптического распознавания символов, машинного перевода.

Ключевые слова: буддизм, письменное наследие, тибетская письменность, машинное обучение, оптическое распознавание символов, машинный перевод.

Буддийская литература является одним из наиболее значительных по объему и сложности организации явлений в письменной культуре человечества. Это обусловлено почти 2,5-тысячелетней историей буддизма, многообразием буддийских традиций, с точки зрения как множественности доктрин, так и пространственного распространения среди многочисленных народов и культур Южной, Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии.

На протяжении большей части истории буддизма его адепты решали проблему распространения учения в пространстве и времени, и это подвигало их создавать огромное количество текстов и применять для этого наиболее

* Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

актуальные технологии. Буддисты были первыми в освоении письменности и печати [3]. В результате их активной деятельности был создан обширнейший корпус литературы на многих языках, сколь-либо полное научное представление о котором удалось сформировать лишь в последние десятилетия. В истории и географии буддизма можно выделить несколько сложившихся письменных традиций. Среди них одной из важнейших является тибетская буддийская литературная традиция, которая, с одной стороны, развивалась на основе индийских поздних буддийских течений, с другой — очень многое вобрала в себя в результате интенсивного межкультурного взаимодействия на Шелковом пути [4].

Структуру и содержание письменного наследия тибетского буддизма можно оценить на примере тибетского фонда Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН (ЦВРК). Важной особенностью фонда является то, что он структурирован в соответствии с традиционным библиографическим подходом, сложившимся в тибето-монгольской культуре [1], согласно которому выделены основные классы сочинений: 1) каноническое собрание текстов Ганжур (слово Будды); 2) каноническое собрание текстов Данжур (произведения индийских авторов); 3) разрозненные канонические сочинения (извлечения из канонических изданий); 4) сумбумы — собрания сочинений буддийских авторов Тибета, Монголии, Бурятии. Помимо этого сформированы следующие тематические коллекции: 1) литература класса *чойра* (схоластика и логика); 2) медицинская литература *манба*; 3) разрозненные сочинения, объединяемые в класс *торбу*; 4) библиографические справочники, *гарчаг*. Научное описание этой коллекции продолжается в настоящее время. Оценка общего размера тибетского фонда достигает 70 тыс. письменных памятников.

Цель работ, ведущихся в ЦВРК, заключается в том, чтобы актуализировать буддийское письменное наследие, сделать его памятники максимально открытыми и доступными обществу. Основными задачами в отношении тибетских коллекций являются выявление, инвентаризация, электронная каталогизация рукописей и ксилографов, обеспечение доступности сведений о составе и структуре коллекции с помощью печатных изданий и интернет-портала ЦВРК, оцифровка книжных памятников, подразумевающая высококачественное сканирование источников, их полнотекстовый ввод и метаразметку.

Нужно подчеркнуть, что буддийское информационное пространство показало восприимчивость к технологическим новшествам цифровой эпохи. Цифровизация тибетской книжности, на международном уровне осуществляемая рядом инициатив, таких как Asian Classics Input Project (ACIP), Buddhist Digital Resource Center (BDRC), Tibetan and Himalayan Library (THL), идет в контексте сохранения историко-культурного наследия,

актуализации его религиозного и социального значения, исторической реконструкции культурного взаимодействия на азиатском пространстве. Созданные на сегодня информационные ресурсы формируют, позволяют составить представление о содержании, истории и современном состоянии тибетской письменной культуры. Упомянутые цифровые инициативы являются важной формой социальной, информационной и образовательной поддержки причастных к тибетской культуре коренных сообществ в современном мире.

Несмотря на значительные достижения в этой области, объем полнотекстовых материалов, связанных с наследием тибетского буддизма, и переводов письменных памятников на европейские языки продолжает оставаться незначительным. Острыми остаются проблемы критического исследования, перевода и интерпретации первоисточников буддийской классики, например, разновременных изданий канонических собраний Кангьюр и Тенгьюр. В связи с этим возникает настоятельная необходимость во внедрении новых методов цифровизации буддийского письменного наследия, его изучении и освоении, в разработке эффективных методов анализа и систематизации информации, вводе в научный оборот новых источников [2, p. 107].

Современные эффективные решения задач, связанных с изучением письменных памятников, опираются на применение актуальных ныне методов искусственного интеллекта глубокого обучения (deep learning), которые основаны на использовании программируемых нейронных сетей с несколькими последовательными слоями преобразований и самообучения. Можно указать следующие области эффективного применения методов машинного обучения:

1) поиск/детектирование областей с текстом на цифровых изображениях письменных памятников (object detection);

2) распознавание (декодирование) найденных цифровых объектов в машиночитаемые текстовые данные (optical character recognition);

3) машинный перевод распознанных текстов с языка оригинала на русский или другие языки по выбору (machine translation).

Из этих задач первые две можно отнести к проблеме «компьютерного зрения» (computer vision, MV), а последнюю — к обработке естественных языков (natural language processing, NLP).

Общей чертой методов глубокого обучения является то, что создание работоспособных моделей требует большого количества тщательно подготовленных и специальным образом размеченных обучающих данных (датасетов), а также значительных вычислительных ресурсов и временных затрат. Это накладывает существенные ограничения на их применение, поскольку подготовка датасетов является крайне трудоемкой задачей, особенно для

рукописей и ксилографов на восточных языках. Как правило, академические учреждения гуманитарного профиля не обладают достаточными для машинного обучения вычислительными ресурсами, поэтому необходима коллаборация с профильными учреждениями ИТ-сферы, располагающими компетенциями в области искусственного интеллекта и специализированным высокопроизводительным оборудованием. Вместе с тем методы машинного обучения позволяют получить эффективные решения многих задач, недостижимые при использовании иных способов, что и обусловливает растущий интерес исследователей к их применению.

В октябре — декабре 2021 г. при поддержке Сибирского отделения РАН на базе ЦВРК был реализован пилотный проект «Подготовка датасета для обучения base line моделей оптического распознавания символов тибетского языка», который позволил впервые применить технологию искусственного интеллекта «глубокое обучение» (deep learning) для создания работающего прототипа системы оптического распознавания символов тибетской письменности. Технологическим партнером выступил Новосибирский госуниверситет (НГУ), индустриальным — корпорация МТС в лице своего структурного подразделения «Центр искусственного интеллекта МТС» (МТС ИИ). В рамках проекта на основе отобранных материалов из числа сканированных раритетных ксилографических изданий на тибетском языке сотрудниками ЦВРК было подготовлено 500 обучающих датасетов, включающих размеченные с использованием веб-приложения Label Studio изображения, развернутого на сервере НГУ, книжных страниц и текстовые аннотации. Датасеты применялись для обучения RCNN и CRNN моделей «компьютерного зрения» (детектирование и распознавание символов соответственно). Полученный в результате машинного обучения алгоритм достиг 94 %-ной точности распознавания символов. В результате реализации пилотного проекта была показана перспективность применения технологий искусственного интеллекта для изучения рукописей и ксилографов на тибетском языке и разработана методическая база для создания полнофункциональной системы оптического распознавания символов тибетской письменности. Результаты проекта вошли в доклад Президента РАН академика А. М. Сергеева, представленный Президенту Российской Федерации В. В. Путину в марте 2022 г.

В настоящее время стоит задача продолжить обучение OCR-модели для тибетской письменности на основе большего количества обучающих данных (датасетов), чтобы создать на ее основе полнофункциональную OCR-систему для тибетских ксилографических изданий, доступ к которой будет осуществляться через общедоступный веб-сервис (специализированный веб-сайт или чат-бот). Этот этап работ нашел поддержку со стороны МТС-ИИ. В ходе реализации очередного этапа планируется подготовить

дополнительно 1 200 датасетов на основе разновременных ксилографических изданий, что позволит существенно повысить качество распознавания тибетских символов.

Дальнейшая перспектива внедрения машинного обучения в изучение буддийских памятников письменности связана с развитием NLP-методов, а именно нейросетевых технологий машинного перевода. Основной задачей этого этапа является составление представительного тибетско-русского параллельного корпуса на основе произведений разных жанров. В настоящее время осуществляется отбор текстов для размещения в параллельном корпусе, которые будут включать в себя сочинения по буддийской доктрине, истории, медицине и т. д. Тексты подлежат трудоемкой обработке, которая включает транслитерирование, перевод, приведение корпусных данных в необходимые для машинного обучения форматы. Переводы текстов для включения в параллельный корпус будут выровнены по предложениям, при этом предпочтение будет отдаваться смысловому дословному переводу, нежели литературному. Тексты, полученные с помощью машинного перевода, будут использоваться для полнотекстового индексирования, самообучения моделей машинного перевода, в качестве основы для литературного перевода.

Внедрение методов искусственного интеллекта позволит представить наследие буддийской цивилизации на принципиально новом для российской и мировой науки уровне.

Литература

1. Bazarov A. Introduction. *Catalogue of the Collection of Tibetan Manuscript Sandxylographs 'Chosgrwa'* (Parts: Tshadma, Grubmtha') of The Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Russian Academy of Sciences (Siberian Branch). Compiled by Andrey Bazarov. Tibeto-Mongolian Series 1. Varanasi : CIHTS, 2008, pp. V–XXV.

2. Hackett Paul G. Digital Encoding, Preservation, Translation, and Research for Tibetan Buddhist Texts. *Digital Humanities and Buddhism*. Ed. by Daniel Veidlinger. Berlin, Boston : DeGruyter, 2019, pp. 91–109.

3. van Schaik S. The Diamond Sutra: History and Transmission. *IDP News*. Winter 2011-12; 38: 2–3.

4. van Schaik S. Tibetan Buddhism in Central Asia: Geopolitics and Group Dynamics. *Transfer of Buddhism Across Central Asian Networks (7th to 13th Centuries)*. Ed. by Carmen Meinert. Brill, 2015, pp. 57–81.

DIGITALIZATION OF BUDDHIST WRITTEN HERITAGE: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Oleg S. Rinchinov
Dr. Sci. (Hist.), Cand. Sci. (Phys. and Math.),
Center for Oriental Manuscripts and Xylographs IMBT SB RAS
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia
orinch2@mail.ru

Abstract. The Buddhist written tradition is one of the most significant and striking phenomena of global culture. Tibetan literature is its important component, which is currently undergoing a stage of digital transformation. Information resources created by the efforts of major international initiatives reveal the content, history and current state of Tibetan written culture. They are an important form of social, informational and educational support for the indigenous communities related to Tibetan culture. Further development in this area is associated with the expansion of full-text resources and machine translation, which opens up new opportunities for studying and spreading the Buddhist heritage in public life. AI methods based on neural networking and machine learning promise to meet these challenges. Using different architectures of neural networks, specialists solve problems of detecting text areas, optical character recognition, machine translation.
Keywords: Buddhism, written heritage, Tibetan writing, machine learning, optical character recognition, machine translation.

佛教文字遗产数字化的问题与前景

林奇诺夫·奥列格·谢尔盖耶维奇

注解。佛教书面传统是世界文化中最重要和最引人注目的现象之一。其中一个重要组成部分就是藏族文学，目前正处于数字化转型阶段。通过重大国际倡议创建的信息资源揭示了西藏书面文化的内容、历史和现状，是为参与西藏文化的土著社区提供社会、信息和教育支持的重要形式。该领域的进一步发展与全文资源和机器翻译的扩展相关，这为研究和更新公共生活中的佛教遗产开辟了新的机会。为了解决这些问题，基于神经网络技术和机器学习的人工智能方法大有前途。使用不同的神经网络架构，解决了检测文本区域、光学字符识别和机器翻译的问题。

关键词：佛教，文字遗产，藏文写作，机器学习，光学字符识别，机器翻译。

УДК 81:1

СЛОВО БЕЗ РЕФЕРЕНТА КАК ФАКТОР ПЕРЕВОДИМОСТИ ИДЕЙ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ С ОДНОГО ЯЗЫКА НА ДРУГОЙ

© Дашинимаева Полина Пурбуевна
доктор филологических наук, профессор
кафедры перевода и межкультурной коммуникации,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 6
pdash@bsu.ru

Аннотация. В тезисах вопрос переводимости идей буддийской философии с одного языка на другой решается вокруг присутствия / отсутствия в слове референта, в условиях активации в сознании индивида — его природы (объективно-физической или субъективно-идеальной, стабильной или видоизменяющейся), соответственно — тождества или различия референта. Аргументация в пользу второго параметра в каждой альтернативе подкрепляется ссылками к идеям Лейбница, Канта, Эко, Коржибски, с одной стороны, и учениям теоретика Махаяны Асанги и тибетских сакья-буддистов, — с другой. Поскольку слова философского буддийского текста описывают чистые единичные сущности, где значения слов не могут сводиться к тождественно понимаемым денотатам, у переводчика нет надобности идентифицировать их как нечто универсальное и физическое. Главная задача — не в интерпретации, а в знании эквивалента / коррелята в целевом языке.
Ключевые слова: референт, объект, внешний, реальный, субъект, тождество, восприятие, образ, мысленный, философия, буддийский, перевод.

Чтобы доказать, почему философский буддийский текст переводим с одного языка на другой, следует изложить вопрос внутреннего механизма восприятия объекта внешнего мира, который на первый взгляд кажется напрямую не относящимся к переводческому процессу.

Начнем с того, что в традиционной лингвистике в качестве центральной семантики слова рассматривается его денотативное значение, указывающее на соответствующий референт. По Б. М. Величковскому, референтное значение является простейшим вариантом семантики, поскольку указывает на отношение между знаком и тем объектом внешнего мира, который стоит за этим знаком. «Акт референции настолько фундаментален, что возможен даже тогда, когда у нас нет знания о референте» [1, с. 13]. Логично, что фундаментальность обусловливается объективными, прежде всего — материальными, признаками объекта, в связи с чем в формально-ориентированной науке всегда постулировалось референциальное

тождество: индивид не может видеть, слышать, осязать данный объект иначе, чем другой субъект. В соответствии с данным толкованием, когда мы встречаем в тексте, например, слово «дацан», мы одинаково (?) визуализируем буддийский храм в его типичной архитектуре.

Однако на предмет представления физического объекта вне контекста уже здесь у тонкого исследователя возникает сомнение о референциальном тождестве. Основные аргументы сомнения можно сформулировать в виде вопросов:

✓ Означает ли тождество «относительное сходство представления референта»?

✓ Обусловлена ли активация референта усредненным академическим знанием объекта или опытом обращения реципиента к объекту, который уникален?

✓ Если да, то какие другие параметры кроме физических характеристик закладываются в референциальную семантику?

Данный ход мыслей приводит нас к двум философам, громко представлявшим разные эпохи — XVII в. и рубеж XX–XXI вв. Первому — Готфриду Вильгельму Лейбницу — принадлежит знаменитая фраза *salva veritate*: «Решительно нигде не бывает совершенного сходства... Если же мы имеем две вещи абсолютно тождественные, то они представляют собою одну и ту же вещь» [2, с. 260]. Второй — Умберто Эко — рассуждает, что класс объектов (коим является дацан) наделен лишь концептуальными свойствами, потому что это мыслительный конструкт [4, с. 182–183], а последний не может обеспечивать референциальное тождество. Рассуждения обоих мыслителей можно подвести под известный тезис Альфреда Коржибски «Карта не есть территория»: символ не является самим объектом, мысленное представление реальности не является самой реальностью.

Вышеприведенные аргументы против универсализации денотативного значения сегодня легко подтверждаются нейрофизиологическими данными: во время речемыслительной деятельности субъект активирует образ объекта, формируемый его опытом восприятия заданного объекта, потому активируемый в речи образ уникален (ср. утверждение Иммануила Канта о том, что «вещи-в-себе» не существуют вне мышления: они даны как представления, которые они в субъектах производят [3]).

Об условии отсутствия восприятия универсального референта — единичности мышления и категоризации — сказано тринадцатью столетиями раньше Лейбница (!) в тексте теоретика Махаяны Асанги (310–390 гг.) Bodhisattvabūmi, который отмечает, что восприятие внешнего мира происходит по 8 параметрам концептуализации: 1) основная природа; 2) частное; 3) целое; 4) мысль о себе; 5) мысль «мой»; 6) то, с чем согласен; 7) то,

с чем не согласен; 8) то, что не входит в последние 2 пункта [6, с. 295], из которых первые три могут представлять объективный референт, однако, как нам известно по тем же данным нейрофизиологии, мыслительное восприятие не происходит изолированными друг от друга фрагментами, а совокупным целым.

Позже, когда сакья-антиреалисты начали описывать содержание сознания, представленного не реальными объектами, а их ментальными картинами-событиями, которые всплывают в речи как ассоциации слов [5], появляется важный сам термин *дхармакирти*, обозначающий отражение в сознании объекта, являющегося в процессе познания целостно.

В аспекте языка и семантики важно отметить, что в буддийской лингвофилософии признана идея относительности значения (слово представляет видоизменяющуюся единичную сущность) и его отрицательности (слово называет предмет «А», что подразумевает «не-А», т. е. выполняет функцию различения, значит, также отрицания). Так, в данном аспекте Асанга указывал на два заблуждения: 1) вербальное именование утверждает существование объекта; 2) соответственно, невыраженность в языковом знаке отрицает его существование [6, с. 295–296].

В соотношении «вербальный знак vs. референт» всегда присутствует вопрос непосредственности (по)явления объекта в сознании субъекта или степени направленности актов сознания на него — предмет теории чистого / трансцендентального сознания с экспликацией механизма однонаправленной концентрации и медитации, которой более полутора тысяч лет. И в буддийской философии, и в феноменологии данный механизм представляется как осознанные искусственно-направляемые волей и умом ментальные действия «я должен», в отличие от обыденного семиозиса, носящего естественное неосознанное движение мысли хаотической природы к языковой манифестации. Отличает их то, что в феноменологии чистое сознание иллюстрирует познание явления образов/объектов сознанию, в буддийской философии оно является и средством, и способом достижения пустотности (пустоты от самобытия — от того, каким объект видится).

Все вышесказанное ведет нас, наконец, к вопросу переводимости. Если буддист отправляет сообщение, где реальный мир описывается как мир дхарм — чистых единичных сущностей, соответственно, значения слов в его тексте относительны и при этом отрицательны и прямо не обозначают внешнюю реальность, стало быть, у переводчика нет необходимости тратить большие усилия на интерпретацию того, ЧТО стоит за словом — КАК оно представляется в сознании автора, и, тем более, ЧЕМ отзовется переведенный эквивалент / коррелят в сознании реципиента.

Литература

1. Величковский Б. М. Когнитивная наука: основы психологии познания : в 2 томах. Москва : Смысл ; Академия, 2006. Т. 2. 430 с. Текст : непосредственный.
2. Ильин В. В. История философии: учебник для вузов. Санкт-Петербург : Питер, 2005. 736 с. Текст : непосредственный.
3. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск : Пропилеи, 2000. 200 с. Текст : непосредственный.
4. Кант И. Критика чистого разума : сочинения в 6 томах. Москва : Мысль, 1964. Т. 3. С. 68–756. Текст : непосредственный.
5. Robertson R. A Study of the Dharmadharmatāvibhaga. Vol. 2: Vasubandhu's Commentary and Three Critical Editions of the Root Texts, with a Modern Commentary from the Perspective of the rNying ma Tradition by Master Tam Shekwing. Transl. and annot. by Henry C. H. Shiu. Beijing : China Tibetology Publishing House, 2008. 669 p.
6. Dreyfus G. B. J. Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. Albany : State University of New-York Press, 1997. 622 p.

THE TERM OF BUDDHIST PHILOSOPHY WITHOUT REFERENT AS A FACTOR OF TRANSLATABILITY BETWEEN LANGUAGES

Polina P. Dashinimaeva
Dr. Sci. (Philology), Prof. of Translation
and Intercultural Communication Department,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
6 Ranzhurova St., Ulan-Ude 670000, Russia
pdash@bsu.ru

Abstract. The question of whether ideas in Buddhist philosophy can be effectively translated from one language to another revolves around the presence or absence of a referent in a word, and how it is perceived in an individual's mind. This refers to whether the referent is objectively physical or subjectively ideal, and whether it is stable or changing, which determines its identity or difference. The argument in favor of the latter parameter is supported by the ideas of Leibniz, Kant, Eco, Korzybski, as well as the teachings of Asanga and Tibetan Sakya Buddhists. In philosophical Buddhist texts, words describe unique individual entities that cannot be reduced to universally understood meanings. Therefore, the translator does not need to identify them as something universal and physical. So, his main task is to find the equivalent or correlate in the target language, rather than interpreting the meaning.

Keywords: referent, object, external, real, subject, identity, perception, image, mental, philosophy, Buddhist, translation.

一个没有所指物参的词作为佛教哲学思想
从一种语言到另一种语言的可翻译性的因素

达希尼玛耶娃 • 波琳娜 • 普布耶芙娜

注释。在本文中，佛教哲学思想从一种语言到另一种语言的可翻译性问题是围绕单词中所指对象的存在/不存在，在个体心灵激活的条件下解决的 – 它的本质（客观物理或主观理想，稳定或变化），分别 – 所指对象的同一性或差异。支持每个选项中第二个参数的论点一方面参考了莱布尼茨、康德、艾柯、科日布斯基的思想，另一方面参考了大乘理论家无着和西藏萨迦派佛教徒的教义。由于哲学佛教文本中的词语描述了纯粹的单一实体，词语的含义不能简化为相同理解的外延，因此翻译者无需将它们识别为普遍的和物理的东西。主要任务不是解释，而是了解目标语言中的等效/关联。

关键词：所指物参；对象；外部的；真实的；主题；主体；相同；知觉；形象；想象的；哲学；佛教的；翻译。

УДК 316.74

ЦИФРОВОЙ БУДДИЗМ КАК ОБЪЕКТ БУДДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

© Островская Елена Александровна
доктор социологических наук, профессор
кафедры теории и истории социологии,
Санкт-Петербургский государственный университет
Россия, 191124, Санкт-Петербург, ул. Смольного, д. 1/3, 9-й подъезд
e.ostrovskaya@spbu.ru

Аннотация. Анализируется использование концепций «религии онлайн и онлайн религии» К. Хелланда и «киберсангхи» Ч. Пребиша в актуальных буддологических исследованиях цифрового буддизма. Использование или критика этих концепций в современной буддологии четко разделяет исследователей на два противоположных направления трактовки феномена цифрового буддизма. Одно из них включает сторонников трактовки цифрового буддизма в качестве реальности sui generis, не имеющей офлайн аналогов. Создатели этого направления используют в качестве теоретико-методологической рамки комбинацию концепций онлайн религии и киберсангхи и методы цифровой гуманитаристики. Другое направление объединяет буддологов, определяющих цифровой буддизм как комбинацию онлайн и офлайн буддийских практик, медиа, реальных сообществ и организаций. В своих исследованиях они используют социологические методы исследования, делая упор на онлайн анализе, картографировании, интервью.

Ключевые слова: цифровой буддизм, буддология, религия онлайн и онлайн религия, киберсангха, цифровая гуманитаристика, виртуальный буддизм, кибербуддизм.

В отечественной и зарубежной гуманитарии научные исследования буддизма составляют самостоятельную междисциплинарную область — буддологии (Buddhist Studies). Она включает изучение письменного буддийского наследия канонических и постканонических текстов, истории и культуры буддийских стран, доктрины и практики буддизма различных направлений. С 1990-х гг. ее неотъемлемой частью стали исследования так называемого западного буддизма, а с начала 2000-х гг. — и цифрового буддизма. Анализ буддологических концепций цифрового буддизма представляется нам важным, поскольку они весьма востребованы в практике религиоведческого и социологического изучения процессов цифровизации и медиатизации буддизма. Самыми популярными являются концепции «двух буддизмов», «киберсангхи», «онлайн буддизма», «виртуального буддизма».

В настоящем рассмотрении мы сконцентрируемся на анализе этих концепций, их использовании и критике в рамках современных буддологических исследований. И здесь нам необходимо начать с их краткого обсуждения.

Концепция «киберсангхи» имеет непростую историю и генетически восходит к инициированной Чарльзом Пребишем еще в 1979 г. весьма конфликтной дискуссии о двух американских буддизмах. В своей первоначальной версии концепция «киберсангхи» была призвана погасить пламя войны, объявленной Пребишу академическим научным сообществом. Резкая критика в адрес «двух буддизмов» звучала несколько десятилетий на страницах различных статей, на свой манер пересказывавших и толковавших тезис Пребиша об американском буддизме как состоящем из азиатско-американских общин с их консервативным следованиям традиции и общин новообращенных американцев [5, p. 170–171]. На страницах своих статей он неоднократно пытался разъяснить, что тезис о «двух буддизмах» описывал лишь определенный этап формирования американского буддизма в 1970–1990-х гг.

В автобиографической статье 2019 г. Пребиш указывает, что считает свою типологию американского буддизма абсолютно устаревшей. Он полагает, что аналитическое различение буддизма конвертитов и буддизма этнического — это описание, фиксирующее лишь начальные этапы распространения буддизма в США [6, p. 19]. Более созвучным современному положению дел ему представляется разговор о «киберсангхе» как части канонического четырехчленного собрания монахов, монахинь, мирян и мирянок.

Концепция «киберсангхи» была изложена Пребишем в статье, посвященной обзору и анализу истории становления разнообразных буддийских и буддологических сайтов, цифровых журналов, виртуальных храмов [7, p. 135–150]. Он предложил выделять три типа буддийских виртуальных сообществ. В первый включить веб-сайты, разработанные буддийскими традиционными сообществами повышения комфортности коммуникации. Второй тип должен охватывать «виртуальные храмы», создаваемые традиционными сангхами для интернет-дополнения существующих у них офлайн-программ и храмов. В третьем же представлены «чистые онлайн-сообщества», не имеющие офлайн-аналогов. Предложение Пребиша обозначать все это понятием «киберсангха», или «глобальная цифровая сангха», не базируется методологически на какой-либо подход к изучению медиатехнологий или отношений религии и новых медиа. По сути своей оно является скорее неким манифестом академического ученого, открыто заявляющего о своей принадлежности буддизму и желающего бесконфликтного онлайн объединения различных буддийских традиций, общин, буддологических журналов и буддологов.

Начальный вариант концепции «онлайн религии и религии онлайн» был разработан Хелландом в 1999 г. на базе анализа христианских, иудейских и буддийских сайтов, произвольно отобранных поисковой системой Yahoo. Он предложил проводить различение между живым религиозным участием вновь появившихся онлайн сообществ («онлайн религией») и неинтерактивными информационными ресурсами, сайтами и библиотеками, предоставляемыми «старыми» религиозными традициями («религией онлайн»). Хелланд значимо переработал свою концепцию в направлении уточнения понятия «онлайн религии». В течение 2002–2005 гг. под давлением академической критики Хелланд значимо переработал свою трактовку онлайн религии. В обновленной версии он называет ее «цифровая религия» и полагает, что, подобно протестантизму Реформации, она действует самостоятельно, без сакральных посредников в лице «церкви» и «священников». Люди, практикующие онлайн, осуществляют свою религиозную жизнь только в виртуальной среде [3, p. 4–12]. Инфраструктура цифровой религии включает «академические» онлайн учреждения, посвящающие себя конкретной религии (институции, университеты, организации и академические журналы, исследовательские группы, книги и проч.); конфессиональные онлайн учреждения институциональных и новых религий; персональные аккаунты и религиозные группы, форумы, кибер-ритуалы, частные публикации и религиозные цифровые журналы [4, p. 283–284].

Определенным стартом для вовлечения этих концепций и их критики использования стала дискуссия об аутентичности цифрового буддизма версии Web 2.0, его онлайн формах и методологии изучения. Достаточно быстро в ней сформировалось два противоположных направления — сторонников определения цифрового буддизма как автономной и самодостаточной реальности и противников сужения понятия «цифровой буддизм» до феномена sui generis.

Вдохновителями и авторами концепции цифрового буддизма как самостоятельной реальности выступили известные американские религиоведы-буддологи Грегори Прайс Грив и Дэниель Вайдлингер. Теоретико-методологической рамкой их исследований является комбинация концепций «религии онлайн и онлайн религии» и «киберсангхи» с методами digital humanities. Грив полагает, что цифровая гуманитаристика позволяет использовать методы этнографического исследования в изучении буддизма онлайн (текстов, описания практик и др.) и онлайн буддийских практик, не имеющих офлайн аналогов. В качестве иллюстрации в своих статьях Прайс, как правило, апеллирует к собственному опыту буддиста-буддолога, участвующего в практиках виртуального сообщества дзен-буддизма на платформе Second Life. Ключевым обнаружением его изысканий стала

разработка метода онлайн самонаблюдений во время пребывания в практике виртуальной дзен-медитации [2].

Одной из ключевых идей Вайдлингера является утверждение, что распространение буддизма в интернете следует рассматривать по аналогии с процессами институционализации буддизма в Китае, Тибете, Таиланде и Америке. В своем очерке истории взаимоотношений «буддизма и медиа» он указывает, что буддизм всегда стремился к использованию медиа для передачи своего учения — тексты, визуальные образы, аудиотехнологии. Он подчеркивает, что именно буддисты и буддисты-буддологи оказались в числе первых пользователей интернета, создававших религиозные форумы и цифровые библиотеки. Ссылаясь на Пребиша, Вайдлингер утверждает, что все это вылилось в возникновение киберсангхи практикующих буддистов, и полагает, что создателями и потребителями цифрового буддизма являются буддисты-конвертиты, для которых их религиозное мировоззрение — это результат осознанного выбора, а не родительского или общинного принуждения. Обращаясь к буддизму, конвертиты стремятся что-то изменить в своей жизни, причем с использованием новейших, прогрессивных медиатехнологий [10, p. 9, 11–12]. Он противопоставляет таких буддистов консервативным «наследственным буддистам», которые не склонны использовать новые технологии в практике Дхармы, потому как боятся любых изменений принятых авторитетов и трактовок. В качестве исключения из этого правила Вайдлингер приводит пример онлайн практик и виртуального сообщества тибетских буддистов.

Иначе трактуются концепции Хелланда и Пребиша в контексте тех буддологических исследований, теоретико-методологической рамкой которых выступает социологический инструментарий. Авторы такого рода исследований позиционируют себя скорее как противники сужения феномена цифрового буддизма до безаналоговых онлайн практик виртуальных сообществ. И здесь одной из ярких иллюстраций является точка зрения Эллисон Островски. В социологических работах по цифровому буддизму концепция «киберсангхи», как правило, обозначается как некая доказанная реальность, подтверждаемая ссылками на статистику американских онлайн буддистов. Статистика эта была впервые опубликована в статье Островски 2006 г. [9, p. 91–103]. Однако в своих дальнейших изысканиях Островски отказалась от высказанных ею ранее тезисов. Последующие статистические обследования и интервью привели ее к заключению, что большие цифры статистики американских онлайн пользователей буддийского интернет-контента отнюдь не свидетельствуют о наличии некоей единой киберсангхи. Анализируя результаты своего эмпирического изучения американских пользователей-буддистов, она ставит под вопрос возможность применения к ним понятия «киберсангхи». Островски подчеркивает, что

в интервью респонденты четко разделились на так называемых «буддийских симпатизантов» (термин Томаса Твида) и тех, кто действительно считает себя буддистами или хотели бы примкнуть к реальной офлайн общине. Большинство опрошенных утверждали, что буддийский онлайн контент — это слабо дифференцируемое смешение подлинно буддийских сайтов и сайтов нью-эйдж духовности в буддийском стиле. Подавляющее большинство респондентов заявили об отсутствии буддийского сообщества в сети, несмотря на теоретические дискуссии о развитии киберсангхи. Буддисты, не имеющие общины в их месте проживания, чаще всего ищут в интернете адрес электронной почты учителя, местонахождение храма или веб-страницы про доктрину буддизма. По мнению Островски, оценки респондентов относительно буддийского онлайн-контента отчетливо отражают специфику американского буддизма с присущим ему многообразием субкультур. Однако, насколько это все релевантно буддийским цифровым средам других стран, неизвестно, как и не очевидно, каким образом изменится онлайн-буддизм в процессе широкого освоения медиатехнологий традиционными буддийскими организациями [8, p. 200–201].

О недостаточной теоретической и методологической фундированности концепции «киберсангхи» прямо говорят авторы статей о буддийской цифровой среде и онлайн практиках. Так, Луиза Коннелли предлагает произвести ревизию понятий, используемых для описания и анализа буддизма в интернете. Она считает необходимым отказаться от термина «киберсангха», поскольку он напрямую связан с конфликтной научной дискуссией о «двух буддизмах». Концепция «киберсангх» предполагает противопоставление традиционного буддизма некоему цифровому буддизму в их борьбе за авторитет, аутентичность и идентичности. Коннелли подчеркивает, что эта длительная дискуссия не подкреплена ни эмпирическими исследованиями, ни теориями. И, соответственно, стартовать в новые исследования имеет смысл с новыми понятиями и концепциями. Термин «киберсангха» она предлагает заменить на нейтральный термин «киберпространство». Он позволяет сосредоточиться на изучении не буддизма вообще, а «виртуального буддизма». Начать исследование виртуального буддизма Коннелли предлагает с картографирования и описания инфраструктуры буддийского киберпространства. Первым шагом выявить и описать различные типы буддийских сайтов и их связь друг с другом. Вторым шагом — изучить связь буддийских «виртуальных миров и игр», социальных медиа, мобильных приложений и сайтов и сайтов/платформ. В качестве методологии, адекватной такому новому объекту изучения, ей видится подход социорелигиозного форматирования технологий американского социолога Хэйди Кэмпбелл. Коннелли считает, что данный подход открывает совершенно иную

перспективу буддологических исследований. И в этой перспективе одним из ключевых становится вопрос об изменениях буддийских авторитетов, ритуалов, идентичности и общин в процессе медиатизации [1, p. 58–59].

Литература

1. Connelly L. Mapping of the Buddhist Cyberspace, in Grieve G. P., Veidlinger D. (eds.) *Buddhism, the Internet, and Digital Media: the Pixel in the Lotus,* 2015.

2. Grieve G. P. An Ethnographic Method for the Digital Humanistic Study of Buddhism, ed. by Daniel Veidlinger. *Digital Humanities and Buddhism. An Introduction.* Berlin, Boston, 2019. E-pub.

3. Helland C. Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 2005; 1(1): 4–12.

4. Helland C. Surfing for Salvation. *Religion*. 2002; 32(1): 283–284.

5. Prebish C. *American Buddhism*. Duxbury Press ; First Edition, 1979, 220 p.

6. Prebish C. But out of Hell. *H-Buddhism*. Available at: http://networks.h net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s (accessed 15.01.2019).

7. Prebish C. The Cybersangha: Buddhism on the Internet, in Dawson L. and Cowan D. (eds.) *Religion Online: Finding Faith on the Internet.* New York: Routledge, 2004, pp. 135–150.

8. Ostrowski A. American Cybersangha Building a Community or Providing a Buddhist Bulletin Board? in Grieve G. P., Veidlinger D. (eds.) *Buddhism, the Internet, and Digital Media: the Pixel in the Lotus.* New York : Routledge, 2015, pp. 191–203.

9. Ostrowski A. Buddha Browsing: American Buddhism and the Internet. Contemporary Buddhism. 2006; 7(1).

10. Veidlinger D. Introduction, in Dawson L. and Cowan D. (eds.) *Religion Online: Finding Faith on the Internet.* New York : Routledge, 2015.

DIGITAL BUDDHISM AND BUDDHIST STUDIES

Elena A. Ostrovskaya
Dr. Sci. (Sociol.), Prof. of Department
of Sociology Theory and History,
Saint-Petersburg State University,
1/3 Smolnogo St. (9th Entrance), Saint-Petersburg 191124, Russia
e.ostrovskaya@spbu.ru

Abstract. The article analyzes the concepts of “religion online and online religion” by C. Helland and “cybersangha” by C. Prebisch in current Buddhist studies of digital Buddhism. Each of these concepts has its own impact in contemporary Buddhology, and clearly divides researchers into two opposite camps in interpreting the phenomenon of digital Buddhism. One of them includes supporters of the interpretation of digital Buddhism as a sui generis reality that has no offline analogues. The creators of this trend

use a combination of the concepts of online religion and cybersangha and the methods of digital humanities as its methodological framework. Another camp brings together Buddhist scholars who define digital Buddhism as a combination of online and offline Buddhist practices, media, real communities and organizations. In their research, they use sociological research methods, focusing on online analysis, mapping, and interviews.
Keywords: digital Buddhism, Buddhist Studies, religion online and online religion, cyber sangha, digital humanities, virtual Buddhism, cyber Buddhism.

数字佛教作为佛教研究的对象

奥斯特洛夫斯卡娅·埃琳娜·亚历山德罗芙娜

注释。本文章致力于分析K.Hellanda的“宗教在线和在线宗教”和C.Prebisch的“网络僧伽”概念在当前数字佛教研究中的运用。现代佛学中对这些概念的使用或批评清楚地将研究者分为两个相反的解释数字佛教现象的方向。其中之一包括将数字佛教解释为没有离线类似物的suigeneris现实的支持者。这个方向的创造者将网络宗教和网络僧伽的概念和数字人文学的方法结合起来，作为一个理论和方法框架。另一个领域联合了佛学家，他们将数字佛教定义为在线和离线佛教实践，媒体，真实社区和组织的组合。在他们的研究中，他们使用社会学研究方法，专注于在线分析，绘图和访谈。

关键词： 数字佛教，佛学，“宗教在线和在线宗教”，“网络僧伽”，数字人文学科，“虚拟佛教”，“网络佛教”。

УДК 81’23=512.31

ПОНЯТИЯ «БУДДА», «ДАЦАН», «СЭРЖЭМ» В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ БУРЯТ-БИЛИНГВОВ

© Дырхеева Галина Александровна
доктор филологических наук, главный научный сотрудник,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
an5dag1@mail.ru

Аннотация. В статье представлена попытка выявить национально-культурную специфику функционирования бурятского языка, увязываемых с ней религиозно-культурных ценностей на примере базовых бурятских буддийских понятий *будда*, *дацан* и *сэржэм* через анализ языковой/лингвокультурной компетенции, языкового сознания современных бурят, носителей бурятского и русского языков. На основе проведенного свободного ассоциативного эксперимента показано практически полное содержательное совпадение ассоциативных полей на родном и русском языках, особенно в высокочастотной зоне, что говорит об устойчивости религиозно-культурной традиции бурят. Однако ассоциативная семантическая сеть реакций на бурятском языке более нагружена за счет сигнификативных и коннотативных компонентов, что объясняет невозможность полной адекватной передачи значений данных фундаментальных понятий бурятской буддийской культуры.
Ключевые слова: буддизм, будда, дацан, сэржэм, языковое сознание, ассоциативный эксперимент, бурятский язык, русский язык, ассоциативное поле.

Сегодня многочисленные лингвистические исследования посвящены проблеме выявления роли языка в построении национально-культурной картины мира, анализу уникальных языковых особенностей традиционной культуры, поддержке межкультурных межъязыковых взаимоотношений. Одним из компонентов этих изысканий является изучение национально-культурного пространства, ментального мира, национального лингвокультурного и языкового сознания. Языковое сознание, по определению Е. Ф. Тарасова, — это «совокупность образов сознания, формируемых и овнешняемых при помощи языковых средств — слов, свободных и устойчивых словосочетаний, предложений, текстов и ассоциативных полей. Главное в этой дихотомии “сознание и язык”, естественно, сознание» [3, с. 26]. Очевидно, что «лингвокультурное сознание тесно связано с религиозными воззрениями и во многом определяется ими» [1, с. 110] и соответственно оно отражено в языке народа.

Как известно, немаловажную роль в закреплении и развитии лучших традиций бурятского народа сыграл буддизм. Буддийское конфессиональное

мировоззрение бурят оказало существенное влияние на их ценностные ориентиры, которые проявляются в том числе в словаре культурных концептов. Одним из методов концептуального анализа является ассоциативный эксперимент. «Сильную сторону вербально-ассоциативного подхода составляет то, что он позволяет характеризовать структуру системы в целом, обнаруживает национальную специфику ее организации, выявляет ментальную историю данной популяции» [4, с. 19].

Материалом для данного анализа послужил свободный ассоциативный эксперимент, вошедший как часть в лингвистический тест на основе 84 слов-стимулов, включающих слова как различных тематических групп (персоналии, цвета, реалии и др.), так и частей речи (существительные, прилагательные, глагол) и представленных на двух языках — бурятском и русском. В связи с задачами эксперимента были выделены лексические сферы, категории, наиболее ярко отражающие видение мира бурят, в том числе значимые для бурят слова религиозной тематики: *бурхан* ‘бог’, *будда*, *сэржэм* ‘сэржэм’, *дасан* ‘дацан, буддийский храм’, *нирваан* ‘нирвана’.

Сравнительно-сопоставительный анализ проводился между реакциями бурят на данные стимулы на родном бурятском и русском языках. Так, например, сравнение реакций на стимул *будда* показывает, что в целом они совпадают: самыми высокочастотными являются реакции *бурхан* ‘бурхан (общее название персонажей буддизма), бог, божество’ — 57 в бурятском ассоциативном поле и *бог* — 38, *бурхан* — 7 в русском. И, наоборот, на стимул *бурхан* ‘бог’ самыми частыми реакциями оказались: *будда* ‘будда’ (15), *багша* ‘учитель’ (11), *шажан* ‘религия’ (11), *мүргэхэ* ‘поклоняться’ (7), и т. д. Примерно те же реакции встретились на имя *Будда*. Причем реакция ‘*бурхан*’ оказалась самой частой во всем словаре — 57. Поскольку в русскоязычной части реакция *будда — бог* также относится к самым высокочастотным (38), за счет этого она вошла в ядро языкового сознания бурят на русском языке.

БУДДА: бог — 38, бурхан — 7, божество, буддизм, вечный, религия, святое, Тибет — 2, бог азиатов, бог в буддизме, бог восточных народов, бог наш, бурхан багша, великий человек, все, всепрощающий, главный бог буддизма, глиняный, далай-лама, дацан, лама, мир, молитва, направление в религии, наставник, основатель буддизма, поклонение, поклоняться, правда, просветитель, просветление, святость, священное, сила, следящий с неба, спаситель, спокойствие, учитель, чистота, Шакьямуни — 1. 91 + 41 + 32.

БУДДА: *бурхан* ‘бурхан (общее название персонажей буддизма), бог, божество’ — 57, *шажан* ‘религия’ — 11, *багша* ‘учитель’, *дасан* ‘дацан’ — 4, *мүргэл* ‘покаяние, земной поклон, молебен’ — 3, *далай-лама* ‘далай-лама’, *мүргэхэ* ‘бодаться, сталкиваться, кланяться, молиться’, *наһан* ‘возраст,

жизнь, перерождение (у ламаистов)', *наран* 'солнце', *ном* 'книга', *һүзэг* 'вера, суеверие' — 2, *адис* 'благословение', *будда шажан бии болоо* 'буддистская религия создана, образована, распространена', *буряад* 'бурят, бурятский', *диваажан* 'рай', *ехэ бурхан* 'большой бог', *Индия*, *ламанар* 'ламы', *лотос*, *Майдари* 'Майдари (персонаж буддийского пантеона)', *ном уншаха* 'читать книгу', *хүбүүн* 'мальчик, сын', *һургаал* 'наставление', *шабар* 'грязь, глина, глиняный', *Шакьямуни* 'Шакьямуни', *Шэгэмуни* 'Шакьямуни' — 1. 106 + 26 + 15.

Разница между ассоциативными полями (АП) на бурятском и русском языках заключается, во-первых, в том, что большая часть реакций на русском языке носит характер пояснений, комментариев, ответов на вопрос «кто такой Будда?». Во-вторых, можно отметить, что ассоциативная семантическая сеть реакций на бурятском языке более нагружена за счет сигнификативных и коннотативных компонентов, кроме того, в данном АП незначительно, но больше имен собственных буддийских божеств, лидеров, что косвенно говорит о достаточно высоком уровне погружения бурят в буддистскую практику.

Практически то же самое характерно и для АП лексем *дасан* 'дацан, ламаистский храм' и *сэржэм* 'сэржэм, общее название некоторых жидкостей, которыми совершаются подношения для задабривания духов', в ассоциативные поля которых на русском языке преимущественно вошли слова-комментарии, объяснения, описания (строение дацана, процесса совершения обряда *сэржэм*), названия атрибутики буддизма. При этом в русскоязычном поле встречаются соответствующие бурятские лексемы. Все это, скорее всего, объясняется невозможностью полной адекватной передачи значений данных фундаментальных понятий бурятской буддийской культуры.

Можно также отметить, что, например, при сравнении с данными Русского ассоциативного словаря [2] по стимулу *бог — бурхан* наблюдались более значительные расхождения в оценке таких ценностей, как *ум*, *деньги*, *книга*, а также в целом в отсутствии на данные религиозные концепты отрицательных негативных реакций в бурятоязычной среде. Кроме того, слова религиозной тематики не вошли в ядро языкового сознания на родном языке, но слово *бог* заняло достаточно высокий шестой ранг в русскоязычной части обратного ассоциативного словаря. Более полно ценностную значимость буддизма для бурят можно выявить с помощью других языковых средств, например речевых стереотипов, либо через анализ фольклорных текстов. Также, скорее всего, данный факт связан с длительным запретом на религию, поэтому эти понятия активно не функционировали. Между тем практически полное содержательное совпадение АП на родном и на русском языке, особенно в высокочастотной зоне, свидетельствует об устойчивости

религиозно-культурной традиции бурят. Очевидно, что полиэтническое межконфессиональное общение не могло не отразиться на особенности языковой ситуации в Бурятии в плане владения бурятами родным языком и соответственно функционирования данной лексической группы, однако именно ассоциативный анализ показал, что религиозная языковая сфера в настоящий момент является одной из основных сфер поддержки бурятского языка.

Литература

1. Никитина С. Е. Конфессиональный фактор в лингвокультурном сознании (на материале старообрядческой, духоборской и молоканской культур) // Этническое и языковое самосознание : материалы конференции (г. Москва, 13–15 декабря 1995 г.) / ответственный редактор В. П. Нерознак. Москва, 1995. С. 110–111. Текст : непосредственный.

2. Русский ассоциативный словарь. Кн. 3. Прямой словарь: от стимула к реакции. Ассоциативный тезаурус современного русского языка / Ю. Н. Караулов, Ю. А. Сорокин, Е. Ф. Тарасов [и др.]. Москва : ИРЯ РАН, 1996. Ч. 2. 212 с. Текст : непосредственный.

3. Тарасов Е. Ф. Актуальные проблемы анализа языкового сознания // Языковое сознание и образ мира : сборник статей / ответственный редактор Н. В. Уфимцева. Москва, 2000. С. 24–33. Текст : непосредственный.

4. Ушакова Т. Н. Языковое сознание и принципы его исследования // Языковое сознание и образ мира : сборник статей / ответственный редактор Н. В. Уфимцева. Москва, 2000. С. 13–23. Текст : непосредственный.

THE CONCEPTS OF “BUDDHA”, “DATSAN”, “SERGEM” IN THE LINGUISTIC CONSCIOUSNESS OF BILINGUAL BURYATS

Galina A. Dyrkheyeva
Dr. Sci. (Philology), Chief Researcher,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia
an5dag1@mail.ru

Abstract. The article attempts to identify the national and cultural specifics of functioning the Buryat language, as well as the religious and cultural values associated with it. We have analyzed the linguistic/linguocultural competence, language consciousness of the modern Buryats, speakers of the Buryat and Russian languages, through the example of the fundamental Buryat Buddhist concepts *Buddha*, *Datsan* and *Serjem*. The conducted free associative experiment has shown an almost complete meaningful coincidence of associative fields in Buryat and Russian, especially in the high-frequency zone, which indicates the stability of religious and cultural traditions of the

Buryats. However, the associative semantic network of reactions in the Buryat language is more loaded due to significative and connotative components, which explains the impossibility of preserving the meanings of the fundamental concepts of Buryat Buddhist culture in an accurate way.
Keywords: Buddhism, Buddha, datsan, serjem, linguistic consciousness, associative experiment, the Buryat language, the Russian language, associative field.

布里亚特双语者语言意识中的佛陀、达桑、塞尔日姆的概念

德赫耶娃·加林娜·亚历山德罗芙娜

注释。该报告试图通过分析语言/语言文化能力、现代布里亚特人、布里亚特语和俄语使用者的语言意识、以布里亚特佛教基本概念“佛陀”、“扎仓”和“塞尔日姆”为例，确定布里亚特语言功能的民族和文化特点以及与相关的宗教和文化价值观。在进行的自由联想实验的基础上，显示了母语和俄语的联想领域几乎完全有意义的巧合，特别是在高频区，这表明布里亚特人的宗教和文化传统的稳定。然而，布里亚特语反应的关联语义网络由于其意义和内涵成分而更加丰富，这解释了布里亚特佛教文化的这些基本概念的含义不可能充分传播。

关键词：佛教佛；扎仓；塞尔日姆；语言意识；联想实验；布里亚特语言；俄语；联想领域。

УДК 811.512.31

ОСОБЕННОСТИ СИНТАГМАТИКИ БУРЯТСКИХ БУДДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ СО ЗНАЧЕНИЕМ ‘СОЗЕРЦАНИЕ’, ‘МЕДИТИРОВАТЬ’*

© Бадмаева Любовь Дашинимаевна
кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, 670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
ldbadm@gmail.com

Аннотация. В статье внимание обращено на синтагматические связи с целью выявления специфики семантики отдельных буддийских терминов бурятского языка как «созерцание» и «медитировать». В задачи работы входит анализ ближайшего окружения рассматриваемых терминов, выявленных из текстов, переведенных на бурятский язык. Выборка языковых единиц произведена в контекстном окружении из текстовых сочинений и позволила выявить новые термины, синонимичные к рассматриваемым. На основе выбранного терминологического материала в его контекстном окружении составлена таблица с отдельными левыми и правыми лексическими окружениями. Анализ семантики окружений показывает все ключевые стороны процесса медитации, например, медитации о терпении, очищении тела/организма, над сутрами Учения и др. Также рассматриваемые окружения показывают позу медитации и тех, кто медитирует: медитирующие (монах, ученики монаха и др.) в основном находятся в сидячей позе. В выявленных лексических окружениях к рассматриваемым терминам говорится о тех, кто много медитирует, вплоть до посинения глаз; о снятии напряжения от медитации; о месте медитации хубилганов-перерожденцев, предопределенных Буддой. Рассмотрение синтагматических связей буддийских терминов бурятского языка позволяет представить основную семантическую картину синонимического ряда лексем со значением ‘созерцание’ и ‘медитировать’.

Ключевые слова: бурятский язык, буддийская терминология, семантика, синтагматические отношения, созерцание, медитировать, контекст, лексическое окружение, левое окружение, правое окружение.

Данная работа является продолжением предыдущей, в которой рассматривается синонимический ряд бурятской лексики со значением «созерцание» [1, с. 1–6]. Итогом рассмотрения названной лексики явились: 1) формирование синонимического ряда в количестве 25 выражений бурятского языка с искомым значением на основе анализа их парадигматических связей (в основном по словарным данным); 2) выявление эмотивности в одном термине *дхъяна:* а) *даяаншын (йогын) гүнзэгы бисалгал* [2, с. 64], досл. ‘глубокое созерцание йогина’; (перевод с бур. наш. — *Л. Б.*);

* Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Мир человека в монгольских языках: анализ средств выражения эмотивности», № 121031000258-9).

б) ‘Dhyāna, meditation, especially profound and abstract religious meditation. In Buddhism dhyāna is a technical term for progression through certain mental states. Usually four stages are distinguished: concentration of mind on asingle subject; **mental and physical joy and ease; then a sense of ease only; and finally a sence of perfect clarity and equanimity**’ (полужирное выделение здесь и далее наше. — *Л. Б.*) [3, с. 61], (далее перевод с англ. наш. — *Л. Б.*). Дхьяна — медитация, особенно глубокая и абстрактная. В буддизме дхьяна — это технический термин, обозначающий продвижение через определенные состояния ума. Обычно выделяют четыре стадии: сосредоточение ума на одном предмете; **ментальная и физическая радость и легкость; затем только чувство легкости; и, наконец, чувство совершенной ясности и невозмутимости**; 3) определение взаимосвязей рассмотренной лексики с соответствующими из других языков в виде заимствований.

В настоящей работе внимание обращено на синтагматические связи с попыткой выявления специфики семантики отдельных буддийских терминов бурятского языка как «созерцание» *бисалгал*, *медитаци*, *бүтээл нимба*, *оршолонһоо холодолго*, ***бисалгал үйлэдэхэ (ухаан сэдьхэлдээ гүн ехээр болбосоруулха)***, ***боди сэдьхэлые бисалгаха***, ***нигүүлэсхы бисалгаха*** и «медитировать» *бисалгаха*, *бисалгалда һууха*, *бисалгаха бүтээхэ*, что можно назвать целью данного исследования. Итого 10 терминологических единиц, представляющих имена существительные и глаголы. В специализированном русско-бурятском словаре [2, с. 132] три вышеназванных описательных термина бурятского языка (выделены полужирным шрифтом), представляющие собой объектные словосочетания (в данных словосочетаниях последний компонент является глагольной формой), даются к понятию/термину «медитация». Не будет ошибкой, если данные термины обозначать русскими глаголами *медитировать*, *созерцать*. Последний двусоставной термин *бисалгаха бүтээхэ* выбран нами из источника Юмсэнэй Вандана (см. № 2 в списке ниже, с. 120 в источнике).

Для выявления названной выше специфики проведен анализ ближайшего окружения рассматриваемых терминов, выявленных из текстов, адресованных как для широких масс читателей, так и специальных буддийских сочинений, переведенных на современный бурятский язык. Следует отметить, что для нашего анализа мы ограничились небольшим количеством источников языкового материала, что продиктовано стремлением постановки проблемы, обозначенной в названии работы. Нами произведена выборка представленных выше языковых единиц в контекстном окружении из следующих текстовых сочинений.

1. Балжиннямын Пурэвдорж. Даяаншын хашалан / перевод с монгольского на бурятский язык Ч. Гуруева. Улан-Удэ : Бальжинимаев А. Б., 2014. 296 с.
2. Юмсэнэй Вандан. Хориин арбан нэгэн эсэгын зоной угай туужа // Урданай буряадай түүхын зохёол: буряад-монголой удха зохёолой дээжэ. 1-р

боти / хүрб. Ж. Б. Бадагаров; оршол, тайлб. Ж. Б. Бадагаров, Б. Нацагдорж, Н. В. Цыремпилов; хар. ред. Н. В. Цыремпилов. Улаан-Үдэ : Буряад-монгол ном, 2021. 400 н., зур. = Антология произведений писателей Бурятии. Т. 1. Бурятские летописи / перевод Ж. Б. Бадагарова; вступительная статья, комментарии Ж. Б. Бадагарова [и др.]; ответственный редактор Н. В. Цыремпилов. Улан-Удэ : Буряад-монгол ном, 2021. 400 с., ил.

3. Сэдэнэй Намсарай. Үхэжэ болодоггүй оршолон / перевод с монгольского Д. Н. Сультимова // Сэнгын Эрдэнэ. Сэдэнэй Намсарай. Сэрүүн дуганай мүхэл / Үхэжэ болодоггүй оршолон. Улаан-Үдэ : Бальжинимаев А. Б., 2016. 69–173 нюурнууд.

4. Александр Лыгденов. Нютагай татаса согсолбори. Улан-Удэ : Бальжинимаев А. Б., 2014. 374 с.

5. Үльгэрэй далай. Бурхан Багшын түүхэ-намтар. Сутра о мудрости и глупости. Легенды, рассказанные самим Буддой. Улан-Удэ : Республиканская типография, 2006. 570 с.

6. Санжин Б., Дандарон Б. Заяанай зам. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1969. 478 с.

Для выявления искомых буддийских терминов нами использованы непосредственно текстовые материалы источников, лишь по роману Б. Санжина, Б. Дандарона «Заяанай зам» использованы корпусные данные[1] [4].

В приведенном списке литературных источников встречаются не все обозначенные выше термины со значением ‘созерцание’ и ‘медитировать’. Вместе с тем выборка позволила выявить новые, синонимичные к рассматриваемым, термины, например, «медитировать» *даяан бүтээхэ*, *бисалгал хэхэ*, *бисалгал бисалгаха*, «созерцание» *бисалгаха үйлэ*, *ном бисалгал*, *номлол бисалгал* и термины о методах/результатах самого данного процесса, такие как «чары, волшебство, способности» — *бисалгалай арга убдис*, «метод/способ вхождения в созерцание» *бисалгалда орохо арга*.

В таблице 1 выявлен терминологический материал с их ближайшими лексическими, синтаксически связанными окружениями. Анализ окружений, произведенный по отдельности, в сведенном виде показывает все ключевые стороны процесса медитации, например, медитации о терпении, об очищении тела/организма, над сутрами Учения, по Учению Дандара, над одной глубокой мыслью, над раскрытием тайного/ скрытого. Также рассматриваемые окружения показывают позу медитации и тех, кто медитирует: медитирующие (монах, ученики монаха, один или 500 человек, включая стариков) в основном находятся в сидячей позе. В выявленных лексических окружениях к рассматриваемым терминам говорится о тех, кто много медитирует вплоть до посинения глаз; о снятии напряжения от медитации; о месте медитации хубилганов-перерожденцев, предопределенных Буддой.

[1] Корпус бурятского языка. URL: http://buryat.web-corpora.net/index.html (дата обращения: 28.07.2023). Текст: электронный.

Таблица 1

	Левое окружение	**Опорные термины «созерцание», «медитировать»**	**Правое окружение**	**Особенности буддийского созерцания по данным семантики лексического материала левого и правого окружений к опорным терминам**
1	*Бурханһаа заяаһан хубилгаануудаймнай* ‘наших хубилганов-перерожденцев, предопределенных Буддой’	*даяан* ‘созерцания/медитации’	*бүтээдэг газар* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 9) ‘место исполнения’	особые места для созерцания хубилганов-перерожденцев
2		*бисалгал* ‘созерцание (-я, и)’	*хэхэ*, *үйлэдэхэ*, *бүтээхэ* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 12) ‘проводить, исполнять’	созерцание можно исполнять, выполнить
3			*үйлэдэлгэ* ‘проведение’	
4	*Тэсэбэриин* (Үльгэрэй далай, с. 54) ‘терпения’			созерцание терпения
5	*Хизаргүй дүрбэн түрэлэй* (Үльгэрэй далай, с. 55а) ‘безграничных четырех родов’		*олоо гүш?* (Үльгэрэй далай, с. 55 а) ‘ты нашел ли?’	созерцающий может найти (обнаружить) четыре безграничных рода или вида созерцания

Продолжение табл. 1

	Левое окружение	**Опорные термины «созерцание», «медитировать»**	**Правое окружение**	**Особенности буддийского созерцания по данным семантики лексического материала левого и правого окружений к опорным терминам**
6	*Тэсэбэриин сэдьхэлтэй* (Үльгэрэйдалай, с. 56б) ‘с мыслью / с душой о терпении’		*хэжэ һууха(-наб)* ‘сижу, исполняя’	созерцание с мыслью о терпении
7	*Табан зуун шабинартаяа хамта тэсэбэриин* (Үльгэрэйдалай, с. 54) ‘вместе с 500 учениками’		*хэжэ һууха(-ба)* ‘сидел, исполняя’	монах может проводить созерцание терпения со множеством своих учеников; поза созерцания в основном — сидячая; примеры с описанием данной позы встречаются в трех текстах разных авторов
8	*Нэгэ нюуса элирхэйлхэ, нээхэ гэһэндэл бодолдо абтажа* (Намсарай, с. 90) ‘как будто охвачен мыслью, разъяснить нечто тайное’		*хэхэ(-нэ)* ‘проводит’	созерцатель может быть охваченным мыслью раскрыть тайное, скрытое
9			*үйлэдэжэ һууһан үбгэд* ‘сидящие старики, исполняющие’	в созерцании могут сидеть старые люди

10	*Номын* (Пурэвдорж, с. 66) ‘Учения’		*ехэтэй хүн* ‘человек, многоопытный в’	созерцатель может иметь большой опыт в медитации, что говорит о градации уровней его опытности в созерцании
11	*Нисваанисые зайсуулха гэһэн* ‘для избавления от пороков’	бисалгалда ‘в созерцание’	*орохо арга* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 10) ‘метод вхождения’	есть методы вхождения в созерцание для избавления от пороков
12	*Дандарын ёһоной* ‘по учению/ традиции Дандара’	*бисалгалай* ‘созерцания’	*арга убдис заажа үгэхэ* (Юмсэнэй — Бадагаров, с. 338) ‘преподавать метод’	бывают наставления по методам созерцания по учению Дандара
13	*Ном* ‘Учения’	*бисалгал* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 114) ‘созерцание’	*бүтээхэ* ‘исполнять’	
14	*Ном* ‘Учения’	*бисалгалаа* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 266, 269) ‘созерцание’	*үйлэдэхэ, урдаабариха* ‘проводить, держать впереди/ в приоритете’	
15	*Номлол* ‘Учения’	*бисалгалай* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 143) ‘о созерцании’	*һургаал* ‘наставление/теория’	есть теории о созерцании

Продолжение табл. 1

	Левое окружение	**Опорные термины «созерцание», «медитировать»**	**Правое окружение**	**Особенности буддийского созерцания по данным семантики лексического материала левого и правого окружений к опорным терминам**
16		*бисалгаха* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 16, 66, 236, 291) ‘созерцать; созерцание; созерцающий(-ие)/ медитирующий(-ие)’	*үйлэ*, *хүн*, *хүү нүүд* ‘действие/исполнение, человек, люди’	
17	*Бэе махабадаа арюудхаха болтороо шэбшэжэ* (Пурэвдорж, с. 291) ‘думая об очищении тела/ организма’			можно проводить созерцание до очищения тела, организма
18	*Шажанай сударай* ‘над религиозной сутрой’	*бисалгадаг* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 282) ‘созерцающий / медитирующий’		медитации над сутрами

19	*Нюдэнэйнгөө хүхэртэр* ‘до посинения глаз’	*бисалгажа* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 76) ‘созерцая/ медитируя’	*һууһанаа, бэеынгээ шалаагаргаха (-жа, сэдьхэлээ амаруулангаа горхоной эрьеэр гэшхэлжэ, ойн сүлөөдэ сэнгэжэ, алим жэмэсээр һонирхон, модо гэшүү һэ суглуулна).* ‘снимать (-ая) усталость с тела, просидев, (прогуливаясь для отдыха души по берегу ручья, наслаждаясь в лесном просторе, рассматривая ягоды, собирает хворост’)	от созерцания могут посинеть глаза (свидетельство о том, что созерцание может быть длительным), можно устроить отдых
20	*Ухаанайнгаа зэргээр* (Пурэвдорж, с. 283) ‘по размеру/объему своего ума’		*сэдьхэхэ* ‘размышлять’	можно медитировать, размышляя по размеру своего ума
21		*бисалгажа байһан* (Пурэвдорж — Гуруев, с. 168) ‘созерцающий / медитирующий’	*хүн* ‘человек’	
22	*Сэдьхэл соогоо буруу бодол* ‘неправильная мысль в душе’	*бисалган ябахые* (Лыгденов, с. 241) ‘проведение созерцания’	*шүүмжэлхэ (-жэ, сэдьхэлээ сэбэрээр абажаябахые номнодог юм)* ‘изучать (-ая... наставляют, поддерживать чистоту в ней’	изучать медитации с неправильной мыслью, стараться держать себя/тело в чистоте

Продолжение табл. 1

	Левое окружение	**Опорные термины «созерцание», «медитировать»**	**Правое окружение**	**Особенности буддийского созерцания по данным семантики лексического материала левого и правого окружений к опорным терминам**
23	*Монголой дурбэлжэн үзэгые зохёожо, тэрээгээр* ‘составив Монгольское квадратное письмо, тем самым’	*бисалгаха* (Юмсэнэй — Бадагаров, с. 120) ‘созерцающие/ медитирующие’	*бүтээхэ түрүүтэн* ‘исполняющие передовые/ ведущие (люди)’	в медитации может быть использована письменность
24	*(Охиной табиһан) хүнүүдшье* Гончог-Жамца ламбагай ‘Ламбагай Гончок-Жамца’ (вместе с людьми от Охина)	*бисалгал* ‘созерцание’	*бисалгажа һууха (-на)* (Санжин, Дандарон, БК) ‘сидит созерцая’	тавтология
25	*Нэгэ гүн удхатай* ‘с одной глубокой мыслью’	*бисалгал* ‘созерцает/ медитирует’	*бисалгажа байһан хэбэрү зүүлдэг зангараа, нюдэеэ анин татаад, аман соогоо маани шэбэнэжэ һууба* (Санжин, Дандарон, БК) ‘чуть прикрыв глаза, нашептывая мантры, сидел в манере показывающей, как-будто’	тавтология; в манере медитирующего, глаза могут быть прикрытыми и он может нашептывать про себя мантры

Примечание. В скобках указаны фамилии авторов текстовых источников примеров. В случае перевода с другого языка через дефис указана фамилия переводчика.Примеры бурятских буддийских терминов «созерцание», «медитировать» с их переводами на русский язык Л. Д. Бадмаевой.

Итак, на примере рассмотрения синтагматических связей буддийских терминов бурятского языка можно отетить, что анализ по их окружениям позволяет представить основную семантическую картину/структуру синонимического ряда лексем со значениями «созерцание» и «медитировать». Представляется, что результаты работы могут быть полезными в изучении терминологической организации специальной лексики бурятского языка и ее более точного лексикографического описания.

Литература

1. Бадмаева Л. Д. Бурятские слова и выражения со значением «созерцание» (бисалгал и др.): семантика, эмотивность // Russian Linguistic Bulletin. № 1(37). 2023. Янв. Текст : непосредственный.

2. Очиров М.-Ж. А. Русско-бурятский словарь современных понятий и терминов. Улан-Удэ : Республиканская типография, 2019. 296 с. Текст : непосредственный.

3. Ashim Kumar Roy, Gidwani N. N. *A Dictionary of Indology*. In 4 vol. New Delhi : Indo-Burma Printers, 1984, v. 2, 349 p.

FEATURES OF THE SYNTAGMATICS OF BURYAT BUDDHIST TERMS WITH THE MEANING ‘CONTEMPLATION’, ‘MEDITATE’

Lubov D. Badmaeva
Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia
ldbadm@gmail.com

Abstract. The article draws attention to syntagmatic connections in order to identify the specifics of the semantics of individual Buddhist terms in the Buryat language like “contemplation” and “meditate”. The study is aimed at the analysis of immediate environment of the terms under consideration, which we have identified from the texts translated into the Buryat language. The selection of linguistic units in a contextual environment from textual works made it possible to identify new synonyms to the considered terms. The selection of language units was made in the contextual environment from text compositions. Based on the selected terminological material in its context environment, we have compiled a table with separate left and right lexical environments. An analysis of the semantics of environments has shown all the key aspects of the process of meditation, for example, meditations for patience, for purification of the body/organism, on the sutras of the teaching, etc. The environments under consideration also show the posture of meditation and those who meditate: meditators (monk, monk’s students, etc.) are mostly in a sitting posture. In the identified lexical environments for the terms under consideration, it is said about those who meditate a lot, up to blue eyes; about relieving stress from meditation; about the place of meditation for the reincarnating hubilgans predestined by the Buddha.

Consideration of the syntagmatic links of the Buddhist terms in the Buryat language allows us to visualize the semantic picture of the synonymous series of lexemes with the meaning ‘contemplation’ and ‘meditate’.
Keywords: the Buryat language, Buddhist terminology, semantics, syntagmatic relations, contemplation, meditate, context, lexical environment, left environment, right environment.

布里亚特佛教术语‘沉思’，‘冥想’语义组合特征

巴德梅耶娃 • 柳博芙 • 达希尼玛耶芙娜

注释。在这项工作中，我们关注组合联系，以便识别布里亚特语中单个佛教术语“沉思”和“冥想”的特定语义。这项工作的目标包括分析所考虑的术语的直接环境，这些术语是从翻译成布里亚特语的文本中确定的。语言单元的选择是在文本作品的上下文环境中进行的。这一选择使得有可能确定与所审议的术语同义的新术语。根据上下文环境中选定的术语材料，编制了一个具有单独的左和右词汇环境的表格。对环境语义的分析显示了冥想过程的所有关键方面，例如，对耐心的冥想，对身体/体质的清洁，对教学经典的冥想等。 所讨论的环境也显示了那些冥想者的冥想姿势：冥想者（僧侣，僧侣的弟子等）大多处于坐姿。在已确定的词汇环境中，对所考虑的术语，有人说：关于那些经常冥想的人，直到蓝眼睛；关于从冥想中缓解紧张；关于佛陀预定的流氓 – 蜕化变质分子的冥想地点。考虑布里亚特语中佛教术语的组合联系，我们可以呈现具有“沉思”和“冥想”含义的同义词素系列的基本语义图景。

关键词：布里亚特语；佛教术语；语义；组合关系；沉思；冥想；语境；词汇环境；左环境、右环境。

УДК 81’37:24(=542.37)

КАЛМЫЦКИЕ НАЗВАНИЯ БУДДИЙСКИХ БОЖЕСТВ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СЕМАНТИКА*

© Эллара Уляевна Омакаева
кандидат филологических наук, доцент,
Калмыцкий государственный университет
Россия, 358000, г. Элиста, ул. Пушкина, 7
elomakaeva@mail.ru

Аннотация. В статье показан анализ некоторых калмыцких теонимов, выявленных нами в религиозных текстах (молитвах, сутрах) и фольклорных произведениях (легендах, эпосе, песнях). Изучение буддийской лексики [1; 2 и др.] очень важно для составления калмыцко-русского словаря буддийских терминов с санскритско-тибетскими параллелями. В качестве материала для исследования мы взяли молитвенный текст «Гимн 21 Таре» в переводе зая-пандиты Намкай Джамцо, опубликованный нами впервые в 1995 г. в переложении с ойратского на современный калмыцкий язык и в русском переводе [15], главы калмыцкого героического эпоса «Джангар», калмыцкие сказки и легенды, а также полевые экспедиционные материалы.
Ключевые слова: теонимы, калмыцкий язык, названия буддийских божеств, семантика.

В трудах путешественников XIX в., побывавших в калмыцких степях, встречаются теонимы и агионимы (правда, часто в искаженном виде) Майдри, Дарька, Чакшиба, Аюша, Одче-бурхан, Юм, Манза Шири, Абидва, Зонкуа и др. [7, с. 45]. Теонимы присутствуют в текстах многих калмыцких народных сказок и даже в самих их названиях: «Шакьямуни» («Шакьямуни»), «Окн Теңгр» («Окон-Тенгри») [26, с. 66–71] и другие.

Наиболее часто в текстах встречаются такие теонимы, как Будда Шакьямуни, Окон-Тенгри, Зеленая Тара, Белая Тара, Ваджрапани, Ямантака, Махакала.

Образ Небесной Девы (Окон-Тенгри) полиаспектен. Древнеиндийским и тибетским ее прототипом являются соответственно Шри Дэви (Śrīdēvī) и Палден Лхамо (dpal ldan lha mo). Окон-Тенгри считается хозяйкой огня (очага), поэтому теоним может иметь эпитет *огненная*: *Һал* Окн-Теңгр [7, с. 32; 31, с. 132–133; 11, с. 311]. Божество упоминается в этой функции и в повести «Есир» Велимира Хлебникова: «И бог пламени — Окын-Тенгри — принял жертву» [23: 552; 4].

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-10061, https://rscf.ru/project/23-28-10061/.

Окон-Тенгри — одна из 10 докшитов (*догшд*), защитников буддийской религии. Теоним зафиксирован во многих легендах и сказках [26, с. 4]. С этим женским божеством калмыки ассоциируют приход весны, победу над мангасом и сезонный весенний праздник Цаган Сар (‘Белый месяц’). По легенде, она вернулась на землю на рассвете и в этот час заходит в каждый дом. Хозяева должны быть наготове и приветствовать ее возвращение, поскольку спящих она может принять за мертвых. Окон-Тенгри калмыки называют еще «воительницей дайчи» (*дәәч*). Ее изображение есть на боевых знаменах калмыцких полков [8, с. 24].

В сказке «О празднике Цаган Сар» фигурирует и имя другого женского божества — *Нохан Дәрк* (Зеленая Тара). Образ Тары (калм. *Дәрк*, монг. *Дара эх*, санскр. *Тара*, тиб. *Долма*) встречается и в других калмыцких народных сказках [9]. Теоним *Дәрк* образовался в результате стяжения двух слов: *Дара* (от санскр. Тара) и *эк* (калм. ‘мать’). Калмыки часто взывают к Таре для выражения своего эмоционального состояния: *дәрк-дәрк* ‘о, боже’.

Культу Тары в тибетском буддизме посвящены труды зарубежных и отечественных исследователей. Это прежде всего известная монография Стефана Бейера [27; 28] и ряд работ других ученых [6; 20; 21; 32–34]. Образ Тары как женского божества и сказочного персонажа рассматривался в работах калмыцких ученых: буддологов, лингвистов, фольклористов, этнографов, искусствоведов [3; 12; 16; 25].

Имеется несколько легенд о ее происхождении. В наиболее известной говорится о том, что Тара появилась из слезы Авалокитешвары. Считается, что ее земными воплощениями были две жены тибетского царя Сронцзан-Гампо, российская императрица Екатерина II, супруга 8-го Богдо-гэгэна Монголии Цэндийн Дондогдулам. Тару называют «матерью-освободительницей» (тиб. *sgrol ma*, монг. *getülgegci eke*) [20, с. 70].

Как самостоятельные известны две ипостаси: Зеленая Тара (тиб. sgrol ljan) и Белая Тара (тиб. sgrol dkar), но главной, несомненно, является первая. Зеленой Таре и Белой Таре посвящены ойратские и монгольские письменные тексты [10; 13; 18]. Зеленая Тара считается родовым божеством у многих калмыцких родов: всех тугтуновских, некоторых чоносовских и бурульских [24].

В Калмыкии в Целинном районе есть поселок Овата и одноименная балка, название которой связано с Белой Тарой и Зеленой Тарой. Существует калмыцкая легенда о том, как они по пути в Тибет, выбрав хорошее место, сошли на землю отдохнуть. Тут началась гроза, а затем появилась радуга. С тех пор это место получило свое сегодняшнее название.

В 1913 г. к празднованию 300-летия Дома Романовых в хуруле Большедербетовского улуса специально для открытия нового буддийского храма была вышита на шелке золотом и серебром юными калмыцкими мастерицами

танка Зеленой Тары высотой три метра, на которой кроме центральной фигуры Зеленой Тары изображены все другие тары, а в верхней ее части Будда Шакьямуни.

Работа выполнялась несколько лет. Танка заняла свое почетное место в новом хуруле. С этой танкой Зеленой Тары связана почти мистическая история: в 30-е гг. XX в., годы борьбы с религией, когда хурул был разгромлен, она исчезла и, казалось бы, безвозвратно, но через 10 лет, уже после войны, в 1946 г., когда калмыки находились в Сибири, была случайно обнаружена на одном из рынков Ставрополя местным музейным работником, ученым-археологом Т. М. Минаевой, которой удалось выкупить танку за две буханки драгоценного в то время хлеба. Сегодня танка хранится в фондах Ставропольского государственного историко-культурного и природно-ландшафтного музея-заповедника им. Г. Н. Прозрителева и Г. Праве. Танка экспонировалась в г. Элисте трижды: в 1991, 2017 и 2019–2020 гг. В последний раз танка более года демонстрировалась на выставке в Национальном музее РК им. Николая Пальмова.

Всего же форм Тары гораздо больше. Традиция Сакья говорит о 17 Тарах (тиб.: sgrol ma lhab cub dun ma), для последователей гелук традиционна 21 форма Тары. Буддийское сочинение «Хвала 21 Таре» известно калмыкам по ойратскому переводу зая-пандиты, оно состоит из 21 поэтической строфы с восхвалением двадцати одной формы Тары и 6 строф, описывающих как и когда следует произносить молитву, каковы преимущества ее чтения. Перевод на русский оригинального санскритского текста осуществлен известным буддологом А. А. Терентьевым [22], а тибетского — А. В. Зориным [5].

Мужские теонимы *Махаһал* (Махакала), *Очрвань* (Очир-Вани) и агионим *Зуңкв* (Зонкапа) упоминаются в портретной характеристике богатыря Хонгора (Хоңһр) в эпосе «Джангар»: *Маңна деернь/ Махаһалын күчн төгсгсн*, */ Зула деернь/ Зуңквин күчн төгсгсн*, *Ора деернь/* Очр-Ваанин күчн төгсгсн ‘Во лбу — сила Махакалы, в макушке — сила Зонкапы, в темени — сила Очир-Вани’.

Интерес вызывает теоним *Очир-Вани* (Ваджрапани ‘с ваджрой в руке’), представляющий собой полукальку: первый компонент — калмыцкий эквивалент уйгурского происхождения санскритского слова *ваджра* ‘скипетр’, а второй — транслитерация санскритского слова *пани* ‘рука, ладонь’.

Интересной представляется и история проникновения буддийского термина *ваджра* в калмыцкий язык, первый раз попавшего в монгольские языки в форме очр через уйгурский язык в доюаньскую эпоху, когда буддийские тексты читались на уйгурском. Когда ойраты, предки калмыков, приняли тибетский буддизм, то в ойратском языке появилось еще два слова с одним значением ‘ваджра’, которые до сих пор функционируют

как калмыцкие имена собственные: санскритизм *Базр* и тибетизм *Доржң*. Так одно и то же слово попало в калмыцкий язык двумя разными путями в разные исторические периоды, в разной форме и с разными функциями. *Очр* в современном калмыцком языке выступает и как имя собственное, и как имя нарицательное. «Слово *Базр* встречается только как имя собственное. Поэтому возможны оба варианта теонимов (Ваджрадара и Ваджрапани): 1) *Очрдәр* и *Базрдәр*; 2) *Очрваань* и *Базрваань*» [17: 387]. Тибетское же слово *Доржң* активно функционирует как калмыцкий антропоним, встречаясь и самостоятельно как личное имя, и в составе фамилий (например, *Дорджиев*).

Таким образом, в ходе исследования мы охарактеризовали некоторые ключевые калмыцкие буддийские теонимы, большая часть которых санскритского и тибетского происхождения. Почти все теонимы по своей структуре являются композитами-билексемами (сложными словами).

Литература

1. Бадгаев Н. Б. Религиозная лексика в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // Oriental Studies. 2014. №. 4. Текст : непосредственный.

2. Бадгаев Н. Б., Омакаева Э. У. К изучению калмыцкой мифонимии // История и культура монгольских народов: источники и традиции : материалы международного симпозиума. Элиста : КИГИ РАН, 1999. Ч. 2. С. 12. Текст : непосредственный.

3. Балтырева И. А., Есенова Т. С. К исследованию буддийских прецедентных имен-теонимов в калмыцкой лингвокультуре (на примере теонимов Дәрк и Окн-Теңгр) // Oriental Studies. 2013. №. 1. Текст : непосредственный.

4. Гаджиева Д. А. Евразийские мотивы в повести Велимира Хлебникова «Есир» // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2013. № 2(23). Текст : непосредственный.

5. Гимны Таре. Перевод с тибетского, критический текст, предисловие, приложения А. В. Зорина. Москва : Открытый Мир, 2009. 272 с. Текст : непосредственный.

6. Двадцать одна Тара. Москва : Джонангпа, 2011. Текст : непосредственный.

7. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. Москва : Типография М. Г. Волчанинова, 1893. 114 с. Текст : непосредственный.

8. Кукеев А. Г. Знамя 3-го Донского Калмыцкого конного полка // Oriental Studies. 2010. №. 1. Текст : непосредственный.

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

10. Музраева Д. Н., Нанжидын М. Ойратская рукопись «Гимн Зеленой Таре» из коллекции Миджид-ламы (Убсунурский аймак, Монголия) // Монголоведение. 2019. Т. 17, №. 2. С. 223–239. Текст : непосредственный.

11. Неклюдов С. Ю. Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской мифологической традиции // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 1992. 46(2/3). С. 311–321. Текст : непосредственный.

12. Нурова Г. В. Образ женского божества в буддизме Махаяны // Вестник ИКИАТ. 2007. Т. 2, № 2(15). Текст : непосредственный.

13. Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»). Факсимиле рукописей / исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста : КИГИ РАН. 248 с. Текст : непосредственный.

14. Олядыкова Л. Б. «И хоть во всем я — атеист...» : буддийский мир в поэзии Давида Кугультинова (теонимы) // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2004. № 4. Текст : непосредственный.

15. Омакаева Э. У. Хальмг зурха. Моргул. Калмыцкая астрология. Молитвы. Элиста : Джангар, 1995. 176 с. Текст : непосредственный.

16. Омакаева Э. У. Культ женских божеств в калмыцком буддизме: иконография и символика // Сокровища буддизма : сборник материалов. Элиста : Джангар, 2004. С. 65–70.

17. Омакаева Э. У. Письменная традиция // Калмыки. Серия «Народы и культуры». Москва : Наука, 2010. С. 382–405. Текст : непосредственный.

18. Поло М. Книга о разнообразии мира. Москва : Эксмо. 2006. 480 с. Текст : непосредственный.

19. Сумъяа Д. Монгол Ногоон Дара эхийн тууж. Улаанбаатар : ШУА-ийн ХЗХ, 2011. 412 х. Текст : непосредственный.

20. Сумъяа Д. Традиция почитания Тары в буддизме // Oriental Studies. 2012. № 5(3). С. 70–75. Текст : непосредственный.

21. Сыртыпова С. Д. Образ богини Тары у Дзанабазара в ряду его предшественников и последователей — от Шри-Ланки до Сибири. Ориенталистика. 2020. № 3(2). С. 348–378. Текст : непосредственный.

22. Терентьев А. А. Двадцать одна хвала благословенной Арья Таре : перевод с санскрита // Буддизм России. № 12(18). 1993. С. 4–8. Текст : непосредственный.

23. Хлебников В. Творения. Москва : Советский писатель, 1986. Текст : непосредственный.

24. Шараева Т. И. К вопросу о калмыцких боевых знаменах // Oriental Studies. 2012. №. 2. Текст : непосредственный.

25. Шараева Т. И. Образы божеств в декоративно-прикладном искусстве калмыков: Зеленая Тара // Oriental Studies. 2017. № 3(31). Текст : непосредственный.

26. Хальмг туульс. IV боть / Барт белдснь Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинов. Элст : Хальмг дегтр haphач, 1974. 274 х.

27. Beyer Stephan. *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet (Hermeneutics: Studies in the History of Religions)*. Berkeley : University of California Press, 1973. 542 p.

28. Beyer Stephan. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet.* Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2001, 579 p.

29. Blažek V. {Greek} Theonyms (Names of Gods). In: Giannakis, Georgios K. *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics.* Leiden : Brill, 2014. Vol. 3, pp. 400–402.

30. Frog M. Calling People Gods: Theonyms as Bynames in Medieval Finland and Karelia. *Onoma*. 2020; 55: 35–55.

31. Poppe N. N. Zum Feuerkultus bei den Mongolen. In: *Analecta Gorgiana*. Gorgias Press, 2014.

32. Praises to Twenty-One Taras. *A Commentary by Khensur Rinpoche Lama Lhundrup Rigsel*. Amitabha Buddhist Center, Singapore, 2012, pp. 25–37.

33. Waddell L. A. The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his Consort Tārā 'the Saviouress, illustrated from the Remains in Magadha. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. 26/1(1894-01): 51–89.

34. Willson M. *In Praise of Tara: Songs to the Saviouress* — Source Texts from India and Tibet on Buddhism's Great Goddess. Boston : Wisdom Publications, 1996.

KALMYK NAMES OF BUDDHIST DEITIES: ORIGIN AND SEMANTICS

Ellara U. Omakaeva
Cand. Sci. (Philology), A/Prof.,
Kalmyk State University
7 Pushkina St., Elista 358000, Russia
elomakaeva@mail.ru

Abstract. The article analyzes some Kalmyk theonyms that we have identified in religious (prayers, sutras) and folklore texts (legends, epics, songs). Studying Buddhist vocabulary [1; 2, etc.] is very important for compiling a Kalmyk-Russian dictionary of Buddhist terms with Sanskrit-Tibetan parallels. As material for the study, we have used the prayer text "Hymn to 21 Tara" translated by Zaya-pandita Namkhai Jamtso, which we published for the first time in 1995 with translation from Oirat into modern Kalmyk and Russian [15], chapters from the Kalmyk heroic epic "Dzhangar", Kalmyk fairy tales and legends, as well as field expeditionary materials.
Keywords: theonyms, the Kalmyk language, names of Buddhist deities, semantics.

卡尔梅克佛教神灵的名称：起源和语义

奥马卡耶娃·埃拉拉·乌里耶芙娜

注释。本报告致力于分析我们在宗教文本（祈祷文、佛经）和民俗作品（传说、史诗、歌曲）中发现的一些卡尔梅克神名。学习佛教词汇[1；2等]对于编制具有梵文-藏文相似之处的卡尔梅克-俄罗斯佛教术语词典非常重要。作为研究的材料，我们采用了扎亚班迪塔·南开·蒋措（Zaya-pandita Namkhai Jamtso）翻译的祈祷文《赞美诗 21 度母》，该文本由我们于 1995 年首次出版，从卫拉特语翻译成现代卡尔梅克语和俄语 [15]，卡尔梅克英雄史诗《章加尔》的章节、卡尔梅克童话和传说以及野外探险资料。

关键词：神名，卡尔梅克语，佛教神灵名称、语义。

УДК 811.11-12

СТЕПЕНИ ПЕРЕДАЧИ ПРЕСКРИПТИВНОСТИ БУДДИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА В ПЕРЕВОДЕ С АНГЛИЙСКОГО НА РУССКИЙ ЯЗЫК

© Семёнова Эржена Васильевна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры перевода и межкультурной коммуникации,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 16
semenovaev@bsu.ru

Аннотация. Степени передачи прескриптивности буддийского философского текста в переводе с английского на русский язык (на примере перевода главы THE CONCEPT OF SENTIENT BEING IN THE SUTTA-NIPATA из книги А. М. Пятигорского THE BUDDHIST PHILOSOPHY OF THOUGHT). А. М. Пятигорский — знаток санскрита и тибетского, переводчик древних буддийских священных текстов. Для анализа были отобраны языковые единицы выражающие побудительность для русского и английского языка. Количество отобранных единиц для русского языка равно пяти, для английского — десяти, что демонстрирует большую вариативность выражения. Также было произведено сравнение частотности употребления, которое показало небольшое преобладание английских языковых единиц по сравнению с русскими.
Ключевые слова: степень прескриптивности, буддийский философский текст, перевод с английского языка на русский.

Обращение к передаче прескриптивного функционала буддийского философского текста объясняется назревшей необходимостью глубокого анализа переводческих работ, формулирования понятийного аппарата и выработке определенных стратегий.

В статье мы рассматриваем прескрипцию как особый вид побудительных высказываний. ‘Прескрипция’ — «*лингв. лог.* высказывывание, утверждающее необходимость каких-либо действий или их отсутствие»[1] [1]. Прескриптивный текст обладает рядом предписывающих или регулирующих характеристик, мотивационной составляющей. В языковом выражении прескриптивные маркеры представлены императивными конструкциями, модальными глаголами, прескрептивными знаками [6], которые оказывают влияние на слушателя, личными формами местоимений и другими.

В рамках нашей работы мы отобрали вербальное выражение побудительности, опираясь на работы Е. А. Волковой [1; 2], В. В. Кулундарий [3]

[1] Прескрипция // Карта слов и выражений русского языка. URL: https://kartaslov.ru/значение-слова/прескрипция (дата обращения: 31.05.2023). Текст : электронный.

по русскому языку и Е. В. Лобановой [4], Е. С. Максимовой [5]. Таким образом, были отобраны единицы-маркеры побудительности:

- для русского языка: должен/должны, следует, можно, надо, хотелось бы, местоимения: (личные — я, мы, объектные — мне, нам);
- для английского языка: can/could, may/might, must, have to, should, ought to, be to, will, shall, be goig to. местоимения: (личные — I, we, объектные — me, us).

Для анализа был выбран буддийский философский текст, переведенный с английского на русский язык, из книги «The Buddhist Philosophy of Thought» [8] А. Пятигорского. Книга была опубликована в 1984 г. издательством Curson Press Ltd в Лондоне и Дублине, затем в этом же году выпущена в США издательством Barnes & Noble Books в округе Тотова в Нью-Джерси. На русском языке книга «Буддийская философия мысли» [7] издана в 2020 г. в издательстве «Азбука Аттикус».

Александр Моисеевич Пятигорский (30.01.1929–25.10.2009) — советский и британский философ, индолог, буддолог, писатель, кандидат философских наук, один из основателей Тартуско-московской семиотической школы, автор текстовой модели коммуникации, профессор Лондонского университета, создатель первого тамильско-русского словаря в соавторстве с С. Г. Рудиным, знаток санскрита и тибетского, переводчик древних буддийских священных текстов. Выбранный отрывок на английском языке включает 10 443 слова, 62 767 символов с пробелами, 52 564 символа без пробелов, 122 абзаца; на русском языке — 8 178 слов, 60 367 символов с пробелами, 52 288 символов без пробелов, 122 абзаца.

Таблица 1

Употребление единиц побудительности русского языка

№	Единицы	Количество употреблений
1	должен/должны	3
2	следует	11
3	можно	46
4	надо	0
5	хотелось бы	0
6	я	38
7	мы	6
8	мне	4
9	нам	7

Таблица 2

Употребление единиц побудительности английского языка

№	Единицы	Количество употреблений
1	can/could	62
2	may/might	39
3	must	10
4	have to	2
5	should	2
6	ought to	0
7	be to	9
8	will	10
9	shall	4
10	be goig to	0
11	I	51
12	we	63
13	me	3
14	us	10

Статистический анализ единиц показывает, что единиц побудительности русского языка нами было отобрано 5, они использовались в тексте 60 раз, личные и объектные местоимения в количестве 4 единиц были употреблены в тексте 55 раз. Для английского текста было отобрано 10 единиц, которые были употреблены в тексте 138 раз, что касается личных местоимений, то они были употреблены в тексте 127 раз.

Выбор единиц для английского языка со значением побудительности больше, чем в русском языке, и используется чаще. Но употребление единиц ненамного больше, условно говоря, в английском тексте 1 единица — 13,8 раза, в русском — 12. Употребление личных местоимений в русском языке (я, мы) — 44 раза, в английском (I, we) — 114 раз, объясняется типологическими характеристиками языков. Доля употребления побудительных единиц в общем объеме текста на английском языке составила 1,32 %, на русском — 0,73 %.

Таким образом, что касается степени передачи прескриптивности буддийского философского текста, то можно сделать выводы, что в английском языке больше языковых средств выражения категории побудительности, и применительно к частотности употребления и доле единиц в общем объеме текста, на наш взгляд, английский текст более прескриптивный, чем текст на русском языке.

Литература

1. Волкова А. Е. Импликация семантики побудительности в составе высказываний с непрямой формой побуждения // Вестник ВолГУ. Сер. 2. Языкознание. 2011. № 1–13. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/incentive-semantics-implication-in-the-structure-of-utterances-with-indirect-forms-of-motivation (дата обращения: 17.05.2023). Текст : электронный.

2. Волкова А. Е. Побудительность как грамматическое и функционально-семантическое явление // Вестник ВолГУ. Сер. 2. Языкознание. 2010. № 1–11. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/pobuditelnost-kak-grammaticheskoe-i-funktsionalno-semanticheskoe-yavlenie (дата обращения: 17.05.2023). Текст : электронный.

3. Кулундарий В. В. О природе побуждения и побудительности // МНКО. 2014. № 2(45). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/o-prirode-pobuzhdeniya-i-pobuditelnosti (дата обращения: 17.05.2023). Текст : электронный.

4. Лобанова Е. В. Базовые параметры категории побудительности в английском языке: когнитивно-онтологический подход // Весник ЧПГУ. 2011. № 2. С. 239–246. Текст : непосредственный.

5. Максимова Е. С. Побудительные конструкции в англоязычном художественном тексте // Научное обозрение. Международный научно-практический журнал. 2019. № 2. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_38470478_32138497.pdf (дата обращения: 21.04.2023). Текст : электронный.

6. Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика / под общей редакцией Ю. С. Степанова. Москва : Радуга, 1983. С. 118–132. Текст : непосредственный.

7. Пятигорский А. Буддийская философия мысли / перевод с английского Н. Остапенко. Москва : Азбука-Аттикус, 2020. С. 25–44.

8. Piatigorsky Alexander. The Buddhist Philosophy of Thought. Curson Press Ltd, London and Dublin; Barnes and Noble Book, Totowa, NJ, USA, 1984, pp. 17–36.

DEGREES OF THE PRESCRIPTIVITY OF THE BUDDHIST PHILOSOPHICAL TEXT TRANSLATED FROM ENGLISH INTO RUSSIAN

Erzhena V. Semyonova
Cand. Sci. (Philology),
A/Prof. of Translation and Intercultural Communication Department,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
16 Sukhe-Batora St., Ulan-Ude 670000, Russia
semenovaev@bsu.ru

Abstract. The article analyzes the degrees of prescriptivity of the Buddhist philosophical text translated from English into Russian through the example of translating the chapter THE CONCEPT OF SENTIENT BEING IN THE SUTTA-NIPATA from the book by A. M. Pyatigorsky THE BUDDHIST PHILOSOPHY OF THOUGHT). A. M. Pyatigorsky is an expert in Sanskrit and Tibetan, translator of ancient Buddhist sacred texts.

For analysis, we have selected the linguistic units expressing motivation in Russian and English. The number of selected units for the Russian language is five, for English — ten, which demonstrates greater variability of expression. A comparison of the frequency of their use has shown a slight predominance of the English language units compared to Russian.
Keywords: degrees of prescriptivity, Buddhist philosophical text, translation from English into Russian.

佛教哲学文本从英语翻译成俄语的规定性的传播程度

谢梅诺娃·埃尔热娜·瓦西里耶芙娜

注释：佛教哲学文本从英语译成俄语的过程中规范性的传递程度（以A.M.Pyatigorsky的著作《佛教思想哲学》中《THE CONCEPT OF SENTIENT BEING IN THE SUTTA-NIPATA 》一章的翻译为例）。A.M.皮亚季戈尔斯基是梵文和藏文专家，也是古代佛教圣典的翻译家。为了进行分析，选择了表达俄语和英语动机的语言单位。俄语所选单元数量为5个，英语为10个。这表明表达的巨大可变性。还对使用频率进行了比较，结果表明与俄语相比，英语语言单位稍占优势。

关键词：规定性程度、佛教哲学文本、从英语翻译成俄语。

УДК 811.112.2’25

ПЕРЕВОДЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ ПЕРЕВОДА БУДДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ПЕРЕВОДА ТЕКСТА «ХУРАЛ МАНДАЛ ШИВА» С РУССКОГО ЯЗЫКА НА НЕМЕЦКИЙ)

© Хандажапова Алтына Чимитовна
студентка третьего курса,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 16
flower200217@gmail.com

© Тараскина Ярослава Вячеславовна
кандидат педагогических наук, доцент
кафедры перевода и межкультурной коммуникации,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 16
jarat@mail.ru

Аннотация. Буддизм проник в Бурятию в XVIII в. Началось строительство дацанов, появились первые буддийские тексты из монгольской литературы XIII в., позднее из бурятско-монгольской литературы XVII в. Возникла необходимость передачи региональных буддийских текстов на иностранный язык. Каким образом передаются реалии, историзмы, термины? Ведь именно данные слова наглядно иллюстрируют образ жизни, географию, историю, традиции народа и представляют собой богатый экспрессивно-выразительный пласт языковой системы. В данном исследовании представлены результаты изучения способов передачи на немецкий язык основных буддийских терминов.
Ключевые слова: буддизм, буддийские термины, переводческий комментарий, способы перевода.

В монгольских языках, в том числе в бурятском, буддийские термины считались священными, не подвергались большим изменениям и в абсолютном большинстве заимствовались главным образом из тибетского языка, относящегося к иной, чем монгольские языки, семье, а именно сино-тибетской, и поэтому имеющего отличную от них фонетическую систему. Особые сложности при чтении буддийских переводных и оригинальных текстов на монгольском языке вызывают выявление в тексте и интерпретация буддийской терминологии, играющей ключевую роль в трансляции смысла буддийских произведений. Лингвофилософская основа средневековой монгольской литературы, выражавшаяся в стремлении как можно более точно передать оригинал буддийского текста, зачастую приводила к пословному (буквальному) переводу терминологии,

что существенно затрудняет работу исследователя такого рода сочинений. Проблема изучения буддийской терминологии сложна, а материал столь обширен, что это требует комплексного и системного подхода.

Сегодня в Германии насчитывается около 270 тыс. буддистов. Поэтому изучение способов перевода буддийских текстов на немецкий язык становится важным аспектом, необходимо знать адекватный перевод слов, поскольку подавляющее большинство носителей данного языка не знакомы с буддийской лексикой.

Религия буддизма, как и любая другая религия, имеет свой уникальный комплекс терминов, которые служат ключом к пониманию ее учений и идеологии. Буддийские термины обозначают национально-специфические реалии, которые можно встретить в языке каждого народа. Так как они относятся к безэквивалентной лексике, переводчик сталкивается с трудностями их передачи на другой язык. Как показывает анализ литературы, к основным способам перевода терминов относятся:

1) заимствование;
2) калькирование;
3) описательный перевод;
4) транслитерация (буквенный состав) и транскрипция (звуковая форма);
5) приближенный перевод;
6) дословный перевод;
7) генерализация;
8) конкретизация;
9) опущение;
10) добавление.

Для перевода буддийских терминов на немецкий язык используются различные методы. Один из наиболее распространенных методов — транслитерация, при которой оригинальные термины переводятся на язык перевода с помощью звукописных аналогов. Такой подход позволяет сохранить звучание и орфографию слов.

Проанализируем способы перевода, которые применила носитель языка Элиане Ротт (лектор Немецкой службы академических обменов) в переводе текста «Хурал Мандал Шива» с русского языка на немецкий. Текст был опубликован в учебном пособии Я. В. Тараскиной «Путешествие в мир буддизма».

В тексте встречается много абстрактных и конкретных терминов. Например:

1) Grüne Tara;
2) Buddha;
3) Bodhisattva;
4) Nirvana;

5) Sansara;
6) Lama;
7) Dazan;
8) Chural.

Данные термины Элиане Ротт перевела с помощью траслитерации.

Однако этот метод может быть сложен для понимания для новичков, так как он не дает точного значения терминам. Поэтому другим способом перевода является переводческий комментарий — один из распространенных приемов компенсации потери смысловых компонентов в процессе перевода, обычно его применяют с целью сокращения различий объема фоновых знаний получателей подлинника и переводного текста и создания беспрепятственной интерпретации смысла, который невозможно передать в рамках текста перевода.

В тексте «Хурал Мандал Шива» был также применен этот способ перевода. Некоторые буддийские термины были переведены при помощи переводческого комментария.

1. Tanka — buddhistische Ikone aus Stoff.
2. Sula — kleine Altarlämpchen.
3. Chusche — Räuchestabchen.
4. Balin — das Geworfene.
5. Chadak — Seidenschal.
6. Talchan Tabag — Speise aus Mehl.
7. Shemesej Tabag — Speise aus Früchten.
8. Wahshra — (oshor), was wie ein Blitz oder ein Brillant aussieht und etwas festes Unteilbares darstellt.
9. Choncho — die Glocke
10. Mandala — Tempel der Rheinheit.
11. Hengerig — die Trommel.
12. San — klingende Teller.
13. Bumbe − Behälter.
14. Toli — ein Bronzespiegel.

Делая вывод по переводам буддийских терминов на немецкий язык, можно отметить, что в основном используются транслитерация и транскрипция. Также одним из основных способов перевода является переводческий комментарий. Это связано с тем, что многие буддийские термины не имеют точного соответствия в немецком языке.

Перевод буддийских терминов на немецкий язык является сложным процессом, требующим глубоких знаний буддизма, терминологии, значений слов, основных способов перевода. В перспективе будут переведены буддийские тексты с немецкого языка на русский, определена стратегия перевода данных текстов и составлен глоссарий основных понятий.

Литература

1. Буддийские термины: их перевод и история / Аббатиса Хиденага. Москва : Мир буддийской культуры, 2003. 288 с. Текст : непосредственный.

2. Загуменов Б. И. Буддийская терминология сегодня // LiveJournal : сайт. URL: https://az-pantarei.livejournal.com/473553.html (дата обращения: 20.05.2023). Текст : электронный.

3. Краткий словарь буддийских терминов / под редакцией Л. М. Сениной. Москва : Институт востоковедения РАН, 2011. 155 с. Текст : непосредственный.

4. Латышев Л. К. Теория перевода : учебное пособие. Москва : Юрайт, 2015. 288 с. Текст : непосредственный.

5. Методы перевода буддийских терминов на русский язык / под редакцией Л. А. Короткиной. Москва : Высшая школа экономики, 2016. 179 с. Текст : непосредственный.

6. Перевод буддийских терминов: теоретические и практические аспекты / под редакцией Н. В. Дмитриевой. Москва : Ладья, 2019. Текст : непосредственный.

7. Способы перевода буддийских терминов: теория и практика / под редакцией Чжоуг Эрьянь. Бейдань : Изд-во Пекин. ун-та, 2012. 186 с. Текст : непосредственный.

8. Тараскина Я. В. Путешествие в мир буддизма. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. Текст : непосредственный.

TRANSLATION COMMENTARY AS ONE OF THE WAYS TO TRANSLATE BUDDHIST TERMS (THE CASE OF TRANSLATION OF “KHURAL MANDALA SHIVA” TEXT FROM RUSSIAN INTO GERMAN”)

Altyna Ch. Khandazhapova
Third-Year Student,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
16 Sukhe-Batora St., Ulan-Ude 670000, Russia
flower200217@gmail.com

Yaroslava V. Taraskina
Cand. Sci. (Education), A/Prof.,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
16 Sukhe-Batora St., Ulan-Ude 670000, Russia
e-mail: jarat@mail.ru

Abstract. Buddhism penetrated into Buryatia in the 18th century. The construction of datsans began, the first Buddhist texts appeared from the Mongolian literature of the 13th century, later from the Buryat-Mongolian literature of the 17th century. There was a need to translate regional buddhist texts into a foreign language. How are realities, historicisms, and terms translated? These words clearly illustrate the way of life, geography, history, traditions of the people and represent a rich expressive layer of the language system. The article presents the results of studying the ways to translate the main buddhist terms into German.

Keywords: buddhism, buddhist terms, translation commentary, translation methods.

翻译注释作为佛教术语翻译的方式之一
（基于文本“HURAL MANDALA SHIVA 从俄语翻译成德语”）

坎达扎波娃·阿尔蒂娜·奇米托芙娜
塔拉斯金娜·雅罗斯拉娃·维亚切斯拉芙娜

注释。佛教于18世纪传入布里亚特。扎仓的建设开始了，第一批佛教文献从十三世纪的蒙古文学中，后来从十七7世纪的布里亚特-蒙古文学中出现。有必要将地区性佛教文本翻译成外语。现实、历史主义和术语是如何传达的？毕竟，这些词语清楚地说明了人民的生活方式、地理、历史、传统，并代表了语言系统丰富的表达层。这项研究提出了研究将佛教基本术语翻译成德语的方法的结果。

关键词：佛教，佛教术语，翻译注释，翻译方法。

УДК 81’255

ПЕРЕВОД ТЕРМИНОВ БУДДИЙСКОГО ТЕКСТА С АНГЛИЙСКОГО НА РУССКИЙ ЯЗЫК: ВЗАИМОДЕТЕРМИНАЦИЯ ЭКВИВАЛЕНТНОСТИ И АДЕКВАТНОСТИ

© Гомбоева Александра Баировна
студентка третьего курса,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000 г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 6
gomboeva05062002@gmail.com

Аннотация. Настоящая работа предлагает вариант постперевода с английского на русский язык двух случаев использования базовых буддийских терминологизированных сочетаний в статье «Buddhism: Basic Beliefs». Алгоритм анализа, предложенный П. П. Дашинимаевой (2017), сводится к выявлению взаимодетерминации и измерений эквивалентности и адекватности при переводе категориальных терминов. Анализ измерений качества выполнен по единой формуле: «Если эквивалентный целевой термин обеспечивает логико-концептуальную адекватность ПТ, тогда он остается как релевантное решение, если нет, переводчик привлекает коррелят». Рассмотренный алгоритм может служить прикладным инструментом в исследованиирелевантности перевода иной терминологии.
Ключевые слова: буддийские термины, взаимодетерминация, эквивалентность, адекватность, коррелят, перевод, адекватность.

Исследование проблемы релевантного перевода терминов (ПТ) буддийского текста с английского на русский язык имеет большую актуальность в современном мире. Это связано с растущим интересом к буддизму и его философии в западной культуре, с распространением буддийских идей в российском пространстве и активным изучением философии буддизма с научно-методологической точки зрения.

Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что предложенный ракурс рассмотрения терминологических соответствий способствует минимизации искажений в переводе и более полноценной передаче смысловой нагрузки терминов.

Материалом исследования послужила статья «Buddhism: Basic Beliefs»[1].

Мы ставим задачу проиллюстрировать взаимодетерминацию двух измерений — эквивалентности и адекватности — в следующей формуле: «Если эквивалентный целевой термин обеспечивает логико-концептуальную адекватность ПТ, тогда он остается как релевантное решение, если нет, переводчик привлекает коррелят». Данный алгоритм основан на описании соотношения измерителей качества перевода в учебнике Теория перевода.

[1] Buddhism: Basic Beliefs // uri.ru. URL: https://www.uri.org/kids/world-religions/buddhist-beliefs (дата обращения: 12.05.2023). Текст : электронный.

Психолингвистический подход П. П. Дашинимаевой (2017). Согласно Ц. Л. Будаевой, коррелят «позволяет уйти от формально-статического толкования эквивалента в сторону функционально-динамического»... аналога, подразумевающего вариативность понимания семантики и, соответственно, возможную неконечность его выбора в переводе [1, с. 12].

В литературе традиционно описывается необходимость нахождения в целевом языке культуры соответствий разной природы:

1) на уровне слов, обозначающих конкретные предметы и ситуации;
2) грамматических структур;
3) терминов, номинирующих абстрактные объекты;
4) смысла, цели и функции текста;
5) подразумеваний на уровне морально-нравственных предписаний.

Из данного списка в аспекте перевода философских текстов релевантными для передачи являются пункты 3–5. Что касается терминов, традиционно принято привлекать эквивалентный термин в языке-2 — тот, который кодифицирован в философском словаре. Пункты 4 и 5 относятся к идеальным, имплицитным составляющим оригинального текста, в связи с чем следует описать взаимосвязь эквивалентности и адекватности.

Исходя из предлагаемого психолингвистического условия понимания соотношения эквивалента и коррелята, с одной стороны, и их взаимообусловленности адекватностью, с другой — проведем постпереводческий анализ передачи философского термина с английского на русский язык. Для этого мы выбрали термин из раздела статьи под названием *Four noble truths*.

Для проверки достижения адекватности следует привести контекст, в котором употребляется данный термин.

“Buddha discovered Three Universal Truths and Four Noble Truths, which he then taught to the people for the next 45 years... Four Noble Truths: Human life has a lot of suffering, the cause of suffering is greed, there is an end to suffering, the way to end suffering is to follow the Middle Path.”

На сайте присутствует машинный гугл-перевод, который для Four Noble truths предлагает традиционный перевода «4 благородные истины». Попробуем подтвердить релевантность перевода нашим анализом. Данный термин восходит к санскриту (*catvāriāryasatyāni*). Слово *āryasatyāni* состоит из двух частей: «ārya» и «satyā». Satyā имеет следующие словарные значения:

«**1.** 1) правильный, истинный; 2) действительный, реальный; 3) действенный; 4) надежный, верный;

2. 1) правда, истина; 2) действительность, реальность; 3) клятва, присяга; 4) заклинание» [3, с. 681]. Другой компонент *ārya* толкуется как: 1) благородный; 2) верный; 3) дружественный» [3, с. 72]. Если механически соединить семантику двух частей, можно получить разные версии перевода — *истины благородных*, *дружественные реальности* и т. д. Проведем лингвистический эксперимент и попробуем заменить «*4 благородные*

истины» на «*4 верные клятвы*»: «Будда открыл Три Универсальные Истины и 4 верные клятвы, которым он обучал людей в течение следующих 45 лет». Да, эквивалентное (словарное) понятие «верные клятвы» не соответствует функциональной логике контекста учения и не обеспечивает тот смысл, который содержится в изначальном термине.

Как известно, в английском языке закреплен вариант перевода Noble Truths, от которого, думается, берут начало переводы на другие языки, в том числе на русский. Так, вариант перевода «4 благородные истины» как коррелят релевантно соотносится с контекстом учения, «позволяя уйти от формально-статического толкования эквивалента в сторону функционально-динамического аналога», тем самым достигая адекватности.

Проведем постпереводческий анализ передачи другого философского термина с английского на русский язык из раздела статьи под названием *Right understanding and view point.*

Рассмотрим контекст, в котором употребляется данный термин:

“The Eightfold Path

- Right understanding and viewpoint (based on the Four Noble Truths).
- Right values and attitude (compassion rather than selfishness)...”.

На сайте выражение переводится как «Правильное понимание и точка зрения». Оригинальный термин в санскрите звучит как *sammādiṭṭhii. Sammā* имеет следующие словарные значения в языке пали — в древнем языке буддийских писаний: 1) надлежащий, правильный, верный; 2) совершенный, завершенный, полный[1]. *Diṭṭhii* толкуется как видение, воззрение[2]. Если механически перевести две составляющие данного выражения, то получится *правильное видение*, *надлежащее видение* и т. д.

Проведем лингвистический эксперимент и попробуем заменить «Правильное понимание и точка зрения» на правильное видение: «Восьмеричный путь: Правильное видение и точка зрения (на основе Четырех благородных истин), правильные ценности и отношение (сострадание, а не эгоизм)...». Можно отметить, что эквивалентное (словарное) понятие «правильное видение» соответствует функциональной логике контекста учения и обеспечивает тот смысл, который содержится в изначальном термине, нежели вариант, который представлен машинным вариантом.

Также на русском языке распространен перевод правильное воззрение. Этот вариант также релевантно соотносится с контекстом учения, «позволяя уйти от формально-статического толкования эквивалента в сторону функционально-динамического аналога», тем самым достигая адекватности.

Исходя из представленного нами алгоритма анализа выявления соотношения *словарное vs. функционально-контекстуальное*, можно сделать вывод о том, что в переводе терминов языковая норма как словарное значение

[1] Pali-Russian dictionary // Академик. URL: https://pali_russian.academic.ru/1243 (дата обращения: 12.05.2023). Текст : электронный.

[2] Там же.

не обусловливает тождество жанрово-речевой нормы: чаще всего в переводе лучше использовать корреляты, которые способствуют достижению функциональной адекватности текста.

Литература

1. Будаева Ц. Л. Моделирование перевода паремий в аспекте актуализации прескриптивного потенциала (на материале бурятских, английских и русских коррелятов) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Улан-Удэ, 2021. 24 с. Текст : непосредственный.
2. Дашинимаева П. П. Теория перевода. Психолингвистический подход: учебник. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2017. 360 с. Текст : непосредственный.
3. Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. 2-е изд. Москва : Русский язык, 1987. 944 с. Текст : непосредственный.

TRANSLATION OF BUDDHIST TERMS FROM ENGLISH INTO RUSSIAN: DETERMINATION OF EQUIVALENCE AND ADEQUACY

Aleksandra B. Gomboeva
Third-Year Student,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
6 Ranzhurova St., Ulan-Ude 670000, Russia
gomboeva05062002@gmail.com

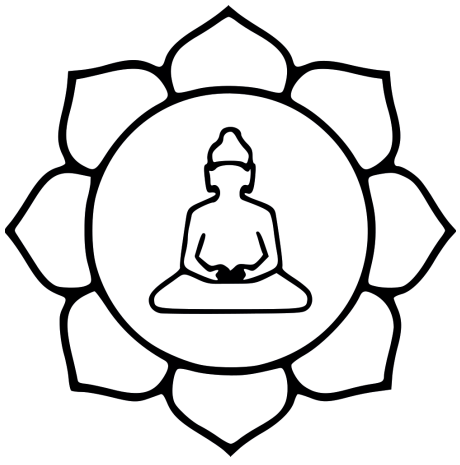
Abstract. The study offers a post-translation variant from English into Russian of two cases of using basic Buddhist terms in the article “Buddhism: Basic Beliefs”. The algorithm that was proposed by P. P. Dashinimaeva (2017) is about identifying the determination of equivalency and adequacy in the translation of categorical terms. The quality measuring analysis has been carried out using the formula: “If the equivalent target term ensures the conceptual adequacy of translated text, it will remain as a relevant solution, if no, a translator will use a correlate. This algorithm can be used as an applied tool in studying the relevance of translation in other cases.
Keywords: Buddhist terms, determination, equivalency, adequacy, correlate, translation.

佛教文本术语从英语翻译成俄语：等价性和相当性的相互确定

贡博耶娃 • 亚历山德拉 • 拜罗芙娜

注释。这项工作为“佛教：基本信仰”文章中使用基本佛教术语组合的两个案例提供了从英语到俄语的翻译后选项。P. P. 达希尼玛耶娃(2017年)提出的分析算法被简化为在分类术语的翻译中识别等价性和充分性的相互确定和测量。质量测量的分析是根据一个公式进行的：“如果等效的目标术语确保了PT的逻辑概念充分性，那么它仍然是一个相关的解决方案；如果不是，翻译人员会使用关联”。所考虑的算法可以作为研究其他术语翻译相关性的应用工具。
关键词：佛教术语，相互确定，等价，相当，相关，翻译。

БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ



УДК 17.026.3:004

СОСТРАДАНИЕ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ ЦЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ ПРИМЕНЕНИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

© Бадмаева Маина Харлановна
кандидат философских наук,
сотрудник Управления довузовской подготовки,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
badmaevamaina@gmail.com

Аннотация. Искусственный интеллект (ИИ) в условиях Четвертой промышленной революции оказывает все большее влияние на общество и будущее человечества, трансформирует способ существования человека и общества, а дискуссии о нем продолжают занимать видное место в глобальных СМИ и политической повестке дня. ИИ при всех своих явных преимуществах для благополучия общества усугубляет имеющееся в обществе социальное неравенство. В этом свете для дальнейшего безопасного и эффективного внедрения искусственного интеллекта необходимо учитывать идеи и традиции незападных регионов и культур, таких как Индия, Китай или Япония. По мнению автора статьи, понятие сострадания, одно из важнейших в буддизме, может быть полезным для решения наиболее острых проблем, возникающих в процессе разработки, внедрения и использования ИИ в современном мире.
Ключевые слова: общество, буддизм, глобальные вызовы, искусственный интеллект, проблемы применения искусственного интеллекта, сострадание, сочувствие, традиционные ценности, социальное неравенство, цифровой разрыв.

Искусственный интеллект сегодня демонстрирует огромный потенциал в плане содействия благополучию человеческого общества, решения его многочисленных проблем. Однако наряду с явными преимуществами растут опасения, вызванные сомнениями в его безопасности для человечества и природы. Э. Роджерс в своем исследовании «Распространение инноваций» [2] отмечает, что инновационные технологии, развивающиеся и внедряющиеся быстрее, чем общество успевает их осмыслить, могут привести к непреднамеренным негативным последствиям, создав состояние неравновесия. Широкое внедрение систем ИИ, оказывая все большее влияние на нашу жизнь, существенно трансформирует социальные отношения, формируя новые виды взаимодействия и участия. ИИ, который, как казалось когда-то, должен был сгладить или разрешать социальные проблемы, на деле их обостряет и усиливает. Например, внедрение ИИ изменяет характер существующего социального неравенства, которое зачастую реализуется сегодня в виде неравного распределения среди различных социальных групп и слоев возможностей и выгод от использования ИИ.

Включенный в широкую сеть отношений внутри общества ИИ становится новым социальным агентом, активно преобразует практически все сферы жизнедеятельности человека. Непредсказуемый характер деятельности ИИ затрудняет прогнозирование процессов и результатов их работы, внешний мониторинг и исключает тем самым жесткое регулирование со стороны пользователя. Помимо преимуществ и благ, приносимых ИИ обществу, использование этой технологии способно негативно влиять на политическую, социальную, экономическую и личную жизнь человека, часто неожиданным образом меняя привычные для него модели мышления и представления. Очевидно, что от того, в чьих руках будет находиться управление системами ИИ, процессы их разработки и внедрения, зависит напрямую решение вопроса об ответственности за любые последствия и результаты этого внедрения.

Огромный потенциал технологии ИИ, в том числе в вопросах государственного управления, изменения рынка труда, наращивания военной мощи, позволяет сделать вывод о формировании иной картины миры, где реализуемы абсолютно новые властные и дисциплинарные возможности, механизмы принуждения и контроля. Мы становимся свидетелями того, как усиливается неравенство между богатыми и бедными, между странами-лидерами в области внедрения высоких технологий и аутсайдерами цифрового мира. В одном их недавних исследовании было выявлено, что такие компании, как Amazon, Apple, Google и Facebook, злоупотребляют своим монопольным положением, нарушая права простых пользователей собственных продуктов [4]. Повседневная жизнь последних становится для этих крупных и влиятельных технологических компаний средством коммерциализации, извлечения дохода. Например, информация о поведенческих данных, доступная технологическим гигантам, открывает для них возможность корректировать вкусы, убеждения, интересы пользователей с помощью систем ИИ, предназначенных для поисковой оптимизации [3]. Поисковая оптимизация может ограничивать представителей малого бизнеса при продвижении их товаров или услуг, поскольку пользователям предлагается исключительно персонализированная информация.

Примером социального неравенства является недавнее исследование З. Обермейра и др., которое продемонстрировало, что система ИИ, прогнозирующая возможный поток нуждающихся в медицинской помощи для включения в программы здравоохранения и получения доступа к расширенному пакету медицинских услуг и поддержки, проявляет расовую предвзятость в отношении афроамериканских пациентов [6]. Алгоритмы данной системы полагались на критерий индивидуальных расходов на услуги организаций здравоохранения. Поскольку было выявлено, что афроамериканские пациенты меньше тратят, они были обделены и не получили никакой

помощи. Данный пример показывает, как системы ИИ способны усугубить существующее социальное неравенство, что ставит под сомнение их общественную пользу и заставляет более продуманно относиться к процессу внедрения в жизнь общества подобных решений.

Такие неравные позиции приводят к воспроизведению существующих предубеждений, социальному неравенству между работодателем и работником, крупными предприятиями и субъектами малого бизнеса, где по техническим и материальным условиям одни оказываются в привилегированном положении, а другие ущемлены в своих правах и менее защищены законом.

В этом смысле понятие сострадания в буддизме может послужить в качестве руководящего принципа или одной из основополагающих ценностей, призывающих более сильных и влиятельных мира сего проявлять заботу, помогая тем, кто зависим от их решений. Особая забота и сочувствие требуются для отстающих в своем экономическом и социальном развитии стран, отдельных, наиболее уязвимых лиц и социальных групп. Далай-лама в интервью 2018 г. отмечал: «...я очень ценю современные технологии, которые приносят нам комфорт и облегчение трудностей, но хотелось бы, чтобы их продвигали и в менее развитых странах, где люди до сих пор чрезвычайно страдают» [5].

В буддийской традиции сострадание описывается как чувство, которое побуждает доброе сердце откликнуться в ответ на боль других [5]. Под словом «другие» подразумевается не только человечество, но все живые существа. В оксфордском словаре сострадание определяется как «сильное чувство сочувствия к страдающим или забота о страданиях и несчастьях других»[1]. В данном определении сострадание приравнивается сочувствию. Некоторые исследователи отличают сострадание от сочувствия, определяя сочувствие как признание чужого страдания, жалость, а сострадание включает дополнительный компонент активной реакции на облегчение боли. В нашем исследовании сострадание связано с активной, деятельной поддержкой, нравственным поступком.

Сострадание в буддизме поможет уменьшить менталитет конкуренции, господствующий в национальной и международной политике. Кроме того, оно способно позитивно влиять на общественные отношения, снижая существующую в них напряженность, порожденную дуализмом добра и зла, правильного и неправильного, хорошего и плохого, избегая деления народов на «свои» и «чужие», «друзей» и «врагов». Столкнувшись с глобальными вызовами и экзистенциальными рисками, крайне важно сегодня

[1] Oxford Dictionary of English.Oxford reference online premium. Available at: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/compassion (accessed: 27.05.2023).

подняться над текущей национальной и международной политикой, преодолеть ограниченность конкурентного мышления, чтобы трезво оценить возможные негативные последствия для человечества, которые несут прорывные и преобразующие мир технологии, подобные ИИ.

В связи с изложенным выше особенно остро встает проблема определения основополагающих ценностей, соответствующих масштабу и глубине проблем и рисков, вызванных прогрессом ИИ, других передовых технологий и экзистенциальными рисками глобального масштаба. Возрождение традиционных ценностей, подобных состраданию, по нашему мнению, станет залогом успешного и безопасного развития, залогом лучшего будущего для человека и человечества.

Литература

1. Dutton J. E., Lilius J. M., Kanov J. M. The Transformative Potential of Compassion at Work. Stanford, CA : Stanford University Press, 2007, pp. 107–124.

2. Everett M. Rogers. Diffusion of Innovations. Simon and Schuster, 2003, 576 p.

3. Hassan R. The Condition of Digitality: A Post- Modern Marxism for the Practice of Digital Life. Available at: https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/22978/the-condition-of-digitality.pdf?sequence=1 (accessed: 12.05.2023).

4. Nadler J., Cicilline D. N. Investigation of Competition in Digital Markets: Majority Staff Report and Recommendations. Washington, DC: Subcommittee on Antitrust, Commercial and Administrative Law of the Committee on the Judiciary. Available at: https://judiciary.house.gov/uploadedfiles/competition_in_digital_markets.pdf?utm_cam-paign=4493-519 (accessed: 13.06.2023).

5. Narada. The Buddha and his Teachings. Mumbai : Jaico, 2006.

6. Obermeyer Z., Powers B., Vogeli C., Mullainathan S. Dissecting Racial Bias in An Algorithm used to Manage the Health of Populations. *Science*. 2019; 366(6464): 447–453.

COMPASSION AS A FUNDAMENTAL VALUE IN THE CONTEXT OF PROBLEMS IN THE APPLICATION OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Maina Kh. Badmaeva
Specialist of Pre-University Training Department
Dorzhi Banzarov Buryat State University,
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
badmaevamaina@gmail.com

Abstract. Artificial intelligence (AI) in the Fourth Industrial Revolution is having an increasing impact on society and the future of humanity, transforming the way people and society exist, and discussions about it continue to occupy a prominent place in the global media and political agenda. AI, for all its obvious advantages

for the well-being of society, aggravates existing social inequality in society. In this light, for the continued safe and effective implementation of artificial intelligence, it is necessary to take into account the ideas and traditions of non-Western regions and cultures, such as India, China or Japan. We beleive that the concept of compassion as one of the most important in Buddhism can be useful for solving the most pressing problems that arise in the process of developing, implementing and using AI in the modern world.
Keywords: society, Buddhism, global challenges, artificial intelligence, problems of using artificial intelligence, compassion, empathy, traditional values, social inequality, digital divide.

在人工智能应用问题的背景下，慈悲是一个基本价值

巴德梅耶娃·迈纳·哈兰诺芙娜

注释。第四次工业革命背景下的人工智能（AI）对社会和人类未来的影响越来越大，改变了人和社会的存在方式，关于它的讨论继续在全球媒体和政治议程中占据重要地位。人工智能尽管对社会福祉具有明显的优势，但却加剧了社会中现有的社会不平等。有鉴于此，为了进一步安全有效地实施人工智能（AI），有必要考虑到印度，中国或日本等非西方地区和文化的思想和传统。根据文章的作者，慈悲的概念，佛教中最重要的概念之一，可以用于解决在现代世界中开发，实施和使用人工智能过程中出现的最尖锐的问题。

关键词：社会，佛教，全球挑战，人工智能，人工智能应用问题，慈悲，同感，传统价值观，社会不平等，数字鸿沟。

УДК 24(517.3)

БУДДИЙСКАЯ МОНГОЛИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ МИРОУСТРОЙСТВЕ

© Железняков Александр Сергеевич
доктор политических наук, главный научный сотрудник,
руководитель Центра политологии и политической социологии,
Институт социологии ФНИСЦ РАН
Россия, 117218, г. Москва, ул. Кржижановского, 24/35, корп. 5
zhelezniakovas@yahoo.com

Аннотация. Теоретико-методологическим основанием определения места Монголии в мире выступает рассмотрение предмета исследования одновременно с двух точек зрения — цивилизационного подхода и политического реализма. С одной стороны, с точки зрения политического реализма позиции Монголии весьма уязвимы. Монголия буквально зажата государственными границами между своими двумя непосредственными гигантскими соседями — Россией и Китаем, на порядки превосходящими ее по численности населения, размеру ВВП, военным расходам и мощи вооруженных сил. С другой стороны, Монголия является, как и ее соседи, ядром неповторимой идентичности, государством-цивилизацией. В Монголии эта идентичность формировалась на протяжении длительной (двух с половиной тысячелетней) письменной истории и почти такого же длительного ее положения метрополии в каскаде циклично возникавших во Внутренней Азии великих кочевых империй. В облике монгольской цивилизации отражены экология кочевого хозяйственно-культурного типа, тенгрианство и буддизм, образовавшие в синкретическом единстве их непреходящих ценностей Северный буддизм. Признание факта таксономической равновесности России, Китая и Монголии как ядер русской, китайской и монгольской цивилизаций, объединенных одним межцивилизационным пространством Центральной Евразии, позволяет совершенно по-новому взглянуть на место и роль Монголии в мироустройстве и в системе ее отношений с Россией.
Ключевые слова: политический реализм, цивилизационная идентичность, монгольская цивилизация, индо-тибето-монгольский буддийский мир, Внутренняя Азия, Россия и Монголия в Центральной Евразии.

Сформулированная в названии статьи научная проблема носит полипарадигмальный характер, т. е. решается только при параллельном рассмотрении предмета исследования через призмы двух парадигм. За каждой стоит свой научный подход — в одном случае цивилизационный, в другом — геополитический. Возникающая при таком наблюдении стереоскопическая картина позволяет увидеть и оценить перспективы и эффективность взаимодействия России и Монголии в цивилизационном пространстве Центральной Евразии, причем в условиях становления многополярной

модели мироустройства, изменения вектора позиционирования России в направлении дружественных стран и ближайших географических соседей.

Авторская трактовка термина «Центральная Евразия» привязана к конкретному цивилизационному пространству, общему пространству трех локальных цивилизаций, заключенному внутри исторически суммируемых пределов доминирующего влияния каждой из них. Просматриваются следующие во многом совпадающие друг с другом пределы доминирующего влияния монгольской, русской и китайской цивилизаций от древности до настоящего времени: великие степные империи (от государства Хунну до Великой Монгольской империи Чингисхана) с центром в Монголии, Российская империя и социалистический лагерь с центром в России (СССР), а также Экономический коридор Россия — Монголия — Китай с центрами в трех странах.

Разумеется, как в пределах, так и за пределами наслоения друг на друга в пространстве Центральной Евразии эти три цивилизации имеют отношение и к другим межцивилизационным пространствам (помимо общего для всех глобального пространства переплетения всего и вся): в первом случае это исторический греко-римский христианский мир, современная Большая Европа от Лиссабона до Владивостока и шире — пространство Запад — Россия, во втором — индо-тибето-монгольское буддийское пространство, дополненное почитаемым потомками и сейчас историческим маньчжуро-монголо-тюркским кочевым миром, а в третьем — историческое пространство Великих Чайного и Шелкового путей, конфуцианства, иероглифов, палочек для еды и нынешнее пространство инициативы «Пояс и путь».

В полиэтнической и многоконфессиональной России за века сосуществования многих народов сохранилась яркая этническая специфика регионов. В силу своей особой культурной, языковой, религиозной «начинки» они полностью или частично находятся в «перехлестывающихся» орбитах различных центров мирового политического и экономического влияния, что порождает специфическую реакцию на внешние и внутренние вызовы, которые отсутствуют или не столь остры в других регионах. Близкие монголам по своим социокультурным характеристикам (языку, религии, культуре) буряты, тувинцы и калмыки наряду с проживающими бок о бок с ними другими народами России находятся в пересекающихся в Центральной Евразии орбитах русской и монгольской цивилизаций.

Взгляд на Центральную Евразию как на пространство переплетения цивилизаций подводит к мысли о том, что Монголия имеет для России ключевое значение с точки зрения геополитики [1]. С одной стороны, в стране активно присутствуют США и союзные им государства, а с другой — в Монголии

традиционно складываются особые факторы для развития отношений России с Китаем (как это было во времена Российской империи, Советского Союза и как это происходит сейчас).

В этой плоскости межцивилизационного взаимодействия более выпукло просматривается межгосударственное сотрудничество наших народов в сфере торгово-экономических отношений, культурно-информационного обмена, туризма, сотрудничества в сфере науки и образования. В этом же ключе следует рассматривать проект, затрагивающий российско-монгольские отношения в более широком международном контексте, — проект «Экономический коридор Россия — Монголия — Китай», инициированный лидерами трех стран[1], разработанный на базе российского проекта Евразийского экономического союза, монгольской инициативы «Степной путь» и китайского проекта «Один пояс, один путь».

Литература

1. Родионов В. А., Аюшиева И. Г. «Третий сосед» Монголии как идейно-политический концепт // Вестник Томского государственного университета 2017. № 420. С. 125–130. Текст : непосредственный.

BUDDHIST MONGOLIA IN THE CIVILIZATIONAL WORLD ORDER

Aleksandr S. Zheleznyakov
Dr. Sci. (Polit.), Chief Researcher,
Institute of Sociology of the Federal Center
for Theoretical and Applied Sociology RAS
24/35, bld. 5 Krzhizhanovskogo St., Moscow 117218, Russia
zhelezniakovas@yahoo.com

Abstract. The theoretical and methodological basis for determining the place of Buddhist Mongolia in the world is its consideration as from civilizational perspective so with regard to political realism. On the one side, political realism views Mongolia's position very vulnerable. Mongolia is literally sandwiched by its state borders between two giant neighbors — Russia and China, which stand well above in terms of population, GDP, military spending and the power of the armed forces. On the other side, Mongolia like its neighbors is a state-civilization with its own unique identity. The identity of Mongolia has been developed throughout a long written history (two and a half thousand years), and a period of its position as a metropolis in the cascade of great nomadic empires that cyclically arose in Inner Asia. The Mongolian civilization reflects the ecology of nomadic economy and culture, Tengrism and Buddhism, which formed Northern Buddhism in the unity of their enduring values. The factual recognition

[1] Саммит ШОС в Узбекистане // РИА Новости. URL: https://ria.ru/20160624/1450922836.html (дата обращения: 15.05.2023). Текст : электронный.

of the taxonomic equilibrium of Russia, China and Mongolia as the cores of the Russian, Chinese and Mongolian civilizations, united by one intercivilizational space of Central Eurasia, allows us to take a completely new look at the place and role of Mongolia in the system of international relations and in the world order.
Keywords: political realism, civilizational identity, Mongolian civilization, Indo-Tibeto-Mongolian Buddhist world, Inner Asia, Russia and Mongolia in Central Eurasia.

世界文明秩序中的佛教蒙古

热列兹尼亚科夫 • 亚历山大 • 谢尔盖耶维奇

注释。确定蒙古在世界上的地位的理论和方法基础是同时从两个角度考虑研究主题 – 文明方法和政治现实主义。 一方面，从政治现实主义的角度来看，蒙古的立场非常脆弱。 蒙古实际上受到其两个直接邻国俄罗斯和中国之间的国家边界的挤压，在人口，国内总产值，军费开支和武装部队的力量方面都比蒙古超过了几个数量级。 另一方面，蒙古与其邻国一样，是独特身份的核心，国家文明。 在蒙古，这种身份是在漫长（两千五百年）的书面历史中形成的，它作为在内亚周期性出现的一系列大游牧帝国中的大都市的地位几乎同样悠久。 蒙古文明的出现反映了游牧经济文化类型，腾格里教和佛教的生态，形成了北传佛教的持久价值融合。 认识到俄罗斯、中国和蒙古的分类学平衡是由欧亚大陆中部的一个文明间空间联合起来的俄罗斯、中国和蒙古文明的核心，使我们能够对蒙古在世界秩序和与俄罗斯关系体系中的地位和作用采取全新的看法。

关键词：政治现实主义、文明认同、蒙古文明、印藏-蒙古佛教世界、内亚、内亚的俄罗斯和蒙古。

УДК 294.3+316.42

«ИСКУСНОЕ СРЕДСТВО» БУДДИСТОВ В УСЛОВИЯХ «НОВОЙ НОРМАЛЬНОСТИ»*

© Эрендженова Юлия Юрьевна
кандидат философских наук, доцент кафедры
философии и культурологии, ведущий научный сотрудник
лаборатории «Комплексные буддологические исследования»,
Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова
Россия, 358000, г. Элиста, ул. Пушкина, 11
yulia.er16@gmail.ru

Аннотация. Статья посвящена осмыслению актуальности буддийского учения в современном мире, обусловленном неопределенностью и нестабильностью, что характеризуется понятием «новая нормальность». Стремление человека к духовному развитию во благо всех живых существ, которое активизирует в нем культивацию сострадания, тренировку осознанности и познание тотальной взаимозависимости, можно рассматривать как «искусное средство», предлагаемое буддистами современному миру для решения общечеловеческих проблем, детерминированных искаженным восприятием объективной реальности. Под «искусными средствами» в буддизме понимаются различные методы, способствующие спасению от сансарических страданий. Выявлено, что указанное «искусное средство» в секулярном контексте может оказаться достаточно действенным способом для предотвращения «шоковых» реакций в неопределенных и нестабильных условиях в области экологии, здравоохранения, законотворчества, образования.
Ключевые слова: новая нормальность, неопределенность, нестабильность, буддизм, искусные средства, ответы на глобальные вызовы современности.

Глобальные вызовы современного мира, характеризующиеся антропологическим кризисом, социально-экономическим неравенством, экологическими бедствиями, информационной перегрузкой, пандемией COVID-19, межкультурными конфликтами, стали неотъемлемой частью «новой нормальности». Главными атрибутами «новой нормальности» являются неопределенность и вызванная ею нестабильность [1].

Следует отметить, что буддийское учение базируется на восприятии окружающего мира как изменяющегося, непостоянного. Этот постулат предопределил не только отношение буддистов к неопределенности и нестабильности как закономерным явлениям, но также и их готовность к адаптации к изменяющемуся миру. В связи с этим обращение к буддизму в условиях «новой нормальности» является вполне уместным и обоснованным.

* Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№075-03-2022-119/1 «Буддизм и глобальные вызовы современного мира»).

В попытке найти ответы на вызовы современного мира буддисты разных стран объединили усилия в ходе Глобального буддийского саммита, проходившего 20–21 апреля 2023 г. в индийской столице. В выступлениях ораторов, обладающих высоким авторитетом в разных традициях буддийского мира, красной нитью прослеживалась апелляция к этике, медитации и мудрости как тернарному ответу на общечеловеческие проблемы, детерминированные искаженным восприятием объективной реальности. Под этикой прежде всего понимается сострадательное отношение ко всем живым существам. Суть медитативных практик сводится к тренировке осознанности и сосредоточения на определенных объектах — образах либо теоретических выкладках. Мудрость в понимании буддистов заключается в познании взаимозависимости существующего мира[1].

Если свести все выступления буддийских ученых на саммите к общему знаменателю в секулярном контексте, то их основным вариантом решения глобальных проблем следует признать духовное развитие каждого человека во благо всех живых существ, которое активизирует в нем культивацию сострадания, тренировку осознанности и познание тотальной взаимозависимости.

Подход межкультурной философии дает возможность анализировать явления с позиции равнозначности западных и восточных культур, в том числе их методологического потенциала. Рассмотрим некоторые из проблем, в работах исследователей обусловленные «новой нормальностью», через призму буддийской теории «искусных средств». Под «искусными средствами» в буддизме понимаются различные методы, способствующие спасению от сансарических страданий [5].

Термин «новая нормальность» давно используется в экономической области, тем не менее он приобрел особое звучание в последние годы. Присущие «новой нормальности» неопределенность и нестабильность вызывают «шоковые» реакции не только в экономике, но и в экологии, здравоохранении, образовании, законотворчестве.

Важнейшей проблемой, угрожающей существованию всей планеты, без сомнения являются экологические бедствия, которые во многом происходят из-за нарастающих темпов цивилизационного развития и, соответственно, могут быть предотвращены человечеством [4]. Каким образом буддийское «искусное средство» может помочь в этом? Самоотверженная внутренняя трансформация людей приведет их к состраданию и заботе обо всех живых существах, осознанному потреблению ресурсов, всеобщей ответственности за экологию.

[1] Global Buddhist Summit 2023 | 20-April-2023 // Youtube Channel “Ministry of Culture Govt. of India”. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=76aBUTLZFF4&t=14794s (accessed: 13.05.2023).

Пандемия COVID-19 показала, что мировая система здравоохранения в настоящее время является одним их самых нестабильных общественных институтов [1]. Вероятно, «искусное средство» буддистов может способствовать значительному улучшению ситуации. Альтруистическое стремление к саморазвитию побудит медицинских работников выражать сострадательное отношение к пациентам и оперативно проводить лечение, проявлять осознанность для тщательного обследования пациентов и учета всевозможных рисков, понимать взаимосвязанность и эффективно осуществлять меры профилактики заболеваний с опорой на холистический подход.

Весьма негативное влияние пандемия оказала и на современную образовательную систему, когда вынужденный переход в цифровое пространство обнажил множество методических проблем [3]. Думается, что с интеграцией буддийского «искусного средства» в образовательный процесс произойдут позитивные изменения. Интенция духовного развития во благо всего человечества станет залогом сострадания управленцев образования и преподавателей к учащимся и добросовестной организации обучения, осознанного формирования компетенций и конструирования фонда оценочных средств, понимания причин затруднений у обучающихся и дальнейших осложнений в случае неверно выбранной методики преподавания.

Интерес вызывает также и возможный ответ буддизма на «новую нормальность» законотворческого процесса, в котором наблюдается тенденция к закреплению форм поведения, противоречащих принципам юриспруденции и нормам морали [2]. Буддийское «искусное средство», ориентированное, прежде всего, на этику, может оказать положительное воздействие на законотворчество. Альтруистическая мотивация укрепит сострадание законодателей при формулировании правовых норм, осознанное правоприменение, углубленное толкование девиации в зависимости от широкого спектра причин и условий.

Таким образом, краткий анализ буддийского учения в контексте теории «искусных средств» показал, что предлагаемая буддистами идея духовного развития человека с альтруистической мотивацией является достаточно действенным методом решения глобальных проблем в условиях «новой нормальности».

Литература

1. Антонова Н. В. Человек и общество в условиях «новой нормальности»: обзор социологических исследований пандемии // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. 2023. Т. 23, № 1. С. 64–72. Текст : непосредственный.

2. Корецкий Д. А., Стешич Е. С. Уголовно-правовые аспекты профилактической деятельности в условиях «новой нормальности» // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 476. С. 248–256. Текст : непосредственный.

3. Обухов А. С. Исследование образования в ситуации глобальных социальных трансформаций и «шоковых инноваций», вызванных пандемией // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 6(172). С. 4–10. Текст : непосредственный.

4. Рейно Д. Выбор есть всегда // Новая нормальность, новые формы жизни: семиотика в эпоху кризисов / ответственный редактор И. Г. Меркулова. Москва : Изд-во ГАУГН, 2021. С. 16–17. Текст : непосредственный.

5. 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi gsang chen thabs la mkhas pa byang chub sems dpa' ye shes dam pas zhus pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo [Святая махаянская сутра, называемая «Глава о секрете всех Будд, искусных средствах, по просьбе бодхисаттвы Джняноттары»] // bKa' 'gyur (stog pho brang bris ma) [Кагьюр (манускрипты из дворца Тог)]. Лех : Библиотека Менци Щериг, 1975–1980. Т. 40. С. 148–265. Текст : непосредственный.

BUDDHIST "SKILLFUL MEANS" IN THE "NEW NORMAL"

Yulia Yu. Erendzhenova
Cand. Sci. (Philos.), A/Prof. of Philosophy
and Cultural Studies Department, Leading Researcher
of "Comprehensive Buddhist Studies" Laboratory
Gorodovikov Kalmyk State University
11 Pushkina St., Elista 358000, Russia
yulia.er16@gmail.ru

Abstract. The article comprehends the relevance of Buddhist teachings in the modern uncertain and instable world, which is characterized by the concept of "New Normal". A person's desire for spiritual development for the benefit of all living beings, which activates in him the cultivation of compassion, the training of mindfulness and comprehension of total interdependence, can be considered as a "skillful means" offered by Buddhists to the modern world to solve universal problems determined by a distorted perception of objective reality. In Buddhism, "skillful means" refers to various methods that promote salvation from samsaric suffering. It has been revealed that this "skillful means" in a secular context can be quite an effective way to prevent "shock" reactions in uncertain and unstable conditions in the field of ecology, healthcare, law, and education.

Keywords: New Normal, uncertainty, instability, Buddhism, skillful means, responses to global challenges of our time.

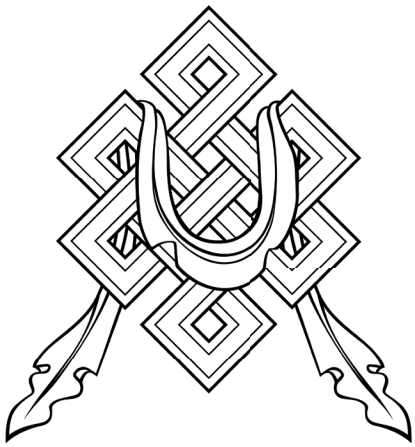
“新常态”下佛教徒的“熟练的手段”

埃伦杰诺娃·尤利娅·尤里耶芙娜

注释。本文章致力于理解佛教教义在现代世界中的相关性，这种现代世界是由不确定性和不稳定性造成的，其特点是“新常态”的概念。人类为了利益一切众生而追求灵性发展的愿望，激发了人们慈悲心的培养，正念训练和完全相互依存的知识，可以被视为佛教徒为现代世界提供解决普遍问题的“熟练手段”。人类问题是由对客观现实的扭曲认识决定的。佛教中的“熟练手段”是指有助于从轮回痛苦中解脱出来的各种方法。事实证明，在世俗背景下规定的“熟练手段”，在生态、医疗、立法、教育领域，可以非常有效地防止不确定和不稳定条件下的“冲击”反应。

关键词：新常态；不确定；不稳定；佛教；熟练的手段；应对当今时代的全球挑战。

СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ БУДДИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ И В МИРЕ



УДК 294.321(571.52)

ТРАДИЦИИ БУДДИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТУВЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

© Хомушку Ольга Матпаевна
доктор философских наук, профессор, ректор
Тувинский государственный университет
Россия, 667000, г. Кызыл, ул. Ленина, 36
hom17@mail.ru

Аннотация. Система буддийского образования в Туве в свое время была достаточно хорошо разработана и представляла собой стройную логически выверенную структуру подготовки будущих духовных лиц — лам — в многочисленных буддийских монастырях *хурээ*. Кроме этого, существовала система так называемого «домашнего обучения», когда ламы приходили к своим ученикам домой и обучали их основам письменности, чтению и т. д. Репрессии, коснувшиеся в 1930-е гг. служителей культа, привели к разрушению существовавшей системы буддийского образования. К 90-м гг. XX в. в Туве практически не осталось лам, имеющих полное образование, поэтому в настоящее время в республике острой необходимостью является подготовка квалифицированного буддийского духовенства из числа тувинских лам. Поскольку в самой республике пока нет возможности получить законченное буддийское образование, будущие ламы обучаются в Южной Индии (монастырь «Дрейпунг Гоманг»), в храме «Гунзэнчойнэй» в Санкт-Петербурге, а также в Иволгинском дацане в Бурятии. Перед буддийским духовенством встает актуальная проблема — необходимость формирования собственной системы буддийского образования в Туве.
Ключевые слова: буддизм, буддийское образование, тувинское духовенство, репрессии, передача знаний, буддийские монастыри, духовные ценности, ламы.

В дореволюционное время буддийское образование в Туве представляло собой хорошо разработанную и логически стройную систему, позволяющую готовить не только будущих духовных учителей-лам для существовавших тогда многочисленных монастырей — хурээ, но и образованных людей того времени. Кроме подготовки в самих монастырях существовала и система «домашнего обучения», во время которого обучение происходило непосредственно в самой семье, куда приходили ламы и учили своих подопечных письму, чтению и т. д. Конечно, такая возможность была только у небольшой части населения — людей состоятельных, но эта возможность все же была [1; 2].

Созданная в 1921 г. после победы Народной революции Тувинская Народная Республика (ТНР) имела все возможности сохранения

существовавшей системы буддийского образования, поскольку потребность в образованных людях стояла достаточно остро, система светского образования еще не была выстроена, это подтверждает и тот факт, что многие государственные служащие и даже руководители республики получили в свое время именно буддийское образование, их обучали либо ламы, приходившие в семьи (Буян-Бадыргы), либо в самих буддийских монастырях, имея при этом не только буддийское образование, но и ученую степень кепши — совр. «геше» (Куулар Дондук). Тем не менее постепенно начинается процесс отказа от ранее существовавших традиционных духовных ценностей, в том числе связанных с религиозным образованием и воспитанием, поскольку все они были отнесены к чуждой идеологии, не нужной новому государству.

Волна репрессий прокатилась по всей Туве [3], монастыри закрывались, ламы либо подвергались репрессиям сами, либо предпочитали снимать сан и уходить из монастырей, чтобы избежать гонений. Не удивительно, что подобная ситуация начисто вычеркивала возможность развития буддийского образования, которое постепенно вытеснилось образованием светским, вхождение же Тувы в СССР в 1944 г. ускорило и закрепило данный процесс.

Надо отметить, что развивающаяся система светского образования носила массовый и всеобъемлющий характер, за короткий период времени население республики, по большей части неграмотное и не имевшее своей письменности, стало овладевать основами письма, получать системное образование. Тем не менее лучшие традиции буддийского образования, а также все, что так или иначе было связано с тем или иным проявлением традиционных религий (шаманизм и буддизм), оказались разрушенными, упоминание об этих явлениях культуры было либо под запретом, либо с оценкой как «пережиток прошлого», с которым навсегда покончено.

Начиная с 90-х гг. XX в. в связи с социально-экономическими преобразованиями в стране, получившими общее название «перестройка», происходит переосмысление старых традиций, в том числе и их идеологическая оценка, идет постепенное возрождение традиционных систем, в том числе и связанных с традиционными религиями [4]. Вопрос коснулся и возрождения буддийской системы образования. А поскольку к тому времени в Туве не осталось ни одного духовного лица, имевшего законченное буддийское образование, то первые молодые люди, желающие посвятить свою жизнь буддизму, заинтересованные в получении знаний в области буддизма, могли это сделать либо в Улан-Удэ (Иволгинский дацан), либо в Санкт-Петербурге (храм «Гунзэнчойнэй»), либо в самой Индии [5].

Таким образом, можно выделить как минимум четыре этапа в процессе возрождения буддизма в Туве, в том числе в процессе возрождения системы буддийского образования:

- начало 90-х гг. прошлого века — происходит возрождение религиозных традиций, повышается интерес к ним, очень активно во всех этих процессах участвуют представители интеллигенции, тувинские юноши направляются за буддийским образованием в Улан-Удэ, Санкт-Петербург, а позже и в Индию;
- конец XX — начало XXI в. — Туву регулярно посещает геше Джампа Тинлей с лекциями по основам буддизма, кроме того, приезжают и другие тибетские учителя-геше Лобсан Туптена, Дагба Гьятсо и Пенде Гьялсена, которые остаются работать в Туве, отправка тувинских хуураков на учебу в Индию становится регулярной;
- в 2010–2011 гг. в Туву приезжают первые хуураки, обучавшиеся в Индии, оживляется и просветительская работа — увеличивается количество мероприятий массового характера, в том числе проведение молебнов, лекций, буддийских ритуалов;
- в настоящее время можно говорить уже о том, что в целом тувинское буддийское духовенство стремится к консолидации, и хотя, по мнению многих лам, в Туве нет единого центра, Управление камбы-ламы республики стремится регулировать вопросы взаимосвязи с мирским населением и внутри самой буддийской сангхи.

Следует отметить, что репрессии 1930-х гг., затронувшие и представителей духовенства, фактически не позволили сохранить ни систему буддийского образования, ни самих священнослужителей. Существовавшая в начале XX в. в тувинских хурээ программа обучения включала изучение достаточно большого количества предметов не только общеобразовательного профиля, таких как математика и астрономия, но и специализированные предметы, связанные с изучением тибетского языка, буддийских текстов и т. д., сама же система образования предполагала определенную структуру [1].

С возведением в столице республики — городе Кызыле — самого большого в России буддийского монастыря «Тубтен Шедруб Линг» появилась перспектива возрождения системы буддийского образования в самой республике, тем более что в мае 2023 г. в конкурсе Российского фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям Центр буддологии и тибетологии Тувинского государственного университета выиграл грант по поддержке разработки и реализации программ повышения квалификации в области государственно-религиозных отношений по направлению буддизма. Реализацию гранта университет будет осуществлять совместно с Управлением камбы-ламы республики на базе университета и монастыря Тубтен Шедруб Линг.

В апреле 2021 г. были внесены изменения в федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», которые ввели в обязанность священнослужителям, получившим духовное образование за рубежом, проходить аттестацию в российских духовных образовательных организациях. Эти изменения потребовали более активных действий со стороны духовенства, в первую очередь это коснулось буддийских общин, в том числе и в Туве, поскольку именно здесь система буддийского образования пока только начинает вновь формироваться.

Анализируя все вышесказанное, можно отметить, что в настоящее время создание и развитие своей системы образования в буддизме, готовящей собственные кадры, являются первостепенной задачей. Для Тувы это более сложный процесс по сравнению с другими российскими регионами распространения буддизма, поскольку в Бурятии такая система сохранилась, в Калмыкии также предполагается создание высшего буддийского образовательного учреждения на базе центрального храма Золотая обитель Будды Шакьямуни.

Учитывая все возникающие вопросы, необходимо понять, каким образом и по какому пути будет развиваться и строиться современная система буддийского образования в Туве. Очевидно, это возможно только при консолидации всех усилий и представителей интеллигенции, в первую очередь учителей и педагогов республики, Центра буддологии и тибетологии Тувинского государственного университета, Управления камбы-ламы Республики Тыва, то есть всех заинтересованных в возрождении духовных традиций и ценностей.

Литература

1. Маннай-оол М. Х. Тувинцы: происхождение и формирование этноса. Новосибирск : Наука, 2004. 164 с. Текст : непосредственный.

2. Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина IV — конец XX в.). Новосибирск : Наука, 2001. 200 с. Текст : непосредственный.

3. Синицын Ф. Л. «Красная буря»: Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. Санкт-Перербург : Издание А. Терентьева и фонда «Сохраним Тибет», 2013. 528 с. Текст : непосредственный.

4. Хомушку О. М. Буддийские и добуддийские культы народов Саяно-Алтая // Мир психологии. 2006. № 1(45). С. 161–169. Текст : непосредственный.

5. Dreyfus G. *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. University of California Press, 2003, 945 p.

TRADITIONS OF BUDDHIST EDUCATION IN TUVA: THE PAST AND THE PRESENT

Olga M. Khomushku
Dr. Sci., Prof. of Philosophy Department, Rector
Tuvan State University
36 Lenin St., Kyzyl 667000, Russia
hom17@mail.ru

Abstract. The system of Buddhist education in Tuva at one time was quite well developed and represented a harmonious, logically verified structure for the training of future clergy — lamas — in numerous Buddhist monasteries — khuree. In addition, there was a system of so-called "home education", when lamas came to their students' houses and taught them the basics of writing, reading, etc. Repressions affected the Tuvan Buddhist clergy in the 1930s and destroyed the Tuvan Buddhist system which had its own peculiar structure. By the 1990s there were no lamas with a full education in Buddhism. As a result, now it is an importent task to prepare and train qualified Tuvan lamas. Future Tuvan lamas are taught and trained in South India (Dreipung Gomang Monastery), in St. Petersburg (Gunzenchoinei Temple) and also in Buryatia (Ivolginsky Datsan) because there is no opportunity to get Buddhist education in Tuva. The Tuvan Buddhist clergy faces an urgent problem of creating the Tuva's own system of Buddhist education.
Keywords: Buddhism, Buddhist education, Tuvan Buddhist clergy, repressions, training, Buddhist monasteries, religion values.

图瓦的佛教教育传统：历史与现代

霍穆什库·奥尔加·马特帕耶芙娜

注释。 图瓦的佛教教育制度曾经发展得很好,代表了对未来精神人士－喇嘛在许多佛教寺院（huree）的和谐、经逻辑验证的训练。 此外，还有一个所谓的"家庭教育"制度，当时喇嘛来到他们学生家，教他们写作，阅读等基本知识。 30年代影响崇拜部长的镇压导致了现有的佛教教育体系的破坏，佛教教育体系有自己的具体结构。 到20世纪90年代，图瓦几乎没有受过全面教育的喇嘛，因此，目前，在共和国，培训来自图瓦喇嘛的合格佛教神职人员非常严重。 由于在共和国本身还不可能接受完整的佛教教育，未来的喇嘛在印度（印度南部的Drapung Gomang寺庙），在圣彼得堡的Gunzenchoinei寺庙以及在布里亚特的伊沃尔金斯克扎仓学习。 佛教僧侣面临着一个紧迫的问题-需要在图瓦建立自己的佛教教育制度。

关键词：佛教，佛教教育，图瓦僧侣，镇压，知识转移，佛教寺院，精神价值观。

УДК 294.321

О ПОДДЕРЖКЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ ПО РАЗВИТИЮ БУДДИЗМА В ТУВЕ

© Санчай Чойган Херел-ооловна
кандидат культурологии, старший преподаватель,
Тувинский государственный университет
Россия, 667000, г. Кызыл, ул. Ленина, 36
choykasanchai@mail.ru

Аннотация. Настоящие тезисы отражают вопросы по поддержке новых образовательных программ по развитию буддизма в Туве и в целом в России. В связи с этим важно содействие деятельности буддийских организаций, направленное на консолидацию общества и укрепление государства. Буддизм как философия, религия и культура вносит огромный вклад в выработку и определение универсальных идеалов, ценностей, сформулировав их в том числе в понятиях, объединяющих Россию и мир в общем стремлении к светлому и гармоничному будущему для новых поколений.
Ключевые слова: буддизм, Тува, религия и культура, буддийское духовенство, светское образование.

Ключевой задачей современной государственной политики Российской Федерации согласно указам Президента Российской Федерации В. В. Путина № 809 от 9 ноября 2022 г. «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» и № 400 от 02.07.2021 г. «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» является духовно-нравственное развитие и воспитание молодежи, формирование культурного суверенитета, где огромное значение придается культуре, образованию и религии. В современном мире образование — наиболее важная сфера общественного развития, способная активно воздействовать на общественный менталитет. Современная система российского образования тесно связана с развитием духовно-нравственных ориентиров, регулирующих жизнедеятельность общества, помогающих формированию личности с высоким уровнем интеллектуального развития, свободы мировоззренческих установок, толерантности [2; 3; 4].

В 2022 г. необходимость поддержки Буддийской сангхи России обозначена созданием Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям. В числе важных и основных задач фонда отмечаются:

- создание национально-ориентированной государственной системы подготовки специалистов по буддизму, в том числе из среды буддийских священнослужителей;

- содействие в реализации буддийскими и светскими образовательными организациями дополнительных профессиональных программ для совершенствования системы буддийского и светского образования при взаимодействии с буддийскими религиозными организациями РФ, зарубежными научными и образовательными центрами;
- поддержка многоуровневой системы отечественного буддийского и светского образования, сохраняющей преемственность в образовании и сочетаемость образовательных программ;
- сотрудничество с общественными, религиозными, научными организациями, органами государственной власти и местного самоуправления для реализации проектов и программ фонда и др.

Вместе с Бурятией и Калмыкией Тува является центром развития традиционных буддийских общин. Большая часть населения Тувы (73%) исповедует буддизм. По данным Министерства юстиции Республики Тыва на 2023 г., в республике действует 28 буддийских организаций. По данным 2016 г., за последние 25 лет в Туве было построено 16 буддийских храмов, 11 молитвенных домов, 10 буддийских барабанов, 79 ступ.

Знаменательным событием 2023 г. можно считать открытие буддийского монастыря «Тубтен Шедруб Линг» в столице Республики Тыва 28 апреля при финансовой поддержке культурного Фонда им. К. С. Шойгу. Храм построен на территории, освященной Далай-ламой XIV во время его визита в Туву в 1992 г. В настоящее время, по мнению экспертов, данный храмовый комплекс, возведенный по оригинальному проекту, является самым крупным на территории России. Высота храма составляет 56 м. Внутри храма установлена 10-метровая статуя Будды, в которую заложен прах Будды Шакьямуни.

Известно, что подавляющее большинство буддийских священнослужителей в России не получают систематическое образование в России, что вызывает много вопросов. Тува не является исключением: практически большинство представителей буддийских священнослужителей не имеет полного представления о вопросах классической философии и религиоведении, о воспитании подрастающего поколения в контексте педагогики и психологии, а также о нормативах и формах деятельности религиозных общин и законодательства в отношении религиозных организаций в России.

Тувинские послушники с 1990-х гг. обучаются в монастырях «Даши Чойнхорлин» в Иволгинском дацане, проходят подготовку в монастыре «Гунзэчойнэй» в Санкт-Петербурге, с 1996 г. в монастыре «Дрепунг Гоман» в Индии. В настоящее время общее количество буддийских монахов в Туве составляет около 100 с лишним. В Индии и Республике Бурятия проходят обучение 30 хуураков (послушников) из Тувы.

Значимый вклад в развитие образования и просвещения по буддийской философии и науке в республике вносит Тувинский государственный университет. По инициативе ректора ТувГУ доктора философских наук, профессора О. М. Хомушку 15 ноября 2012 г. при кафедре философии создано структурное подразделение — научно-образовательный центр (НОЦ) «Буддология и тибетология». Основной целью центра является разработка научно-образовательной программы по основам буддийской культуры и светской этики, позволяющей осуществлять диалог буддийской теории познания, логики, компаративности, феноменологии с современной отечественной философией и наукой. Центр занимается разработкой научно-методологического подхода в исследованиях канонических буддийских текстов, написанных на тибетском, монгольском, тувинском языках, находящихся в рукописном фонде ТИГИ и архиве Национального музея им. Алдан-Маадыр, а также изучением влияния в историческом прошлом и в современности идей буддизма на развитие духовно-нравственной, образовательной культуры в регионе, разных уровней буддизма (популярного, народного, монастырского, философского).

В 2021 г. на базе ТувГУ проведена международная научная конференция «Тува в буддийском мире: история и современность» (Proceedings of The International Scientific Conference» «Tuvain Buddhist World: History And Modernity (информационная поддержка правительства Республики Тыва, Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет», Агентства по делам национальностей Республики Тыва, Тувинского регионального отделения общероссийской общественно-государственной просветительской организации «Российское общество “Знание”», Центра тибетской культуры и информации в Москве, фонда «Сохраним Тибет»).

В текущем году НОЦ «Буддология и тибетология» были проведены мероприятия в формате круглого стола: «Вопросы терминологии и обозначения высшей должности буддийского духовенства Тувы», 31 марта; «Перспективы развития буддийского образования в Туве», 4 апреля; «Информационная культура и межконфессиональные отношения в Республике Тыва», 29 апреля; «Использование интернет-пространства в целях духовно-нравственного воспитания молодежи», 14 июня.

В мае 2023 г. Фонд содействия буддийскому образованию и исследованиям объявил конкурс по поддержке новых образовательных программ по развитию буддизма в России и мире. Тувинский государственный университет подал заявку на обучение буддийских монахов и молодежи Республики Тыва в рамках проекта «Основы социально-гуманитарных наук для буддийского духовенства и молодежи Тувы», являющегося актуальным и

своевременным. Данный проект поддержан фондом, что, на наш взгляд, открывает широкие возможности для консолидации буддистов Тувы и для дальнейшего развития буддизма в Туве.

Программа «Основы социально-гуманитарных наук для буддийского духовенства и молодежи Тувы» задумана как проект повышения квалификации и направлена на получение буддийскими монахами Тувы компетенций в области философии и религии; педагогики и психологии; знаний русского, тувинского языков и старописьменного монгольского языка; также взаимодействия религии и права.

Обучение буддийских лам коммуникативным качествам речи и основам русского литературного языка как средства межкультурной коммуникации может способствовать консолидации буддистов России, а также дальнейшему развитию буддизма в Туве и России, так как в республику приезжают буддисты других регионов и стран — представители других национальностей.

Полученные знания в области правовых основ позволят буддийским монахам ориентироваться в вопросах взаимодействия религии, государства и права, а также в регулировании деятельности религиозных организаций [1; 4; 5].

Литература

1. Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. Санкт-Петербург : Наука, 1998. 188 с. Текст : непосредственный.

2. Гаврилова Ю. В., Бернюкевич Т. В. Содержание и виды буддийского образования в системе образования Российской Федерации // Приграничный регион в историческом развитии : материалы международной научно-практической конференции, посвященной Году единения российской нации и 80-летию высшего педагогического образования в Забайкалье: в 3 частях. Чита : Изд-во ЗабГУ, 2018. С. 45–51. Текст : непосредственный.

3. Запесоцкий А. С. Образование: философия, культурология, политика. Москва : Институт философии РАН, 2002. 454 с. Текст : непосредственный.

4. Цыбиков Б. Д. Роль буддизма в современном образовании России // Место и роль буддийских религиозных институтов в общественно-государственной системе России: исторический опыт и перспективы взаимодействия : материалы межрегиональной научно-практической конференции студентов и молодых ученых. Чита, Изд-во ЗабГУ, 2022. С. 12–16. Текст : непосредственный.

5. Dreyfus G. Tibetan Scholastic Education and the Role of Soterology. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1997; 20(1): 31–63.

ON THE SUPPORT OF EDUCATIONAL PROGRAMS FOR THE DEVELOPMENT OF BUDDHISM IN TUVA

Choigan Kh. Sanchai
Cand. Sci. (Culturology), Senior Lecturer,
Tuva State University
36 Lenin St., Kyzyl 667000, Russia
choykasanchai@mail.ru

Abstract. The article reflect the issues of supporting new educational programs for the development of Buddhism in Tuva and in Russia as a whole. In this regard, it is important to promote the activities of Buddhist organizations aimed at consolidating society and strengthening the state. Buddhism as a philosophy, religion and culture makes a huge contribution to the development of universal ideals and values by formulating them in terms uniting Russia and the world in a common desire for a bright and harmonious future for new generations.
Keywords: Buddhism, Tuva, religion and culture, Buddhist clergy, secular education.

关于支持图瓦佛教发展的教育计划

桑凯·乔伊甘·克雷尔-乌洛芙娜

注释。 这些论文反映了支持图瓦和俄罗斯佛教发展教育计划的问题。在这方面，重要的是促进佛教组织旨在巩固社会和加强国家的活动。 佛教作为一种哲学，宗教和文化对普遍理想和价值观的发展和定义做出了巨大贡献，其中包括将俄罗斯和世界团结在一起的概念，共同渴望为新一代创造一个光明和谐的未来。
关键词：佛教，图瓦，宗教和文化，佛教僧侣，世俗教育。

УДК 378.4+294.3

ОПЫТ СБЛИЖЕНИЯ ЗАПАДНОЙ И ТИБЕТО-БУДДИЙСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ СИСТЕМ*

© Четырова Любовь Борисовна
доктор философских наук, профессор кафедры философии,
Самарский национальный исследовательский
университет имени С. П. Королева,
Россия, 443086, г. Самара, Московское шоссе, 34
chetyrova@gmail.com

Аннотация. Доклад посвящен анализу опыта сближения западной и буддийской образовательных систем на примере университета Эмори (г. Атланта, США) и тибетских монастырей в Индии. Рассмотрена Эмори–Тибет научная инициатива и Программа SEE Learning, созданные по инициативе ЕС Далай-ламы XIV совместно с университетом Эмори. Приведены результаты исследования деятельности монахов тех монастырей, в учебные планы которых были включены естественные науки. Показано, что образование, основанное на принципах светской этики, способствует формированию иного, отличного от принятого в парадигме модерности, образа человека.
Ключевые слова: тибетский буддизм, образование, монахи, университет, монастырь, наука, педагогика.

Кризис существующей системы высшего профессионального образования, причиной которого является именно его нацеленность на подготовку к профессиям, набор которых стремительно меняется в экономике постсовременного общества, побуждает искать новые идеи, принципы и методы обучения. Назрела, с одной стороны, потребность изучения западными учеными образовательных систем незападного типа, к которым относится тибето-буддийская. С другой стороны, монастырское тибетское образование также требует реформы. Опыт такого реформирования есть в Центральном тибетском университете (Сарнатх, Индия), в котором светское образование ассоциировано с традиционно-конфессиональным [2, с. 79].

Цель доклада состоит в рассмотрении опыта сближения западной и буддийской образовательных систем на примере университета Эмори (г. Атланта, США). В этом университете реализуются два больших проекта: Программа SEE Learning и Эмори–Тибет научная инициатива, являющаяся коллаборацией между университетом Эмори (г. Атланта, США) и Библиотекой тибетских трудов и архивов (г. Дхарамсала, Индия) и созданная по инициативе ЕС Далай-ламы XIV в 2006 г. Цель данной коллаборации заключается в объединении лучших западных и тибето-буддийских педагогических стилей, а также интеллектуальных традиций для их взаимного обогащения

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01767, https://rscf.ru/project/22-28-01767/

и получения новых знаний, необходимых для решения глобальных проблем человечества[1]. Проведенные исследователями опросы относительно мотивации и вовлеченности в учебный процесс монахов двух монастырей, в учебные планы которых было включено изучение естественных наук, показали, что полученные знания позволят реализовать огромный потенциал студентов. В результате этого партнерства появились совместные научные проекты монахов и западных ученых в проведении оригинальных научных исследований в области нейрофизиологических исследований, изучения активности мозга во время монашеских дебатов [6, p. 8].

Кроме того, было выявлено, что цели монашеского образования заметно отличаются от западного. В тибетском буддийском монастырском образовании целью является преобразование ума для достижения просветления в течение многих жизней. Такое мировоззрение представляет совершенно иной контекст для изучения мотивации по сравнению с западными исследованиями. В западном обществе академические исследования часто проводятся с целью самоутверждения, получения статуса, аккредитации, высокой зарплаты и карьеры [6, p. 8]

Изучение данного опыта показывает, что западная наука может извлечь пользу из общих аспектов тибетской буддийской педагогики. Вместе с тем научный метод полезен тибетским монахам, так как дополняет логически обоснованное изучение священных текстов и дебаты. Монахи высоко оценивают практическое изучение западной педагогики с активным сбором и анализом данных. В большинстве тибетских монастырей наиболее распространенной формой обучения является заучивание священных писаний, чтение священных текстов, слушание учителей священных писаний, дебаты с одноклассниками и учителями, а также медитация. Эти знания могут быть дополнены научным методом, формированием гипотез и их проверкой с помощью экспериментов [4, p. 5].

Учитывая созерцательный, вопрошающий и рефлексивный характер буддизма, один из проектов включает в себя анализ метакогнитивных способностей студентов-монахов, сравнение этих способностей с метакогнитивными способностями студентов американских учебных заведений, а также разработку мероприятий по развитию метакогнитивных способностей. Знания, полученные в ходе исследований, не только будут использованы в постоянных изменениях, происходящих в рамках Эмори–Тибет научной инициативы, но и будут способствовать достижению более широкой цели преподавания естественных наук в разных культурах [7, p. 4].

Результатом многолетнего сотрудничества ЕС Далай-ламы и университета стала программа SEE Learning — «Социальное, эмоциональное и этическое обучение». Девизом программы стал слоган: «образование сердца и ума». Речь идет о социальном, эмоциональном и этическом обучении на основе

[1] Emory-Tibet Science Initiative (2021). *Robert A. Paul Emory-Tibet Science Initiative* (ETSI). Available at: https://tibet.emory.edu/programoverview.html (accessed 08.06.2023).

этики и философии тибетского буддизма. Такое обучение возможно только после изучения природы сознания, которое является главным объектом анализа в философии тибетского буддизма. Проект нацелен на проведение исследований и разработку методов культивирования социально-ориентированных эмоций, отношений, способствующих гармонии человека [8, с. 115].

Востребованность светской этики объясняется не только необходимостью подготовки учащихся к вызовам постсовременности: нестабильностью политических и экономических отношений, глобальными проблемами, — но необходимостью формирования этических норм мудрости и сострадания в отношениях с другими и собой [8]. Данная программа стала одним из способов разрешения кризиса этики, ориентированной на труд. Проблема в том, что Запад продолжает, как пишет Д. Гребер, оставаться «цивилизацией, основанной на работе, — даже не на «производительной работе», а просто на работе, смысл и цель которой заключаются в ней самой» [1, с. 30]. Ценность человека в этом случае определяется его работой (job), уровнем ее продуктивности. Без работы, вне универсума труда человек ничто [1, с. 20]. Одним из способов преодоления подобного отчужденного понимания человека может стать образование, цель которого не передача знаний и формирование практических навыков и умений, а формирование эмоционального и социального интеллекта [5]. Образование не должно быть фокусировано только на когнитивных навыках, а должно концентрироваться на развитии эмоционального интеллекта, к примеру, эмоциональной осведомленности и тренировке социальных навыков [8, с. 9]. Программа SEE Learning, предлагаемая университетом Эмори, будучи основана на тибето-буддийских идеях и знаниях, по сути являет собой пример эпистемологической деколонизации. Она опирается на иную, отличную от западной, рациональность, которая может претендовать на универсальность, будучи не-европоцентричной. Данная программа открывает путь к иной парадигме образования, соответствующей требованиям общества, в котором человек будет определяется не через труд, а через формирование социального и эмоционального интеллекта на основе светской этики. Такая этика основана на здравом смысле, опыте и науке, на фундаменте человечности и взаимозависимости [3].

Подводя итоги, что следует сказать, что реализуемые университетом Эмори совместно с тибетскими монастырями Индии проекты по сближению принципиально различных образовательных систем открывают путь к созданию новой парадигмы высшего образования, соответствующего вызовам XXI в.

Литература

1. Гребер Д. Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2020. Текст : непосредственный.

2. Нестеркин С. П. Образование в тибетском буддизме: современные тенденции // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017. Вып. 5. С. 77–83. Текст : непосредственный.

3. Тензин Гьяцо (Далай-лама XIV). Этика для нового тысячелетия. Санкт-Петербург : Нартанг, 2005. Текст : непосредственный.

4. Black M. P., Kazama A. M., Gyatso K. Thukten Dema. Story, Metaphor, and Altruism in Cross-Cultural Teaching and Learning. *Frontiers in Communication*. February 2022, vol. 7.

5. Goleman D. *Emotional Intelligence*. New York : Bantam Books, 1995.

6. Gray K. M., Achat-Mendes C., Kruger A. C. Emory-Tibet Science Initiative: Changes in Monastic Science Learning Motivation and Engagement During a Six-Year Curriculum. *Frontiers in Communication*. January 2022, vol. 6.

7. Gray K. M., Eisen A. The Emory-Tibet Science Initiative: Rethinking Cross-Cultural Science and Teaching. *Journal of Microbiology & Biology Education*. 2019, vol. 20, no 1.

8. Social, Emotional, and Ethical Learning: A Curriculum that Educates the Heart and Mind. *Journal of Youth Development*. 2019b.Vol. 14(3).

EXPERIENCE OF RAPPROCHEMENT OF WESTERN AND TIBETAN-BUDDHIST EDUCATIONAL SYSTEMS

Lyubov B. Chetyrova
Dr. Sci. (Philos.), Prof. of Philosophy Department,
Korolyov Samara National Research University
34 Moskovskoe Shosse, Samara 443086, Russia
chetyrova@gmail.com

Abstract. The article analyzes of the experience of rapprochement between Western and Buddhist educational systems using the example of Emory University (Atlanta, USA) and Tibetan monasteries in India. We have considered the Emory-Tibet Scientific Initiative and the SEE Learning Program, created at the initiative of the Dalai Lama XIV EU together with Emory University. The study presents the results of the activities of monks from the monasteries which curricula included natural sciences. It has been shown that education based on the principles of secular ethics contributes to building of another image of a person, different from that accepted in the modern paradigm.
Keywords: Tibetan Buddhism, education, monks, university, monastery, science, pedagogy.

西方和藏-佛教育体系的接近经验

切特罗娃 • 柳博芙 • 鲍里索芙娜

注释。该报告以埃默里大学（美国亚特兰大）和印度的西藏寺院为例，分析西方和佛教教育体系融合的经验。在达赖喇嘛十四世和埃默里大学的倡议下创建的埃默里-西藏科学倡议和SEE学习计划被考虑在内。 介绍了对课程包含自然科学的寺院僧侣的研究结果。研究表明，基于世俗伦理原则的教育有助于形成与现代范式所接受的不同的人形象。
关键词：藏传佛教，教育，僧侣，大学，寺院，科学，教育学。

УДК 81.25

СТРАТЕГИЯ ПЕРЕВОДА БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ В АСПЕКТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ КОМПЕТЕНЦИЙ

© Будаева Цындыма Львовна
кандидат филологических наук, старший преподавтель,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670034, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
budaeva_21@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема стратегии перевода буддийских религиозных текстов на русский язык. Раскрывается понятие переводческой стратегии, которое в научной литературе определяется как осознанно выработанный алгоритм переводческих действий. В качестве основы выработки стратегии предложен алгоритм перевода буддийских текстов, разработанный кафедрой перевода и межкультурной коммуникации ФГБОУ ВО «Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова». Анализируются три макростратегических этапа (предпереводческий, переводческий и постпереводческий) алгоритма с точки зрения формирования и развития профессиональных компетенций переводчика в рамках заданного вида переводческой задачи. В работе автор опирается на ФГОС ВО третьего поколения (2021 г.) по направлению подготовки 45.03.02 Лингвистика. Перевод и переводоведение, а также на классификацию переводческих компетенций В. Н. Комиссарова. В результате анализа обосновываются целесообразность и эффективность применения предложенного алгоритма в аспекте формирования ключевых профессиональных компетенций в решении данного вида задачи.
Ключевые слова: буддизм, перевод, русский, стратегия, алгоритм, предпереводческий, переводческий, постпереводческий, компетенция.

В настоящее время в России буддизм считается исторической религией нескольких российских народов и традиционно исповедуется в таких ее регионах, как Бурятия, Тыва и Калмыкия. По словам профессора Института востоковедения РАН В. П. Андросова, в нашей стране ежегодно растет количество русскоговорящих, практикующих буддизм, о чем свидетельствует широкая география зарегистрированных буддийских организаций и обществ России. Согласно автору не всегда удается грамотно и понятно изложить содержание буддийских канонов, а также передать и объяснить практику для русскоговорящих, что вызывает необходимость перевода буддийского наследия на русский язык [2, с. 809–810].

Перевод буддийских религиозных текстов на русский язык представляет собой один из сложнейших аспектов отечественной теории и практики перевода. Основной проблемой является отсутствие общепринятого

системного подхода к интерпретации подобных текстов, а также выработанной стратегии их перевода. В рамках терминологии И. С. Алексеевой стратегия перевода представляет собой осознанно выработанный переводчиком алгоритм действий, направленных на создание текста перевода (ПТ) [1, с. 148]. Согласно К. Райс и Х. Фермееру выбор стратегии перевода зависит от типа текста, которому принадлежит оригинал, поскольку целевой текст должен выполнять ту же функцию, что и исходный текст (ИТ) [6, p. 188]. Эту идею подтверждает тезис Н. Н. Гавриленко о том, что выработка стратегии перевода начинается с этапа понимания и интерпретации смысла ИТ, а специфика деятельности переводчика на данном этапе обусловлена характерными особенностями этого текста, т. е. типом текста [3, с. 90–92]. В научной литературе переводческая стратегия предполагает операции по трем основным этапам перевода: 1) подготовка к переводу; 2) собственно перевод; 3) проверка перевода [1, с. 149]. В связи с этим под стратегией перевода можно понимать осознанно выработанный алгоритм переводческих действий, который включает в себя предпереводческий, переводческий и постпереводческий этапы. Так, в рамках данной работы за основу выработки стратегии перевода текстов буддийской тематики взят алгоритм перевода, разработанный кафедрой перевода и межкультурной коммуникации Института филологии, иностранных языков и массовых коммуникаций ФГБОУ ВО «БГУ им. Д. Банзарова».

Отметим, что любая профессиональная переводческая деятельность, в том числе и перевод буддийско-философских текстов, подразумевает владение определенными переводческими компетенциями. Термин «переводческая компетенция» в литературе определяется как особый набор знаний, умений и навыков, позволяющих переводчику успешно решать свои профессиональные задачи [5]. Согласно ФГОС ВО третьего поколения (2021 г.) по направлению подготовки 45.03.02 Лингвистика. Перевод и переводоведение организация сама определяет перечень профессиональных компетенций (ПК). Так, согласно перечню ФГБОУ ВО «БГУ им. Д. Банзарова», выпускник-бакалавр должен характеризоваться владением методикой предпереводческого анализа текста, способствующей точному восприятию исходного высказывания (ПК-7); владением методикой подготовки к выполнению перевода, включая поиск информации в справочной, специальной литературе и компьютерных сетях (ПК-8); владением основными способами достижения эквивалентности в переводе и способностью применять основные приемы перевода (ПК-9); способностью осуществлять письменный перевод с соблюдением норм лексической эквивалентности, грамматических, синтаксических и стилистических норм (ПК-10); способностью оформлять ПТ в компьютерном текстовом редакторе (ПК-11); способностью осуществлять устный последовательный перевод и устный

перевод с листа с соблюдением норм лексической эквивалентности, грамматических, синтаксических и стилистических норм ПТ и темпоральных характеристик ИТ (ПК-12); владением основами системы сокращенной переводческой записи при выполнении устного последовательного перевода (ПК-13); владением этикой устного перевода (ПК-14); владением международным этикетом и правилами поведения переводчика в различных ситуациях устного перевода (сопровождение туристической группы, обеспечение деловых переговоров, обеспечение переговоров официальных делегаций) (ПК-15)[1].

В. Н. Комиссаров, говоря о компонентном составе переводческой компетенции, выделяет следующие ее компоненты: языковой, коммуникативный, текстообразующий, личностный и технический [4, с. 332–337]. В рамках данного исследования одной из ключевых можно считать коммуникативную компетенцию, которая предполагает умение интерпретировать смысл высказываний и текстов, а также передавать в достаточной мере социокультурную информацию с целью полной передачи смысла. В ситуации с буддийскими текстами это понимание замысла и смысла автора ИТ и его индивидуальный стиль.

Рассмотрим основные этапы предложенного алгоритма перевода буддийских религиозных текстов с точки зрения способов формирования и развития ключевых профессиональных компетенций, обеспечивающих успешный процесс осуществления заданного вида перевода. Так, **на этапе предпереводческого анализа** предполагается: 1) изучение основ буддийской философии на сайтах и в литературе по буддизму (*четыре благородные истины, карма, бессамостность, срединный путь, нирвана*); 2) ознакомление с базовыми дискурсивными стратегиями философского стиля изложения автора исходного языка-культуры с целью понимания выбора стратегий для целевого языка перевода (*базовые дискурсивные стратегии: отражение, анализ, рассуждение, диалог, практическая экспликация, контекстуализация*); 3) понимание замысла и смысла ИТ и индивидуальный стиль автора (*сбор сведений об авторе, изучение источника, определение целевой аудитории, выбор стиля перевода*); 4) деление (умозрительно или конкретно-операционально) ИТ на две части — уникальную, т. е. буддийскую, и общую, т. е. не-буддийскую, понимаемую в рамках обыденных знаний (*по первой части определить список буддийских терминов и подготовить глоссарий; продумать тактику синхронизации первой и второй частей с тем, чтобы не было логического*

[1] Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования — бакалавриат по направлению подготовки 45.03.02 Лингвистика : приказ Минобрнауки России от 12.08.2020 N 969 (ред. от 26.11.2020) (Зарегистрировано в Минюсте России 25.08.2020 N 59448). URL: https://www.bsu.ru/content/page/17692/45.03.02-lingvistika-(red.-ot-26.11).pdf (дата обращения: 06.06.2023). Текст : электронный.

и концептуального противоречия между ними; обеспечить здоровый баланс между эквивалентными соответствиями (в лексике — словарные соответствия и нормативно-узуальные сочетания, в грамматике — стандартные с точки зрения жанровой нормы структуры) и коррелятами). На данном этапе начинающий переводчик учится осуществлять предпереводческий анализ текста для более точного восприятия ИТ (ПК-7), в частности, продуктивно использовать различные справочники, интернет-сайты и специальную литературу по буддизму (ПК-8, личностная компетенция), расширять и пополнять свои языковые знания в области буддийской терминологии (языковая компетенция), а также интерпретировать исходный смысл текста и индивидуальный стиль автора (коммуникативная компетенция).

Переводческий этап подразумевает собственно перевод ИТ, в процессе которого осуществляется непрерывный аналитический поиск оптимального пути перевода [1, с. 153]. В данном случае начинающий переводчик учится применять основные способы и приемы достижения эквивалентности в переводе (ПК-9), создавать письменный или устный текст буддийской религиозной тематики в соответствии с правилами целевого языка и соотносить эти правила между контактирующими языками (ПК-10, ПК-12, языковая и текстообразующая компетенции).

На **этапе постпереводческого анализа** выполняется: 1) проверка и редактирование ПТ (перевод должен быть проверен на ошибки и неточности); 2) корректировка ПТ (переводчик должен скорректировать перевод в соответствии с пожеланиями заказчика и учитывая особенности целевой аудитории); 3) финальная проверка (перевод должен быть окончательно проверен на ошибки и неточности, чтобы гарантировать высокое качество перевода). На данном этапе формируются и развиваются навыки и умения обрабатывать ПТ в соответствии с правилами ПЯ, целью перевода и условиями его выполнения (языковая, техническая и коммуникативная компетенции), а также соблюдать профессиональную этику переводчика при работе с религиозными текстами (ПК-14, личностная компетенция).

Таким образом, анализ алгоритма перевода буддийских религиозных текстов с позиции формирования и развития профессиональных компетенций может служить ключом к решению заданного вида переводческой задачи. Кроме того, выработанная в соответствии с тремя основными этапами переводческой деятельности стратегия перевода буддийских текстов способствует оптимизации предпереводческой деятельности и минимизации семантического сдвига в ПТ, развитию переводческого мышления в плане осознанного осуществления операциональных действий при выполнении данной задачи, а также формированию и развитию ключевых переводческих компетенций.

Литература

1. Алексеева И. С. Текст и перевод. Вопросы теории. Москва : Международные отношения, 2008. 184 с. Текст : непосредственный.
2. Андросов В. П. К созданию языка для передачи буддийского письменного наследия по-русски // Ориенталистика. 2019. 2(4). С. 807–816. Текст : непосредственный.
3. Гавриленко Н. Н. Аналитический этап обучения профессионально ориентированному переводу // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Научно-методические основы формирования инновационной системы языковой подготовки в неязыковых вузах. Педагогические науки. Москва : Изд-во МГЛУ, 2014. Вып. 12 (692). С. 89–99. Текст : непосредственный.
4. Комиссаров В. Н. Современное переводоведение: учебное пособие. Москва : ЭТС, 2002. 424 с. Текст : непосредственный.
5. Латышев Л. К., Семенов А. Л. Перевод: теория, практика и методика преподавания : учебное пособие для студентов переводческих факультетов высших учебных заведений. Москва : Академия, 2003. 192 с. Текст : непосредственный.
6. Reiss K., Vermeer H. Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained: Translated from the German by Christiane Nord; English Reviewed by Marina Dudenhöfer. New York: Routledge, 2014. 240 p.

STRATEGY FOR TRANSLATING BUDDHIST TEXTS IN TERMS OF PROFESSIONAL COMPETENCIES DEVELOPMENT

Tsyndyma L. Budaeva
Cand. Sci. (Philology), Senior Lecturer,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
budaeva_21@mail.ru

Abstract. The article deals with the problem of developing a strategy for translating Buddhist religious texts into Russian. The scientific literature defines the concept of a translation strategy as a consciously developed algorithm of translation actions. As a basis for the strategy we have proposed the algorithm for translating Buddhist texts, developed by Translation and Intercultural Communication Department of Dorzhi Banzarov Buryat State University. We have analyzed three macro-strategic stages (pre-translation, translation and post-translation) of the algorithm from the point of view of the translator's professional competencies development within a given translation task. In the work, we rely on the third generation of the Federal State Educational Standards of Higher Education (2021) in 45.03.02 "Linguistics. Translation and Translation Studies", as well as on the translation competencies classification by V. N. Komissarov. As a result of the analysis, it is substantiated the expediency and effectiveness of the algorithm application in terms of developing the key professional competencies of translators in solving this type of problem.
Keywords: Buddhism, translation, Russian, strategy, algorithm, pre-translation, translation, post-translation, competence.

佛教文本翻译在专业能力形成方面的策略

布达耶娃·辛迪玛·利沃芙娜

注释。 本文章讨论了将佛教宗教文本翻译成俄语的策略问题。 揭示了翻译策略的概念，在科学文献中，翻译策略被定义为一种有意识地开发的翻译动作算法。提出了一种翻译佛教文本的算法，该算法由以多尔吉·班扎罗夫命名的布里亚特州立大学翻译和跨文化交往教研室开发，作为制定战略的基础。 从译者在特定类型的翻译任务中专业能力的形成和发展的角度分析了该算法的三个宏观策略阶段（翻译前、翻译中和翻译后）。 在本文中，作者依靠第三代联邦国立高等教育标准（2021年）在培训领域45.03.02 “语言学。 翻译和翻译学”，以及V.N. 科米萨罗夫的翻译能力分类。 作为分析的结果，提出的算法在解决此类任务的关键专业能力形成方面的权宜之计和有效性是合理的。

关键词：佛教；翻译；俄语；战略；算法；翻译前；翻译中；翻译后；能力。

УДК 177.7

ТРАНСФОРМАЦИЯ БУДДИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ПРИМЕРЕ NALANDA DIPLOMA COURSE*

© Слащинина Анастасия Павловна
лаборант-исследователь,
Самарский национальный исследовательский
университет имени академика С. П. Королева,
Россия, 443086, г. Самара, ул. Московское шоссе, 34
apslashinina@gmail.com

Аннотация. Разрушение традиционных образовательных систем народов-носителей традиционной культуры привело к проблеме сохранения их языка и культуры, в связи с чем актуальным становится анализ трансформации образования. Примером подобной программы является Nalanda Diploma Course реализуемый Тибетским Домом (Дели, Индия). Объектом нашего исследования является буддийская система образования. Предметом исследования является трансформация буддийского образования на примере Nalanda Diploma Course. Методологическую основу исследования составили труды В. Миньоло, М. Тлостановой, А. Кихано, Э. Дусселя. На примере Nalanda Diploma Course показывается, как сохраняется философия народов-носителей традиционной тибетской культуры в ситуации доминирования европоцентристской парадигмы. Автор приходит к выводу о том, что трансформация образовательных систем народов-носителей традиционной тибетской культуры способствует сохранению их эпистемологии и приводит исследователей из других культур к возможности изучения культуры народов-носителей в их собственных терминах.
Ключевые слова: социальная философия, философия образования, философия буддизма, европоцентризм, буддизм, буддийская эпистемология, буддийское образование, Nalanda Diploma Course, трансформация образования, образовательные парадигмы.

Доминирование западных и европоцентристских образовательных парадигм ведет не только к формулированию и предпочтению западных идей и мировоззрения, но и к игнорированию и даже подавлению точек зрения других культур. В связи с этим особую актуальность приобретает обращение к другим эпистемологиям с целью поиска актуальных образовательных парадигм. Особенно важным в этой связи представляется анализ трансформации образования народов-носителей традиционной культуры с целью сохранения их языка и культуры.

Объектом нашего исследования является буддийская система образования. Предметом исследования является трансформация буддийского

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №22-28-01767, https://rscf.ru/project/22-28-01767/

образования на примере Nalanda Diploma Course. Методологическую основу исследования составили труды В. Миньоло, М. Тлостановой, А. Кихано, Э. Дусселя.

Опираясь на теорию В. Миньоло [4, p. 304], мы видим, что модерность, а вместе с ней и транслируемые ей знания оказывают огромное влияние на культуры народов-носителей традиционной культуры. В своих исследованиях В. Миньоло подчеркивает, что образование как европейский способ колонизации сделало мир зависимым от европейской эпистемологии. Так, университеты, по сути являющиеся европейским способом получить высшее образование, распространились по всему миру и стали стандартом, хотя это не единственный способ получения высшего образования, как, например, буддийские монастыри в Индии или медресе в арабских странах.

Особый интерес для исследователей представляет программа Nalanda Diploma Course, которая, с одной стороны, использует современные подходы в обучении, давая возможность всем желающим получить образование в сфере буддийской философии дистанционно, а с другой, транслирует традиционное буддийское знание. Как отмечается на официальном сайте Тибетского Дома, данный курс «разработан специально для людей, которые серьезно интересуются буддийской философией и в то же время живут в городах, заняты другими делами и обязательствами»[1]. Создание подобной образовательной программы коррелирует с основным тезисом работы В. Миньоло и М. Тлостановой, в соответствии с которым для сохранения культуры народов-носителей традиционной культуры «должны быть задуманы и введены в действие научные, технологические и профессиональные школы» [3, p. 28].

Важной особенностью данного курса является и то, что он преследует цель доступного изложения буддийской философии для мирян и не ставит перед собой задачу обращения слушателей в буддизм, используя вместо этого свою образовательную программу как фундамент для сохранения своей философии в условиях тотальной эпистемологической гегемонии Запада, сделавшей культуры народов-носителей традиционной культуры «периферийными». Этот подход определил европоцентричную эпистемологию, называемую Э. Дусселем «геополитикой знания» [2, p. 57] и претендующую на истинность и универсальность и отрицающую значение других эпистемологических традиций.

Несомненно, взамен западных моделей, в которых западное знание является мерой всех возможных знаний, изучение и интерпретация культур должны проходить в их собственных терминах. Подобный подход открывает перед нами новые перспективы, рассматривая все культуры как

[1] Tibet House. Introduction of Nalanda Diploma Course Batch 3. Available at: https://tibethouse.in/introduction-of-nalanda-diploma-course-batch-3/ (accessed 12.04.2023)

источник знания и приводя нас к использованию возможностей неевропейских моделей мышления. Так, буддийская философия, известная работой с сознанием, представляет большой интерес и для исследователей, не принадлежащих к носителям буддийской традиции. Кроме того, Его Святейшество Далай-лама неоднократно упоминал о том, что этика важнее религии и обучение должно быть направлено не столько на получение знаний, сколько на воспитание личности [1]. Он утверждает, что «различные духовные традиции могут занимать совершенно разные философские позиции, но их все объединяет акцент на воспитании доброго сердца»[1], что делает актуальным рассмотрение буддийской философии образования в контексте воспитания светской этики.

Таким образом, курс Nalanda Diploma Course является удачным примером трансформации образовательной системы народов-носителей традиционной тибетской культуры, способствующей сохранению буддийской эпистемологии и приводит исследователей из других культур к возможности изучения традиционной культуры народов-носителей в их собственных терминах.

Литература

1. Тэнзин Гьяцо (Далай-лама XIV). Этика для нового тысячелетия. Санкт-Петербург : Нартанг, 2005. 240 с. Текст : непосредственный.

2. Dussel E. 1492 — El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’. La Paz : Plural Editores, 1994. 175 p. URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf (accessed 12.03.2023)

3. Mignolo W. D., Tlostanova M. *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas.* Columbus : Ohio Univ. Press, 2012, 281 p.

4. Mignolo W. D., Walsh C. E. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis.* Durham, London : Duke Univ. Press, 2018. 304 p. URL: https://www.dukeupress.edu/Assets/PubMaterials/978-0-8223-7109-0_601.pdf (accessed 12.03.2023).

TRANSFORMATION OF BUDDHIST EDUCATION IN THE CASE OF NALANDA DIPLOMA COURSE

Anastasiya P. Slaschinina
Research Assistant,
Samara National Research University,
34 Moskovskoye Shosse, Samara 443086, Russia
apslashinina@gmail.com

[1] Central Tibetan Administration. His Holiness the Dalai Lama Meets Participants in Tibet House’s Nalanda Courses. Available at: https://tibet.net/his-holiness-the-dalai-lama-meets-with-participants-in-tibet-houses-nalanda-courses/ (accessed 15.03.2023)

Abstract. The destruction of education systems of the peoples of traditional culture has led to the problem of preserving their language and culture, which makes it important to analyze the transformation of education. An example of such a programme is the Nalanda Diploma Course implemented by the Tibetan House (Delhi, India). We have studied the transformation of Buddhist education system on the example of the Nalanda Diploma Course. The methodological basis We have used the works of V. Mignolo, M. Tlostanova, A. Quijano, E. Dussel as a methodological basis for our research. The example of the Nalanda Diploma Course shows how the philosophy of the peoples of traditional Tibetan culture is preserved in domination of the Eurocentric paradigm. We have concluded that the transformation of education systems of the peoples of traditional Tibetan culture contributes to the preservation of their epistemology and provides a platform for studying the culture of the peoples of traditional cultures by researchers from other cultures in their own terms.
Keywords: social philosophy, philosophy of education, philosophy of Buddhism, Eurocentrism, Buddhism, Buddhist epistemology, Buddhist education, Nalanda Diploma Course, transformation of education, educational paradigms.

以那烂陀文凭课程为例的佛教教育转型

斯拉什奇尼娜·阿纳斯塔西娅·帕夫洛芙娜

注释。传统文化承载者人民传统教育制度的破坏导致了保存他们的语言和文化的问题，因此对教育转型的分析变得相关。此类计划的一个例子是西藏之家（印度德里）实施的纳兰达文凭课程。我们研究的对象是佛教教育体系。研究的主题是以纳兰达文凭课程为例的佛教教育的转变。该研究的方法学基础是V. 米尼奥洛，M. 特洛斯塔诺沃伊，A. 基哈诺，E. 杜塞尔。的作品。以纳兰达文凭课程为例，展示了在欧洲中心范式占主导地位的情况下，西藏传统文化民族的哲学是如何得以保存的。作者的结论是，传统藏族文化各民族教育体系的转变有助于保存其认识论，并使其他文化的研究人员有可能以自己的方式研究承载民族的文化。

关键词：社会哲学；教育哲学；佛教哲学；欧洲中心主义；佛教；佛教认识论；佛教教育；纳兰达文凭课程；教育的转变；教育范式。

БУДДИЙСКОЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

УДК 069.5(571.54)+24

СОХРАНЕНИЕ БУДДИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ В МУЗЕЯХ БУРЯТИИ (НА ПРИМЕРЕ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ)

© Бороноева Татьяна Анатольевна
кандидат искусствоведения, директор,
Национальный музей Республики Бурятия
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Профсоюзная, 29
tatboronoeva@gmail.com

© Гомбоева Арюна Жамсуевна
кандидат исторических наук, ученый секретарь,
Национальный музей Республики Бурятия
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Профсоюзная, 29
aryunabalzh@mail.ru

Аннотация. В настоящее время возрастает роль Национального музея Республики Бурятия в сохранении, изучении и презентации наследия буддизма Бурятии. Музей является одним из главных хранителей уникального фонда истории буддизма на территории Забайкалья и Прибайкалья. На протяжении многих лет ведет активное сотрудничество с Буддийской традиционной сангхой России в рамках научно-методической и выставочной деятельности.
Ключевые слова: буддизм, музей, наследие, культура, искусство, Бурятия, памятники, дацан.

Сохранение исторического и культурного наследия — важная задача современного общества. В настоящее время осознан высочайший потенциал культурного и духовного наследия и его сохранение становится приоритетным направлением социально-экономического развития нашей страны. В связи с этим возрастает роль музеев, главной функцией которых являются сохранение, изучение и презентация культурного наследия.

В России три буддийских региона — Республика Бурятия, Калмыкия и Тыва. Бурятия является центром буддизма России, здесь находится резиденция Пандито Хамбо Ламы России, главы Буддийской традиционной сангхи России. Буддизм стал неотъемлемой и бесценной частью исторического и культурного наследия Бурятии, где более всего сохранились и развиваются буддийская культура и искусство.

Сегодня Национальный музей Республики Бурятия является одним из главных хранителей уникального фонда истории буддизма на территории Забайкалья и Прибайкалья. В коллекции насчитывается более 8 000 памятников.

Буддийская коллекция сложилась в основном в 30-е гг. XX в. Состоявшееся в мае 1928 г. совещание партработников восточных районов

БМАССР охарактеризовало буддийскую религию как основное препятствие в деле коллективизации, как легально действующую контрреволюционную силу, с которой нужно бороться. 13 августа 1929 г. бюро обкома ВКП(б) потребовало сделать эту борьбу составной частью повседневной работы всех партийных, комсомольских и других общественных организаций республики. Таким образом, с 1930 по 1940 г. в республике под лозунгом борьбы с религией повсеместно были закрыты церкви, дацаны и другие культовые учреждения. В этой борьбе были уничтожены многие культурные ценности, в том числе и буддийские [5, с. 9].

Огромное значение в сохранении памятников культуры и пополнении музейной коллекции сыграло постановление № 307 ЦИК БМАССР от 16 мая 1934 г. «Об охране предметов музейного значения при ликвидации молитвенных зданий». Этот документ обязывал охранять имущество ликвидированных учреждений и зданий культа, а музеям — усилить работу по сбору и учету предметов религиозного культа [3, с. 97–99].

С 1933 г. в Бурят-Монгольском национальном музее был выделен специальный антирелигиозный отдел, основной деятельностью которого были сбор и сохранение памятников религиозного искусства республики. В 1934 г. на базе данного отдела был создан Антирелигиозный музей, который разместился в здании Одигитриевского кафедрального собора. Директором была назначена Акилина Ивановна Герасимова.

В 1937 г. Антирелигиозный музей был открыт для посетителей. В музее с самого начала работали сотрудники, энтузиасты, которые собрали и «спасли от неминуемой утраты» основную культовую коллекцию. Среди сотрудников музея были Генин-Дарма Нацов (1901–1942), Алексей Николаевич Кочетов, Баир Эрдынеевич Эрдынеев, Жалсан Жапович Жабон (1899–1971) и многие другие, имена которых не сохранились до наших дней. Им досталась нелегкая доля собирателей-«бессеребренников», они с экспедициями ездили по аймакам, вывозили ценнейшие предметы из покинутых, закрытых и разграбленных дацанов. Только позднее в музее появилась грузовая машина «полуторка», на которой музейщики исколесили всю республику. Известны случаи, когда некоторые дацаны обращались с просьбой в музей о спасении своих святынь от разграбления и уничтожения. Сотрудники музея также вели дневниковые записи, собирали информацию по истории дацанов, данные о выдающихся религиозных деятелях и культовых службах в дацанах [1, с. 556–565]. К 1940 г. в фондах музея насчитывалось более 10 000 экспонатов, большую часть которых составляли предметы буддийского культа [4, с. 95].

Первый директор Антирелигиозного музея Акилина Ивановна Герасимова внесла весомый вклад в дело формирования и сохранения буддийского наследия Бурятии. За время ее пребывания на должности директора

музея (с 1934 по 1946 г.) фонды пополнились коллекциями по буддизму, шаманизму, православию.

Значительный вклад в дело сохранения буддийского искусства Бурятии внес Г.-Д. Нацов — бывший лама Кыренского дацана, знаток тибетского и старописьменного монгольского языков, он профессионально разбирался в литературных источниках, живописных и скульптурных произведениях. С октября 1929 г. Нацов работал научным сотрудником второго разряда в отделе истории и этнологии БМНИИК, а с 1931 г. научным сотрудником в Верхнеудинском центральном музее. В 1939–1941 гг. был научным сотрудником Антирелигиозного музея.

Выдающимся собирателем, музейщиком являлся Жалсан Жапович Жабон (главный хранитель музея с 1952 по 1971 г.). Был хувараком в Ацагатском дацане, где и изучил тибетский, старомонгольский языки. С 1938 г. начал работать заместителем директора Антирелигиозного музея. Всю свою жизнь Ж. Ж. Жабон, являясь знатоком истории бурятского буддизма, кропотливо собирал памятники духовной и материальной культуры [1, с. 556–565].

В 1941 г. с началом Великой Отечественной войны и в связи с резким сокращением финансирования Антирелигиозный музей был объединен с Центральным Бурят-Монгольским музеем. На оборотной стороне буддийских *тхангка* коллекции сохранились печать Антирелигиозного музея и его инвентарные номера.

С 1946 г. музей получил название «Краеведческий музей БМАССР». С 1950-х гг. началась полная инвентаризация, систематизация, сверка музейных предметов, активное изучение и атрибуция буддийской коллекции. В музейных архивах хранятся инвентарные книги и книги поступления, начатые с 1955 г. В данных книгах содержится скудная информация о буддийских предметах.

В деле атрибуции музейных предметов в 1960–1970-х гг. большую помощь и неоценимый вклад внесли бывшие дацанские художники, хувараки и ламы, вернувшиеся из ссылок: лама-иконописец Данзан Дондоков (1895–1983), лама Кижингинского дацана Лодой Ямпилович Ямпилов (1910–1984) [2, с. 172–175].

Вместе с ламами работали музейные сотрудники под руководством главного хранителя Д. Б. Бадлаевой, которая по крупицам собирала информацию о бурятском буддийском искусстве. Большую помощь в деле атрибуции музейных предметов оказали буддолог К. М. Герасимова, искусствовед И. И. Соктоева и группа ученых-буддологов из БИОН АН СССР.

С 1937 по 2000 г. фондохранилище музея размещалось в аварийном здании Одигитриевского собора. В 1995 г. в ответ на просьбы православной общины о возврате кафедрального собора правительство Республики Бурятия постановило передать здание верующим. С 1998 по 2000 г.

фонды музея были перевезены в новое здание Музея истории Бурятии по улице Профсоюзная, 29. Сотрудниками музея в этот период была проведена колоссальная работа по перемещению фондов, дальнейшему размещению, систематизации и сверке наличия предметов [5, с. 9]. Огромный вклад в деле систематизации, изучении и популяризации памятников буддийской истории, культуры и искусства внесла хранитель коллекции Светлана Батюровна Бардалеева.

В настоящее время многочисленные памятники истории и культуры буддизма хранятся в нескольких коллекциях: в фотодокументальном фонде сохранены фотографии, письма, документы канцелярии хамбо лам; в фонде «Редкие книги» хранится более 900 буддийских книг философского и дидактического характера. Особо ценными памятниками в фонде редких книг являются полное собрание философского сочинения «Ганджур» и «Данджур». В группах «Быт. Этнография» и «Буддизм» сохранились личные вещи, головные уборы, одеяния пандито хамбо лам, ДПИ, тангка, скульптура, ритуальные предметы и т. д.

В коллекции музея хранятся многочисленные древнейшие артефакты буддизма, которые раскрывают историю распространения буддизма на территории Центральной Азии и в том числе в Бурятии. Среди них статуэтка «Триада Будд Милэфо», китайская работа, датируемая 441 г. н. э. V в. Данная работа была найдена в 1927 г. на территории археологического памятника Иволгинское городище — древнего города первого государства кочевников хунну, что является свидетельством сопричастности территории нашей республики к истории Великого шелкового пути. Великий шелковый путь стал каналом, по которому шел постоянный обмен культурными достижениями — новыми товарами, знаниями, идеями и в том числе буддизм распространялся по нему. И на протяжении многих веков буддизм был связующим звеном мирного сосуществования многих народов.

Жемчужиной коллекции считаются удивительные изделия выдающегося ламы-скульптора Санжи-Цыбика Цыбикова и его знаменитой школы оронгойских мастеров конца XIX — начала XX в. Техника изготовления буддийских скульптур бурятских мастеров из папье-маше сегодня утрачена. Данные скульптуры высоко оценены искусствоведами всего мира, служат эталоном буддийского искусства Бурятии.

Кроме того, одной из ярких коллекций считается коллекция масок и костюма персонажей театрализованного ритуала — танцев «Цам Докшит» и «Цам Дуйнхор». Сегодня в музее хранятся 73 маски персонажей мистерии и около 100 красочных костюмов Цама, сшитые из дорогих материй — шелка, парчи.

Редчайшим памятником науки и искусства считается живописный свод Атлас тибетской медицины — иллюстрированное приложение к трактату

«Вайдурья онбо» (XVII в.). С атласа на протяжении истории его существования было сделано только несколько копий. Наиболее полная из дошедших до нас копий этого раритета, выполненная в конце XIX — начале XX в., состоит из 76 листов и более 80 лет хранится в Национальном музее Республики Бурятия. Многочисленные исследователи, медики тибетской медицины всего мира приезжают к нам только для того, чтобы увидеть этот уникальный памятник.

В 1990-х гг. в связи с процессом возрождения национальной культуры, демократизации общества актуальность изучения буддийского наследия возросла намного. Назрела необходимость открытого показа буддийского наследия, хранящегося в музейных фондах. Каждая выставка тогда вызывала огромное внимание и интерес. В 1997 г. после многолетней реконструкции Музей истории Бурятии торжественно открылся выставкой буддийской живописи художника-реставратора музея, заслуженного работника культуры Республики Бурятия Бато-Далая Дугарова «К ясному свету».

В 1998 г. на мировой уровень музей вышел с выставкой «Буддийское искусство врачевания. Атлас тибетской медицины из Бурятии», которая проходила в течение года в трех городах США. В 1999 г. впервые все листы атласа были представлены на выставке в Музее истории Бурятии им. М. Н. Хангалова. Только через 11 лет в 2010 г. Атлас тибетской медицины был вновь выставлен на экспозиции. Выставка вызвала небывалый интерес у жителей и гостей республики.

В 2012 г. в рамках культурной программы АТЭС во Владивостоке была подготовлена выставка «Буддизм России», которая была успешно продолжена как международный проект в восточноазиатских странах — Мьянме, Королевстве Таиланд, Шри-Ланке.

В 2014 г. в рамках культурной программы регионов Российской Федерации на выставке «Бурятия — центр буддизма России» музейная коллекция предстала перед гостями и участниками XXIV Зимних олимпийских игр в г. Сочи. В этом же году в рамках празднования 250-летия с момента основания института пандито хамбо лам в России музей подготовил выставку «Уламжата Хамбын hургаал — Держатели Драгоценного Учения».

В 2016 г. состоялось открытие выставки «Три резиденции Пандито Хамбо лам», посвященной знаменательным датам — 275-летию Тамчинского дацана и 70-летию Иволгинского дацана. В этом же году в рамках Дней культуры г. Улан-Удэ в г. Санкт-Петербурге, в выставочном зале Государственного музея истории религии прошла выставка «Под сиянием Хан Гаруды», посвященная произведениям выдающихся скульпторов С.-Ц. Цыбикова и Д. Намдакова.

В апреле 2017 г. была открыта юбилейная выставка «Суута багшын соло. Гимн великому учителю», посвященная 140-летию со дня рождения

выдающегося мастера буддийского искусства Санжи-Цыбика Цыбикова (1877–1934). На выставке была представлена вся сохранившаяся коллекция Янгажинского дацана, всего более 150 музейных предметов.

В марте 2019 г. была открыта выставка «Атлас тибетской медицины. Сияние бериллового Будды», где экспонировались все листы памятника. В этом же году в рамках реализации федерального проекта «Цифровая культура» выставка «Атлас тибетской медицины. Сияние бериллового Будды» была дополнена мультимедийным приложением «Artefact».

С 2020 г. создан передвижной проект «Атлас тибетской медицины. Древние секреты долголетия». Благодаря поддержке Министерства культуры Республики Бурятия музей полностью оцифровал памятник мирового значения. И сегодня музей имеет возможность представлять уникальное наследие Бурятии на разных выставочных площадках не только нашей страны, но и за рубежом. Музей начиная с 2021 г. открыл передвижные выставки атласа в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (2021), Хакасском национальном краеведческом музее им. Л. Р. Кызласова (2021), Хабаровском краевом музее имени Н. И. Гродекова (2022), Национальном художественном музее Республики Саха (2023).

Национальный музей Республики Бурятия в целях популяризации и открытости доступа к информации о буддийской коллекции сегодня публикует каталоги музейных предметов, статьи и научные издания. За последние годы изданы альбом «С.-Ц. Цыбиков» (2006), «Буддизм России» (2012), «Древняя наука исцеления. Атлас тибетской медицины» (2013), «250 лет институту Пандито Хамбо Лам России» (2014), «С.-Ц. Цыбиков» (2016). К 100-летию Республики Бурятия при поддержке правительства Бурятии впервые издан альбом-каталог «Буддийская скульптура Бурятии» (2023).

На протяжении многих лет Буддийскую традиционную сангху России и Национальный музей Республики Бурятия объединяет общая цель сохранения уникального наследия буддизма Бурятии. Со строительства Иволгинского дацана в 1945 г. началась история возрождения буддийской традиции в России. Музей сыграл важную роль в организации деятельности Иволгинского дацана, Центрального духовного управления буддистов СССР (с 1996 г. БТСР). В 1957 г. и в 1990-х гг. была осуществлена передача музейных предметов из коллекций «Буддизм», «Быт. Этнография» и фонда «Редкие книги». Всего за эти годы по приказам МК РСФСР, МК БурАССР было передано «в безвозмездное пользование» около 4 000 предметов, в том числе статуя Будды «Зандан Жуу» в Эгитуйский дацан.

В 2009–2010 гг. музей активно сотрудничал с сангхой России в возрождении уникального буддийского обряда — Мистерия Цам. В течение года шли работы по изготовлению ритуальных масок, облачения и атрибутов

на основе сохранившихся памятников в музее. Также на основе фондовых материалов музея подготовлены и подарены в дар юбилейные стендовые выставки о Тамчинском дацане, Шулутском дацане, Янгажинском дацане и т. д.

В последние годы остро стоял вопрос о создании музея Иволгинского дацана, где были бы отмечены роль и значение буддийского монастыря в советский период. Необходимо было сохранить редкие архивные документы, фотографии, памятники буддийской культуры, дары-подношения хамбо ламам, подарки делегаций из буддийских стран, так как такой материал не хранит ни один музей в России.

В 2018 г. после продолжительной исследовательской работы сотрудников музея и священнослужителей был подготовлен и выигран грант Президента Российской Федерации «Сохранение исторического памятника «Иволгинский дацан “Хамбын Хүрээ”» как объединяющего фактора традиционного и современного российского буддизма через создание музея Иволгинского дацана». 17 сентября 2019 г. торжественно был открыт музей истории Иволгинского дацана.

Таким образом, Национальный музей Республики Бурятия хранит редчайшие памятники по буддизму, которые являются важным фактологическим материалом для изучения истории становления и развития буддизма Бурятии. В современный период буддийская коллекция является одной из этнокультурных брендовых коллекций не только музея, но и всей республики.

Литература

1. Бардалеева С. Б. История буддийской коллекции Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Москва : Дизайн. Информация. Картография, 2008. С. 556–565. Текст : непосредственный.

2. Дондукова С. Б., Асеева Т. А. Роль бурятских лам в сохранении традиционных знаний тибетской медицины // Цыбиковские чтения-7». Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 172–175. Текст : непосредственный.

3. Доржиев Д. Л. Буддизм и антирелигиозная кампания в Бурятии рубежа 1920-1930-х гг. // «Цыбиковские чтения-7» : материалы научной конференции. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 97–99. Текст : непосредственный.

4. Найдакова Г. В. Из истории Антирелигиозного музея (1937–1941) // «Цыбиковские чтения-7»: материалы научной конференции. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 95–96. Текст : непосредственный.

5. Региональные музеи: настоящее и будущее : сборник статей и тезисов межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова (г. Улан-Удэ, 21 ноября 2003 г.). Улан-Удэ : Новапринт, 2003. 184 с. Текст : непосредственный.

PRESERVATION OF THE BUDDHIST HERITAGE IN THE MUSEUMS OF BURYATIA (CASE STUDY OF THE NATIONAL MUSEUM OF THE REPUBLIC OF BURYATIA)

Tatyana A. Boronoeva
Cand. Sci. (Art History), Director,
National Museum of the Republic of Buryatia
29 Profsoyuznaya St., Ulan-Ude 670000, Russia
tatboronoeva@gmail.com

Aryuna Zh. Gomboeva
Cand. Sci. (Hist.), Scientific Secretary,
National Museum of the Republic of Buryatia
29 Profsoyuznaya St., Ulan-Ude 670000, Russia
aryunabalzh@mail.ru

Abstract. The article considers the role of the National Museum of the Republic of Buryatia in preserving, studying and presenting the Buddhist heritage in Buryatia. The museum is one of the main keepers of the unique fund of Buddhism history in the territory of Transbaikalia and Cisaikalia. For many years it has been actively cooperating with the Buddhist traditional Sangha of Russia for purposes of scientific, methodological and exhibition activities.
Keywords: Buddhism, museum, heritage, culture, art, Buryatia, monuments, datsan.

布里亚特博物馆中佛教遗产的保护
（以布里亚特共和国国家博物馆为例）

博罗诺耶娃·塔季扬娜·阿纳托利耶芙娜
贡博耶娃·阿留娜·扎姆苏耶芙娜

注释。目前，布里亚特共和国国家博物馆在保存、研究和展示布里亚特佛教遗产方面的作用日益增强。该博物馆是后贝加尔地区和前贝加尔地区佛教历史独特基金的主要保管者之一。多年来，它一直在科学方法和展览活动的框架内与俄罗斯佛教传统僧伽积极合作。

关键词：佛教、博物馆、遗产、文化、艺术、布里亚特、纪念碑、扎仓。

УДК 75:54

АКТУАЛЬНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ, СОХРАНЕНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ОБЪЕКТОВ БУДДИЙСКОГО ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА: МЕЖДУНАРОДНЫЙ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

© Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник,
Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, 12
syrtyp@gmail.com

Аннотация. Стремительное развитие информационных технологий и разветвление всемирной сети вновь вывели визуальный формат на новые высоты значимости, как это было однажды с изобретением кинематографа. Профессиональное мастерство буддийских художников с региональным колоритом обладают эстетической ценностью и той самой замечательной притягательностью, качеством мягкой силы, необходимой для создания привлекательного облика региона, что, несомненно, будет способствовать социального-экономическому развитию внутреннего и международного туризма. Автор поддерживает концепцию «Красота спасет мир» и уверена, что «красота — это величайшая мягкая сила». В публикации акцентируется внимание на основных методологических подходах при изучении региональных коллекций, произведений местных мастеров, а также важнейших методологических аспектах, которые целесообразно учитывать в работе исследователей, музейных работников, а также в образовательных программах как светского, так и религиозного характера. Формирование художественного стиля неразрывно связано с типом хозяйствования и местными географическими и этнокультурными условиями. Особенность изобразительного искусства кочевников-скотоводов и охотников состоит в соответствующих эстетических предпочтениях, когда иконографическим источником служат традиционные символы зооморфного происхождения.

Ключевые слова: буддийская скульптура, тангка, Бурятия, Тибет, Монголия, художественный стиль, локальная школа, эстетика кочевников, зооморфность иконографии.

Актуальность изучения буддийского искусства в регионах

Надо отметить, что древнейшие традиции изобразительности никогда не теряли своей ценности и мировые религиозные системы успешно их используют не одно тысячелетие. Буддийское изобразительное искусство служило наглядным пособием, буквально опорой для буддийской практики медитации. Живописные, скульптурные произведения, изображающие будд, бодхисаттв, хранителей религии и других персонажей, заполняющие храмы и домашние алтари верующих, иллюстрируют содержание буддийских текстов

и служат вполне практической цели — образованию и просвещению самого широкого круга населения. Кроме того, изготовление предметов буддийской скульптуры, барельефа, живописи, вышивки, аппликации, папье-маше и т. д. за внушительный период после принятия буддизма стали не просто ремеслом, но в полной мере искусством, породившим локальные школы и направления. О возникновении и развитии локальных художественных школ говорит появление оригинального видения, собственного подхода при изготовлении иконографически нормированных образов и сюжетов и как следствие узнаваемость авторского почерка, который кристаллизуется со временем в самостоятельный стиль.

Этот особый характер, узнаваемый стиль в мастерски созданном шедевре нам следует оценивать как бесценный вклад местных мастеров в мировую сокровищницу буддийского искусства, а задача исследователя — сравнить их с аналогичными произведениями из других стран, регионов и сформулировать художественную, историческую, эстетическую и мате риальную ценность предметов из местных собраний. Задача музеев — достойно отразить и продемонстрировать уникальный облик творений местных мастеров, создавая колорит отдельного региона и его самоценность в мировом разнообразии.

Несмотря на значительное количество исследований по теме изобразительного искусства буддизма Ваджраяны у монгольких народов и, в частности, у бурят [1; 2; 3; 8; 9; 10; 18 и др.], все еще сохраняется необходимость введения в научный оборот неопубликованных предметов буддийского искусства, особенно на местах, в регионах, а также их описаний и определения их особенностей, отличающих местную изобразительную традицию от индийских истоков буддийской иконографии и не только культовых, но и художественных традиций в других странах и регионах буддийского мира.

Современная ситуация в мире требует от нас адекватного реагирования. Если мы хотим сохранить буддийское наследие живым и актуальным для настоящего и будущего времени, нам необходимо решить некоторые актуальные задачи. Прежде всего необходимы:

1) понимание ценности собственного, «домашнего» наследия;
2) умение выявить уникальность и региональную самобытность местных мастеров;
3) международное сотрудничество с буддистами всего мира и изучение искусства в других буддийских странах;
4) мобильность и скорость реакции на происходящие события;
5) использование современных технологий;
6) сочетание изучения визуального искусства буддизма наряду с вербальными источниками, буддийскими текстами.

Что касается бурятского буддийского изобразительного искусства, первым из ученых об этом заявил Л. Н. Гумилев в своей книге «Старобурятская

живопись», вышедшей в 1975 г. Гумилев после очередной отсидки помогал в разборе огромной буддийской коллекции, присланной в Ленинград в 1941 г. двумя вагонами после закрытия забайкальских буддийских монастырей и храмов, известно, что собрание культовых предметов Агинского дацана было наиболее полным в отличие от остальных монастырей, которым повезло меньше, и их имущество к тому времени успели уничтожить. По прошествии более полувека с того времени преодоление стереотипа об отсталости востока и дикости кочевников преодолевается хотя и не без труда; и это при том, что отчеты уже первых официальных лиц, посетивших Забайкалье, свидетельствовали о высоком мастерстве местных дарханов в художественной обработке металла, исполнении буддийских образов и их особом местном колорите.

Есть достаточно свидетельств того, что в XVIII–XIX вв. при забайкальских монастырях осуществлялось производство буддийских культовых предметов местными мастерами, художниками, литейщиками, ювелирами, книгопечатниками и т. п. [5; 6; 7; 11; 14]. Местное производство стало особенно развиваться после установления границ в 1727 г., так как завозить из-за границы стало и дорого, и сложно из-за таможенных барьеров. В начале XIX в. барон П. Шиллинг (Paul Schilling von Canstatt, 1786–1837) приобрел большую коллекцию бурятских культовых изображений, которые и поныне хранятся в Кунсткамере[1].

О развитой литейной школе хоринских бурят на рубеже XIX–XX вв. писал в 1905 г. А. Д. Руднев. Он был командирован по личному заданию Сергея Ольденбурга в 1902 г. в Монголию, Забайкалье и Калмыкию и собирал полевой материал по фольклору, истории, иконографии и ее технологии, культовом изобразительном искусстве у монгольских народов. Руднев представил чрезвычайно важную информацию о литейном производстве буддийских предметов в местечке Хортуй на берегу реки Хилок, близ Цолгинского дацана Бурятии, о выколотке по металлу в Гэгэтуйском дацане и т. д. [14, с. 5–15; 17, 2014, с. 178–193].

Глубокие исторические и культурные корни питают творчество современных бурятских дарханов, которые широко известны своим профессионализмом и собственным уникальным стилем творчества. Достаточно назвать таких мастеров с мировыми именами, как Дашинима Намдаков, Дмитрий Будажабэ, Бальжинима Доржиев, Зорикто Доржиев, Алла Цыбикова и многие другие, чье творчество достойно отдельного внимания.

Методологические подходы в буддизме и современной науке

Что касается значения изобразительного искусства, в буддизме оно никогда не было искусством само для себя и не предназначалось для

[1] На материалах в том числе и Шиллинга основывался Д. В. Иванов, хранитель буддийских коллекций МАЭ, отнеся время формирования самобытного стиля буддийской живописи у забайкальских бурят к первой половине XVIII в. [10].

украшательства или декора обычных помещений, подобно предметам светского западного искусства или предметам роскоши во дворцах восточных правителей. Буддийское визуальное искусство имело и имеет вполне рациональные задачи — воздействие на практикующего с обучающими целями. Визуализация будд и божественных персонажей служит для тренировки ума и работы с сознанием на начальных этапах, когда стабилизируется состояние ума и генерируется формирование определенных божественных качеств или как выражаются нейрофизиологи, создаются устойчивые нейронные связи. Изображения сценариев из джатак, житийных повествований буддийских святых, известных ученых, самого Будды Шакьямуни и т. д. размещаются в храмовом и монастырском пространстве для более доступной и образной проповеди учения как монахам, так и простым мирянам.

Однако эстетическая сторона вопроса также остается важной составляющей просветительского процесса. На создание гармоничных буддийских образов нацелена иконометрия и иконография, изложенная в специальных трактатах и руководствах по технологии ремесел и искусств[1]. Разработка иконографических стандартов исходила из разнообразия конституционного строения и физиологии человека в соответствии с его рангом по степени духовного развития. Первые антропоморфные изображения просветленного существа строились на примере чакравартина, обладавшего 32 признаками наивысшего человека, правителя идеального как в физическом проявлении, так и духовном смысле, и главным мерилом его красоты была пропорциональность анатомического сложения[2]. Поэтому можно утверждать, что буддисты согласны с принципом, выраженным Ф. М. Достоевским,

[1] Трактаты по искусствам Читралакшана, Пратималакшана и др. вошли в 211-й том монгольского Данджур / Тенгьюр, который был издан ксилографическим способом в Пекине в 1742–1749 гг. Переводчиками на монгольский язык были ученые из разных регионов и родовых подразделений, такие как уратский гууши Гунгаа-Дондов, чахарский лама Жамьян-Дашпил, уземчинский гууши Лувсан-Данзан и др. Некоторые из этих трактатов изданы в 2001 г. на современном монгольском языке Л. Батчулууном, Л. Тэрбишем и Д. Амарбаясхаланом и др.

[2] В частности, изложение модульного характера и общих правил пропорциональности изложены в тексте Шильпа Пракаша (санскр.: silpa prakāśa — букв. шильпа — ремесленник, мастер, пракаша — ясность, свет, откровение, пояснение). Средневековый индийский трактат по строительству храмов и созданию скульптуры. Автор — Рамачандра Махапатра Каула Баттаркара, написан в Ориссе (восточная область Индии) в XI–XII вв. Формулирует основные принципы моделирования культовых архитектурных и скульптурных сооружений на основе янтр. Янтра в графическом виде представляет общую для индийской традиции теорию эволюции Вселенной из единого центра (Брахман), в котором все сущее находится в слитом виде (бинду), пока некий импульс не дает начало процессу творения. Идеальная антропоморфная фигура с разведенными в стороны прямыми руками равна в высоту своей ширине. Вписанная в квадрат, она делит его на четыре части, что соответствует структуре мандалы — другой модели Вселенной. Фигуративное изображение божества, также как храм, святилище, является проекцией Вселенной, совмещая таким образом в себе микро- и макрокосм.

что красота спасет мир. Как известно, красота — это мягкая и несокрушимая сила. И, как гласит русская пословица, лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать.

Гностический процесс в буддизме и современной науке

Буддийские образы, определяемые западными учеными как образцы изобразительного искусства, создаются в буддийской традиции как опора для работы с собственным сознанием (в помощь буддисту в его практике). Визуальный контент входит в триединую систему образовательного и гностического процесса наряду с вербальным источником и работой со сверхтонким сознанием. Вершину познания образует состояние всеведения или Сознания Будды, и его символом является ступа. Его энергетическим или звуковым, вербальным проявлением служит Речь Будды, которая символизируется книгой, текстом. Базовой основой служит физическое проявление Тела Будды, символом которого и выступают скульптурные, рисованные, рельефные, тканные и т. п. изображения будд. Таким образом, буддийские изображения служат базовым этапом, наиболее простой и широкодоступной формой познания. Несколько иначе обстоит ситуация в исследовательском процессе современной науки, где сам по себе образ или предмет как историко-культурный артефакт уже становится объектом изучения, и недостаток его ощущается при отсутствии вербального источника. Так что более объективное знание мы можем получить только при мультидисциплинарном рассмотрении, совмещая филологические подходы с изучением предметных артефактов [15, с. 536–537].

Рис. 1а. Схематическое изображение буддийского способа познания

Рис. 1б. Схема научного изучения предметов изобразительного искусства

Шедевры изобразительного искусства помогают нам понять единство мира, всех живых существ и увидеть наш собственный неповторимый облик.

Однако в основе изучения буддийского изобразительного искусства лежит необходимость сочетать изучение текстов на языках буддийского учения (тибетском, монгольском, санскрите и др.) и собственно религиозных предметов. Отправной точкой, безусловно, должно быть знание индо-тибетских корней буддийской образной и символической системы.

Своеобразие искусства буддистов-кочевников Центральной Азии

Методологическая и идейная основа буддийских текстов по иконографии близка кочевникам Средней Азии в понимании неразрывного единства человека и окружающей среды, проективного совпадения микрокосма, макрокосма и храмового пространства.

Индуистские янтры были восприняты монгольскими кочевниками не как нечто непреложное и законсервированное — использовались технологические и методические приемы, гармонически адаптированные, развивавшиеся и обогащаемые для нужд создания иного пантеона и других божеств. Древнеиндийская традиция поэтики и культового изобразительного искусства сыграла огромную роль в формировании эстетических принципов монгольской буддийской иконографии. Некоторые из индийских источников были включены в тибетский и монгольский буддийские каноны, Кангьюр (тиб. bka' 'gyur — Слово Будды) и Тенгьюр (тиб. bstan 'gyur — Комментарий на Слово Будды) и в дальнейшем получили наибольшее распространение и влияние в тибето-монгольском буддизме и искусстве. Так, эстетика Калидасы и Дандина легко читается в произведениях буддийской скульптуры Монголии, а их образные эпитеты вошли в поэтическую лексику монгольской литературы [12; 13]. Более того, анализ автохтонных источников иконографии монгольского буддизма показывает, что даже графический код первичного элемента — индийский символ *бинду* — удивительным образом совпадает с очень древним, основным архетипом творчества монгольских дарханов, с атомарным элементом *эрхий-тамга* (запятаеобразный формант) или его вариант *эвэр угалз* (завиток рога).

Тем не менее основное своеобразие буддийского изобразительного искусства региона Средней Азии, Тибета, Монголии заключается во влиянии кочевой эстетики. Индо-непальские образы служили иконографическим источником смыслов, но иконографическими источниками форм выражения стали древние художественные традиции монгольских кочевников. Дело в том, что образы изобразительного искусства монгольских буддистов имеют преимущественно зооморфные иконографические источники, а также включают в себя элементы, встречающиеся в древнейшей изобразительности Великой Степи, коими являются петроглифы, тамги, оленьи камни, декор и узоры войлочных ковров в жилищах кочевников [4; 19]. В свою очередь, источником для создания вышеназванных знаков и изображений служила сама природа, флора и фауна Центральной Азии.

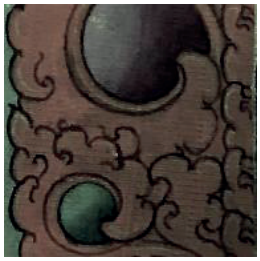
Подробный разбор происхождения декоративного орнамента буддийских божеств был прослежен на примере произведений монгольского искусства выдающегося мастера Г. Дзанабазара (1635–1723) [16, с. 44–90]. К сожалению, формат статьи не позволяет подробно аргументировать положение по зооморфным источникам иконографии монгольского изобразительного искусства, но пример эволюции и внедрения зооморфного элемента в буддийское искусство показан в таблице 1. В частности, устойчивым элементом в оформлении украшений божеств в монгольском искусстве служит элемент молодых рогов благородного оленя (лат. Cervus elaphus).

Таблица 1

Оленьи панты (молодые, неороговевшие рога), а также рога как иконографический источник базового декоративного элемента в произведениях Дзанабазара

Рис. 1а. Орнаментальный элемент, имеющий истоки в древних рисунках. Элемент гал (огонь) из оленьих рогов на изваяниях так называемых оленных камней. Прорисовка С. С.	*Рис. 1б.* Форма монгольской тамги повторяет завиток рогов на изображении оленя, мифического, солярного персонажа. Тамга называется огонь (монг.: гал) и стала символическим знаком огня	*Рис. 1в.* Татуировка на плече женщины. Мумия из кургана Ак Алаха Буриал, Укок. Горный Алтай. V в. до н. э.
Рис. 2а. Стадо оленей и «лес» их рогов — живая натура для создания коврового орнамента.	*Рис. 2б.* Олень, форма рогов и глаз которого стали древнейшим иконографическим источником для художников Центральной Азии.	*Рис. 2в.* Силуэт оленьих пантов и глаз — элемент народного орнамента рог и глаз (монг. бугын эвэр, нуд). Прорисовка С. С.

Продолжение табл. 1

		
Рис. 3а. Фрагмент диадемы. Скульптура Будды Ваджрасаттвы. Дзанабазар, конец XVII в. Музей-храм Чойжин-ламы, Улан-Батор, Монголия. Фото С.С.	*Рис. 3б.* Фрагмент диадемы. Скульптура Будды Амитабхи. Дзанабазар, 1683 г. Музей изобразительных искусств, Улан-Батор, Монголия. Фото С.С.	*Рис. 3в.* Фрагмент, завитки мандорлы. Тангка Майтрейи. Музей изобразительных искусств. Улан-Батор, Монголия. Фото С. С.

Заключение

Несмотря на общность философского содержания, единство буддийской символической системы всех представителей изобразительного искусства мирового буддизма, существует богатейшее разнообразие технологических и художественных способов передачи смыслов буддийского учения. Идея и смысл образов, рожденные в Древней Индии, продолжили свою реализацию в самых разных историко-культурных и природно-климатических условиях Евразии. Каждый народ, принявший вероучение Будды, выражал свою причастность традиционными для своего региона способами рисования, ковки, литья, шитья, гончарного, ковроткачества и т. д., вплетая в картину мироздания свои излюбленные узоры и патерны. Украшения, призванные символизировать благо для скотоводов и охотников, были органично включены в буддийское искусство буддистов-кочевников Средней Азии. Идеальным примером этого являются произведения Первого Богдо-гэгэна Джебзундамба-хутухты Г. Дзанабазара (рис. 2). Однако мир буддийского искусства кочевников не исчерпывается лишь одним его именем, как показывает опыт, в регионах есть много самобытных и замечательных мастеров. Важнейшей задачей для нас сегодня являются выявление, изучение и рациональное использование художественного наследия, созданного буддийскими кочевниками Монголии, Бурятии, Тувы, Калмыкии в коллекциях России, Монголии и других стран мира.

Рис. 2. Будда Амогхасиддхи, одни из Пяти будд, глав буддовых семейств (санскр. paccakulatathāgata; тиб. sangrgyasrigslnga; монг. таван язгуурын бурхад). Бронза, литье, золочение. Размер 70х45,5 см. 1683 г. Мастер Г. Дзанабазар. Музей изобразительных искусств им. Дзанабазара, Улан-Батор, Монголия

Литература

1. Бадмажапов Ц.-Б. Буддийская живопись Бурятии. Улан-Удэ, 1995. Текст : непосредственный.

2. Бальжурова А. Ж. Бурятская буддийская иконопись конца XVIII — первой четверти XX в.: по материалам фонда Национального музея Республики Бурятия : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2015. Текст : непосредственный.

3. Бардалеева С. Б. Санжи-Цыбик Цыбиков (1877–1934) и его школа буддийской скульптуры в Янгажинском дацане // Санжи-Цыбик Цыбиков. Улан-Удэ, БТСР., 2006. Текст : непосредственный.

4. Батчулуун Л. Монгол дархны урлаг. Боть 1, 2. Улаанбаатар, 2009 (Искусство монгольских мастеров. На монг. яз.). Текст : непосредственный.

5. Герасимова К. М. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции. Амдо, ХУШ в. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. Текст : непосредственный.

6. Герасимова К. М. К истории изобразительного искусства бурят // Записки Бурят-монгольского НИИ культуры. Улан-Удэ, 1956. Текст : непосредственный.

7. Герасимова К. М., Соктоева И. И. Искусство Бурятии XVIII–XIX веков. Москва, 1970. Текст : непосредственный.

8. Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись. Москва, 1975. Текст : непосредственный.

9. Елихина Ю. И., Самосюк К. Ф. Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма. Санкт-Петербург : Изд-во Государственного Эрмитажа, 2015. Текст : непосредственный.

10. Иванов Д. В. Буддийские культовые предметы у монголоязычных народов в XVIII — первой половине XIX века в собрании МАЭ РАН: история собирания, атрибуция, особенности художественного стиля : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург, 2009. Текст : непосредственный.

11. Ленхобоев Г., Герасимова К. М. О бурятском изобразительном искусстве. Улан-Удэ, 1963. Текст : непосредственный.

12. Лувсанвандан Д. Концепция красоты человека в одном монгольском трактате // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Москва, 1983.

13. Риттер П. Г. «Облако-вестник» (Megha-dьta): Древнеиндийская элегия Калидасы. Харьков : Печатное дело, 1914. 46 с.: ил. Текст : непосредственный.

14. Руднев А. Д. Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурачинов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской области (с одной таблицею по фотографии Б. Б. Барадина) // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Императора Петра Великого при Императорской академии наук. Т. 1, вып. 5. Санкт-Петербург, 1905. С. 1—15. Текст : непосредственный.

15. Сыртыпова С.-Х. Д. К методологии исследования буддийского изобразительного искусства (на примере произведений Г. Дзанабазара) // Ориенталистика. 2023. № 6(3—4). С. 534—547. URL: https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-534-547. Текст : электронный.

16. Сыртыпова С.-Х. Д. Код Дзанабазара (1635—1723): монгольский стиль и кочевническая эстетика в буддийском искусстве Ваджраяны. Москва : Наука. Восточная литература, 2023. 416 с., ил. Текст : непосредственный.

17. Сыртыпова С.-Х. Д. Культовая система и изобразительное искусство бурятского буддизма // Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ : Буряад-монгол ном, 2014. С. 96—133. Текст : непосредственный.

18. Цултэм Н. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. Москва, 1982. Текст : непосредственный.

19. Энхдаваа Д. Монгол Дархчлал. Улаанбаатар, 2010 (Монгольское ремесленное дело. На монг. языке). Текст : непосредственный.

CURRENT ISSUES IN STUDYING, PRESERVING AND USING OBJECTS OF BUDDHIST FINE ART: INTERNATIONAL AND REGIONAL ASPECTS

Surun-Khanda D. Syrtypova
Dr. Sci. (Hist.), Leading Researcher,
Institute of Oriental Studies RAS
12 Rozhdestvenka St., Moscow 107031, Russia
syrtyp@gmail.com

Abstract. The rapid development of information technology and expansion of the World Wide Web have once again brought the visual format to new heights of significance, just as it once did with the invention of cinema. Crafts of Buddhist artists with regional flavour have aesthetic value and are characterized by soft power necessary that is necessary for creation of an attractive image of the region, which will undoubtedly contribute to the socio-economic development of domestic and international tourism. We support the concepts "Beauty Will Save the World" and is sure that "Beauty is the Greatest Soft Power".

The article focuses on the main methodological approaches in studying regional collections, works of local artists, as well as on the most important methodological aspects that should be taken into account in the work of researchers, museum workers, as well as in secular and religious educational programs. The development of an artistic style is inextricably linked with the type of economic management and local geographical and ethnocultural conditions. The peculiarity of the arts of nomadic pastoralists and hunters lies in the corresponding aesthetic preferences, when traditional symbols of zoomorphic origin serve as iconographic source.

Keywords: Buddhist sculpture, thangka, Buryatia, Tibet, Mongolia, artistic style, local school, nomadic aesthetics, zoomorphic iconography.

研究，保存和使用佛教艺术品的相关性：国际和地区方面

瑟蒂波娃·苏伦-坎达·达希尼玛耶芙娜

注释。信息技术的快速发展和万维网的扩展再次将视觉格式提升到了新的意义高度，就像电影的发明一样。具有地域特色的佛教艺术家的专业技艺具有审美价值和非凡的吸引力，创造该地区有吸引力的外观所必需的软实力质量，这无疑将有助于社会经济发展、国内国外外旅游业的发展。 作者支持"美丽拯救世界"的理念，并坚信"美丽是最大的软实力"。该出版物重点关注是研究区域收藏、当地艺术家作品的主要方法方面，以及研究人员、博物馆工作人员的工作以及世俗和宗教性质的教育计划中应考虑的最重要的方法方面。艺术风格的形成与经济活动类型和当地地理、民族文化条件有着千丝万缕的联系。游牧牧民和猎人的美术的独特性在于相应的审美偏好，而图像来源是动物形态起源的传统符号。

关键词：佛教雕塑、唐卡、布里亚特、西藏、蒙古、艺术风格、地方学校、游牧美学、图像学的动物化。

УДК 294.321

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ БУДДИЙСКОЙ ХРАМОВОЙ КУЛЬТУРЫ БУРЯТИИ В XVIII — НАЧАЛЕ XX в.

© Номогоева Виктория Владимировна
доктор исторических наук, проректор
по научно-исследовательской работе,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
nomogoevavv@bsu.ru

© Дамбаева Валентина Баировна
аспирант,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
valdamb07@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена истории развития буддийской храмовой культуры Бурятии. Буддийские храмы рассматриваются как фактор развития культуры бурятского народа. Исследуются основные особенности развития буддийской храмовой культуры.
Ключевые слова: буддизм, буддийский храм, история, буддийская храмовая культура, Бурятия, дацан, буддийская архитектура, религия, сумэ.

Известно, что со второй половины XVIII в. в степях Забайкалья начинают появляться первые культовые буддийские сооружения, в дальнейшем буддизм становится господствующей религией у бурят. В Бурятии буддийские храмы несли функцию не только религиозного центра, они олицетворяли оплот просвещения, медицины и образования. В дацанских типографиях издавалось большое количество литературы (летописи, произведения народной словесности, буддийские сочинения), которые поступали в библиотеки дацанов, а также в личные фонды знатных и грамотных людей [3].

Территория Бурятии всегда интересовала путешественников и исследователей. В разные годы в XVIII — начале XIX в. Забайкалье посещали П. С. Паллас, Э. Лаксман, И. Г. Георги, И. Г. Гмелин, И. Г. Миллер, И. Сиверс и др. В конце XIX в. выходят известные труды этнографов, историков и путешественников по Забайкалью, которые зачастую направлялись Русским географическим обществом. Они впервые уделяют внимание именно буддийским храмам, их строительству, рассматривают влияние буддийских храмов на культуру и быт бурятского населения. В советское время известные ученые публиковали труды по истории буддизма.

Известный исследователь К. М. Герасимова в своих работах привлекла широкий круг архивных источников, многие из которых публиковались впервые. В числе основополагающих трудов по истории буддизма можно также обозначить коллективную монографию Г. Р. Галдановой, К. М. Герасимовой, Д. Б. Дашиева, Г. Ц. Митупова и др. В конце XX — начале XXI в. появляется все больше трудов, которые были посвящены истории отдельных дацанов. Большой объем работ по теме буддизма в Бурятии был написан на рубеже XX–XXI вв.

Несмотря на большой интерес исследователей к истории буддизма в Бурятии, а также многочисленные публикации, раскрывающие те или иные его стороны, историческое развитие буддийской храмовой культуры еще не становилось объектом специального изучения. В большинстве своем выпущены монографии, которые раскрывают историю отдельно взятого дацана в отрыве от общего контекста сети развития буддийской храмовой культуры.

Стоит отметить, что буддизм стал важным фактором развития духовной, социальной, культурной и материальной жизни бурятского народа. Он оказывал влияние на мировоззрение, нравственность и культуру. Деятельность буддийских монастырей была многогранной, они становились центрами просвещения, медицины, книгопечатания, народного творчества и в целом бурятской культуры.

В Бурятии после принятия буддийского учения сложилась конфессиональная общность различных этнических групп с единообразной храмовой и бытовой обрядностью. Глубинное отличие буддийской культуры от традиционной этнической заключается в приоритете духовных моральных ценностей, установок на совершенствование нравственного сознания и поведения личности в соответствии с идеалами буддийского вероучения [1].

Кочевники на время стоянок выстраивали подобие города, который видоизменял природную среду. С развитием буддизма бурятские ламы понимали, что нужен определенный стационарный храм, который будет объектом почитания и поклонения. Он будет находиться в определенном месте, не путешествуя вместе с кочевниками, а уже являться тем предметом, к которому кочевники будут возвращаться. Уже на стадии формирования буддийского храма возникала проблема внешнего облика храма. Каким он будет? Природа архитектуры сложна тем, что возникает сложность ее воссоздания при формировании образа и дальнейшего воплощения. Особенно это проявляется в религиозных объектах. Когда существуют определенные каноны и сложившаяся традиция, перенести ее в другие регионы сложно, поскольку уже на месте возникают свои особенности культуры.

Буряты на начальном этапе осваивания стационарного строительства были вынуждены обратиться к русским церковным зодчим, каменщикам

и плотникам. Однако, представляя им чертежи буддийского храма, они ориентировались на древние буддийские идеи и образы мандалы, которая как правило, была выполнена в форме 20-угольника. Такая конструкция в условиях резко континентального климата с суровыми зимами могла отпугнуть заказчиков от подобной идеи, но, как мы видим, по планам 1854 г. большинство буддийских храмов взяли за основу 20-угольную мандалу в форме квадрата с прирубами по каждой стороне света.

Большинство буддийских дацанов к началу XX в. несмотря на еще существовавшие ограничительные запреты по строительству, изменялись в архитектурно-декоративном и функциональном плане. Подавались прошения в центральный государственный аппарат власти удовлетворить желания верующих в стремлении изменить, реконструировать или расширить буддийские постройки. Буддисты, подавая прошения, пересматривают схемы буддийских храмов в пользу не продолговатой мандалы, а скорее квадрата с галереями, трехэтажными зданиями с приподнятыми крышами.

Следующее определение буддийским храмам дает Н. Кирилов: дацан — это монастырь, группа храмов и вокруг них келий, домов; отдельные храмы, где учатся и служат ламы из разных аймаков, существуют неофициально и числятся в общей группе с часовнями (сумэ); при дацанах официально известно свыше 150 часовен [4].

Приступая к рассмотрению буддизма в Забайкалье, Н. Кирилов описывает мифологическую гору Сумеру, которую сравнивает с Олимпом. Четырехгранные пирамиды высотой 80 тыс. миль над водой и столько же под водой «...как бы хотят напомнить устройство вселенной с горой Сумбэръ, с несколькими дворами, с храмом в три этажа, уменьшающихся к верху уступами в виде мезонинов с галереями вокруг них...» [4]. В дальнейшем он также сравнивает дацаны с горой Сумеру. Тем самым он не опровергает наличие индийских идей в буддийских монастырях Бурятии.В космологии буддизма гора Сумеру отождествляется с центром всех духовных и материальных вселенных. Буддийское духовенство во второй половине XIX в., конечно, осознавало значимость психологического воздействия масштабных построек на верующих. Еще одним фактором активной ремонтной деятельности было продолжающееся соперничество с православной церковью. В этот период православные миссионеры отмечали «убогость православных церквей по сравнению с дацанами» [6].

Говорить о том, что в Забайкалье был сформирован исконно тибетский или китайский стиль, на наш взгляд, не совсем правильно, буддийские храмы воплощали в строительстве синкретизм стилей и образов. «Положение о ламайском духовенстве» наложило запрет на строительство новых буддийских храмов и сосредоточило внимание буддийского духовенства на уже существующих. В стремлении видоизменить храмы, сделать их более

величественными и объемными отражается желание буддийского духовенства упрочить свои позиции в глазах бурятского населения, а также стремление Забайкальских лам показать в своих постройках отличительные особенности храмов Восточной Сибири, несмотря на порой явные заимствования архитектуры соседних стран.

В Забайкалье сумэ стали называть малые здания, более крупные, такие как Чойра, Сокшин, именовались Цаннит-дацан, Сокшин-дацан, а затем дацаном стал именоваться весь монастырский комплекс, т. е. термин «дацан» вобрал элементы структуры монгольских монастырей типа «хурэ» и «сумэ». Гусиноозерский дацан, следовавший традициям монгольских монастырей, можно отнести к хошунным или сомунным монастырям. Он возник на средства «двух монгольских родов — Хачагон и Подгородный» и в 1809 г. приобрел статус Хамбинского, т. е. главного. Алтарь всегда размешался на северной стене, так как по буддийскому вероучению там находится шамбала, в которой пребывает Шакьямуни. Вход осуществлялся с южной стороны [5].

В индийских архитектурных концепциях существовало и прямое отождествление храма с телом божества. Храм мыслился как явление материального тела невидимого божества, сам храм был изображением божества, а каждая его часть носила наименования, которые соответствовали названиям частей человеческого тела [2]. Тело человека всегда считалось уникальным в пропорциональном смысле, оно правильно-пропорционально, а потому идеально. Неудивительно, что за основу первых буддийских монастырей Индии были взяты образы человека.

Во второй главе медицинского трактата «Чжудши» есть небольшой раздел, посвященный описанию внешних форм человеческого тела. Человеческое тело описано скорее в строительных понятиях. Архитектоника человеческого тела метафорически сравнивается с технической конструкцией здания. Медик мыслит как архитектор. «Кости таза подобны фундаменту стен. Позвоночник подобен столбу золотых монет. Аорта подобна алтарной колонне. Грудина подобна квадратной матице... Мышцы и кожа подобны штукатурке. Пять органов чувств подобны окнам. Кости черепа подобны крыше». Тело человека рассматривается в ключе «устройства», «строения», «порядка», в смысле правильно организованной связи конструктивных частей здания. Значение и действие внутренних органов объясняются на примерах дворцовой иерархии и устройства кухонной службы дворца [2].

«Мера человека» рассматривалась как принцип творческого познания освоения мира, когда человек все соизмерял с самим собой. Этот принцип хорош и с практической стороны, когда человек измеряет предметы на основе модуля руки, пальца, стопы и головы и с пониманием законов структурно-качественных определяющих вещей.

Симметричные образы, олицетворенные в человеке, были заменены в Бурятии симметричной концепцией 20-угольной мандалы — модели вселенной. В первых буддийских храмах, выполненных из дерева, были существенные заимствования из русской церковной архитектуры. Это свидетельствует о достаточно возросшей силе буддийского духовенства, материальном достатке бурятского народа, который в большинстве своем финансировал буддийские монастыри. Благодаря пожертвованиям ремонтная деятельность буддийских монастырей была возможна. Зачастую зажиточные прихожане брали на себя часть затрат, а иногда покрывали всю сумму требуемого ремонта.

По «Положению о ламайском духовенсве» 1853 г. на территории этнической Бурятии находилось 34 буддийских комплекса (дацаны). Весь дацанский комплекс содержал постройки, состоящие из следующих зданий:

- главный дацан, или Цогчин Дуган. Встречается упоминание Согчин Дуган. Как правило, находился в центре всего комплекса, там собирались верующие, проходили службы. Его можно назвать лицом всего буддийского комплекса.
- сумэ — дуганы, малые буддийские постройки, как правило, посвященные различным божествам, располагались вокруг главного храма.
- хозяйственные постройки и мастерские — к ним можно отнести бытовые здания, книгопечатни и специальные сооружения.
- жилища лам — находились за территорией буддийского комплекса.
- ограда — весь комплекс буддийского монастыря по периметру был обнесен забором.

Буддийские монастыри — дацаны, построенные в конце XVIII — начале XIX в. становятся связующим и объединяющим звеном в родовых группах бурят. Сеть буддийских монастырей, планомерно раскинувшаяся на территории Забайкалья, стала фактором консолидации кочевых групп. Буддийская философия и ее образ жизни повлияли на идентичность бурят. В связи с этим буддийские храмы через буддийское духовенство явились своеобразным символом культуры и образования бурятского народа. Помощь в строительстве буддийских храмов воспринималась бурятами как нечто приносящее пользу в эту и последующие жизни. Строительство буддийских монастырей по «Положению 1853 г.» требовало от буддийской общины соблюдения строгих правил, казалось бы, развитие буддийских храмов в этот момент должно было сойти на нет, однако буддийские монастыри к концу XIX в. подают прошения на предмет их исправления. Очевидно, что этим исправлениям подверглось большинство буддийских храмов.

Рассматривая историю буддизма в Бурятии, мы не можем обойти вниманием буддийские храмы, которые являлись одним из консолидирующих факторов бурятского народа. Религия объединяла людей, буддийские храмы

олицетворяли оплот культуры, образования и просвещения. Строительство буддийских храмов велось на средства верующих. Каждая семья, имеющая больше двух сыновей, стремилась отдать в монастырь ребенка, по Положению 1853 г. это можно было сделать по достижении 18 лет, потому связь с родовыми дацанами не прерывалась.

Литература

1. Герасимова К. М. Вопросы исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. С. 34–35. Текст : непосредственный.

2. Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII век. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1971. С. 76.

3. Номогоева В. В. Бурятский буддизм: традиции просвещения и советская власть // Власть. 2010. № 7. С. 77–80. Текст : непосредственный.

4. Кириллов Н. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества. 1896. Т. 1, вып. 4. С. 115–140. Текст : непосредственный.

5. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 3. Половина первая. 1772–1773 гг. Санкт-Петербург, 1778. 367 с. Текст : непосредственный.

6. Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 424. Л. 23. Текст : непосредственный.

HISTORICAL DEVELOPMENT OF BUDDHIST TEMPLE CULTURE IN BURYATIA IN THE 18th — EARLY 20th CENTURIES

Viktoria V. Nomogoeva
Dr. Sci. (Hist.), Vice-Rector for Research,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
nomogoevavv@bsu.ru

Dambaeva Valentina Bairovna
Research Assistant,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
valdamb07@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the historical development of Buddhist temple culture in Buryatia. Buddhist temples are considered as significant factor in the development of Buryat culture. We have considered the main features of Buddhist temple culture.
Keywords: Buddhism, Buddhist temple, history, Buddhist temple culture, Buryatia,-datsan, Buddhist architecture, religion, sume, temple.

十八世纪—二十世纪初布里亚特佛教寺庙 文化的历史发展

诺莫戈耶娃·维多利亚·弗拉基米罗芙娜
丹巴耶娃·瓦伦蒂娜·拜罗芙娜

注释。本文章专门介绍布里亚特佛教寺庙文化的发展历史。佛教寺庙被认为是布里亚特人文化发展的一个因素。探讨佛教寺庙文化发展的主要特征。

关键词：佛教；佛教寺庙；历史；佛教寺庙文化；布里亚特；扎仓；佛教建筑；宗教；寺庙。

УДК 7.046

БУДДИЙСКОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В БУРЯТИИ. ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

© Асалханова Екатерина Владимировна
кандидат искусствоведения, главный художник,
Усть-Ордынский национальный центр
художественных народных промыслов
Россия, 669001, п. Усть-Ордынский, ул. Ербанова, 15;

преподаватель,
Усть-Ордынская детская школа искусств,
Россия, 665001, пос. Усть-Ордынский, ул. Буденного, 10
asalhane@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы буддийского художественного образования в Бурятии. Подчеркиваются характерные особенности бурятской буддийской живописи, творчество бурятских художников-лам первой трети XX в. Осора Будаева, Даба Тушнэ. Целью исследования является изучение истории и современного состояния буддийского художественного образования в России и за рубежом (в Монголии, Индии), проблемы и перспективы. Рассказывается, как учились современные буддийские художники А. Кочаров, Н. Дудко. Исследуется современная программа обучения буддийской живописи в монастырях Индии, Монголии. Методология: междисциплинарное исследование с применением методов истории, искусствоведения, этнологии, культурологии. Область применения результатов: искусствоведение, образование.
Ключевые слова: буддийское художественное образование, изобразительное искусство северного буддизма, Бурятия, икона-танка, иконография, иконометрия.

Буддийская живопись Бурятии ведет свою историю с XVIII в. и имеет свои характерные особенности, главными из которых являются монументальность, сдержанная цветовая гамма, ясность композиции, сильное влияние народного искусства.

На первом этапе становления бурятской буддийской живописи дацанские художники копировали иконы-танка, привезенные из Монголии, Тибета и других восточных стран. Затем в некоторых крупных дацанах постепенно появляются свои мастера, работавшие над созданием икон-танка, скульптуры и ритуальных предметов.

В конце XIX — начале XX в. художники учатся в основном в монастырях Бурятии и Монголии. Но не каждый желающий мог получить образование в далеком Тибете или Монголии. В этом смысле молодому Осору Будаеву (1886–1937), ушедшему из Агинского дацана в 1904 г. в Ургу пешком без

денег, повезло, так как он повстречался в Урге с Агваном Доржиевым (1853–1938), который устроил земляка в мастерскую к китайскому мастеру и, скорее всего, оплачивал его обучение. Вернувшись на родину, Осор Будаев стал известным мастером и по первому зову своего благодетеля Агвана Доржиева откликался на его просьбы по созданию храмовой декорации дацана в Санкт-Петербурге (1912–1915) — Ленинграде (1932–1936).

На протяжении всего творчества у него не угасал интерес к передаче окружающего мира. В сектор мира людей канонической композиции «Сансарын хүрдэ» (1909) он включает образы русской избы, паровоза, самолета, пашущих землю крестьян, свиньи с поросятами и т. п. В секторе мира животных он рисует раскидистые ели. Пробует писать масляными красками портреты агинских бурят в национальных костюмах. Во второй половине 1920-х гг. в ходе экспедиций Буручкома выполняет бытовые зарисовки с натуры.

Его современник Даба Тушнэ, автор известной композиции «Сагаан Үбгэн», изображает Белого старца на фоне реального леса с березами.

Так почему же сейчас буддийское художественное образование строится только на срисовывании с образцов из книг? Ведь уже более 100 лет тому назад и раньше буддийские художники обращались к рисованию реального окружающего мира.

От Осора Будаева линия передачи бурятской буддийской живописи перешла к Данзану Дондокову (1895–1983), который получил образование в дацанах Бурятии и Монголии, где обучался и работал с 1903 по 1935 г. [3]. В 2015 г. в фондах Государственного музея истории религии мы с хранителем фонда «Религии Востока» В. Н. Мазуриной разворачивали на полу большую танку Д. Дондокова «Сансарын хүрдэ», которая была написана им вместе с его учителем О. Будаевым. Традиции своего отца продолжает его дочь Нима-Цырен Дондокова (1951 г. р.).

После разрушительных гонений на религию и церковь в 1930-е гг. проведение съезда буддистов в 1946 г. и принятие Положения о буддийском духовенстве в СССР имели важное историческое значение. Иволгинский дацан под названием «Хамбинское сүмэ» был открыт 11 декабря 1945 г., однако многие вернувшиеся из ссылок ламы опасались возвращаться в дацан, хамбо-ламе Л.-Н. Дармаеву приходилось с каждым проводить индивидуальную работу [2, с. 55]. В 1950–1960-е гг. руководство ЦДУБ неоднократно обращалось в правительственные органы с ходатайством о восстановлении буддийского образования в дацанах, хотя бы в форме краткосрочных курсов. Однако до 1970-х гг. ламам категорически запрещалось брать учеников на обучение.

После китайского вторжения в Тибет в 1950 г. и подавления тибетского восстания в 1959 г. Далай-лама XIV получил убежище в Индии, многие

ламы уехали в европейские страны, в США и начали распространять учение в западном мире. Началось широкое необуддийское движение в мире. В 1970-е гг. у европейских художников возник интерес к буддийскому искусству. В основном это было связано с движением хиппи. Молодые люди в поисках смысла жизни искали новые ориентиры. Роберт Бир в 1999 г. издал книгу «Энциклопедия тибетских символов и орнаментов», в предисловии к ней он рассказывает о том, как и почему он стал буддистом [5]. В России образовалась мирская община Б. Д. Дандарона (1914–1974), в 1965 г. к нему приехал первый ученик с Запада. Мне довелось общаться в Санкт-Петербурге с учениками Б. Д. Дандарона, которые, вспоминая его, называли уважительно «Учитель».

В Бурятию в поисках духовного учителя приехал в 1978 г. Александр Кочаров из Ленинграда, из Киева в Улан-Удэ вернулся Николай Дудко (1962 г. р.). Оба учились впоследствии в г. Дхарамсала (Индия) у личного художника Далай-ламы XIV Санге Ешей. В 1986 г. Н. Дудко познакомился с ламой Иволгинского дацана Дарма-Доди и настоятелем Цугольского дацана Ж.-Ж. Цыбеновым. В Санкт-Петербурге занятия по буддийской иконографии проводили Михаил и Татьяна Крыжановские. В 2015 г. я побывала на занятии Татьяны Крыжановской, ученицы Марианны Ван дер Хорст-Лем (Нидерланды), которая, в свою очередь, училась вначале у Энди Вебера, затем у Гега-ламы (1931–1998), выдающегося мастера традиции карма-гадри. Занятие проходило в мастерской С. Бугаева (Африки) в Санкт-Петербурге. Меня привела туда Л. В. Крякина, реставратор Института восточных рукописей РАН. Ученики (все европейской внешности) рисовали на листе ватмана, натянутом на планшет, Белую Тару, знали мантру Белой Тары.

Первые представители современного бурятского буддийского духовенства — это выпускники Буддийского института при монастыре Гандантекченлинг в Монголии, открытого в 1970 г., в программу обучения входило также изучение буддийского искусства иконографии и живописи. А. Кочаров учился у Ж.-Ж. Цыбенова (1904–1995), в 1989 г. уехал учиться в Индию. Он вспоминает, что нужно было научиться рисовать, как учитель: «...я получил... красивую танку Белой Тары. Он [Ж.-Ж. Цыбенов. — *Е. А.*] сказал, чтобы в следующий раз я привез точную копию, и объяснил, как можно сделать эту работу» [4, с. 331–332]. На выпускном экзамене в Индии следовало по памяти написать танку с изображением персонажа пантеона со всеми атрибутами.

Классическая система преподавания буддийской живописи строится в основном на копировании. В первый год обучения учащиеся срисовывают с образцов элементы пейзажа (облака, огонь, растения, деревья, цветы), животных. Затем изучают иконометрию, то есть рисование фигуры

человека на основе геометрических схем. Начинают с рисования головы Будды Шакьямуни, его фигуры. В некоторых школах обучение начинается сразу с рисования Будды Шакьямуни. На втором году обучения переходят к рисованию бодхисаттв (Тары, Манджушри), где фигура уже не симметричная, а имеет небольшой наклон головы и тела. Затем переходят к рисованию гневных форм в движении: Ваджрапани, идамов; изучают каллиграфию, рисуют мандалы.

В настоящее время факультеты буддийской иконографии есть в Иволгинском (преподаватели буддийской живописи — Базаров Содном Багша, декан художественного факультета Буддийского университета Доржиев Чимит Багша) и Агинском дацанах Бурятии. Современным бурятским буддийским художникам нужно сохранять особенности национальной школы, которой всегда было присуще народное начало. Зачастую художники, получив художественное образование в Монголии, работают в дальнейшем в традициях монгольской школы. Нужно помнить и изучать творческое наследие бурятских художников-лам Осора Будаева, Тогтхо Будаева, Нимы Цыремпилона, Дабы Тушнэ, Лодэ Самбу, Санжи-Цыбика Цыбикова и др., которые не боялись новаций. Считаю, что на учебных занятиях наряду с копированием полезно рисовать с натуры — от зарисовок растений и набросков животных до рисования фигуры человека, изучать не только иконометрию, но и анатомию. Традиции должны получать новое развитие. Также, по моему мнению, необходимо возрождать традиции настенной росписи буддийских храмов Бурятии.

Литература

1. Асалханова Е. В. Дацан Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге. Концепция и программа историко-художественной реконструкции живописного убранства : диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Саратов, 2017. 335 с. Текст : непосредственный.

2. Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Забайкалье: 1945–2007 гг. // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Москва : Дизайн. Информация. Картография, 2008. С. 50–73. Текст : непосредственный.

3. Дондокова Н.-Ц. Данзан Дондоков : буклет. Улан-Удэ, 1995. Текст : непосредственный.

4. Кочаров А. А. Сияющий меч Манджушри (из опыта общения с ламой Жимба-Жамсо Цыбеновым) // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Москва : Дизайн. Информация. Картография, 2008. С. 330–335. Текст : непосредственный.

5. Роберт Бир.Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. Москва : Ориенталия, 2011. 428 с. Текст : непосредственный.

BUDDHIST ART EDUCATION IN BURYATIA. CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Ekaterina V. Asalkhanova
Cand. Sci. (Art History), Chief Artist,
Ust-Ordynsky National Center of Artistic Folk Crafts
15 Erbanova St., Ust-Orda 669001, Russia;

Teacher,
Ust-Orda Children's Art School,
10 Budennogo St., Ust-Orda 665001, Russia
asalhane@yandex.ru

Abstract. The article discusses the issues of Buddhist art education in Buryatia, focusing on the characteristic features of Buryat Buddhist painting, the creativity of Buryat lama artists of the first third of the 20th century — Osor Budaev, Daba Tushne. The article is aimed at studying the history and current state of Buddhist art education in Russia and abroad (Mongolia, India), its problems and opportunities. We have described how modern Buddhist artists A. Kocharov and N. Dudko studied, the modern program of teaching Buddhist painting in monasteries of India and Mongolia Methodology: interdisciplinary research using the methods of history, art history, ethnology, cultural studies. Areas of applicating the results: art history, education.
Keywords: Buddhist art education, fine arts of Northern Buddhism, Buryatia, thangka painting, iconography, iconometry.

布里亚特的佛教艺术教育。问题与前景

阿萨尔哈诺娃·叶卡捷琳娜·弗拉基米罗芙娜

注释。本文章讨论了布里亚特佛教艺术教育问题。强调了布里亚特佛教绘画的特色以及二十世纪前三分之一的布里亚特艺术家喇嘛奥索尔·布达耶夫，达巴·图什涅的作品。研究目的是研究俄罗斯和国外（蒙古、印度）佛教艺术教育的历史和现状，问题和前景。它讲述了现代佛教艺术家　A. 科恰洛夫和N. 杜德科如何学习。探索了印度和蒙古寺院佛教绘画教学的现代方案。方法论：利用历史、艺术学、民族学和文化学研究方法进行跨学科研究。成果应用领域：艺术学、教育。

关键词：佛教艺术教育，北传佛教美术，布里亚特，唐卡-圣像，图像学，图像计量学。

УДК 73 (091)

ПАМЯТНИКИ БУДДИЙСКОЙ СКУЛЬПТУРЫ БУРЯТИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в. (ПО МАТЕРИАЛАМ БУДДИЙСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ ИСТОРИИ БУРЯТИИ ИМ. М. Н. ХАНГАЛОВА)

© Бардалеева Светлана Батюровна
хранитель коллекции «Буддизм»,
Национальный музей Республики Бурятия
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Профсоюзная, 29
bardaleeva@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена малоизученным памятникам буддийской скульптуры, поступившим в музей из дацанов Бурятии в 1930-х гг., введению их в научный оборот. Выявлены материалы, техники и стили бурятских скульптур из разных дацанов. Использовалась информация, полученная от старых лам: о местонахождении скульптурных работ в тех или иных дацанах, о мастерах, имена которых скрывались или забылись с течением времени. Внимание в изучении уделялось особенности и уникальности бурятской полихромной скульптуры, где использовались разные материалы и техники в изготовлении одной скульптуры: дерево, папье-маше, глина, мед; инкрустация драгоценными и полудрагоценными камнями, золотистая роспись. Памятники культовой скульптуры демонстрируют определенный итог освоения бурятскими мастерами канонических основ теории и практики буддийского искусства. Кроме этого, отмечено, что в изобразительной трактовке канонов ощущается воздействие эстетических традиций народной культуры бурят. Таким образом, национальное своеобразие бурятской скульптуры XIX — начала XX в. сформировалось на базе свободного владения канонами культового искусства и осознанного стремления к самобытности художественного отражения мира.

Ключевые слова: памятники, дацан, бурятская скульптура, каноны культового искусства, музей, мастера-дарханы.

Изучение памятников буддийского искусства в музее началось в 1960–1970-е гг., когда готовилась первая выездная выставка «Искусство Бурятии XVIII–XIX веков» в г. Москве. Выставка была развернута в 1970 г. в залах Государственного музея искусства народов Востока (с 1992 г. официальное название — Государственный музей народов Востока). Москвичи и гости столицы впервые познакомились с произведениями малоизвестного искусства. Был издан скромный каталог с черно-белыми фотографиями и вступительной статьей ученого-буддолога К. М. Герасимовой (1919–2011) и искусствоведа И. И. Соктоевой (1927–2021), приуроченный к открытию выставки. Каталог долгое время оставался единственной публикацией,

посвященной буддийской коллекции музея, впоследствии он стал основой для дальнейшего изучения многогранного бурятского буддийского искусства. Многие информаторы-ламы, вернувшиеся из ссылок и лагерей, узнавали бесценные творения бурятских мастеров, делились своими воспоминаниями с сотрудниками музея, в частности, с Ниной Базаровной Бадлаевой (1938-2016), главным хранителем с 1971 г. Впервые были названы имена буддийских художников, мастеров-дарханов (монг. и бур.: кузнец, ювелир, золотых и серебряных дел мастер), живописцев и скульпторов. В 1970–1980-е гг. в фондах музея трудился приглашенный в качестве консультанта бывший лама Тамчинского (Гусиноозерского) дацана, танкописец-зурашин (бур.) Данзан Дондоков (1895–1983), прошедший через многие испытания и гонения. Сотрудники музея с чувством искренней благодарности вспоминают высокообразованного ламу Кижингинского дацана Лодоя Ямпиловича Ямпилова (1910–1993), работавшего в 1981–1987 гг. консультантом в фондах музея. С помощью почтенных лам были идентифицированы многие музейные предметы: скульптурные произведения, живопись-тханка и ритуальные предметы.

Культовая скульптура, поступившая из Янгажинского дацана, изучена больше всего, информаторами были очевидцы, знавшие или слышавшие о знаменитом ламе-художнике С.-Ц. Цыбикове (1877–1934). В 2006 г. издан альбом, посвященный художнику и его школе оронгойских мастеров, считающейся первой профессиональной школой в бурятском искусстве.

Наименее изучена скульптура, поступившая из Тамчинского (Гусиноозерского), Эгитуйского, Анинского и других дацанов, представляющих значительный интерес. Обращают на себя внимание посмертные скульптуры бурятских лам, образы высших буддийских иерархов. Только высокоуважаемым ламам в знак их больших заслуг в распространении буддийского вероучения и деяний на благо всех живых существ создаются их посмертные скульптуры. В такие сакральные изваяния лам вкладывали *шарил* (вложения), затем проводили особые ритуалы с целью освящения скульптур, чтобы они стали объектом поклонения.

Впервые ритуалы освящения были внедрены еще в VII в. в Тибете. Буддийская традиция считает, что первыми образцами такого рода явились статуи Джово Шакьямуни и Будды Акшобхья, установленные в храмах Чжокханг и Рамоче г. Лхасы, столицы Тибета. Храмы были возведены королем Сронцзан Гомбо (617–650) для своих жен: непальской Бхрикути и китайской Вэньчен. Согласно тибетской традиции, именно принцессы Бхрикути и Вэньчен, будучи буддистками, сыграли важную роль в деле укоренения буддизма в Стране снегов. Существует предание, что непальская и китайская жены были объявлены земными воплощениями Зеленой и Белой Тары [2]. Храм Чжокханг, называемый тибетцами Цуглакханг,

выстроен специально для небольшой бронзовой статуи Будды Акшобхьи, привезенной из Непала в качестве приданого принцессой Бхрикути. Эта статуя представляет большую историческую ценность.

Одновременно с храмом Чжокханг велось строительство храма Рамоче для статуи Джово Шакьямуни (Будды Шакьямуни) в Лхасе. Она доставлена в Тибет принцессой Вэньчен, китайской женой короля Сронцзан Гомбо. Угрозы со стороны правителей китайской династии Тан вынудили принцессу Вэньчен спрятать статую Джово Шакьямуни в потайном месте храма Чжокханг. Впоследствии она стала особо почитаемой святыней в главном зале храма, где находится и поныне. Статую Будды Акшобхьи переставили на место Джово Шакьямуни в храме Рамоче.

Постепенно традиция освящения сакральных статуй стала широко использоваться во всех монастырях северного буддизма. Они становились «живыми» в полном и переносном смысле и превращались в святыни буддийских монастырей.

Интересны в этом отношении образы высших буддийских иерархов Бурятии, их посмертные скульптуры. Такова скульптура Лубсан-Галдана Аюшеева (МИБ ОФ-10555), настоятеля — ширээтэ-ламы Анинского дацана, выдающегося философа, Учителя многих известных лам, в том числе Пандито Хамбо ламы XII Даши-Доржи Итигэлова (1852–1927). Работа выполнена в 1920 г. Цыренжапом Дараевым (1870–1925), мастером из Хоринского аймака. Скульптура изготовлена в технике папье-маше, расписана минеральными красками. Очевидцы утверждают, что для усов и бородки фигуры ламы использованы его натуральные волосы.

Скульптуры лам Эгитуйского дацана: Донида Зодбоева, Гомбо-Доржо Эрдынеева, Тудупа Николаева и Цыдыпа Гомбоева — также являются сакральными изваяниями, реалистическими портретами, выполненными в технике папье-маше известными еравнинскими мастерами Дабой Тушиновым (1880–1930) и Базаром Аригуновым (1882–1928) [1, с. 32]. Ширээтэ-лама Дампил Зодбоев и соржо-лама Гомбо-Доржо Эрдынеев были известны как организаторы вывоза скульптуры Сандалового Будды из Пекина в 1900 г. [5, с. 304–306; 6, с. 42]. Эти мемориальные скульптуры реально живших бурятских лам, выполненные по канонам буддийского изобразительного искусства, отличаются тонким психологизмом, достоинством духовного облика, так как священнослужители в своих лучших представителях воплощали главную опору и защиту верующих при жизни и после смерти.

В музейном собрании сохранилось несколько групп скульптурных изображений архатов (тиб.: gnas brtan «Достойный, Заслуживающий»), первых учеников Будды, достигших Просветления. Культ шестнадцати архатов имеет особое значение в школе гелугпа. Еще достопочтенный Цзонхава — основатель этой школы — ввел почитание шестнадцати архатов

в качестве обязательного ритуала. В тибетском буддизме они наделены эпитетом «Великие» [4].

Главным объектом поклонения в буддийских монастырях северного буддизма являются Будда Шакьямуни и его два ученика: Маудгальяяна и Шарипутра в окружении скульптур шестнадцати архатов.

В современной Бурятии в Иволгинском дацане (основан в 1945 г.) статуи шестнадцати архатов (найданов) и двух их спутников восседают слева и справа от монументальной статуи Будды Шакьямуни. Этот комплекс с Буддой Шакьямуни в центре выполнен монгольским мастером Данзаном в 1975–1976 гг. Материалом и техникой изготовления являлись папье-маше, дерево и роспись минеральными красками.

Первый музейный комплекс скульптур архатов из папье-маше включает пятнадцать сохранившихся персонажей (МИБ ОФ-2154-2168). По информации ламы Кижингинского дацана Л. Я. Ямпилова, эта группа скульптур найданов находилась в Иройском дацане (основан в 1810 г.) в местности Иро Селенгинского аймака. Лама-зурашин Тамчинского дацана Д. Дондоков утверждал, что был свидетелем, когда в мастерских дацана на Гусином озере местные мастера изготавливали эти скульптуры, а он, будучи тогда хувараком (послушником), помогал им.

Приведенная информация дает возможность датировать данную группу скульптур началом XX в. Изображения святых выполнены на основе китайского канона, который отличается от привычных классических образов архатов. Использование техники папье-маше позволяло создавать пластические произведения с тонкой проработкой мельчайших деталей. Эти скульптуры отличаются экспрессией, удивительными чертами облика и эмоциональной окрашенностью, что необычно для повседневного глаза. Скульптуры выполнены с использованием сочных тонов желтого, красного и зеленого цветов. Фигуры объемны, их высота варьируется от 70 см до 1 метра. Собранные в единую коллекцию, они являют собой живописную картину.

Второй комплекс архатов представляют фигуры, вырезанные из дерева, выполненные хоринскими мастерами из Анинского дацана. Из всей серии сохранились пятнадцать фигур (МИБ ОФ-1438, 1439/1-2, 2027/1-10, 2366, 19180) с утратами атрибутов, многочисленными повреждениями рук, ног и красочного покрытия. Скульптуры окрашены в глухие полутона красного, зеленого и коричневого цветов, резко отличаясь от яркой палитры скульптур Иройского дацана. Фигурки объемны, их размеры невелики, высота варьируется от 35 до 52 см. Этот комплекс находился в Анинском дацане (основан 1775 -1795) Хоринского аймака. А. М. Позднеев (1851–1920) в своей книге «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии») [3] поместил отдельный снимок, заимствованный

из журнала «Нива» за 1884 г. На снимке — пять скульптур из Анинского дацана, среди них — четыре узнаваемые фигуры архатов из второго музейного комплекса. Эту серию памятников из Анинского дацана можно считать более ранней и разумно датировать их серединой XIX в. Изображения архатов выполнены бурятскими мастерами в традиции тибетского иконографического канона.

Для анинского комплекса бурятских архатов-найданов характерна иная трактовка образов: это суровые монахи-аскеты, находящиеся в состоянии глубокой медитации. Наблюдается некоторая диспропорция в фигурах, несоразмерно и грубовато вырезаны руки, слишком широко драпируются полы одеяния. Дерево не дает той пластичности, мягкости, характерной для техники папье-маше, но оно дает простоту и в то же время внушительность, почти монументальность образам. Не все фигуры комплекса равнозначны по мастерству. Возможно, в их изготовлении принимали участие ученики мастера. На некоторых скульптурах видна четкая проработка деталей, рельефно вырезаны складки на одеянии, выразительны суровые и отрешенные лица святых. Несмотря на незначительные погрешности в технике, этот скульптурный комплекс представляет собой единое целое по своей композиции, по внутренней динамике образов, экспрессии и одухотворенности ликов. Следует отметить естественность в позах и национальное своеобразие в чертах лиц отшельников.

Буддийскую коллекцию музея украшают образы идамов и грозных хранителей веры — дхармапал (бур.: сахюусан).

Из Цонгольского Балдан Брайбун дацана поступили скульптуры из папье-маше: грозный идам Ваджрабхайрава (другое имя Ямантака, буряты произносят Ямандага, тиб.: Дорчже Чжигжед, МИБ ОФ-2170), идам Хаягрива (тиб.: Дамдин, МИБ ОФ-1208). По сведениям очевидцев, скульптура Хаягривы выполнена мастером Дамдином из этого дацана [1, с. 9]. Это произведение искусства уникально по технике исполнения и стилю. Пластика образа совершена, все мелкие детали и атрибуты выполнены с большим мастерством. Этот брутальный образ хранителя веры при всей его каноничности производит большое впечатление своей грозной силой, направленной на защиту от действий негативных сил. Искусной работой этого же мастера считается ритуальная маска докшита Жамсарана (тиб. Бегцэ) (МИБ ОФ-2044), грозного персонажа мистерии ЦАМ, выполненная из папье-маше, кораллов и серебряных черепов, отличающаяся исключительной красотой и энергией.

Образы хранителей буддийского Учения, таких как Яма (тиб. Чойжил, бур. Шойжал), Шридэви (тиб. Палдан Лхамо, бур. Балдан hама), Бегцэ (бур. Жамсаран), Махакала (бур. Гуро Гомбо), Табанхаан, широко почитаемы во всех бурятских дацанах.

Сахюусан Чойжил (санскр. Яма) (МИБ ОФ-772) считается гением-хранителем Эгитуйского дацана. Скульптура выполнена мастером Дабой Тушиновым (1880–1930). Эта уникальная работа интересна тем, что реалистические трактовки условного культового искусства преобладают, а повышенная экспрессия лежащей фигуры человека, как бы раздавленного могучим быком, мимика его лица, сжатые кулаки указывают на реальность происходящего.

К творчеству народных мастеров относим мелкую пластику с изображениями мирных божеств, буддийских лам, женских образов, особенно популярных богинь — Белую и Зеленую Тары, исполненных в технике папье-маше и в комбинированных материалах — дереве, глине и папье-маше.

Таким образом, бурятская культовая скульптура XIX — начала XX в. сформировалась на основе свободного владения традиционными канонами буддийского искусства и самобытности художественного видения мира.

Литература

1. Искусство Бурятии XVIII–XIX вв. : каталог выставки / вступительная статья К. М. Герасимовой и И. И. Соктоевой. Москва, 1970. 64 с. Текст : непосредственный.

2. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерки истории Тибета и его культуры. Москва, 1975. 432 с. Текст : непосредственный [Культура народов Востока].

3. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Санкт-Петербург, 1887. С. 492. Текст : непосредственный.

4. Рерих Н. Тибетская живопись. Самара : Агни, 2000. 278 с. Текст : непосредственный.

5. Терентьев А. А. Буддизм в России — царской и советской (старые фотографии). Санкт-Петербург : Изд. А. Терентьева. Санкт-Петербург, 2014. 484 с. Текст : непосредственный.

6. Терентьев А. А. Сандаловый Будда раджи Удаяны. Санкт-Петербург : Нартанг, 2010. 128 с. Текст : непосредственный.

BUDDHIST SCULPTURAL MONUMENTS
FROM BURYATIA OF THE LATE 19th — EARLY 20th CENTURY
(A CASE STUDY OF THE BUDDHIST COLLECTION
OF KHANGALOV MUSEUM OF BURYAT HISTORY)

Svetlana B. Bardaleyeva
Curator of "Buddhism" Collection,
National Museum of the Republic of Buryatia
29 Profsoyuznaya St., Ulan-Ude 670000, Russia
sbardaleeva@mail.ru

Abstract. The article is devoted to relatively unknown Buddhist sculptures moved from Buryat datsans to the Buddhist collection of Khangalov History Museum of Buryatia and their introduction for the scientific use.

We have made a great research work to reveal technique, style and material of the Buddhist sculptures created in Buryatia, used information received from experienced lamas — Buryat Buddhist monks — about the former location of art pieces and names of artisans who created them, as quite often such data were hidden or lost. The study focus on the uniqueness and peculiarities of the Buryat polychromic sculpture and usage of various materials, including wood, papier-mâché, clay, copper, precious and semi-precious minerals inlay and golden painting.

Buddhist sculptures created by Buryat masters vividly demonstrate, on the one hand, excellence in implementing canonic rules of practical and theoretical backgrounds of the Buddhist art, and, on the other — the influence of the Buryat aesthetical traditional culture. Thus, the national identity of the 19—20th century Buryat Buddhist sculptural monuments was based on free possession of the cult art canons and a conscious desire for the originality of the artistic perception of the world.

Keywords: monuments, datsan, the Buryat sculpture, canons of religious art, museum, artisans — *darkhans.*

十九世纪末－二十世纪初布里亚特佛教雕塑的遗迹
（根据以 M.N. 汉加洛夫命名的布里亚特历史博物馆的佛教收藏品）

巴达列娃·斯维特兰娜·巴楚奥芙娜

注释。这篇文章专门介绍了20世纪30年代从布里亚特的扎仓来到博物馆的佛教雕塑遗迹，这些古迹鲜为人知，并将它们引入了科学界。不同扎仓的布里亚特雕塑的材料、技术和风格已被确定。使用了从老喇嘛那里收到的信息：关于各种扎仓中的雕塑作品的位置，关于名字随着时间的推移而被隐藏或遗忘的大师。研究注意到布里亚特彩色雕塑的特征和独特性，在制造一个雕塑时使用了不同的材料和技术：木材，纸制，粘土，蜂蜜，镶嵌宝石和半宝石，金色彩绘。崇拜雕塑的纪念碑展示了布里亚特大师掌握佛教艺术理论和实践的经典基础的一定成果。此外，值得注意的是，对经典的视觉解释中，可以感受到布里亚特民间文化审美传统的影响。因此，布里亚特雕塑的民族认同出现在十九世纪 － 二十世纪初是在对崇拜艺术准则的熟练掌握和对世界艺术反映的原创性的自觉渴望的基础上形成的。

关键词：扎仓古迹，布里亚特雕塑，崇拜艺术的经典，博物馆，达尔汗大师。

УДК 39(=512.36)

ТӨВӨД ХЭЛТ СУРГААЛЫН ЗОХИОЛЫН ҮЗЭЛ САНААНЫ ЧИГ ХАНДЛАГА

© Дамбихорлоогийн Наранцэцэг
хэл бичгийн ухааны доктор (PhD),
БНХАУ-ын Хөлөнбуйр их сургуулийн зочин профессор (Хайлаар);
ШУА-ийн Хэл, соёлын хүрээлэнгийн Төвд судлал,
Буддын сурвалж судлалын тэнхимийн эрхлэгч
Улаанбаатар, Монгол Улс

Хураангуй. Хүн ардын өдөр тутмын ахуй амьдралын алдаа, оноотой бодит байдалд тулгуурлан зөв аж төрөхөд нь хэрэгтэй санаж сэрэх үгийг эсрэг тэсрэг шинжүүдийг зэрэгцүүлэн тавьж, харьцуулал харшууллын аргаар, цөөн үгээр гүнзгий санаа илэрхийлсэн зохиолыг сургаалын зохиол гэнэ.
Сургаалын зохиол нь хүний аж төрөх ёс, ёс суртахуун, өдөр тутмын зан үйл, ажил үйлдэлд нь заан сургасан, зөвлөсөн утга агуулгатай, шүлэглэсэн болон шүлэг, үргэлжилсэн үгийн хосолмол хэлбэрээр бичигдсэн байдаг.
Бид энэ өгүүлэлдээ эрт цагаас монголчуудын ёс суртахууны эх сурвалж болсоор ирсэн сургаалын зохиолын үзэл санаа, ач холбогдлыг тодорхой жишээ баримтаар харьцуулан өгүүлэв.
Түлхүүр үг: монголчуудын төвөд хэлт утга зохиол, сургаалын зохиол.

Сургаалын зохиолын төрөл зүйл нь монголын уран зохиолд эртний түүхтэй юм. XIII зууны үеийн түүх, уран зохиолын чухал дурсгал болох "Монголын нууц товчоо"-нд эртний уран сургаалын шүлэг нэлээд буй. Тэрчлэн монгол ардын аман зохиолын ерөөл, дуу, зүйр цэцэн үгэнд уран сургаалын шүлэг түгээмэл буй. Монголын олон ястны хурим найрын үг дуу ч бүхэлдээ сургаалын шинжтэй шүлэг ерөөл байдаг бөгөөд буриадын "Ууцын дуу", үзэмчиний "Эхийн цагаан сүүний харамжийн үг", "Хүүхэнд захих үг" зэрэг нь хүүхнээ харийн газар хадамд очоод аятай дүйтэй амьдрахыг захиж сургамжилсан агуулгатай байна. Мөн монгол ардын цэцэн үгийн дотор хүн төрөлхтний балар эртний амьдралтай холбоотой сургамжийн үг тохиолдож байгаагаас үзвэл сургаалын зохиолын эх үүсэл нь асар эртний уламжлалтай ажээ. Жишээлбэл:

"Гадагш явах хүн амаа хичээ
Гэрт байх хүн галаа хичээ" гэсэн сургаал бол эртний гал манаж амьдарч байсан үеэс уламжилж ирсэн хуучны сургаал үг бололтой байна [Цэрэнсодном, 1976: 70–71]. Энэ мэт эрт цагаас амьдралыг таньж мэдсэн туршлага дээрээс үндэслэн үүссэн ончтой, цэц мэргэн үгсийг эхэндээ билиг сургаал гэж нэрлэж байсан ажээ. Билиг сургаал хэмээх үгийн гарлын тухайд судлаач Сарангуа "Билиг хэмээх нь энгийн малчин ардын ярьж өгүүлсэн цэцэн

мэргэн үгсийг заана. Билиг нь эрт үед хаад ноёдын зэрэг цолны нэрийтгэл байсны зэрэгцээ тэдгээр хүмүүсийн хэлж соёрхсон сургаал соёрхол, малчин ардын өгүүлсэн цэцэн мэргэн үгсийг ч зааж байсан юм" [2005: 31] гэжээ. Үүнээс үзвэл гагц хаад ноёдын хэлсэн сургаал үгсийг хэлдэг бус ерөөсөө гүн утгат цэцэн мэргэн үгсийг "билиг" хэмээн нэрийдэж, эрдэм мэдлэгтэй хүмүүнийг ихэс зэрэгт хүндэтгэн, оюун билгээс нь суралцан, үгээр үлгэрлэн сургах уламжлалтай байжээ [Дашдэжид, 2013: 128]. Энэхүү билиг сургаал буюу иргэний сургаал зохиол нь "хүний ёс суртахууны хэм хэмжээ, ердийн ахуй амьдралын билиг цэцийг маш ойлгомжтой уран хурц үгээр илэрхийлэн, нэг талдаа цэцэн ухаантны, нөгөө талдаа тэнэг мунхгийн сайн муу хоёр шинж, явдал ёсыг авах гээхийн үүднээс харьцуулан жишиж" [Дугар-Нимаев, 1966: 27], хүн ертөнцөд хэрхэн зөв зохистой амьдарвал таарахыг өгүүлсэн байдаг.

Иймэрхүү иргэний агуулгатай билиг сургаалын үзэл санааны үндсэн дээр тухайн үеийн нийгэм, түүхийн нөхцөл шаардлагаар үүдэн гарч ирсэн шашин номын нөлөөгөөр нүгэл буян, амгалан хоосны агуулга нэмэгдэж, хос ёсны сургаал бүрэлдэн бий болжээ. Ингэж монголын мэргэд шашны уран зохиолд ардын аман зохиол ба бичгийн зохиолын элементийг ашиглаж бий болсон уран зохиолын нэгэн төрөл зүйл бол монголчуудын төвөд хэлт сургаалын зохиол юм.

Монголчуудын дунд хүний зан суртахууныг засан сайжруулах, төрийн практик үйл ажиллагааг удирдахад чиглэсэн төр иргэний уугуул монгол сургаал ардын аман зохиолын үзэл санааны баялаг уламжлалыг түшиглэн хөгжиж байлаа. Иймэрхүү сургаалын үзэл санааны цаашдын хөгжилд түүхийн шинэ нөхцөл шаардлагаар үүдэн гарч ирсэн шашин номын сургаал үзэл санааны зохих хазайлт нөлөөг үзүүлсэн юм. Энэ нь буддын шашны утга зохиол Энэтхэгээс Төвөдөд, Төвөдөөс Монголд дамжин дэлгэрэх явцад тэр дундаа шашны номлолын онцгой хэлбэр болж байсан сургаалын зохиолын төрөл, бүр идэвхтэй дэлгэрэх болсон явдлаар тайлбарлагдана. Энэ их хэрэг явдалтай хамт нэгэн зэрэг дагалдаж, монголчуудын оюун санааны өсөлт хөгжилтөд чухал үр нөлөөг үзүүлж, сургаалын шүлгийг туурвин зохиоход нь жишээ дууриал болсон Энэтхэг, Төвөдийн иргэний чиглэлтэй олон шастир сургаал бол ийнхүү уугуул монгол сургаалын шүлгийн үзэл санааны гадаад нэг эх сурвалж болоход хүрсэн юм [Хүрэлбаатар, 1998: 10].

Уугуул монгол буюу иргэний ёсны сургаал давамгайлсан зохиолд хүний энэхэн ертөнцөд хэрхэн зөв шулуун, эвтэй зүйтэй, аятай нийцтэй амьдрахыг заан чиглүүлсэн өнгө аястай. Ингэхдээ адилтгал зүйрлэл, харшуулал харьцуулал зэрэг уран зохиолын дүрслэн илэрхийлэх олон аргыг хэрэглэж, хийсвэр ойлголтыг нүдэнд үзэгдэхүйц болгон өгүүлсэн нь ард олон шууд амар хялбар ухан ойлгож хүлээж авч, сэхээрч сэрэхийг бодолцсон байж болох юм. Жишээлбэл, Сүмбэ хамба Ишбалжирын "Хүмүүний номын ёсны

шастир үзэсгэлэнт цэцгийн эрих" шүлэгт "хүн энэ насандаа энэ ертөнцөд хэрхэн зөв зүйтэй амьдрахыг номлодгоороо "хүн ёсны" буюу "төр ёсны" гэсэн нэртэй зохиолуудын бараг төлөв нь иргэний маягийн агуулгатай байдгийн жишээ болно. Энэ шүлэгт:

bye brag mkhas blun gnyer bya spyod mi 'dra//
Ялангуяа мэргэн тэнэгийн
Явдал үйлс нь онд ондоо
ngang ba mtshor 'bab bya rgod dur khrod 'bab//

Нууран дээр галуу бууна
Хүүрэн дээр тас бууна.
blo ldan rig gnas ya mtshan rigs la mgu//
don med don log don dman dga'//

Сайхан эрдэмд ухаантан дурлана
Саваагүй хэрэгт мунхгууд баясна.
khu byug gnam chu phag rdzing mi gtsang 'tshol//

Тэнгэрийн усыг хөхөө эрнэ
Хонхорын шавхайг гахай тэмцэнэ.
gangs ri rdul bral sol ba bkrus kyang nag//

Цагаан цаст уул тоосонд хиртэхгүй
Бараан хар нүүрс усанд цайрахгүй.
thang la zla zer gcong rong mun 'bab sla// [Ишбалжир, 2]

Ээрэм талд сарны гэрэл тусамтгай

Эрэг нураанд харанхуй сүүдэр буумтгай" гэхчлэн өгүүлснээс үзэхэд агуулгаараа ердийн төр ёсны сургаал шинжтэй бөгөөд сайн муу, зөв бурууг өгүүлэх санаагаа гаргахдаа эсрэг тэсрэг харшууллын аргыг олонтоо хэрэглэжээ. Төвөд, Монголд ихэд дэлгэрсэн иймэрхүү сургаалын зохиолуудад хүмүүнийг "мэргэн", "тэнэг" гэж хоёр туйлд хуваагаад, мэргэнийх нь сайн явдлыг дуурайж, тэнэгийнх нь буруу явдлыг жигшихийг уриалдаг нь эртний уламжлалтай юм [Ёндон, 1976: 583–584].

Цахар гэвш Лувсанцүлтим "Бүхний өдүүлбэрийг засахын шүлэг" хэмээх зохиолдоо:

phan tshun 'khrug rtsod byed pa'i skye bo dag//
ci zhig smras kyang de yi grogs mi bya//
phog 'thob pa dang go sa 'phar 'dod dag//
ngo chen bya bar smras kyang nyan mi bya // [Лувсанцүлтим, Га боть, 8r2-3]

"Алимад нааш цааш хямрал тэмцэл үйлдэгч ардууд
Алин юуныг өгүүлэвч бүү нөхөрлө
Ашдын тэжээл хүнсийг олох ба хэргэм зэрэг дэвшихийг хүсэгчид
Амбан ноёдод нүүрчлэхийг захивч бүү сонс" хэмээн өгүүлсэн нь аливаа зүйлд доороо суурьтай, дотроо бодолтой явахыг сахин сургамжилсан санаа юм.

Энэ мэтээр монголчуудын төвөд хэлт сургаалын шүлэгт:

star kha 'bras bu me tog med pa la
'dam bu me tog 'bras bu med tsam// [Ишбалжир, 3]

"Хушга цэцэггүй байтлаа үртэй
Хулс үргүй байтлаа цэцэгтэй"
rlung gis sgron me chung gsod nags me sbor // [Ишбалжир, 4]

"Салхинд
Бяцхан зул бөхдөг
Хөвчийн түймэр хөгждөг" гэх буюу Цахар гэвш Лувсанцүлтимийн бичсэн шүлэг зохиолд:

"Муу өвс, модны утаа гашуун
Муу чанарт ардын үг гашуун
Муу тойд банди нарын явдал гашуун
Муу гантай зуны нар гашуун" [Лувсансамдүвням, 2010: 82] гэх зэргийн мөр бадаг олон байгаа нь байгалийн нарийн үзэгдлийг ажигласнаа тусгаж, цөөн оновчтой үгээр нэн уран санаа гаргаснаараа ардын зүйр цэцэн үгийг санагдуулам болжээ.

Харин шашин номын ёсны сургаалын зохиолд ертөнцийн явдлыг нөхөд хань, дайсан садан бүгдийг ялгалгүй бүгдийг энэрч хайрлан, өөрийн сэтгэлийн дотор байх мунхгийн харанхуйгаас салж ангижрахыг ятгаж сануулсан буюу эсвээс чөлөө учралт хүний төрлийг олсон энэ насандаа хэрэггүй зугаа цэнгэлээр цаг нөгчөөлгүй, цаг үргэлжид ном буянд шамдахыг уриалсан үзэл санаа элбэг. Тухайлбал, Халхын Зая бандида Лувсанпэрэнлэйн "Хос ёсны сургаал цагаан болор толь" хэмээх сургаалын шүлэгт хүний зан байр төлөв тогтуухан суурьтай ухаалаг бөгөөд гуйвж урваж шарвахгүй байхыг сургасан байдаг [Алтангэрэл, 1976: 606] нь доорх мэт:

bstod dang smad la dga' mi dga'//
rnam 'gyur spangs te dus rtag tu//
btso ma'i gser ltar mi 'gyur bar//
rang bzhin bzang por gnas bar bya// [Лувсанпэрэнлэй, Га боть, 4v3]

"Муулах, магтахад гоморхон, баясах
Муу дүрийг эгнэгт тэвч.
Шижир алт мэт хувиралгүй
Шинж сайнаар оршин үйлд".

Хэдийгээр хүн хэчнээн эрдэмтэй чадалтай боловч санаа нь муу бол ашиг тус үгүй бөгөөд шадарлан нөхөрлөх хэрэггүй гэсэн санааг Гүнтан гэгээн "Сайн номлол модны шастир" зохиолдоо:

rtsa ba dug tu gnas pa yi//
me tog mdzes kyang su la mkho// [Гончигдамбийдонмэ, Жа боть 4v3]

"Дэгжүүлэх үндсэнд нь хор буй бөгөөс
Дэлгэрэх цэцэг нь үзэсгэлэнтэй боловч хэн хэрэглэх.."
gdug pa'i sprul gyis dkris pa yi//
/tsan dan ljon ba su yis bsten// [Гончигдамбийдонмэ, Жа боть 4r1]

"Асар аймшигтай хорт могой ороож бүхий
Анхилсан үнэрт зандан модыг хэн яахан хэрэглэх буй" гэх зэргээр зүйрлэн бичжээ.

Цахар гэвш Лувсанцүлтим “Хэрэггүй нөгчөөхийг тэвчихийн дуун” хэмээх сургаал шүлэгтээ:

dbyar dus ne'u gsing me tog//
sna tshogs mdzes bar bkra yang//
dgun gyi grang slur 'tshab dus//
rdul phran tsam yang med 'gyur//

de bzhin nor phyugs bsag na'ang//
phyi mar phan pa yo med//
da lta rang dbang yod dus//
dge ba'i phyogs la gtong dgos// [Лувсанцүлтим, Га боть, 6r3-4]

"Сайхан зуны цагийн зүлгийн цэцэг нь
Сайтар үзэсгэлэнтэйеэ элдвээр мярлавч
Сац өвлийн хүйтэн шуурга ирсэн цагт
Сааргүйеэ өчүүхэн тоосны төдийхөн ч үгүй болох буй.
Түүнчлэн эд малыг хурааваас бээр
Тэр нь хойтод огт тусгүй бүлгээ
Тиймийн тул эдүгээ өөрийн эрх байх цагтаа
Тийн цагаан буяны зүгт зарваас зохимуй"

dal 'byor tshang ba'i lus 'di//
'brel med 'dor bar 'gyur bas//
da lta nus rtsol yod dus//
dge ba'i phyogs su bkol dgos// [Лувсанцүлтим, Га боть, 6r5-6]

"Чөлөө учрал бүрдсэн энэ биеийг
Чармайвч барилдлагагүй орхихын тулд
Чухал эдүгээ чадал ид байх цагтаа
Чинээгээрээ буяны зүгт зарваас зохимуй".

las kyis 'brel ba'i gnyen tshogs//
rigs drug so sor 'gro bas//
nye ring med pa'i bsam pas//
rgyun du chos la 'bad dgos// [Лувсанцүлтим, Га боть, 6v1]

Үйлээр барилдсан амраг садны чуулгад
Өөр өөр зургаан зүйлийн орноо салж одох тул
Үнэхээр ойр хол үгүйн тэгш адил санаагаар
Үргэлжид дээд номд хичээвээс зохимуй гэх буюу

“Номыг хүсэхийн дуун” сургаал шүлэгтээ:
gnas cung zad dben par bsdad na yang//
chos dge sbyor nyin bzhin ma 'bad na//
gzhan bslu ba'i tshul 'chos tsam du zad//
don de phyir rang la rtog dpyod dgos// [Лувсанцүлтим, Га боть, 9v1-2]

"Өчүүхэн хэсэг зуур аглагийн орноо сууваас ч
Үлэмж номын үйлст өдөр бүр эс хичээвээс
Үнэндээ бусдыг хуурахын засдаг ёсны төдийхнөө дуусмуй за
Үнэхээр тиймийн тул өөрийн биеэ шинжлэн бодох хэрэгтэй" гэх зэргээр бичсэн байна.

Эдгээрээс үзэхэд ертөнцөд сайн сайхан амьдрахад хэрэг тус болох эрдэм ном сурах, эв найртай эелдэг даруу, нөхөрсөг тусч, хүнлэг энэрэнгүй байхыг чухалчилсан ертөнцийн ёс, буян нүглийг мэдэх, үйлийн үрийг сануулах зэргээр шашны үзэл номлолыг жирийн ард олонд ойлгомжтойгоор үзүүлсэн номын ёс хоёулыг хамарсан зохиолыг хос ёсны сургаал гэх бөгөөд монголд хос ёсны сургаал хөгжсөн нь "шашны утга зохиолын дотор иргэний чиглэлтэй сургаал хөгжих, түүний дотор иргэний санаа, тэр ч байтугай, ардач үзлийн зарим хэсэг шургалан орох эвтэйхэн ая далим" [Хүрэлбаатар, 1987: 165] болж, улмаар монголчуудын төвөд хэлт сургаалын шүлгийн үзэл санааны гол хандлагыг тодорхойлж байна.

Дүгнэлт

Монгол хүний төвөдөөр бичсэн сургаалын зохиол нь сургаалын аймаг (tib: bslab bya, bslab tshig) гэх ерөнхий нэрд хамаарах биеэ даасан шүлэг зохиол байхаас гадна монголын бичгийн мэргэдийн туурвисан олон зуун сургаал шүлэг завсрын шүлэг, (tib: tshigs bcad), гүр дуулал (tib: mgur glu), магтаал (tib: bstod pa), залбирал, (tib: gsol ‘debs), захиа бичиг (tib: sprin yig), зөвөлгөө (tib: gros 'debs), үлгэр тууж (tib: rtogs brjod) гэх зэрэг уран зохиолын бусад төрөл зүйлийн дотор ч уламжлан иржээ.

Монголчуудын төвөд хэлт сургаалын зохиолд монгол аман зохиолд элбэг байдаг ан амьтан, араатан жигүүртний авир төрхтэй адилтган зүйрлэх маягаар буюу эхний мөр шадад сургаалын шинж бүхий шүлэг, дараагийн мөр шадад түүнтэйгээ зохилдох үлгэр адилтгалыг дагалдуулал болгон хүний сайн муу олон шинж чанарыг эсрэгцүүлэн харшуулж, ижилсүүлэн зэрэгцүүлэн дүрслэх байдлаар ертөнцийн хүний ёс суртахууны хэм хэмжээ, ердийн амьдралын шаардлагад тохирсон үзэл санаагаар өөр бусадтай тааран зохицож явахыг сургамжилсан явдал элбэг байна. Ингэж "шашин гүн ухааны ойлголтыг аман зохиолын өгүүлэгдэхүүнээр зураглан харуулах нь Энэтхэгийн буддизмд ихэд дэлгэрсэн номлолын нэгэн шалгарсан арга байсан юм. Уг арга Энэтхэгээс Төвөдөд уламжлан ирсэн" [Ёндон, 1980: 11] байна. Монголд ч энэ аргаар буддын номлол сургаалын анхны мэдэгдэхүүнийг шашин номын боловсролгүй жирийн олон түмэнд хүргэхийн тулд ардын аман зохиолын өгүүлэгдэхүүн, өгүүлэмжийг ашиглан, монгол хүний өдөр тутмын ахуй амьдрал, зан заншлын дүр дүрслэлээр нэмэн дэлгэрүүлж, хэн хүн ойлгоход хялбар туурвисан байдаг нь энэ чиглэлийн сургаал ард олны дунд түгэн дэлгэрэх, хүлээн авч амьдрал ахуйдаа баримтлах хэм хэмжээ болгоход нөлөөлжээ. Ингэж сургамжлахдаа дан ганц жирийн ард иргэдийн өөр хоорондоо эвтэй зүйтэй амьдрахыг сургасан биш тухайн нийгмийн амьдралд, сүм хийдийн орчинд гарч байгаа гэм алдал, ихэс ноёдын ёс суртахууны хэм хэмжээний алдагдал, цагийн байдалд ч шүүмжлэлтэй хандаж, учрыг ухуулах, уг шалтгааныг өгүүлэх зэргээр сурган сэнхрүүлэх чиг хандлагатай зохиолууд гарчээ.

Ном зүй

1. [Гончигдамбийдонмэ] gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me (1762–1823). The Collected Works (gsung 'bum) of gung thang dkon mchog bstan ba'i sgron me.

2. [Ишбалжир] mi'i chos lugs kyi bstan bcos me tog phreng mdzes // legs bshad bstan bcos phyogs bsgrigs. mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang. zi ling. 2006

3. [Лувсанпэрэнлэй] blo bzang 'phrin las. blo bzang 'phrin las kyi gsung 'bum

4. [Лувсанцүлтим] blo bzang tshul khrims. blo bzang tshul khrims kyi gsung 'bum.

5. Алтангэрэл Ч. (1976) Монгол зохиолчдын төвөдөөр бичсэн зохиолын онол. Монголын уран зохиолын тойм (XVII–XVIII зуун). Хоёрдугаар дэвтэр. 597-627-р тал. Редактор Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар.

6. Дамдинсүрэн, Ц. (1957). Монголын уран зохиолын тойм. 1-р дэвтэр. Улаанбаатар

7. Дамдинсүрэн Ц. (1959) ce.damdins~r~ng. mong@ul uran jokiyal-un degeji ja@un bilig orusibai. ula@anba@atur

8. Дашдэжид С. (2013). Билиг хэмээх үгийн тухайд // Монгол судлал. 2013. 37-р боть. 126-132-р тал.

9. Дугар-Нимаев Ц. А. (1966) Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам / вступительная статья, подготовка старомонгольского текста, русский перевод и примечания к нему Ц. А. Дугар-Нимаева). Улан-Удэ.

10. Ёндон Д. (1976). Монголчуудын төвөд хэлээр бичсэн уран зохиолын тойм // Монголын уран зохиолын тойм (XVII–XVIII зуун). Хоёрдугаар дэвтэр. 579-596-р тал / редактор Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар.

11. Ёндон Д. (1980). Төвөд Монголын уран зохиолын харилцааны асуудалд. Улаанбаатар.

12. Лувсансамдүвням (2010) Гэтэлгэгч дээд лам адилтгал үгүй ачит богд Сумадишилашрибадрагийн гэгээний ерөнхийн зохиол намтрыг товчийн төдий өгүүлсэн сүсгийн лянхуаг мөшөөлгөгч нарны гэрэл дээд мөрийг гийгүүлэн үйлдэгч хэмээгдэх оршив / монгол бичгээс хөрвүүлж, удиртгал тайлбар бичсэн Д. Цэрэнсодном, Д.Наранцэцэг. Редактор Ш. Бира. Улаанбаатар, Бемби хэвлэх үйлдвэр.

13. Сарангуа (2005). Монгол билиг сургаалын судлал. Бээжин, Үндэстний хэвлэлийн хороо.

14. Хүрэлбаатар Л. (1987). Энэтхэг, Төвөд, Монголын сургаалын зохиолын хэлхээ холбоо. Хэл зохиол судлал. Том XVIII, Fasc. 2. 143–271-р тал. Улаанбаатар.

15. Хүрэлбаатар Л. (1998). Монгол сургаалын шүлэг. Mongolian studies. № 7, 1-29-р тал. The Korean Association for Mongol Studies.

16. Цэрэнсодном Д. (1976) Сургаалын шүлэг. Монголын уран зохиолын тойм (XVII-XVIII зуун). Хоёрдугаар дэвтэр. 70-93-р тал. / редактор Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар.

17. Лувсансамдүвням (2010) Гэтэлгэгч дээд лам адилтгал үгүй ачит богд Сумадишилашрибадрагийн гэгээний ерөнхийн зохиол намтрыг товчийн төдий өгүүлсэн сүсгийн лянхуаг мөшөөлгөгч нарны гэрэл дээд мөрийг гийгүүлэн үйлдэгч хэмээгдэх оршив. Монгол бичгээс хөрвүүлж, удиртгал тайлбар бичсэн Д. Цэрэнсодном, Д. Наранцэцэг. Редактор Ш.Бира. Улаанбаатар, Бемби хэвлэх үйлдвэр.

18. Сарангуа (2005). Монгол билиг сургаалын судлал. Бээжин: Үндэстний хэвлэлийн хороо.

19. Хүрэлбаатар Л. (1987). Энэтхэг, Төвөд, Монголын сургаалын зохиолын хэлхээ холбоо // Хэл зохиол судлал. Том XVIII, Fasc. 2. 143–271-р тал. Улаанбаатар.

20. Хүрэлбаатар Л. (1998). Монгол сургаалын шүлэг // Mongolian Studies. № 7, 1-29-р тал. The Korean Association for Mongol Studies.

21. Цэрэнсодном Д. (1976) Сургаалын шүлэг // Монголын уран зохиолын тойм (XVII-XVIII зуун). Хоёрдугаар дэвтэр. 70–93-р тал. / редактор Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар.

POEMS BY MONGOLIAN AUTHORS IN TIBETAN:
IDEAS AND PLOT

Narantsetseg Dambihorloo
Doctor of Philology (PhD), Prof.,
Hulunbuir University (Hailar, China);

Head of the Tibetology and Buddhist
Source Studies Department
Institute of Language and Culture of the Mongolian Academy of Sciences
Mongolia, Ulaanbaatar

Abstract. The article studies the Tibetan-language religious didactic literature of Mongolia. We have analyzed the content of didactic literature, which use folklore stories and narratives to convey the content of Buddhist teachings to ordinary laypeople without religious education. Description of everyday life and customs of the Mongolian people created a widely understood teaching that had spread in large audience and became the norm to be accepted and followed in life.
Keywords: language, Mongolian literature, didactic texts, folklore, traditions, religion.

蒙古作者的藏语诗歌：想法和情节

纳兰采格·丹比克霍尔卢

注释。 本文章考察了蒙古的藏语宗教说教文学。 作者分析了说教文学的内容，为了向没有宗教教育的普通外行人传达佛教教义的内容，使用了民间传说和叙述，增加了蒙古人日常生活和风俗的形象，从而创造出一种可以在群众中传播的易于理解的教义，并将成为生活中必须接受和遵循的规范。

关键词：语言，蒙古文学，说教文本，民俗，传统，宗教。

УДК 294.321

ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОКИ СЕМАНТИКИ ЛОТОСА В РАЗЛИЧНЫХ КУЛЬТУРАХ И РЕЛИГИЯХ

© Музафарова Наталья Раисовна
аспирант,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
muzafar-nr@mail.ru

Аннотация. В статье с философской точки зрения рассматриваются истоки семантики лотоса в различных культурах и религиях, его сакральная популярность объясняется с позиции универсальности человеческого мышления, раскрывается его роль в культовых системах и практическом использовании.
Ключевые слова: лотос, семантика, религия, буддизм, Восток.

Универсальность человеческого мышления порождает феномены вещей, сходных по значению в различных культурах. Причем культуры эти могут быть весьма отдалены друг от друга географически и исторически. Кто-то видит в этом мистические корни, а кто-то практические. Универсальные архетипы священных образов актуальны по сей день, несмотря на развитие науки и образования. Современная дискредитация религии незначительно повлияла на образы, сложившиеся в архаичные времена. Одним из таких универсальных символов божественности является цветок лотоса [3].

Царство флоры богато и разнообразно. Все цветы прекрасны, но не каждому выпадает считаться священным во многих культурах. Издревле и по сей день лотос (*падма*, санскр.) символизирует истоки жизни и ее порядок, творческое начало и духовный путь. В лотосе одновременно объединены корень, плод и семена. Этим он похож на буддийские законы причины и следствия (*карма*, санскр.) и взаимозависимого происхождения (*пратитьясамутпада*, санскр.), согласно которым у всего есть неотделимые друг от друга и содержащие друг друга причины, плоды и следствия, прошлое, настоящее и будущее есть одно целое, а совершенная чистота может проявиться даже в самом грязном месте. Растущий из илистого дна, корень символизирует все низменное, материю, темноту. Длинный стебель подобен сознанию, стремящемуся к свету. А цветок — это ум, чистый и устремленный к солнцу и богу. Эти аналогии появились из эмпирического метода исследования повседневной реальности и прижились в религиозном сознании как логически обоснованные аксиомы [4].

Лотос меняет свое положение вслед за солнцем. Каждый вечер растение закрывает цветок и прячется под воду, а утром появляется снова. Постепенное

разворачивание лепестков лотоса на рассвете символически отображает процесс постепенного расширения сознания, показывает преображение души искателя, отрекшегося от мерзостей материального мира и стремящегося к высоким духовным материям. Каким бы мутным ни был водоем, цветок лотоса всегда остается сухим и чистым. Причиной тому является особая структура его лепестков и листьев: они могут отталкивать воду и самоочищаться. Благодаря этому лотос символизирует благородного целомудренного человека, к которому не пристает никакая житейская грязь, это символ духа, возвысившегося над чувственным миром, целомудрие, совершенство, божественная красота, плодородие, чистота тела, речи и ума [6].

Лотос бывает голубого, лазоревого, желтого, красного, розового, белого цветов. Цветки вырастают до тридцати сантиметров в диаметре и обладают слабым, но очень приятным ароматом. Аромат лотоса пробуждает сознание и погружает его в безмолвие, способствуя медитации и пробуждению высших способностей. По легенде, если вдохнуть аромат лотоса и загадать желание, то оно обязательно сбудется [6].

В странах Востока и Азии приверженцы самых разных религий на протяжении многих веков почитали лотос как священное растение. Он занимал важное место в религиозных обрядах и преданиях, о чем свидетельствуют древнейшие памятники искусств. В мифопоэтических традициях Древнего Египта и Индии растение выступало в качестве символа создания мира и рождения богов. Лотос — непременный атрибут божественной власти. Многие боги Древнего Египта, Индии, Китая, Тибета традиционно изображались стоящими или сидящими на лотосе, с цветком лотоса в руке или прическе. В позе лотоса обучаются йоги и монахи. Энергетические центры человеческого тела (*чакры*, санскр.), (*корло*, тиб.) представляются в виде лотосов [2].

В буддийских регионах стены многих храмов, поверхности скал и камней на священных местах поклонения украшаются самой знаменитой молитвой (*мантрой*, санскр.) «Ом мани падме хум», переводимой как «Да здравствует драгоценность в лотосе». Лотос является одним из восьми священных символов буддизма и тиражируется на предметах религиозного культа, текстиле, мебели и так далее. Считается, что его изображение целебно, может просветлять и давать защиту. Один из священных текстов буддизма, сопоставимый по значимости с Библией и Кораном, называется «Лотосовая Сутра» (*«Саддхарма пундарика»*, санскр.). В нем собран цикл проповедей Будды, рассказывающих о способах обретения мудрости и счастья [1].

В Индии и Египте изображения лотоса повсюду: на капители колонн в храмах, фресках, ювелирных украшениях, монетах, гербах. Лотос является эмблемой и национальным символом. У калмыков он украшает национальный флаг и герб. У народов Европы и России также много легенд и

мифов, связанных с кувшинками, лилиями и лотосами, особенно связанными с мифическими существами, живущими в водоемах. Основываясь на многонациональных древнейших верованиях, современное религиозно-философское сообщество Бахаи воплотило идею всеединства и братства в образе огромного Храма Лотоса в Дели (Индия). В этом храме, построенном в форме священного цветка, проводят свои богослужения различные религиозные конфессии [5].

Верующие поклоняются лотосу, поэты и художники воспевают его красоту, ученые изучают и учатся использовать его свойства. С древних времен и по сей день лотос имеет не только культовое, но и утилитарное значение. С древнейших времен лотос известен и как ценнейшее пищевое и лекарственное растение. Считается, что употребление любой его части дарит гармонию и мудрость. В традиционной китайской, индийской, арабской, тибетской медицине для приготовления лекарств использовали все составляющие растения. Так более чем две тысячи медикаментов различных видов излечивают самые серьезные болезни. Лотос издавна используют в кулинарии и специально выращивают как овощ. Различные части растения едят в сыром, вареном, жареном, маринованном и засахаренном виде. Листовые волокна используют как прядильный материал. Из семян делают четки. На основе «эффекта лотоса» (феномена самоочищения поверхности листьев) разработан ряд специальных самоочищающихся материалов, покрытий и изделий, обладающих водо-, грязе- и биоотталкивающими свойствами и применяемых в самых различных отраслях экономики (гидрофобные краски, антивандальные покрытия, незапотевающие стекло и керамика, непромокающий и бактерицидный текстиль и многое другое).

Не все древние символы переживают века. Многие культуры и культы канули в Лету, существуя сегодня лишь как музейный экспонат. Но есть вечные символы, переживающие поколения и не утрачивающие своей актуальности тысячелетиями. Примером тому может служить лотос. Палеоботанические материалы свидетельствуют, что это очень древнее растение. Его ископаемые находки известны с конца мелового периода, в третичном периоде лотос был распространен в Европе и Сибири. Современная область распространения этого цветка чрезвычайно обширна. Он произрастает в умеренных и тропических областях земного шара — от экватора до Скандинавии и Канады. В России он растет по берегам Каспийского и Азовского морей, в бассейнах рек Волги, Кубани, Амура, Уссури, в Хабаровском и Приморском краях. Лотос всегда производит сильное впечатление на человека, благодаря чему он увековечен во многих религиях и культах.

Литература

1. Берзин А. Общий обзор буддийских практик. Санкт-Петербург : Нартанг, 1993. Текст : непосредственный.

2. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. Москва : Ориенталия, 2011. Текст : непосредственный.

3. Музафарова Н. Р. Мировоззренческая картина мира через призму буддийской философии // Актуальные проблемы литературоведения, языкознания и культуры Восточной Сибири, Монголии и Китая : материалы III Международной научно-практической конференции молодых ученых. Улан-Удэ, 2020. С. 212–221. Текст : непосредственный.

4. Музафарова Н. Р. Понятие «карма» в философии северного буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2022. № 2. С. 25–37. Текст : непосредственный.

5. Музафарова Н. Р. Символика тронов в северном буддийском изобразительном искусстве // Этносоциокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности : материалы международной научно-практической конференции молодых ученых / Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, 2020. С. 441–445. Текст : непосредственный.

6. Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. Самара, 2000. 278 с. Текст : непосредственный.

PHILOSOPHICAL VIEW ON THE ORIGINS OF THE LOTUS SEMANTICS IN VARIOUS CULTURES AND RELIGIONS

Natalia R. Muzafarova
Research Assistant,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
muzafar-nr@mail.ru

Abstract. The article deals with the origins of lotus semantics in various cultures and religions from a philosophical perspective. Its sacred popularity is explained from the position of the universality of human thinking. As part of the study we have revealed its role in cult systems and practical use.
Keywords: lotus, semantics, religion, Buddhism, East.

各种文化和宗教中莲花语义起源的哲学观

穆扎法洛娃·娜塔莉亚·赖索芙娜

注释：文章从哲学的角度考察了莲花语义在各种文化和宗教中的起源，从人类思维普遍性的立场解释了它的神圣流行，并揭示了它在崇拜系统和实际用途中的作用。

关键词：莲花，语义，宗教，佛教，东方。

УДК 294.321

БУДДИЗМ НА СТРАНИЦАХ РЕГИОНАЛЬНОЙ ПЕЧАТИ В 1920-х гг. (НА ПРИМЕРЕ ГАЗЕТЫ «БУРЯТ-МОНГОЛЬСКАЯ ПРАВДА»)

© Шойдонова Алтына Мункожаргаловна
кандидат исторических наук, доцент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина? 24а
shoyd89@mail.ru

Аннотация. Автор обращается к газете «Бурят-Монгольская правда» в целях изучения положения и состояния буддийской сангхи в 1920-е гг. Исследователем изучены 216 номеров издания за период с 1923 по 1929 г. Наиболее репрезентативными оказались 24 статьи, посвященные буддийскому духовенству, религиозным событиям и развернувшейся антирелигиозной кампании. Представлены сведения о ряде важных и знаковых событий: II буддийский собор в Верхнеудинске (1926 г.), религиозные диспуты, публичные лектории. Значительная часть материалов касается союза безбожников и противорелигиозным мероприятиям. Осуществлена попытка понять какой образ священнослужителя, в частности ламы, был выстроен советской печатью.
Ключевые слова: буддизм, вера, религия, средства массовой информации, антирелигиозная кампания, атеизм.

Сто лет назад Бурятия обрела автономию в составе Союза Советских Социалистических Республик. Судьбоносное событие, состоявшееся 30 мая 1923 г., в корне изменило жизнь региона и всех его жителей. С установлением советской власти были запущены процессы культурной революции и социально-экономической трансформации. Значительное внимание в этом деле уделялось идеологическому воспитанию советских граждан, которые должны были отринуть любые религиозные убеждения.

В связи с этим особый интерес вызывают вопросы взаимодействия буддийской сангхи и советской власти в 1920-е гг. Это время, когда «ламская вера» находилась на особенном положении и не подвергалась таким открытым гонениям и репрессиям, как христианство и шаманизм. Тем не менее антирелигиозная политика советского государства использует самые различные способы для критики и даже дискредитации буддийской общины и духовенства.

Необходимо отметить, что советская религиозная политика и история буддийской церкви в 1920-е гг. являлись предметом исследования для ряда отечественных ученых. В этом отношении стоит обратить особое внимание на коллективную монографию «Буддизм в истории и культуре бурят»

2014 г. В одном из разделов книги известный религиовед И. Р. Гарри отмечает, что 1920-е гг. стали для сангхи временем активных поисков новых путей и альтернатив. Указано, что в этот период осуществлялась попытка философски осмыслить близость буддийской философии с идеями марксизма и ленинизма. При этом определяется особая роль Агвана Доржиева, лидера обновленческого движения, в реформации буддийской церкви и создании конструктивного диалога с советскими властями. Отмечается, что 1929 год стал для сангхи очень тяжелым периодом, с этого года развернулась масштабная антирелигиозная кампания [6].

Определенный интерес вызывает статья М. В. Амгалановой, в которой исследователь рассмотрела попытки ряда религиозных деятелей и представителей образованной интеллигенции обосновать место буддизма в советском государстве. Так, Цыбен Жамцарано видел много общего между буддийской верой и марксистско-ленинским учением, верил в возможность дальнейшего строительства «прекрасного моста от Будды Готамы до Ленина». Базар Барадин признавался, что пытался популяризировать коммунистическую идеологию посредством привлечения буддийской философии. Это было необходимо для лучшего понимания тезисов марксизма-ленинизма посредством близкого и понятного контекста буддийской веры. Агван Доржиев считал, что Будда «предвосхитил учение Маркса и Ленина» и настаивал на близости и идейном сродстве двух мировоззренческих картин [1].

Исследователь Д. Д. Амоголонова в самых разных аспектах рассматривает проблему выстраивания отношения советского государства к буддийской религии. Автор доказывает, что общее антирелигиозное настроение дополнялось стремлением «культурно гомогенизировать» бурятское население с этническим большинством. В этом советские власти видели возможности для создания нового советского человека и единения всего советского народа [2].

Историк В. В. Номогоева, опираясь на обширный пласт архивных документов, анализирует развитие отношений советской власти и буддийского просвещения в 1920–1930-е гг. Исследователь приходит к выводу о том, что еще на начальном этапе культурного строительства началась реализация мероприятий, направленных на ослабление религиозной активности населения [24]. Исследователем И. С. Цыремпиловой рассматривается история обновленческого движения среди буддийского духовенства и мирян в 1920-е гг. Особое внимание автором уделяется роли политического фактора, а именно взаимодействию обновленцев с местными органами власти [30]. Примечательна статья С. В. Хомякова, в которой отмечено, что молодежь была активно задействована в развернувшейся антирелигиозной кампании 1920-х гг. [29]

А. В. Сипейкин посвятил свою статью исследованию деятельности Агвана Доржиева как лидера движения буддийских обновленцев в России. В статье приведены сведения о том, что с середины 1920-х гг. органы безопасности начинают играть все более важную роль в определении характера политики в отношении религиозных организаций. В частности, создается сеть агентов, внедряемых в буддийские общины и действующих соответственно инструкциям Объединенного государственного политического управления [28].

Таким образом, существует значительный ряд исследований, в том числе монографических, отражающих историю буддийской сангхи в 1920-е гг. Авторы указывают на то, что данное время было сложным и противоречивым. Положение буддийской религии не было однозначным, отношение к ней со стороны советской власти только формировалось. Духовенство в лице лам и хувараков ищет различные пути для взаимодействия и сотрудничества. Буддийская церковь в этот период остается местом духовной поддержки для большой части населения республики. Тем не менее атеистическая направленность коммунистической идеологии диктует необходимость реализации антирелигиозной политики.

Для создания более полной картины происходивших процессов возникает необходимость обратиться к особенному историческому источнику — республиканской газете «Бурят-Монгольская правда». История издания началась 4 сентября 1923 г., с тех пор она выходила регулярно и довольно большим тиражом. На страницах газеты освещались важнейшие события международного, всесоюзного и регионального значения. Его редактором был утвержден Григорий Сергеевич Мулаков, который в 1937 г. был репрессирован за контрреволюционную деятельность.

В 1920-е гг. газета «Бурят-Монгольская правда» имела важнейшее общественное и культурное значение. Именно на ее страницах формировалась гражданская позиция советских граждан, разъяснялось, каким должно быть отношение настоящих коммунистов к самым разным явлениям и событиям, в том числе в репортажах газеты определенное внимание было уделено различным религиозным верованиям.

Анализ содержания 216 номеров газеты за период с 1923 по 1929 г. позволяет прийти к некоторым размышлениям. Можно утверждать, что критика религиозных конфессий была довольно жесткой и регулярной. Священнослужителей представляли в неприглядном виде и изобличались всевозможные пороки религиозного духовенства. Перед редактором и корреспондентами стояла конкретная задача: создать нелицеприятный облик религии, которая провозглашалась «опиумом» для невежественного и темного народа.

Такая директива озвучивалась партийным руководством и властными органами на местах. Михей Николаевич Ербанов, на период сентября

1923 г. являвшийся председателем Бурят-Монгольского революционного комитета, выделил основные задачи перед молодой республикой. В числе прочих была озвучена необходимость просвещения народных масс, фронт работы предполагал борьбу с «темнотою, косностью и религиозным фанатизмом» [13].

Страницы газеты сообщают о различных просветительских антирелигиозных мероприятиях, осуществлявшихся в данный период. Много таких публичных лекториев и дискуссий было организовано в г. Троицкосавске при Нардоме (Народном доме) им. В. И. Ленина. Так, 6 сентября 1923 г. был организован публичный доклад по теме «Тибет и его население» научного сотрудника Глаголева, участвовавшего в монголо-тибетской экспедиции этнографа и археолога П. К. Козлова. На мероприятии присутствовало более 500 человек, все они являлись представителями профорганизаций. Риторика выступления была выдержана в духе времени, упоминания об эксплуатации тибетского народа буддийскими священнослущителями имели место быть [26].

Другим значимым событием г. Троицкосавска стал публичный доклад по теме «Религия и ее значение», состоявшийся 11 сентября 1923 г. Сообщается, что собрание было довольно многолюдным. В течение двух часов с докладом об истории возникновения религиозных верований выступал докладчик Шайдуров. Оратор призывал трудящихся прервать связь с господствующими религиозными течениями и согласовать свои убеждения с научными достижениями [3].

Подобные мероприятия проходили и на территории других аймаков Бурят-Монголии. Так, 21 и 22 сентября 1923 г. состоялся первый религиозный диспут между ламами и комсомольцами в селе Додо-Анинск Хоринского аймака (в настоящее время с. Хоринск Хоринского района). Для более объективной оценки выступающих и вынесения справедливых итогов был избран президиум религиозного диспута, состоявший из одного представителя РКП(б), одного комсомольца и одного буддийского священнослужителя. Корреспондент отмечает, что «ламское духовенство» представляло 11 человек. Противоположную сторону представлял комсомолец Доржи Бизьяин, который в первый день выступил с докладом о происхождении религии, а на второй день разъяснил присутствующим политику советской власти в отношении религии. Корреспондент явно симпатизирует докладчику из числа комсомольцев, в то время как ламы представляются им малоубедительными в диспуте. Отмечается, что священнослужители объясняли понятие души по буддийскому учению и были в большом впечатлении от спектакля «Царские налоги». Тем не менее в статье отмечается, что прошел первый общественный диспут между «материалистами и ламами», что

данное мероприятие является «пробным уроком, нащупыванием взглядов и понятий у лам» [7].

Таким образом, в первой половине 1920-х гг. советское общество еще пыталось найти компромисс и точки взаимодействия с буддийской общиной и духовенством. Интересно свидетельство секретаря Чикойского революционного комитета, который на страницах газеты докладывал о религиозной ситуации в аймаке. Он указал, что на период 1923 г. насчитывается 4 дацана и 1 050 лам [14]. Взаимодействие органов власти с буддийскими священнослужителями и верующими осуществляется в рамках закона и без особых трений и волнений. Местный ревком успешно осуществил передачу богослужебного имущества и приступило к регистрации религиозных обществ. Взаимоотношения местных властей с буддийской сангхой представляются достаточно мирными и спокойными.

Однако такое положение отмечалась далеко не во всех аймаках советской Бурят-Монголии. Конфликтная ситуация сложилась в Джидинском районе между ламами Гэгэтуйского дацана и администрацией Гэгэтуйского хошуна. В газету «Бурят-Монгольская правда» поступило письмо ширетуя Балсанова, в котором тот обвинял должностных лиц в превышении полномочий и запугивании [4]. Несмотря на общую тенденцию времени, письмо было опубликовано, а редакционная коллегия встала на сторону ламства. Такая ситуация была возможной только в 1923 г., в более поздние периоды подобные случаи не фиксируются.

Вместе с тем все больше и больше разворачивает свою деятельность антирелигиозная пропаганда. Такие лозунги, как «коммунизм и религия не совместимы», «коммунист верующим быть не может» и другие, все чаще встречаются на страницах издания. Довольно образно линию партии выразил Николай Иванович Бухарин, член Центрального Комитета РКП(б). В 1924 г. он высказался следующим образом: «Верующий в богов и разную чертовщину коммунист также немыслим, как белый ворон или жареный лед» [17]. Таковой являлась позиция руководства партии и посредством газетных публикаций она доводилась до общества.

Со второй половины 1920-х гг. ситуация в отношении буддийской церкви осложняется, что связано с принятием 23 января 1925 г. декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Провозглашался светский характер государственной власти. Религиозные организации были лишены прав собственности и прав юридического лица. Декрет заложил основы для развертывания атеистической пропаганды и полноценной антирелигиозной кампании.

Несмотря на это, корреспонденты Бурят-Монгольской правды осветили важное событие в религиозной жизни бурятской сангхи. Так, 22 декабря 1926 г. состоялся II Буддийский собор в г. Верхнеудинске (в настоящее

время г. Улан-Удэ). Собор объединил 80 представителей буддийского духовенства, большая часть которых являются представителями обновленческого движения. Отмечалось, что наибольшим авторитетом и уважением пользуется лама Агван Доржиев. Был заметен раскол между участниками религиозного мероприятия: «обновленцы противопоставлены старому ламству, владеющему крупным имуществом» [10].

По итогам буддийского собора ламы высказывались за отмену частной собственности для лам и за борьбу с шаманизмом. Такая постановка вопроса наглядно демонстрирует позицию передовой части буддийского духовенства, направленную на достижение согласия с советской властью. Было ясно, что нет возможности сохранять былые привилегии ламства и от них необходимо отказаться. Для государственной власти борьба с шаманами и религиозным невежеством населения представлялась приоритетной. Такая позиция вполне совпадала с интересами буддийского духовенства. Важно отметить, что на страницах газеты изобличению шаманов уделялось большее внимание, нежели «ламскому вопросу».

Тем не менее со второй половины 1920-х гг. в статьях газеты отношение к буддийской сангхе приобретает более негативную окраску. Упомянутый ранее первый религиозный диспут атеистов с ламами, состоявшийся в 1923 г., ставил перед собой задачу установления некоторого диалога между указанными группами. Со временем подобные диспуты перестали рассматриваться как возможность установления взаимопонимания и сотрудничества.

Показательным является религиозный диспут безбожников с буддистами, который состоялся 21 и 22 февраля 1929 г. Мероприятие было организовано в межсоюзном клубе, находящемся в г. Улан-Удэ. На диспут прибыли духовные лица и верующие, чиновники и общественники, партийцы и комсомольцы, ученые и педагоги. Основной задачей диспута было провозглашено «выяснение классовой сущности буддизма».

На мероприятии выступал Агван Доржиев, отмечая идеологическое родство и близость буддизма и коммунизма. Он выступил с очень длинной и проникновенной речью, которая была довольно подробно задокументирована: «Безбожники сводят буддизм к тому, что он имеет буржуазно-классовую сущность. Этот момент совсем не обоснован, потому что буддизм одинаково смотрит и на угнетенных, и на угнетающих. Также нельзя обвинять буддизм в целом из того, что его последователи — отдельные ламы нарушают основы учения Будды. Религия, которая отрицает науку и просвещение, является настоящим дурманом. А религия, которая везде и всюду распространяет науку и просвещение, как наш буддизм, не может стать против государства. Безбожники, борясь против буддизма, искусственно и силой создают трения между государством и религией. В учение Маркса не вошел буддизм как религия. Наши безбожники искусственно переносят

учение Маркса о религии по отношению к буддизму. Подтверждаю, что Будда не учил эксплуатировать и угнетать кого-либо. Безбожники насильно хотят придать буржуазно-классовую сущность буддизму. Это не верно» [19].

В дополнение к выступлению цанида высказались и другие представители бурятского буддийского духовенства. Тогмит Цыдыпов, лама Джидинского дацана, рассказывал об обширности буддийской религии. Дашиев Дандор, лама Анинского дацана, отметил, что причины борьбы против буддизма кроются в непонимании истинного учения Будды.

Представители атеистической и антирелигиозной линии диспута тоже высказали свои аргументы в пользу своей позиции. Товарищи Намжилон и Ардин высказались о том, что любая религия имеет буржуазно-классовый характер. Базар Барадин говорил, что ламы обманывают народ и «учение не развивается и остается таким же, каким было 3 000 лет назад». Товарищ Дампило Иролту высказался на тему того, что экономическое и культурное отставание республики связаны с существованием дацанов и десятитысячной армии лам. Он высказался так: «ламы сами не занимаются производительным трудом, а живут за счет трудового населения».

Подвел итоги собрания Тогмитов Батодалай: «Против ламства и буддизма выступают не только безбожники, но и наши ученые, учителя и т. д. Отсюда все должны понимать, что буддизм есть дурман. Ламы вместе с царскими чиновниками эксплуатировали народ» [12]. Данный религиозный диспут наглядно продемонстрировал, что диалог между властью и сангхой невозможен, противоречия не могут быть улажены, а любые заключения и идеи буддийских мыслителей не будут рассматриваться всерьез.

Если в 1923 г. были возможны статьи, критиковавшие партийцев и чиновников за превышение полномочий в отношении буддийского духовенства, то в последующие годы такая ситуация представляется невозможной. Критике могли подвергаться только те должностные лица, которые проявляли недостаточное рвение в антирелигиозной кампании. Так, в статье журналистов Тогмитова и Ванчикова высказывается замечание в отношении товарища Лхамажапова, председателя Селенгинского АИК, за недостаточную помощь в борьбе с ламаизмом. Авторы отметили, что Селенгинский аймак представляется наиболее старым очагом ламаизма. Углубляясь в региональную историю, обратили внимание на то, что массовое распространение верования началось именно в селенгинской степи. На 1929 г. аймак занимал первое место по количеству лам и дацанов (2 600 и 10 соответственно). Именно здесь находился крупнейший центр ламаизма — Гусиноозерский дацан и Центральный совет буддистов [16].

Значительная часть публикаций этого времени освещает деятельность добровольной общественной организации «Союз безбожников», которая была создана в апреле 1925 г. Общество имело ярко выраженный

антирелигиозный характер и ставило своей целью идейную и идеологическую борьбу с религией во всех ее проявлениях.

Союз безбожников имел значительную поддержку руководства партии и страны. Регулярно проходили съезды безбожников, на которых проговаривалась генеральная линия относительно религиозных конфессий. Михаил Иванович Калинин, председатель ЦИК СССР от РСФСР, на очередном съезде безбожников высказался следующим образом: «...борьба с религией — это одна из дорог к коммунизму». Он призывал осторожно прибегать к административным методам воздействия в борьбе с религиозными предрассудками. Он обращал внимание членов общества на то, что надо заполнить пробел доброкачественной культурно-просветительской работой [21].

Бурятское отделение общества демонстрировало активную деятельность, в том числе в отношении буддизма. Движение было массовым и довольно популярным, пополнялось за счет учащейся и работающей молодежи. На период 1929 г. одно только общество безбожников в г. Верхнеудинске насчитывало 1 046 членов в 25 ячейках. Значительную работу развернула Советская партийная школа в г. Верхнеудинске. В союз безбожников входили до 80 % учащихся. Преподавателями школы был проработан ряд тем по ламаизму и подготовлены соответствующие лекционные материалы. Было указано, что ученики школы получили задание провести антирелигиозную работу в своих улусах и деревнях на период каникулярного времени [25].

Газетой «Бурят-Монгольская правда» планомерно и четко выстраивался облик буддийского духовенства. Ленивый, трусливый, жадный, вороватый — это основные характеристики лам. Священнослужитель изображался как алчный, безнравственный и отталкивающий персонаж. Происходила так называемая «деперсонализация», которая позволяла эффективно менять общественное мнение [5; 11; 23]

В то же самое время отношение к хуваракам было несколько иным. Так, в одной статье отмечалось: «Хувараки — это дети степняков бурят, отданные в возрасте 9—10 лет по религиозному обычаю в дацан для обучения религиозным наукам. Они жертва варварского обычая старины, жертвы насилия воли родителей над безвольным малолетним ребенком. Хувараки — это лучшее молодое поколение бурятского народа, поселившееся в дацане по принуждению родителей — фанатиков своей веры» [22].

Интересно, что в 1925 г. была озвучена инициатива создания общества содействия хуваракам, которое должно приобщать последних к трудовой и профессиональной деятельности. К этому времени количество хувараков в республике достигло 15 000. Отмечалось, что многие из учеников лам дезертируют из дацанов, многие поступают в школы и готовы стать частью советского общества. Короткой строкой указывалось, что многие из них

мигрируют в Ургу (Монголия). Можно предположить, что бежавшие хувараки продолжали обучение в монгольских дацанах и впоследствии получали посвящение в духовный сан. Однако освещение таких историй не осуществлялось на страницах передовицы [23].

Буддийская сангха получила свое представление в региональной печати на страницах газеты «Бурят-Монгольская правда». С 1923 по 1929 г. антирелигиозная кампания получала все большее развитие. В первой половине 1920-х гг. отношение к буддийской вере еще не сформировалось полностью, а с 1925 г. риторика стала носить все более негативный характер. В репортажах газеты высмеивалось духовенство, а верующие рассматривались только как темные и невежественные люди. В итоге правильно выстроенная стратегия создания образа посредством печатных изданий привела к конкретным итогам: воспитание антирелигиозного общества и дискредитация религиозной веры.

Литература

1. Амгаланова М. В. Культурное наследие в контексте идеологической борьбы в Бурятии 1920-х годов // Культура и цивилизация. 2018. Т. 8, № 1А. С. 302–309. Текст : непосредственный.

2. Амоголонова Д. Д. Буддизм и советская идентичность в Бурятии в 1920-1930-х гг // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 421. С. 59–65. Текст : непосредственный.

3. Антирелигиозный доклад // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1923. № 26 (4 окт.). С. 4. Текст : непосредственный.

4. Балсанов Б. Похождения Кошкина (письмо в редакции) // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1923. № 17 (23 сент.). С. 4. Текст : непосредственный.

5. Блудливый лама (перевод с бурят-монгольского языка) // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1925. № 19 (24 янв.). С. 3.

6. Буддизм в истории и культуре бурят / под редакцией И. Р. Гарри. Улан-Удэ : Буряад-монгол ном, 2014. 418 с. Текст : непосредственный.

7. В поход на религию // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 294 (22 дек.). С. 2. Текст : непосредственный.

8. Важный вопрос // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1923. № 7 (12 сент.). С. 3. Текст : непосредственный.

9. Вести из Троицкоссаувского аймака // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1924. № 261 (21 нояб.). С. 3. Текст : непосредственный.

10. Второй буддийский собор // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1926. № 2 (3 янв.). С. 3. Текст : непосредственный.

11. Дацаны пустеют // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1925. № 31 (7 февр.) С. 3. Текст : непосредственный.

12. Диспут безбожников с буддистами // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 44 (23 фев.). С. 4. Текст : непосредственный.

13. Ербанов М. Н. Национальная политика советской власти и Бурреспублика // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1923. № 3 (6 сент.). С. 3. Текст : непосредственный.

14. Жизнь Чикойского аймака // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1923. № 5 (8 сент.). С. 3. Текст : непосредственный.

15. За культурное и хозяйственное укрепление Бурятии: на 4-м съезде советов Бурятии // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 81 (10 апр.). С. 1–2. Текст : непосредственный.

16. Извращения классовой линии в антирелигиозном движении: Селенгинский айком ВКП и АИК недооценивают массовое движение безбожников // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. № 295 (24 дек.). С. 3. Текст : непосредственный.

17. Как компартия смотрит на религию и религиозность партийцев (к предстоящей партпроверке) // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. Верхнеудинск, 1924. № 282 (16 дек.). С. 3. Текст : непосредственный.

18. Курсы антирелигиозников // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. Верхнеудинск, 1929. № 20 (25 янв.). С. 4. Текст : непосредственный.

19. На диспуте безбожников с буддистами // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 45 (24 фев.). С. 3. Текст : непосредственный.

20. На передовых позициях культпохода // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 157 (12 июля). С. 3. Текст : непосредственный.

21. На съезде безбожников (выступление тов. Калинина) // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 136 (18 июня). С. 1. Текст : непосредственный.

22. Наша помощь хуваракам // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1925. № 6 (8 янв.). С. 3. Текст : непосредственный.

23. Нечто о ламах // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1925. № 103 (8 мая) С. 5. Текст : непосредственный.

24. Номогоева В. В. Бурятский буддизм: традиции просвещения и советская власть // Власть. 2010. № 7. С. 77–80. Текст : непосредственный.

25. Проснитесь, спящие // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1929. № 7 (9 янв.). С. 4. Текст : непосредственный.

26. Публичные доклады (Троицкосавск) // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. 1923. № 15 (21 сент.). С. 4. Текст : непосредственный.

27. Ринчино Б. Религиозный диспут между ламами и комсомольцами Хоринского аймака // Бурят-Монгольская правда : республиканская газета. Верхнеудинск, 1923. № 36 (16 окт.). С. 3. Текст : непосредственный.

28. Сипейкин А. В. Деятельность А. Доржиева в 1920-е гг. в информационных документах ОГПУ // История и архивы. 2023. № 2. С. 37–52. Текст : непосредственный.

29. Хомяков С. В. Роль молодежи Бурятии в реализации политики атеизации населения (1920-е гг.) // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2018. № 3. С. 26–30. Текст : непосредственный.

30. Цыремпилова И. С. Обновленческое движение в буддизме на территории этнической Бурятии как социокультурное явление в 1920-е гг. // Известия Иркутского государственного университета. Серия. История. 2014. Т. 9. С. 66–71. Текст : непосредственный.

BUDDHISM IN THE COLUMNS OF REGIONAL PRESS IN THE 1920s (CASE STUDY OF "BURYAT-MONGOL PRAVDA" NEWSPAPER)

Altyna M. Shoydonova
Cand. Sci. (History), A/Prof.,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
Russia, 670000, Ulan-Ude, st. Smolina 24a
shoyd89@mail.ru

Abstract. Based on the example of "Buryat-Mongol Pravda" newspaper, the article analyzes the status of the Buddhist Sangha in the 1920s. We have studied 216 issues of the newspaper for the period from 1923 to 1929. The most representative were 24 articles devoted to Buddhist clergy, religious events and the ongoing anti-religious campaign. The article presents information about a number of important and significant events: the 2nd Buddhist Council in Verkhneudinsk (1926), religious debates, public lectures. A significant part of the materials concerns the union of atheists and anti-religious events. We have made an attempt to understand what image of a clergyman, in particular a lama, the Soviet press built.
Keywords: Buddhism, faith, religion, mass media, anti-religious campaign, atheism.

1920 年代地区报纸上的佛教报道
（以《布里亚特-蒙古真理报》为例）

绍伊多诺娃·阿尔蒂娜·蒙科扎尔加洛芙娜

注释。 作者参考《布里亚特-蒙古真理报》，以研究20世纪20年代佛教僧伽的情况和状况，研究人员研究了1923年至1929年期间的216期出版物。 最具代表性的是24篇专门讨论佛教神职人员、宗教活动和正在展开的反宗教运动的文章。 介绍了一些重要事件的信息：上乌金斯克第二次佛教结集（1926 年），宗教辩论，公开讲座。 这些材料的很大一部分涉及无神论者联盟和反宗教活动。 人们试图了解哪个牧师，特别是喇嘛的形象是由苏联印章建造的。

关键词：佛教，信仰，宗教，媒体，反宗教运动，无神论。

УДК 24+379.85

БУДДИЗМ И ТУРИЗМ В КАЛМЫКИИ

© Айдарова Галина Алексеевна
старший экскурсовод,
Музей истории буддизма Центрального хурула
«Золотая обитель Будды Шакъямуни»,
Россия, 358003, г. Элиста, ул. Юрия Клыкова, 63

Аннотация. Автор в своей статье отмечает роль Музея истории буддизма Центрального Хурула при храме «Золотая обитель Будды Шакъямуни», известного в России и мире как образовательный и культурный буддийский центр, в развитии туризма в Республике Калмыкия.
Ключевые слова: буддизм, туризм, Калмыкия, храм «Золотая обитель Будды Шакъямуни».

Буддизм является одной из интереснейших страниц истории и современной Калмыкии, привлекает внимание туристов, которые могут посещать хурулы, участвовать в экскурсиях, быть на приеме у монахов, врачей, получивших образование в тибетском институте медицины, приобретать тибетские лекарства и религиозную атрибутику, буддийскую литературу.

В начале 1990-х гг. на территории республики не было ни одного буддийского храма, в настоящее время они есть в каждом из тринадцати районов, во многих населенных пунктах. Возрождаются старые и строятся новые хурулы [1].

Буддийское духовенство постоянно предпринимает активные действия для возрождения буддизма в республике. В октябре 2019 г. храм «Золотая обитель Будды Шакъямуни» стал центром притяжения для буддистов всего мира. В это время под руководством выдающегося буддийского учителя ламы Сопа Ринпоче впервые в России проходил большой ретрит по начитыванию ста миллионов мантр Будды Сострадания Авалокитешвары. По словам ламы Сопа Ринпоче, участие в мани-ретрите необходимо для развития сострадания. В нем приняли участие известные ученые-буддологи, паломники со всей России, Франции, Индии, США, Монголии и других стран.

Золотая обитель Будды Шакъямуни — это главный буддийский храм Калмыкии, который находится в Элисте, столице нашей республики, расположенной в европейской части Российской Федерации. Высота храма 64 м, в семь уровней. Это крупнейший буддийский храм не только в России, но и в Европе. Построен за девять месяцев 2005 г. Имя храму дал Его

Святейшество Далай-лама XIV, он же освятил место под его строительство во время пастырского визита в республику в 2004 г.[1].

Храм «Золотая обитель Будды Шакъямуни» известен в России и мире как образовательный и культурный буддийский центр. Таким его хотел видеть Его Святейшество и к этому стремится в своей повседневной деятельности администрация хурула. В немалой степени этому способствует Музей истории буддизма Центрального хурула, в 2018 г. признанный победителем в ежегодном конкурсе «Лучший в России», в номинации «Философия туризма». В 2004 г. был открыт музей при храме «Золотая обитель Будды Шакъямуни». И он стал центром притяжения огромного количества туристов и паломников. Только за 2023 г. более 20 тысяч человек приняли участие в экскурсиях. В апреле 2024 г. более 9 тысяч гостей стали участниками экскурсий в музеи при храме «Золотая обитель Будды Шакъямуни.

Музей активно сотрудничает со 133 турфирмами и агентствами по туризму РФ. Его постоянная экспозиция знакомит с историей и культурой распространения мировой религии в Калмыкии и РФ. В фондах музея можно познакомиться с ценнейшими и раритетными, уникальными образцами буддийского искусства из Тибета, Индии, Таиланда, Шри-Ланки, Непала и других стран. В нем содержатся старинные коллекции танок и будд, редкие священные тексты, богатейшее собрание масок божеств буддийского пантеона в исполнении Сергея Панчешного, музыкальные инструменты, привезенные из Индии, в том числе дамару из человеческого черепа. Постепенно накапливается материал по изучению утраченных реликвий, растет дерево Бодхи, привезенное к нам из Шри-Ланки при содействии Нъяна Сиха тхеро, настоятеля монастыря Читтавивека, Шанто тхеро и Рахуло тхеро.

За это время тысячи людей соприкоснулись с буддизмом и культурой калмыцкого народа, ибо они неразрывны. Калмыки – единственный народ в Европе, традиционно исповедующий буддизм. И в европейской части России тоже. Поэтому все, кто интересуется буддизмом, стремятся посетить Калмыкию.

Строительство хурула и активное развитие буддизма в Республике Калмыкия стало активно способствовать становлению туризма и экономическому развитию региона и самого буддийского храма. Для приема гостей строятся гостиницы, гостевые дома, предприятия общепита, открываются сувенирные лавки [3].

Развитие туризма является одним из социально значимых проектов Центрального хурула, который длится уже девятнадцать лет, со дня его открытия. Республика Калмыкия является одним из самых интересных

[1] Золотая_обитель_Будды_Шакьямуни_в_Элисте. URL: https://tonkosti.ru/Золотая_обитель_Будды_Шакьямуни_в_Элисте?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F (дата обращения: 01.06.2024). Текст : электронный.

регионов в России. В регионе сформировались богатые культурные традиции. Стали традиционными и популярными фестивали тюльпанов в апреле, барханов в июне, цветения лотосов в августе. В 2023 г. состоялось пятое музыкальное подношение 1 000 музыкантов со всей нашей республики великому Будде, его Учению (Дхарме) и благородной сангхе. Сотни зрителей, затаив дыхание, наблюдали блестящее исполнение сводного оркестра музыкантов, хористов, которые в своих произведениях рассказывали об обетованной земле Бумбе, о священном месяце Үрс сар. Приятным сюрпризом для многих стало исполнение старинной ойратской молитвы «Базр дари» монахом Центрального хурула Йонтен гелюнгом.

Религиозный туризм экскурсионно-познавательной направленности предполагает посещение религиозных центров, в которых туристы смогут увидеть религиозные объекты. Это девятиметровая статуя Будды Шакьямуни в молельном зале, трехметровая статуя Будды Майтреи на третьем уровне, статуи семнадцати пандитов — великих учителей буддизма из индийского монастыря Наланда вокруг храма; традиционные одежды калмыцких монахов, истоки которой восходят к традиционным буддийским монашеским одеждам монахов древнеуйгурских каганатов.

Религиозный туризм в Калмыкии востребован уже сегодня, организуются паломнические туры, в которых кто-то выполняет работы по восстановлению буддийских святынь, кто-то пытается обрести смысл жизни, участвуя в молебнах, обрядах, знакомясь с основами буддийского учения и общаясь с монахами.

Осенью 2021 г. было совершено паломничество по святым местам Калмыкии, в котором приняло участие более ста человек. Необходимо отметить, что с увеличением потока туристов в Калмыкию в хуруле ежегодно проводятся курсы по подготовке экскурсоводов. Выпускники, успешно прошедшие обучение, получают аккредитацию специалиста-экскурсовода. Для обучения по данной программе привлекаются волонтеры. В Центральном хуруле регулярно проводятся семинары, лекции для всех желающих. Для обучающихся общеобразовательных школ, студентов высших и средних учебных заведений проводятся лекции по основам буддийской философии, по изучению родного языка [2].

Большую помощь в организации культурно-просветительской работы оказывает Калмыцкий государственный университет. Студенты направления подготовки «История», «Регионоведения», «Филология» профиля «Калмыцкий язык и литература» проходят практику на базе музея Центрального хурула. Прежде чем приступить к работе, они знакомятся с основами буддизма, изучают культурные традиции калмыцкого народа, национальные обычаи, историю своего края, что способствует культурно-просветительскому процессу среди молодежи.

Следует отметить, что при музее действует клуб аккредитованных экскурсоводов, в который входит двадцать пять гидов из числа ученых вузов, преподавателей учебных заведений, студентов. Ежемесячно они собираются для пополнения своих знаний. На лекциях и семинарских занятиях они знакомятся с буддийским стилем жизни, изучают по фрескам на стенах храма защитников Дхармы, узнают о воплощениях Цонкапы, от каких восьми страхов защищает Зелёная Тара, знакомятся с биографией 17 пандитов. Здесь единственное место на планете, где имеется полный пантеон учителей Наланды, труды которых актуальны и сегодня. Автор проекта — Его святейшество Далай Лама XIV. На этих встречах выступают монахи, ученые-буддологи, Учителя из тибетских монастырей, организуется обмен опытом.

«Золотая обитель Будды Шакъямуни» — буддийский центр мирового значения. Здесь дают Учение высокие наставники, проводятся всероссийские и международные конференции и семинары буддологов.

В книге отзывов музея встречаются следующие записи: «Это священное место дает силы для познания себя и мира», «Мы открыли для себя буддизм».

Таким образом, развитие религиозного туризма в Калмыкии способствует развитию духовности в обществе, сохранению и изучению исторического и культурного наследия буддизма, межрегиональному и международному научному, культурному и межрелигиозному сотрудничеству в современном мире.

Литература

1. Батырева С. Г. Музей традиционной культуры в системе науки и образования. Элиста : Джангар, 2007. 184 с.: ил. Текст : непосредственный.

2. Батырева С. Г. О программе буддийского искусства Калмыкии в сфере среднего и высшего образования // Культура монголоязычных народов в глобализирующемся пространстве. 2012. С. 28–29. Текст : непосредственный.

3. Болдырева С. Б., Кекеева З. О., Кекеев О. И. Региональные особенности функционирования рынка туристических и гостиничных услуг в современных условиях // Конкурентоспособность в глобальном мире: экономика, наука, технологии. Киров. 2017. № 10 (ч. 2). С. 159–166. Текст : непосредственный.

BUDDHISM AND TOURISM IN KALMYKIA

Galina A. Aidarova
Senior Tour Guide,
Museum of the Buddhism History of Central Khurul
“The Golden Abode of Shakyamuni Buddha”
63 Yurya Klykova St., Elista 358003, Russia

Abstract. In th article, we emphasizes the role of the Museum of Buddhism History of of the Central Khurul at “The Golden Abode of Shakyamuni Buddha” temple, known in Russia and the world as an educational and cultural Buddhist center, in the development of tourism in the Republic of Kalmykia.
Keywords: Buddhism, tourism, Kalmykia, “The Golden Abode of Shakyamuni Buddha” temple.

卡尔梅克的佛教与旅游业

艾达罗娃 • 加琳娜 • 阿列克谢耶芙娜

注释。作者在文章中指出了位于释迦牟尼佛金居的中央佛教寺庙佛教历史博物馆（在俄罗斯和世界上被誉为佛教教育和文化中心）在卡尔梅克共和国旅游业发展中的作用。

关键词：佛教，旅游业，卡尔梅克，释迦牟尼金舍寺。

РЕЗОЛЮЦИЯ

по итогам работы международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности» (Улан-Удэ, 17–19 августа 2023 г.)

Участники форума, собравшиеся в России, в Республике Бурятия, провели эти дни в плодотворных дискуссиях и совместном поиске ответов на актуальные вопросы развития буддизма как живой духовной традиции, буддийского образования, культуры и духовного наследия.

Современный мир переживает серьезные потрясения, но это дает нам возможность еще больше ценить идеи, на которых основан буддизм, и на их основе искать новые пути к достижению согласия между людьми, различными социальными группами, государствами и народами. Только наше спокойное и светлое сознание, наши созидательные действия, единство и взаимопонимание могут сделать мир гармоничным, а жизнь людей спокойной и счастливой.

Мы, участники форума, монахи и миряне, представители буддизма и других религий и духовно-философских учений, государственных органов и бизнеса, науки, образования и культуры, считаем, что:

- уважение к истории и наследию мировой культуры, сохранение своей идентичности. любовь к своей стране, противостояние любым формам вражды и насилия являются важнейшей частью нравственного воспитания и совершенствования каждого человека;
- недопустимо использование религиозных и духовно-философских учений в качестве инструментов политического противостояния, разжигания вражды между людьми, нанесения морального, духовного и физического вреда другим людям, реализации неблагих и недобродетельных устремлений и амбиций, присваивания себе права говорить от имени всего буддийского сообщества. Наша цель сдерживать любые формы насилия в мире;
- буддийские организации должны играть позитивную роль в государственных и общественных программах, направленных на развитие гражданской идентичности и социальной ответственности, поддержку важнейших социальных инициатив и межрелигиозных объединений;
- буддийская мудрость в сочетании с практиками является важным фактором в устранении противоречий и конфликтов, реабилитации после перенесенных психологических и эмоциональных травм, поиска гармонии ума и тела;
- мы считаем крайне важным сохранять традиционные и развивать новые формы буддийского образования, поддерживать инициативы

обучения буддийских священнослужителей в ведущих университетах мира, проводить образовательные курсы, лекции и конференции, устанавливать тесные связи между светскими учебными заведениями и буддийскими образовательными центрами;

- развивать исследования медицинского и оздоровительного наследия буддизма, способов регулирования состояния ума и тела, достижения здорового состояния каждого человека и всего общества;
- необходимо в рамках современных тенденций расширять доступ к информационной среде буддизма, стимулировать переводы и оцифровку буддийских текстов, поддерживать качественные информационные ресурсы о буддизме;
- буддизм призван сыграть важную роль в формировании особого экологического сознания человека, охране животного мира и окружающей среды, противодействовать неоправданной эксплуатации природных ресурсов нашей планеты.

Мы призываем:

- буддистов и ученых активно сотрудничать в области совместной научной работы над неоценимым вкладом буддизма в мировую цивилизацию, создания новых переводов и комментариев к трудам буддийских учителей, расширять исследования в области буддийской философии и культуры;
- представителей государственной власти и бизнеса оказывать посильную помощь в поддержке буддийских общин и выражаем искреннюю благодарность тем, кто с открытым сердцем уже делает это.

Мы поддерживаем создание научно-образовательных консорциумов между университетами, исследовательскими центрами, буддийскими организациями по изучению богатейшего наследия буддизма как одной из ведущих мировых традиций.

Мы предлагаем создать площадки для международного буддийского диалога и регулярно проводить подобные буддийские форумы.

По итогам работы форума:

- создать постоянно действующую международную рабочую группу по подготовке форума и сотрудничеству с ведущими мировыми буддологическими центрами;
- развивать консорциум вузов «Буддийское образование» с широким вовлечением в него российских и зарубежных вузов;
- начать работу над созданием международной ассоциации буддологических исследований и образования с целью укрепления содружества буддистов и исследователей разных стран и расширения международного научно-образовательного и исследовательского сотрудничества;

- начать подготовку к изданию научного журнала в области буддологических исследований и образования с включением в редакционный совет и редакционную коллегию известных российских и иностранных ученых-буддологов;
- начать разработку единой академической информационной платформы и системы общего доступа к материалам и книгам по буддизму в библиотеках по всему миру.

Данные инициативы направлены на продвижение буддологических исследований и образования в России и мире, расширение международного научно-образовательного и духовно-философского сотрудничества, укрепление межрелигиозного согласия.

Участники международного буддийского форума
«Традиционный буддизм и вызовы современности»,
г. Улан-Удэ, 19 августа 2023 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБРАЩЕНИЕ к участникам I Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности» 4

СЕКЦИЯ 1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ БУДДИЗМА В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Ким Е. У. Буддизм и философия в Корее 11

Шатравский С. И. Буддизм глазами христианских апологетов на примере трудов В. А. Кожевникова 18

Багаева К. А. Мировоззренческие ценности буддизма как фактор адаптации в современном обществе 24

Сандакова Л. Г. Буддийская логика как средство познания дхармы и перспектива современной эпистемологии 28

Доржиева Д. Л. Джамьянг Къенце Ванпо: пусть просветления в истории движения риме в Тибете XIX века 34

Бернюкевич Т. В. Рецепции буддизма в культуре России в XIX–XX вв. 40

Оренбург М. Ю. Буддийская философия и научная рациональность 45

Соколов С. М., Халиуллина Н. У. К вопросу о взаимоотношениях буддизма с христианством и исламом 49

Дандарон М. Б. Философские взгляды Бидии Дандаровича Дандарона 55

Алексеева М. С. Концепт ахимсы в философско-религиозных системах Индии 59

Аякова Ж. А. Волонтеры буддийского университета: эффективный альтруизм как преодоление мирского 65

Дандарон М. Б., Жамбаева Т. И. О традициях художественного убранства бурятских дацанов 70

Ven. Nigrodha Traditional Buddhism and the Challenges of Modernity 75

Parami Bhaddanta. Meditation in Buddhism 79

СЕКЦИЯ 2. МИРЫ БУДДИЗМА: ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ

Manik Ratna Shakya. Traditional Nepalese Buddhism: Scope and Challenges in the Modern Society 85

Фесюн А. Г. Амидаизм в Японии 95

Бальчиндоржиева О. Б. Вера в Гуаньинь (Гуаньшиинь) как феномен китайской культуры 105

Доржигушаева О. В., Адыгбай Ч. О. Влияние буддизма на этноэкологическую этику народов Центральной Азии: на примере Республики Тыва 110

Насибулина А. С. Буддизм как философская основа экологической этики Японии 116

Рымарь А. Н. Дзэн-буддизм в России: история, направления, отношения с властями 121

СЕКЦИЯ 3. БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО: ДИАЛОГ И СОТРУДНИЧЕСТВО

Дарижапов В. Б., Раднаева Э. Л. О роли Анинского дацана в укреплении связи между буддизмом и российской государственностью 131

Родионов В. А. Религии в Монголии сквозь призму общественного мнения 137

Кузнецова О. А. Гражданское право через призму буддизма 142

СЕКЦИЯ 4. БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Ринчинов О. С. Проблемы и перспективы цифровизации буддийского письменного наследия 151

Дашинимаева П. П. Слово без референта как фактор переводимости идей буддийской философии с одного языка на другой 157

Островская Е. А. Цифровой буддизм как объект буддологических исследований 162

Дырхеева Г. А. Понятия «будда», «дацан», «сэржэм» в языковом сознании бурят-билингвов 169

Бадмаева Л. Д. Особенности синтагматики бурятских буддийских терминов со значением ‘созерцание’, ‘медитировать’ 174

Омакаева Э. У. Калмыцкие названия буддийских божеств: происхождение и семантика 185

Семёнова Э. В. Степени передачи прескриптивности буддийского философского текста в переводе с английского на русский язык 191

Хандажапова А. Ч., Тараскина Я. В. Переводческий комментарий как один из способов перевода буддийских терминов (на материале перевода текста «Хурал Мандал Шива» с русского языка на немецкий) 196

Гомбоева А. Б. Перевод терминов буддийского текста с английского на русский язык: взаимодетерминация эквивалентности и адекватности 201

СЕКЦИЯ 5. БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Бадмаева М. Х. Сострадание как основополагающая ценность в контексте проблем применения искусственного интеллекта 207

Железняков А. С. Буддийская Монголия в цивилизационном мироустройстве 212

Эренджженова Ю. Ю. «Искусное средство» буддистов в условиях «новой нормальности» 216

СЕКЦИЯ 6. СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ БУДДИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ И В МИРЕ

Хомушку О. М. Традиции буддийского образования в Туве: история и современность 223

Санчай Ч. Х. О поддержке образовательных программ по развитию буддизма в Туве 228

Четырова Л. Б. Опыт сближения западной и тибето-буддийской образовательных систем 233

Будаева Ц. Л. Стратегия перевода буддийских текстов в аспекте формирования профессиональных компетенций 237

Слащинина А. П. Трансформация буддийского образования на примере Nalanda diploma course 243

СЕКЦИЯ 7. БУДДИЙСКОЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Бороноева Т. А., Гомбоева А. Ж. Сохранение буддийского наследия в музеях Бурятии (на примере Национального музея Республики Бурятия) .. 249

Сыртыпова С.-Х. Д. Актуальность изучения, сохранения и использования объектов буддийского изобразительного искусства: международный и региональный аспекты 257

Номогоева В. В., Дамбаева В. Б. Историческое развитие буддийской храмовой культуры Бурятии в XVIII — начале XX в. 268

Асалханова Е. В. Буддийское художественное образование в Бурятии. Проблемы и перспективы 275

Бардалеева С. Б. Памятники буддийской скульптуры Бурятии конца XIX — начала XX в. (по материалам буддийской коллекции Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова) 280

Наранцэцэг Дамбихорлоо. Төвөд хэлт сургаалын зохиолын үзэл санааны чиг хандага 287

Музафарова Н. Р. Философский взгляд на истоки семантики лотоса в различных культурах и религиях 296

Шойдонова А. М. Буддизм на страницах региональной печати в 1920-х гг. (на примере газеты «Бурят-Монгольская правда») 300

Айдарова Г. А. Буддизм и туризм в Калмыкии 311

РЕЗОЛЮЦИЯ по итогам работы международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности» (Улан-Удэ, 17–19 августа 2023 года) 316

Научное издание

ТРАДИЦИОННЫЙ БУДДИЗМ
и вызовы современности

Материалы I Международного буддийского форума

Редакторы *Е. И. Борисова,*
З. З. Арданова, Д. Н. Гармаева
Компьютерная верстка *С. В. Сазоновой*
Дизайн обложки *Э. Б. Доржиевой*

Св-во о государственной аккредитации
№ 2670 от 11 августа 2017 г.

Подписано в печать 23.07.2024. Формат 70x100 1/16.
Усл. печ. л. 26,33. Уч.-изд. л. 16,56. Тираж 200. Заказ 83.
Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
rio@bsu.ru

Отпечатано и переплетные работы выполнены
в типографии Издательства Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а