

*Е. А. Островская-младшая*

## **ШКОЛЫ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА: ТИПОЛОГИЯ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗИРОВАННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

Проблема изучения буддизма как мировой религии с необходимостью предполагает социологическое и социально-антропологическое исследование процесса его институционализации за пределами Индии. Институционализация буддизма в Тибете представляет собой в данном отношении наиболее благодарный объект, поскольку в истории этой страны ясно и отчетливо прослеживаются метаморфозы, которым подверглось бесписьменное общество под воздействием инокультурной религиозной идеологии.

Изучая процесс институционализации буддизма в Тибете, охвативший исторический период с VII по XVII в., мы пришли к выводу, что он включал в себя три стадии — распространение, рецепцию и интеграцию. Кратко охарактеризуем каждую из них.

Распространение буддизма в Тибете происходило в VIII—IX вв. Как этап институционализации оно не ограничивалось первичным знакомством тибетцев с буддийской доктриной, а с необходимостью включало в себя слом барьера недоверия к принципиально новой форме религиозного знания в среде носителей автохтонных бесписьменных верований.

Населению Тибета, представлявшему собой совокупность микроэтносов, имевших собственные бесписьменные религиозные традиции, до прихода буддизма не была известна религиозная идеология, базирующаяся на письменном источнике сакрального знания. Отличительной характеристикой архаических бесписьменных обществ выступал специфический способ их функционирования — непрерывное самовоспроизведение всех элементов этнокультурной традиции, принципиально исключавшее инновацию, — материально-хозяйственного, социального, религиозного, политического. Совокупное знание бесписьменного общества о себе сохранялось и передавалось исключительно в изустной форме. Собственно религиозное знание выступало достоянием узкого круга посвященных.

Вторжение буддизма, опиравшегося на письменный источник знания — собрание канонических текстов — и принципиально открытого для изучения, пред-

ставляло собой для тибетских микроэтносов инновацию, разрушающую прежний способ функционирования общества, и поэтому вызывало страх и недоверие.

Необходимо проводить жесткое различие между поверхностным знакомством носителей автохтонной бесписьменной культуры с буддизмом как формой религиозности и действительным началом процесса институционализации — распространением этой религии на новой для нее этнической, языковой и социокультурной почве. Начало этого процесса в Тибете отчетливо намечается только тогда, когда правящая политическая верхушка обращается к буддизму как потенциальной государственной религии, целенаправленно стремится внедрить ее на всех уровнях жизнедеятельности общества.

Таким образом, распространение буддизма как первый этап институционализации представляет собой растянутую во времени стадию, предполагающую, во-первых, формальное принятие новой религии правящей элитой и объявление ее государственной, во-вторых, поиск методов ее внедрения в бесписьменное общество и, в-третьих, слом недоверия к Учению Будды в среде носителей автохтонных традиций.

Обретение доверия к новой религии со стороны носителей бесписьменной культуры, создание действенных способов внедрения нового, единого для всех знания в жизнь тибетских микроэтносов выступало обязательным условием разворачивания второго этапа процесса институционализации буддизма — этапа рецепции. Он охватил период с IX по XIV в.

Рецепция предполагала освоение доктринальных основ Учения Будды, осуществлявшееся в тесной связи с формированием принципиально нового социорелигиозного сообщества, для членов которого буддийская религиозная деятельность являлась образом жизни, «служением».

Второй этап институционализации буддизма был связан с практическим решением задачи перевода текстов индобуддийского канона на тибетский язык. Социорелигиозное сообщество, занятое этой проблемой, создавалось усилиями правящей верхушки тибетского государства. Оно состояло преимущественно из зарубежных, индийских, учителей и наставников, а также обученных ими представителей местной знати. Это сообщество занималось подготовкой местных кадров, овладевавших той письменной культурой, которая активно создавалась в процессе перевода канона.

На этапе рецепции происходило постепенное формирование местных социорелигиозных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции. Завершение рецепции привело к возникновению собственно тибетской, отличной от индийской социокультурной формы функционирования буддизма в обществе.

Второй этап институционализации буддизма увенчался созданием тибетского буддийского канона, объединившего в своем составе переводы текстов индобуддийского канона, классических образцов постканонической литературы и тантры — тексты, посвященные ритуальным практикам.

Вызревание тибетской социокультурной формы бытования буддизма обрело свое выражение в появлении собственных школьных традиций, не повторявших номенклатуру индийских школ. В ходе рецепции сформировались четыре основ-

ные школьные традиции тибетского буддизма — Ньинмапа, Кадампа, Кагьюпа и Сакьяпа.

Именно на этапе рецепции в Тибете обретают свое конкретное социокультурное наполнение такие традиционные буддийские институты, как «монашество», «мирянство», «религиозное образование», а институт «религиозная заслуга» лишь начинает выкристаллизовываться.

Религиозная заслуга как специфически буддийский институт предполагала прежде всего материальную поддержку буддийского монашества со стороны мирян, их готовность отдавать своих детей на религиозное обучение с перспективой последующего принятия ими монашеских обетов. Но одновременно этот институт реализовывался и как проповедь, осуществляемая монахами среди мирян ради их просвещения и сохранения в буддийской вере.

Третий этап институционализации, развернувшийся в XIV—XVII вв., — это интеграция в масштабе всего общества таких аспектов функционирования буддизма, как религиозное знание, иерархия социорелигиозных статусов, ценностно-нормативная система. Интеграция — это достижение культурой тибетского общества состояния связанности, смысловой консистентности и взаимопроникновения двух уровней функционирования буддизма — популярного (народного) и монашеского, непосредственно опирающегося на письменную традицию.

Состояние связанности в единое социальное и культурное целое означает идеологически бесконфликтное и вместе с тем взаимозависимое, дополняющее друг друга сосуществование популярной религиозной традиции и монашеской учености в рамках одного социума.

Начало третьего этапа институционализации буддизма в Тибете знаменуется обращением к классической индобуддийской модели общества и ее постепенным вживлением в ткань тибетского социума. В соответствии с этой моделью и осуществляется интеграция институтов монашества, мирянства, религиозного образования в том виде, как они сформировались в период рецепции. На этапе интеграции институт религиозной заслуги начинает играть решающую роль.

Буддийская модель общества — и это необходимо всемерно подчеркнуть — была разработана на основе текстов Виная-питаки индийскими теоретиками, принадлежавшими к традиции постканонической Абхидхармы (традиции философского истолкования буддийского канона). Наиболее полно и последовательно эта модель представлена в трактате «Энциклопедия Абхидхармы» крупнейшего систематизатора постканонической буддийской философской мысли Васубандху (IV—V вв.). Перевод этого текста вошел в состав тибетского буддийского канона и по сей день является неотъемлемой частью программы высшего тибетского буддийского образования.

Адаптация буддийской модели общества в условиях Тибета и установление теократической формы государственности во главе с Далай-ламой завершает собой процесс институционализации буддизма в этой стране.

В настоящей статье мы подробно рассмотрим типы буддийской религиозности, получившие на стадии рецепции развитие в четырех основных школах тибетского буддизма — Ньинмапа, Кадампа, Сакьяпа и Кагьюпа.

Религиозность<sup>1</sup> как историко-культурный феномен характеризует собой антропологический аспект функционирования религиозных идеологий в обществе. Феномен религиозности включает в себя два взаимосвязанных компонента — картину мира на уровне индивидуально-группового миропонимания и обусловленность социального действия религиозной ценностно-нормативной системой.

Картина мира в традиционном обществе едина для всего социума, однако правом на ее рациональную интерпретацию обладают субъекты религиозного знания (шаманы, жречество, ученое священство). И в этом смысле индивидуально-групповое миропонимание дифференцируется в зависимости от степени владения религиозным знанием.

Обусловленность социального действия религиозной ценностно-нормативной системой означает выстраивание индивидуально-группового жизненного целеполагания и повседневной жизнедеятельности в соответствии с предписанными религией ценностями и нормами.

Тип религиозности как понятие из области социологии религии характеризует разновидности религиозности в зависимости от типа общества и от способа функционирования знания в этом обществе. В Тибете на стадии рецепции буддизма происходит социокультурное оформление тех типов религиозности, которые сложились в ходе распространения новой религии.

Социокультурное оформление религиозности выражается в разновидности собственно тибетских трактовок буддийского знания в социуме. Тибетский буддизм отличается от индийского классического буддизма именно своей социокультурной формой, которая и обусловила разнообразие и дифференциацию школьных традиций. Индобуддийские школы возникали не вследствие социокультурного оформления типов религиозности. Они представляли собой определенные религиозно-философские традиции истолкования буддийского канона, распространенные в среде образованного монашества. Тибетобуддийские школы никоим образом не повторяли индийскую школьную структуру, являясь по сути дела институционализированными традициями бытования буддизма на новой этнокультурной почве.

Становлению этих традиций и посвящена настоящая статья.

## Школы Ньинмапа и Кадампа: полярные типы религиозности в тибетском буддизме

Возникновение школы Ньинмапа тибетские буддийские историографы относят к периоду распространения буддизма в Тибете, VIII в. Однако научный анализ этого вопроса показывает, что реальное школьное оформление традиции Ньинмапа приходится на значительно более позднее время — XIII—XIV вв. Этот процесс сопровождался непрерывной конкуренцией между формирующимися школьными традициями, провоцировавшей борьбой за идеологическое доминирование в рамках тибетской государственности. Принципиально важно, что только в указанный период и начинается письменное закрепление собственных

текстов школы Ньинмапа, создается ее система монастырского образования. Иными словами, появляются черты, позволяющие классифицировать эту религиозную традицию как школу.

Само название «Ньинмапа» — «древняя» — фиксирует ее базовое отличие от других школ тибетского буддизма. Наряду с признаваемым всеми школами сводом канонизированных текстов (Ганджур и Данджур) в традиции Ньинмапа функционировал и собственный школьный канон, состоящий из собрания буддийских тантр<sup>2</sup>. Большинство его текстов, отнюдь не признаваемых в качестве канонических другими школами, последователи традиции Ньинмапа приписывали авторству учителя Падмасамбхавы.

Согласно преданию о происхождении школьного канона, учитель Падмасамбхава во время своего пребывания в Тибете составил целый ряд «тайных» тантр, которые были сокрыты им от «непосвященных» в специальных хранилищах. Таким образом, школьное предание не отрицало, что канонизированные в традиции Ньинмапа тантры созданы на территории Тибета, но одновременно указывало на их «индийское происхождение», приписывая авторство Падмасамбхаве<sup>3</sup>. Глубокая вера в это предание сохраняется в традиции школы Ньинмапа вплоть до сегодняшнего дня, а соответствующие тексты рассматриваются носителями традиции как специально предназначенные Падмасамбхавой для будущих поколений его учеников — тибетских последователей Дхармы.

Большая часть этих «тайных» текстов (*терма*) была обнародована носителями традиции Ньинмапа только в XII—XIV вв. и использовалась ими для документального подтверждения «древности» собственной школы, т. е. ее аутентичности — полного соответствия индобуддийской традиции<sup>4</sup>.

В течение длительного времени последователи традиции Ньинмапа не создавали никаких религиозных центров, не считали обязательным принятие монашества и соблюдение предписаний Винаи. Вплоть до XIV в. само слово «Ньинмапа» использовалось только для обозначения тайных религиозных сообществ, ритуальная и психотехническая практика которых базировалась на тантрах, не включенных в тибетский буддийский канон.

Школа Кадампа представляет традицию, располагающуюся на противоположном полюсе социокультурного разнообразия форм буддийской религиозности в Тибете. Она была основана ближайшим учеником индийского ученого и проповедника Атиши (982—1054) — Бромтоном (1004—1065). В традиции этой школы принятие монашества считалось в высшей степени желательным, и членам монашеской сангхи предписывалось получение полного религиозного образования. Данная традиция изначально формируется именно как школьная, т. е. нацеленная на изучение текстов канона, на воспроизводство в религиозной практике своих последователей всей совокупности социорелигиозных статусов — от статуса мирянина и до статуса полноправного монаха. С момента своего возникновения Кадампа пользовалась поддержкой со стороны политической власти, царских потомков, строительство монастырей этой школы финансировалось правителями Западного Тибета<sup>5</sup>.

Аутентичность, подлинность учительских текстов школы Кадампа никогда не ставились под сомнение, поскольку ее традиция — линия учительской передачи

религиозного знания — восходила к Атише, хорошо известному в Тибете индийскому знатоку текстов сутр и тантр. Важно подчеркнуть, что способы легитимации школьной традиции, разработанные последователями Атиши, использовались иерархами других школ тибетского буддизма — Кагьюпа, Сакьяпа, а позднее и Гелугпа<sup>6</sup>. Так, основатели традиций Кагьюпа и Сакьяпа возводили свои школьные линии преемственности учения Будды к индийским учителям и тибетским переводчикам. Один из иерархов школы Кагьюпа — Гампопа (1079—1153) проходил курс религиозного образования в соответствии с традицией Кадампа, последователем которой он был поначалу. Школа Гелугпа, возникшая позднее других, в XIV—XV вв., во многом выступала как непосредственная восприемница религиозной традиции Кадампа.

Наряду с фиксацией линии учительской преемственности ближайшими тибетскими учениками Атиши была введена определенная схема получения религиозного образования. К каждому из разделов буддийского учения основатели школы Кадампа написали собственные учительские сочинения, в которых излагались правила освоения текстов канона, способы освоения буддийской психотехники, давались разъяснения к дисциплинарному кодексу Винаи. В основу образовательного цикла дисциплин школы Кадампа вошли как обязательные шесть текстов индобуддийской традиции: махаянская «Ланка-аватара-сутра», «Бодхисаттвабхуми», «Шикшасамуччая», «Бодхисаттвачарьяаватара», «Джатакамала» и «Уданавагга»<sup>7</sup>. Изучение канонических текстов велось при опоре на принятые в данной школе учительские комментарии и сочинения. Трактовка доктринальных основ буддизма, подбор способов и техник психотехнической практики, последовательность принятия религиозных обетов, формы ведения проповеди среди мирян — все эти аспекты социокультурного функционирования буддизма получили свое разъяснение в трактатах основателей школы Кадампа. Теоретико-методической моделью для их создания служило сочинение Атиши «Бодхипатхапрадипа» («Разъяснение [основ] пути к Просветлению») <sup>8</sup>.

Указанный трактат Атиши представляет собой краткое наставление относительно важнейшего понятия буддийской доктрины — «путь». Атиша вводит тройственную типологию адептов, обучающихся Дхарме, разделяя их на «низших», «средних» и «высших». Эта типология имела своей целью разъяснить стадии освоения трех составляющих пути к Просветлению. Под тремя составляющими пути имеются в виду религиозная доктрина, представленная в Слове Будды (в сутрах и наставлениях Винаи), буддийская философия и логика, изложенные в шастрах, и буддийская йогическая и ритуальная психотехника, тантры.

В аспекте рассмотрения особенностей школьной традиции Кадампа принципиально важен тот факт, что Атиша излагает стадии освоения пути в соответствии с последовательностью принятия дисциплинарных обетов Пратимокши, т. е. последовательностью социорелигиозных статусов. Согласно Атише, путь к Просветлению есть не что иное, как следование Винае и накопление религиозной заслуги, восхождение по ступеням социорелигиозных статусов, освоение буддийской психотехники в соответствии с текстами Праджняпарамиты. После этого адепт должен перейти к изучению буддийской философии, причем с этой целью надлежит использовать тексты индийской школы махаянского направления —

Мадхьямики. Глубокое знакомство с теорией познания и логикой, разработанными в трактатах Мадхьямики, по убеждению Атиши, способствовало освоению методов правильного мышления и религиозно-философского дискурса. Только после этого открывалась возможность теоретического изучения тантр, и приступить к этому имел право лишь адепт, располагавший личным духовным наставником и преуспевший в знании философии. Атиша прямо говорит, что адепты, принявшие обеты послушника или монаха, должны ограничиться лишь знакомством с текстами тантр, но воздерживаться от практики тантрических ритуалов. Буддийские тантрические тексты, описание ритуалов и практик подлежат изучению под руководством наставника, а не самочинно, но принятие «тайных» тантрических обетов в принципе исключено для монаха.

Итак, понятие «путь» трактуется Атишей в трех аспектах.

Путь — это сама буддийская доктрина, представленная в виде четырех Благородных истин, изложенных Буддой Шакьямуни. В этом смысле путь — это буддийская вера, принятие которой выражается в признании адептом «трех драгоценностей» — Будды как Учителя истины, Дхармы, т. е. Учения, Сангхи — символического сообщества просветленных личностей. В самом начале своего сочинения Атиша говорит, что встать на путь Просветления означает принять «тройственное прибежище» в Будде, Дхарме и Сангхе, открыто огласить свою веру в истинность трех драгоценностей. Акт обращения в буддизм, согласно Атише, требует троекратного произнесения формулы веры. Необходимо отметить, что Атиша в своей интерпретации воспроизводит соответствующее предписание Винаи, зафиксированное в кодексе Пратимокши. Таким образом, путь — это непрерывающаяся последовательность принятия все более строгих религиозных обетов, начинающаяся с акта обращения в буддизм и завершающаяся полным монашеством.

Путь — это поэтапное получение религиозного образования, в процессе которого сначала изучаются сутры и Виная, затем следует освоение текстов цикла Праджняпарамиты и соответствующих комментариев к ним. Венцом религиозного образования выступает философия Мадхьямики, теория познания и логика.

Путь — это набор методов и способов работы с собственным сознанием, т. е. буддийская йога, психотехника. Путь — это самосознание индивида, которое должно быть очищено от трех «корней неблагого» — алчности, вражды и невежества и порождаемых ими аффектов — низменных мотивов человеческой деятельности, препятствующих достижению Просветления. К Просветлению ведет монашеская стезя, но к этой же цели ведет и практика тантр. В этой связи Атиша как раз и говорит о тех практиках буддийской тантры, с помощью которых адепт может развить высшие, паранормальные йогические способности. Он указывает, что изучение тантры следует начинать с так называемых низших тантр (криятантра, чарьятантра, йогатантра), причем под руководством опытного наставника и только с его разрешения. Принятие обетов высшей тантры для монаха исключалось, ибо монашеский путь — это путь знания, обретаемого постепенно, путь даяния проповеди Дхармы, а путь тантры — это радикальный метод.

В своем трактате Атиша отчетливо показывает, каким образом должно строиться обучение и подготовка буддийского адепта, как следует интерпретировать

тантрические практики. Согласно Атише, теорию и практику буддийской тантры необходимо исследовать только после того, как освоены основы доктрины — философия и логика. Кроме того, принятие обетов буддийской тантры разрешено только для адептов, которые способны освоить радикальный метод, предрасположены к этому и получили санкцию личного духовного наставника. Проведенный выше анализ сочинения основателя школы Кадампа позволяет сделать вывод о том, что монашество и тантрические обеты осмыслились Атишей в качестве альтернативных вариантов пути.

Религиозное знание, источником которого выступала буддийская тантра, получившая широкое распространение в Тибете еще в конце VIII в., передавалось в основном в изустной форме, помимо знакомства с письменным индобуддийским наследием. В VIII—X вв. тибетские адепты буддийской тантры, считавшие себя прямыми последователями Падмасамбхавы и его учеников, практиковали тантрическую психотехнику и ритуалы, не опосредуя это изучением Слова Будды. Основной упор делался ими на освоении тех ритуальных практик, которые имели прагматическое предназначение, «помогали» в повседневной жизни и хозяйственной деятельности. В период гонений на буддийское монашество (IX—X вв.), сопровождавшихся запретом на проповедь Дхармы и ее изучение, в Тибете появляются тантрические тексты неиндийского происхождения, созданные тибетскими последователями Падмасамбхавы.

В XI—XII вв., когда тибетская земельная аристократия и потомки царской династии возобновляют проповедь буддизма в стране, встает вопрос об отношении к автохтонным религиозным практикам. К этому времени особой популярностью в простонародной среде пользовались ритуальные практики буддийской тантры, подвергшиеся значительной переработке в недрах тибетской бесписьменной культуры. Более того, происходит сближение и даже амальгамирование суммы религиозных верований и культов бонского характера<sup>9</sup> и буддийской тантры, как она трактовалась тибетскими последователями Падмасамбхавы.

Итак, к началу XI в., когда представители земельной аристократии снова обращаются к буддизму как идеологии, в Тибете уже сложился определенный тип буддийской религиозности, созревание которого имело своим истоком распространение в стране популярной версии буддийской тантры. Базовыми отличиями переработанной тибетцами версии буддийской тантры выступали ее преимущественная замкнутость на ритуальную деятельность и культовую психотехнику и почти полный смысловой разрыв с религиозной доктриной и философией буддизма. Новая тибетская версия тантры представляла собой соединение буддийской картины мира и местных космологических представлений, индийского тантрического пантеона и автохтонных божеств, тантрической психотехники и автохтонных магических ритуалов, связанных с сельскохозяйственным циклом. Стихийно сложившаяся в Тибете «реинтерпретация» буддийской тантры и ее практика отнюдь не предполагали обращения к письменному источнику религиозного знания, по сути дела не нуждаясь в нем.

Возникший в период гонений на буддизм и временного прекращения процесса рецепции тип буддийской религиозности вобрал в себя всю сумму черт, характеризующих религиозность носителей бесписьменной культуры. Этому типу ре-

лигиозности была присуща трактовка сакрального знания как совокупности тайных мистических техник, предназначенных для манипулирования божествами и духами. Следует отметить, что психотехника используется в этом случае исключительно для достижения измененного состояния сознания и обретения паранормальных способностей. Принципиально важно, что целеполагание носителей этого типа религиозности и определяет собой социокультурную форму ее бытования. Сакральное знание трактуется как доступное немногим — тем, кто от рождения имеет особое мистическое дарование либо готов пренебречь благами повседневной жизни ради обретения паранормальных способностей. Такое сакральное знание не требует письменной фиксации, поскольку оно предназначено для избранных, имеет сугубо практический характер и передается в личном общении, изустно. Воспроизводство такого типа религиозности никак не обусловлено установлением каких-либо социорелигиозных институтов, поскольку не нуждается ни в церковной иерархии, ни в разделении социума на мирян и монахов. В социокультурном аспекте оно всецело замкнуто на ценностно-нормативную систему традиционного бесписьменного общества. Социальная форма, в которую облекается этот тип религиозности, обусловлена его сугубой обращенностью к запросам повседневной жизнедеятельности. Носители, субъекты такого рода религиозности — это узкий круг обладателей сакрального знания и их «клиенты» — те, кто пользуется услугами мастеров ритуала. Охарактеризованному типу религиозности противопоставляется принципиально иной, порождаемый религиозной традицией, стремящейся к максимально возможному обращению, рассчитанный на широчайший круг последователей.

В XI—XII вв. возобновившаяся рецепция буддизма была всецело направлена на формирование и закрепление принципиально иного типа религиозности, базирующегося на письменном источнике сакрального знания. Этот новый для тибетского традиционного общества тип религиозности предполагал в качестве высшей цели человеческого существования нечто неизвестное ранее в культуре Тибета.

Религиозное знание в буддийской доктрине выступает не в качестве средства и способа удовлетворения запросов повседневной жизнедеятельности, а как инструмент духовного преобразования человека, позволяющий освободиться от страдания, неизбежно сопровождающего процесс существования. Само религиозное знание рассматривается как доступное для любого адепта, желающего достичь этой цели. Его получение не обусловлено в рамках буддийской идеологии фактом обладания высоким социальным статусом, которым располагали в традиционных бесписьменных обществах шаманы, маги, колдуны — все те, кто был способен вступить в «коммуникацию» с духами и божествами. Потенциальной возможностью реализовать высшую цель следования Дхарме, как свидетельствовала буддийская доктрина, обладают все без исключения люди, а иерархия социорелигиозных статусов порождена лишь различием в индивидуальном целеполагании. Те, кто, приняв Дхарму, не чувствуют в себе сил и готовности отказаться от жизни в миру или обременены семейными, хозяйственными обязанностями, могут вести жизнь добродетельного буддиста-мирянина, поддерживающего монашескую сангху материально. Но вставшие на путь, ведущий к обретению всей пол-

ноты религиозного знания, с необходимостью должны посвятить себя делу освоения его письменных источников, соблюдению строгих дисциплинарных предписаний, практике созерцания, то есть монашеству. Социальное воспроизводство буддийской идеологии базировалось именно на этом типе религиозности.

В Тибете XI—XII вв. оба рассмотренных выше типа религиозности были соответственно представлены последователями школ Ньинмапа и Кадампа. Основатели школы Кадампа стремились внедрить и популяризировать религиозность, опирающуюся на письменно зафиксированное сакральное знание. Его получение опосредовалось последовательным посвящением в определенные социорелигиозные статусы и постадийным освоением Дхармы. Буддийская тантрическая ритуальная практика и психотехника в трактовке учителей школы Кадампа не могли применяться помимо глубокого знания религиозной доктрины. Вместе с тем использование предлагаемых буддийской тантрой практик и техник для нужд повседневной жизни отнюдь не рассматривалось последователями школы Кадампа как действие, противоречащее самой сути учения Будды. Основная направленность сочинения Атиши как раз и заключается в указании на специфику буддийской религиозности. Она всецело замкнута на письменно зафиксированное знание, которое и выступает источником религиозного переживания и веры. Освоение практик и техник буддийской тантры напрямую увязывалось с изучением соответствующих сакральных текстов, раскрывающих доктринальное содержание ритуала. В качестве сакральных были признаны только те тексты по буддийской тантре, которые имели индобуддийское происхождение. В перспективе закрепления буддийской идеологии в Тибете возобновившаяся в XI—XII вв. рецепция индобуддийского письменного наследия приобрела новые содержательные аспекты.

В этот период переводились в основном тексты буддийской тантры и создавались собственно тибетские комментарии к различным разделам буддийского учения. Перевод тантр на тибетский язык, их классификация и последующее комментирование поставили под вопрос религиозный статус приверженцев так называемых старых тантр и распространяемых ими учений. Основателем школы Кадампа, Бромтоном, была предложена классификация всех тантрических текстов по индобуддийскому образцу — разделение ритуалов и практик на высшие и низшие<sup>10</sup>. В большинстве районов Тибета, где велась переводческая деятельность и проповедь Дхармы, тантрические тексты неиндийского происхождения, не имевшие санскритских оригиналов, были объявлены неаутентичными и даже еретическими. В связи с этим последователи старых тантр, созданных в IX—X в. и не имеющих индобуддийского источника, встали перед необходимостью доказательства аутентичности своей традиции. Введенное последователями строгого монашества разделение тантр на новые и старые, классификация новых тантр и придание им статуса сакрального письменного знания послужили религиозно-доктринальной основой для упрочения отличительных особенностей религиозной традиции Ньинмапа и стимулировали ее дальнейшее оформление в школу.

В VIII—IX вв. на начальных этапах рецепции буддизма в Тибете тантры высшей йоги (*ануттаратантры*) не переводились, они были введены в оборот в XI в. в период переводческой деятельности тибетского буддийского ученого Рин-

чен Цзанпо (958—1055). Последователи традиции Ньинмапа включили в свой школьный канон тантры, созданные в VIII—IX вв. и «обнаруженные» позднее.

Отличие тантр школы Ньинмапа заключалось не только в количестве текстов, но и в самом типе организации каталогов и классификации тантр. Включенные в канон традиции Ньинмапа тантры подразделялись на несколько типов. К первому типу причислялись тексты, принесенные в Тибет Падмасамбхавой и считающиеся «Словом длительной передачи», то есть восходящими к Будде. В этот раздел входили так называемые внутренние тантры, классифицируемые как махайога, ануйога и атийога.

Второй тип характеризовался как «трактаты близкой передачи». К нему относятся все те тексты, которые считались преднамеренно сокрытыми и были «обнаружены» в период вторичного распространения буддизма, так называемые *саттер* — «сокрытые в земле». Сюда же причисляются и тантры, которые уже созданы или могут быть созданы в будущем учителями Ньинмапа. Они именовались *гонгтер* — «сокрытые в сознании». Тантры, в буквальном смысле слова сокрытые в тайных местах и обнаруженные в течение XI—XIV вв., как правило, приписывались авторству Падмасамбхавы или даже царя Сронцангампо (VII в.). Тантры, «сокрытые в сознании» избранных, становятся известными благодаря мистическому проникновению. В традиции Ньинмапа закрепился и специальный термин для обозначения того, кто нашел сокрытый текст. Тех, кто огласил или записал текст, «обнаружив» его в состоянии глубокого созерцания, обозначали термином *тертон*. Таких адептов считали носителями особых свойств (харизмы, как принято обозначать этот феномен в социологии религии) того исторического или легендарного учителя, авторству которого приписывался обнаруженный текст.

Третий тип тантр — «проникновенное чистое видение». К нему причисляются те тексты, которые открылись продвинутому адепту, практикующему особое измененное состояние сознания — *самадхи*. Основное их отличие — явление текста через своего рода иерофанию. Пребывающему в самадхи, как принято считать в традиции Ньинмапа, является либо буддийский император, либо некое божество буддийского пантеона, либо учитель прошлого, который и излагает текст как наставление.

Институциональное закрепление религиозной традиции Ньинмапа сделалось возможным в результате социокультурного оформления компромисса между двумя типами религиозности. Необходимо отметить, что школа Ньинмапа не стремилась к обретению широкого круга последователей, ее иерархи не принимали участия в борьбе за политическое господство в стране. Только два ее самых крупных монастыря — Миндолинг и Доржебрак — располагались в Центральном Тибете, а большинство — в пограничных с Китаем районах. Из последних наиболее известны Дерге Кончен, Дзогчен Гончен и Лан Гомба в Кхаме.

Особенностью монастырского устройства школы Ньинмапа являлись совместные поселения монахов и мирян в монастырях «отшельнического типа». Такие монастыри представляли собой одиночные или небольшие коллективные обители, расположенные в горных местностях. Их насельниками могли быть не только монахи, но и мирские последователи, их семьи. Монастыри отшельнического

типа предназначались исключительно для уединения ради практики созерцания и т. п.

В кругу адептов школы Ньинмапа постоянно велась полемика относительно аутентичности тантр, приписываемых авторству Падмасамбхавы, а также тех текстов, которые были обнародованы в ранние периоды, так называемых сокрытых текстов. В рамках этой школы постепенно произошло разделение на последователей строгой монастырской традиции, делавшей упор на освоении текстов тибетского буддийского канона и школьных комментариев, и тех, кто стремился посвятить себя исключительно отшельничеству и тайным практикам буддийской психотехники. Это разделение, характеризующее школу Ньинмапа, предопределялось двойственным статусом ее канона, двойственностью трактовки природы сакрального религиозного знания.

Тантры, канонизированные этой школой, и целый ряд психотехнических практик, не признаваемых другими школами, рассматривались в традиции Ньинмапа как тайное знание, доступное лишь узкому кругу посвященных. Школа Ньинмапа единственная среди школ тибетского буддизма не располагала отчетливой линией учительской преемственности. В «Синей Летописи», автор которой, тибетобуддийский ученый-историограф Гойлоцзава (1392—1481), впервые попытался представить историю формирования тибетских школ, о традиции Ньинмапа сообщается следующее. Многочисленные последователи старых тантр появляются в период гонений на буддизм, когда в стране не осталось ни одного монаха. Они, согласно Гойлоцзава, продолжали практику буддийской тантры в различных районах Тибета, давали посвящения, проводили ритуалы и получали от жителей деревень дары и пожертвования в качестве благодарности за религиозные услуги. Таким образом, заключает автор «Синей Летописи», они подготовили почву для возобновления распространения буддизма в Тибете в XI в. Гойлоцзава подчеркивает, что монашеские сообщества, появившиеся в XI—XII вв., не вызывали неудовольствия простого населения, поскольку оно уже приняло буддизм через посредство последователей старых тантр<sup>11</sup>.

Среди самых ранних учителей школы Ньинмапа «Синяя Летопись» называет Нуб Санчжая Ешея, который родился в 772 г. и прожил сто тринадцать лет. Его прямым последователем стал Сурчен, или Сурпо, прославившийся своими паранормальными способностями, а также тем, что собирал и классифицировал тантры, переведенные в первый период распространения буддизма в Тибете. Далее упоминается Сурпо по прозвищу «Младший», обладавший способностью подниматься в воздух на любую высоту; он посвящал значительное время созерцанию, пребывая в уединении, но тем не менее обрел множество последователей, которых наставлял в методах Дзогчена<sup>12</sup>.

Следует учитывать тот факт, что Гойлоцзава опирался только на те данные о школах, которые были письменно зафиксированы к XIII—XIV вв. История школы Ньинмапа как таковая представлена в сочинениях ее позднесредневековых последователей, причем сопоставительный анализ такого рода памятников показывает, что их авторы занимались идеологическим конструированием, а не историческими изысканиями. Они отнюдь не задавались целью выявить четкую линию учительской преемственности либо доказать, что последователи этой традиции

всегда занимались проповедью и изучением Дхармы. Вопрос об аутентичности традиции Ньинмапа, т. е. истинности ее преемственности относительно индийского буддизма, решался теоретиками этой школы несколько иначе, нежели это было принято в магистральной историографической традиции<sup>13</sup>. И здесь необходимо более подробно рассмотреть отразившуюся в традиционной историографии полемику по проблеме аутентичности тибетской социокультурной формы бытования буддизма.

Дискуссия об аутентичности социокультурной формы буддизма, сложившейся в процессе рецепции, представляла собой, на наш взгляд, рефлексию о проблеме установления в Тибете специфически буддийских социорелигиозных институтов. Функционирование и воспроизведение буддийской традиции во всей ее полноте предполагало вызревание таких социорелигиозных институтов, как монашество, мирянство, религиозное образование и религиозная заслуга. На стадии рецепции буддизма в Тибете складываются институты монашества, мирянства и религиозного образования, получившие свое социокультурное оформление в школьных традициях тибетского буддизма.

Социокультурная форма бытования буддизма в Тибете значительно отличалась от индийской, и этот факт фиксировался и активно осмыслялся образованными буддийскими адептами, носителями письменной религиозной традиции. Поиск способов легитимации буддийской традиции, постепенно созревшей на тибетской культурной почве, имел своим следствием появление тибетской историографии. Основоположниками тибетобуддийской историографии, развитие которой во многом стимулировалось необходимостью закрепления буддизма в стране к качеству государственной идеологии, и были разработаны критерии истинного соответствия тибетского буддизма его индийскому прототипу.

В результате полемики и оформились три базовых критерия аутентичности тибетобуддийской традиции. Это — четкая линия учительской преемственности (письменно зафиксированный поименный список тибетских учителей — идеологическая «родословная», возводимая к прославленным индийским наставникам), «изучение и проповедь Дхармы» (школьная схема получения традиционного буддийского образования), наличие иерархии социорелигиозных статусов (соответствие школьной номенклатуры социорелигиозных статусов статусам, предписанным Винаей). Признание трех критериев аутентичности и стремление им соответствовать составляли основу единства всех школьных традиций.

Необходимо подчеркнуть, что в качестве школ утвердились только те традиции, последователи которых создали собственную историографию, направленную на подтверждение школьной линии учительской преемственности. Кроме того, проповедь и изучение Дхармы в XIII—XIV вв. во всех получивших полное социокультурное оформление традициях велись на базе монастырских учебных заведений, где также имела место деятельность по исследованию текстов канона, различных аспектов буддизма. К XIV—XV вв. во всех школах получила определенное развитие собственная монашеская традиция, причем вне зависимости от того, считался ли статус монаха обязательным для достижения конечной религиозной цели. Например, в школах Кагьюпа и Сакьяпа соблюдение строгого монашества интерпретировалось как один из возможных, но не единственный способ

достижения Просветления. В традициях обеих школ практика буддийской тантры допускалась и без принятия всей полноты религиозных обетов. Вместе с тем в монастырской системе образования присутствовал социорелигиозный статус монаха. Более того, начиная с XIV—XV вв. достижение высокого социального положения в обществе было напрямую связано с принятием монашеских обетов.

Школьное оформление традиции Ньинмапа происходит только в XIII—XIV вв., и оно опосредовалось введением монашества, монастырской системы образования, а главное — «обнаружением», «открытием» письменных источников, подтверждающих ее аутентичность относительно индобуддийской тантрической традиции. Как и в других школах тибетского буддизма, формирование историографической традиции школы Ньинмапа было обусловлено необходимостью подтвердить правомерность социокультурной формы ее существования.

Историографический поиск не был самоцелью исследований тибетских буддийских мыслителей Средневековья. Тибетских религиозных мыслителей интересовала прежде всего возможность сакрализации истории конкретного сообщества, к которому они принадлежали, а не история тибетского государства и тибетского буддизма как таковых. В своих работах представители различных школ всегда предлагали определенную историографическую концепцию, исходным пунктом которой выступало вычисление даты ухода Будды в Паринирвану. Иными словами, для тибетских последователей буддизма ход исторического времени начинался с даты, связанной с сугубо сакральным событием. Результаты хронологических вычислений варьировали от школы к школе, однако именно ко времени Паринирваны Будды «подтягивались» даты иных событий, имеющих школьную значимость: выстраивалась генеалогия школьных учителей, указывались даты их жизни, время проповеди и т. д. Попытки тибетских буддийских историографов проследить истоки собственной школы в контексте истории становления буддизма в Индии, а затем в Тибете — это один из способов обоснования аутентичности школьной традиции, ее идеологической правомочности. Применительно к историографическим сочинениям теоретиков школ Сакьяпа, Кагьюпа и Гелугпа следует подчеркнуть, что построение концептуальной схемы как истории тибетского буддизма, так и каждой из школ шло при учете действительных исторических фактов, персоналий и дат.

Первые историографические сочинения тибетских буддийских мыслителей относятся к периоду социокультурного оформления тибетского буддизма — ко времени возникновения отчетливой дифференциации по школам. Особая популярность школ Сакьяпа и Кагьюпа в XIII—XIV вв., непрерывно увеличивавшееся число их монастырей и мирских последователей были обусловлены рядом социально-политических факторов. Ведущий среди них — слияние политической и религиозной власти. Правители крупных административных районов — представители земельной аристократии — становились приверженцами буддийской идеологии, принимали религиозные посвящения, занимались освоением и проповедью буддийской доктрины. Школы Сакьяпа и Кагьюпа создавались выходцами из тибетских аристократических родов, боровшихся за политическое господство в стране. Обе эти традиции изначально формировались как школьные, нацеленные на изучение индобуддийского наследия, исследование и комментирование тек-

стов тибетского канона, на разработку собственной системы религиозного образования. Иерархами и Сакьяпа, и Кагьюпа становились ученые и переводчики, знатоки канона, в частности Винаи. Иными словами, в рамках этих двух школ обрел свое социокультурное оформление тип религиозности, опирающийся на письменное сакральное знание, впервые адаптированный последователями школы Кадампа.

Каждая из трех школ тибетского буддизма XI—XIV вв. — Кадампа, Кагьюпа и Сакьяпа — располагала четкой историографией своего возникновения, имела исторического основателя или плеяду учителей-иерархов. Так, возникновение школы Кадампа приходится на XI в. и связано с именами индийского наставника Атиши и его тибетского ученика Бромтона. Школа Кагьюпа возводит свою линию учительской преемственности к индийским наставникам X—XI вв. Тилопе и Наропе, а в качестве иерархов-основателей фигурируют тибетцы Марпа (1012—1097), Миларепа (1040—1123) и Гампопа (1079—1153). Традиция школы Сакьяпа непосредственно связана с переводческой деятельностью тибетского буддийского ученого, паломника и наставника Бромги (992—1072 или 993—1074) и его ученика, выходца из аристократической семьи Кхон, — Гончога Чжалпо (1034—1103).

Применительно к традиции Ньинмапа невозможно с исторической достоверностью говорить ни о ее основателе, ни о датах ее возникновения. Необходимо, на наш взгляд, различать религиозную традицию Ньинмапа и традицию школы Ньинмапа. Именно этим различием обусловлено появление «сокровенных» текстов данной школы под общим названием *терчой*. В XIII—XIV вв. последователи религиозной традиции Ньинмапа были поставлены перед проблемой легализации социокультурной формы ее существования в контексте буддийской идеологии. Ядро религиозной традиции Ньинмапа составлял тот особый тип религиозности (характерный для автохтонной культуры бесписьменного тибетского общества), в основе которого лежит глубокая вера в практическую силу магии, паранормальных способностей. Письменные источники Ньинмапа — «Собрание тантр», не включенных в тибетский канон, «сокровенные книги» — представляют собой фиксацию сакрального знания, существовавшего в течение нескольких веков только в устной передаче. В этих сочинениях обрела свое закрепление буддийская реинтерпретация, переработка значительной части тибетских автохтонных верований и соответствующих им религиозных практик.

Формирование школы Ньинмапа — становление системы религиозного образования, появление историографических источников и собственного канона тантр — было продиктовано необходимостью легализации существующего в ее традиции типа религиозности. В иерархии буддийских социорелигиозных статусов — мирянин/мирянка, послушник/послушница, монах/монахиня<sup>14</sup> — не предусматривалось статуса мага или мистика, пытающегося с помощью буддийской психотехники и ритуалов тантры достичь Просветления, а именно в роли таких и выступали последователи «старых тантр». И в связи с этим длительное время их считали еретиками, отошедшими от буддийской религиозной дисциплины. Легализация традиции Ньинмапа осуществлялась благодаря признанию ее последователями монашества как одного из возможных путей к Просветлению и

созданию системы школьных монастырей, где велось изучение тибетского буддийского канона. Кроме того, в XIV в. были обнародованы «сокровенные книги» школы Ньинмапа, в которых представлена историографическая концепция этой традиции.

В большинстве своем авторство «сокровенных книг» (*терма/терчой*) приписывалось, как отмечалось выше, Падмасамбхаве, и этим объясняется специфическая особенность традиции Ньинмапа. Она заключалась в выдвижении на первый план духовного авторитета именно этого учителя, а фигура Будды Шакьямуни при этом оказывается лишь фоновой. Различные версии биографии Падмасамбхавы служили для последователей традиции Ньинмапа источником знания о ее истории. Падмасамбхава рассматривался ими не как иерарх школы Ньинмапа, а как Второй Будда — основатель Дхармы в Тибете, и это совершенно отчетливо прослеживается при анализе структуры версий его жизнеописания.

Биография Падмасамбхавы сконструирована по образцу биографии Будды Шакьямуни, включенной в состав текстов тибетского буддийского канона. Все версии биографии Падмасамбхавы были созданы на тибетском языке не ранее XIII—XIV вв. Как правило, повествования открываются словами пророчества, приписываемого Будде Шакьямуни, который, согласно этим сочинениям, непосредственно перед уходом в Паринирвану предсказал появление нового Учителя — Падмасамбхавы. Далее во всех версиях следует описание его необычайного рождения в стране Уддияна. Он появился как посланец небес, Бодхисаттвы Авалокитешвары и Адибудды Амиабхи<sup>15</sup>. Значение его имени интерпретируется как «саморожденный на лотосе»<sup>16</sup>, ибо он был обнаружен в лепестках лотоса царем страны Уддияна — Индрабхути. Примечательно, что в мир людей Падмасамбхава был спущен Адибуддой Амиабхой в виде всепронизывающего луча света, который, достигнув центра озера Дханакоша, упал на гигантский лотос. В этом сюжетном ходе, отнюдь не характерном для индобуддийской мифологии, отчетливо проглядывает реинтерпретация автохтонного тибетского мифа о явлении царей, сходящих в мир людей с небес. Обращение к автохтонным мифологемам — отличительная черта жизнеописания Падмасамбхавы. Его структура как бы повторяет биографию Будды, но при этом повествование насыщено мифологемами, присущими тибетской бесписьменной культуре и хорошо известными ее носителям.

Найденный сидящим на лотосе восьмилетний мальчик был усыновлен царем Индрабхути. Подобно Будде, по достижении совершеннолетия Падмасамбхава покидает царский дворец и свою семью ради обретения истинного знания. Далее подробно повествуется о его странствиях, причем особое внимание уделяется его пребыванию на кладбище, где Падмасамбхаву наставляли тантрические боже-ства. (Следует подчеркнуть, что в биографии Шакьямуни подобные эпизоды отсутствуют.) Благодаря этим наставлениям Падмасамбхава обрел знание тантрических ритуалов, психотехнических практик и паранормальные способности. Все тибетские версии жизнеописания Падмасамбхавы представляют его как первооткрывателя нового религиозного знания — буддийской тантры, учителя, едва ли не превзошедшего самого Будду Шакьямуни. В них детально излагается история появления Падмасамбхавы в Тибете и его деятельность, приведшая к обра-

щению тибетцев в буддизм. Процесс распространения буддизма в Тибете всегда подается в этих сочинениях как практическое осуществление предсказания, сделанного Падмасамбхавой.

В качестве письменных источников, подтверждающих аутентичность традиции Ньинмапа, были провозглашены тексты, обнаруженные в XIV в. *тертонами* — искателями духовных кладов — Ургьянлинбой и Санчжайлинбой. Ургьянлинба «открыл» текст «Сказание Падмы» («Падмагатам»). Этому же тертону приписывается обнаружение текста, состоящего из пяти отдельных сочинений, объединенных под общим названием «Пять сказаний» («Гатан дэнга», или «Таньиг дэнга»). Второму известному кладоискателю школы Ньинмапа — Санчжайлинбе — принадлежит заслуга обнаружения сочинения, озаглавленного как «Сказания — золотые четки, освещающие путь к Просветлению» («Таньигсэрпэн»).

«Сказание Падмы» представляет собой стихотворный вариант биографии Падмасамбхавы, где наряду с традиционным для школы Ньинмапа изложением событий его жизни, описанием сотворенных им чудес присутствует длинный перечень имен тертонов, предшественников Ургьянлинбы, построенный по хронологическому принципу. Среди них упоминается также Гуру Чойван (1212—273) — автор биографии Падмасамбхавы, повествующей об одиннадцати славных деяниях этого индийского мастера буддийской тантры. Кроме тертона Гуру Чойвана, указано имя Ринченлинбы, который (согласно тексту «Пяти сказаний») занимался в 1332 г. вычислением даты ухода Будды в Паринирвану.

«Сказания — золотые четки, освещающие путь к просветлению» — это прозаический парафраз «Сказания Падмы». В данной версии также приводится в хронологической последовательности список имен кладоискателей, открывателей «сокровенных писаний» (*таньигов*). Списки имен тертонов, то есть тех, кто в силу особого мистического дарования способен найти, обнаружить «древние», «тайные» тексты, присутствуют практически во всех подобных сочинениях. Эти перечни содержат имена тертонов, даты обнаружения различных «сокровенных писаний» (*таньиг*) и указания мест их «открытия». Перечни имен тертонов подаются как предсказания, изреченные много веков назад, когда и были записаны тексты, частью коих они являются. Эти тексты, обнаруженные впервые в период, когда конкуренция школ за идеологическое доминирование в стране приобрела наиболее острый характер, указывали на соответствие традиции школы Ньинмапа первому критерию аутентичности — наличие отчетливой линии учительской преемственности.

Обнаружение «Пяти сказаний» относится ко второй половине XIV в. Содержащиеся в этом собрании пять текстов соответственно озаглавлены «Сказание о богах и демонах» («Лха дэ гаи таньинг»), «Сказание о царях» («Гьялбо гаи таньиг»), «Сказание о царицах» («Цзунмо гаи таньиг»), «Сказание о переводчиках и пандитах» («Лопан гаи таньиг»), «Сказание о министрах» («Лонбо гаи таньиг»). В совокупности «Пять сказаний» представляют собой не что иное, как разработанную последователями традиции Ньинмапа историографическую концепцию развития и становления тибетского государства в контексте истории распространения буддизма в Тибете.

Особого внимания заслуживает тот факт, что в целом историографическая концепция, представленная в «Пяти сказаниях», повторяет магистральные для тибетобуддийской историографии XIV в. тезисы относительно процесса укоренения Дхармы в Тибете. Так, в «Сказании о переводчиках и пандитах» есть глава, всецело посвященная «развитию и упадку Дхармы». Даты, приводимые в соответствующей таблице, исчислялись от ухода Будды в Паринирвану. Принципиально важно, что схема определения самой даты Паринирваны воспроизводит схему, предложенную буддийскими историографами школы Сакьяпа. Таким образом, так же, как и в историографических сочинениях буддийских мыслителей школ Сакьяпа и Кагьюпа, в данном тексте все события истории Тибета, даты жизни различных буддийских ученых, переводчиков, основателей школ оказываются включенными в единую буддийскую хронологию, восходящую к Паринирване Будды Шакьямуни как точке отсчета исторического времени. Однако подлинная цель адаптации этой хронологии заключалась в том, что тем самым последователи школы Ньинмапа легализовывали сакральную историю ее религиозной традиции и собственные представления о времени ее возникновения.

В традиции Ньинмапа начало сакральной истории связывается с рождением Падмасамбхавы, а ранние ее события — с жизнью и деятельностью двадцати пяти тибетских учеников этого индийского мастера буддийской тантры. Важно подчеркнуть, что отсчет сакрального времени от рождения Падмасамбхавы приводил к парадоксальному факту — история традиции Ньинмапа не учитывала период, когда Будда явился в мир людей и проповедовал Дхарму своим ближайшим ученикам, т. е. период, к которому было принято возводить линии учительской преемственности. Последователи традиции Ньинмапа могли обосновать правомерность собственного понимания сакральной истории только путем инкорпорирования своих воззрений в общепринятую в тибетской буддийской историографии модель хронологии.

Претензия буддийских историографических сочинений XIV—XVIII вв. на статус исторических хроник и летописей обусловлена тем, что внедрение, закрепление буддийской идеологии в Тибете с необходимостью приводило к принятию ее последователями совершенно новой концепции исторического времени.

В культурах традиционных бесписьменных обществ представления об «историческом» времени имеют мифоэпический характер. «Историческое» время делится на два периода — «время оно», когда божества и первопредки участвовали в сотворении космического и социального порядка, и время существования людей в этом некогда сотворенном мире. «Время оно» рассматривается как совокупное прошлое, из которого берет свое начало, «прорастает» этнокультурная традиция. Однако внутри него самого отсутствует протяженность, дифференцированность, «время оно» имеет лишь одну темпоральную характеристику — «всегда», поскольку божества, сотворившие космический и социальный порядок, продолжают свое существование, и люди не утрачивают связь с ними. Время существования этнокультурной общности, т. е. «время людей», дифференцировано на прошлое, настоящее и будущее лишь календарно, но не в подлинно историческом смысле. Оно протекает в непрерывном «настоящем», поскольку воспроизводство человеческого сообщества во времени и конкретной космологической

схеме обусловлено (в понимании носителей бесписьменной культуры) циклическим воспроизведением ритуального сценария сотворения миропорядка. Годичный временной цикл вбирает в себя всю совокупность прошлого, настоящего и будущего, а новогодний праздник становится очередным актом обновления обветшавшего космоса и возобновлением временной протяженности. Оба вида времени — и «время оно», и «время людей» — рассматривались как сакральные. «Время оно» сакрално, потому что принадлежит божествам и первопредкам, освящая этнокультурную традицию, наделяя ее важнейшей темпоральной характеристикой — «всегда». «Время людей» сакрално, поскольку сама возможность его протекания обусловлена ритуальной деятельностью, связующей человеческое сообщество с божествами и первопредками.

Воспроизводство человеческого сообщества, непрерывность его существования во времени и пространстве напрямую связаны в понимании носителей бесписьменной культуры с непрерывностью воспроизведения тех действий, которые совершались персонажами во «время оно». Второй вид времени — «настоящее» — не прерывается только потому, что оно по прошествии определенного цикла создается заново. Каждый такой цикл открывается религиозным праздником, в сценарий которого включена ритуальная церемония создания мира, и заканчивается по истечении года необходимостью повторения этого праздника.

Представления о сакральном времени и сакральном пространстве являются важной структурной составляющей феномена религиозности.

Вышесказанное вполне применимо к тибетскому бесписьменному обществу до распространения и закрепления в нем буддизма. Представления о сакральном времени, непосредственно связанном с определенным пространством, территорией, подверглись унификации еще в контексте добуддийской социально-политической идеологии военного альянса племен (VI—VII вв.). Началом «истории» тибетцев как единой этнокультурной общности считалось время прихода в мир людей первых мифических царей, возглавлявших военный альянс племен. Вместе с тем каждое из вошедших в него племен располагало собственными мифоэпическими представлениями о времени своего появления и расселения в той или иной области Тибета.

Возникновение в Тибете собственной историографической традиции свидетельствовало о стремлении местных буддийских идеологов письменно зафиксировать характерные для этой религии представления о времени и пространстве, получившие в стране к XIII—XIV вв. широкое распространение. Историографические концепции XIII—XIV вв. строились при учете автохтонной сакральной истории — мифологических представлений о возникновении тибетской народности и ее расселении на определенной территории. Религиозно-доктринальное единство этих концепций, разрабатываемых в недрах определенных школьных традиций, заключалось в их полном согласии относительно трактовки времени. Началом исторического времени полагалось время возникновения буддийского общества, и в качестве исходной точки хронологического отсчета бралась дата Паринирваны Будды. Соответственно этому и строилась историческая хронология распространения Дхармы в Тибете, реконструировалась история становления тибетского общества как буддийского.

Историографическая концепция школы Ньинмапа, обнаруживаемая в ее «сокровенных писаниях» — «Сказании Падмы», «Сказаниях — золотые четки...», «Пяти сказаниях», хотя и воспроизводит контуры общепринятых историографических представлений, но имеет и ряд специфических черт. Во-первых, аутентичность религиозной традиции Ньинмапа подтверждается отнюдь не выявлением отчетливой линии учительской преемственности, восходящей ко временам проповеди Будды Шакьямуни и деятельности его непосредственных учеников. Подлинность и правомерность этой традиции находит в сознании ее носителей свое подтверждение в том, что Падмасамбхавы — это Второй Будда. Во-вторых, историографическая концепция, представленная в «сокровенных» текстах традиции Ньинмапа, считается верной уже на том основании, что она берет свое начало в «предсказаниях» Падмасамбхавы, воплотившихся в истории. И, в-третьих, законность, правомочность религиозного статуса выдающихся учителей традиции Ньинмапа, их духовный авторитет основаны на том, что все они — избранные Падмасамбхавы. Перечни имен тертонов, организованные по хронологическому принципу, приводимые в каждом из «сокровенных» текстов, также выступали частью предсказания Падмасамбхавы о будущих выдающихся мистиках, призванных «обнаружить», обнародовать его пророчества об исторических судьбах Дхармы в Тибете. Тексты, сокрытые в недрах земли этой страны, заставляли воспринимать ее территорию как священную.

## Школы Сакьяпа и Кагьюпа: борьба за религиозно-политическое господство в Тибете

Возникновение и социокультурное оформление школ Сакьяпа и Кагьюпа приходится на период возобновления рецепции буддизма в условиях распада единой государственной системы, децентрализации политической власти. Это время ознаменовалось борьбой между земельной аристократией, крупными родовыми кланами, во власти которых находились различные районы Тибета, за политическое господство и доминирование в области религиозной идеологии. Буддизм рассматривался конкурирующими кланами прежде всего как средство идеологической легитимации собственного политического главенства в пределах всего Тибета, то есть в светских, прагматических целях. После почти столетнего периода гонений на монастыри и монашество буддизм в XI в. начал насаждаться усилиями различных аристократических родов, активно приглашавших индийских учителей, а монастыри возводились на территориях родовых владений. Именно в XI—XIII вв. формируются историко-культурные предпосылки будущей тибетской теократии, основой которой и сделалась буддийская идеология. В этот период совершенно отчетливо наметилась тенденция к сращиванию светской и религиозной властей, к концентрации ее в руках лишь одной из аристократических семей в каждом районе Тибета. Включение тибетских аристократических кланов в дело распространения и рецепции буддизма явилось важным социально-экономическим фактором институционального оформления различных тибетобуддийских школ.

Возникновение и формирование традиции школы Сакьяпа связано с религиозно-просветительской деятельностью аристократического рода Кхон. В период становления первой тибетской государственности VII—IX вв. его члены служили при царском дворе и уже в силу этого участвовали в распространении буддизма — отправлялись на обучение в Индию, вели переводческую деятельность, финансировали постройки ступ. Согласно историческим хроникам рода Кхон, его представители славились прямым ученичеством у Падмасамбхавы и вплоть до XI в. выступали последователями «старых» тантр. Эта традиция в роде Кхон была прервана Гончок Чжалпо (1034—1103). В 1073 г. он основал в подвластной ему местности Сакья первый буддийский монастырь. В соответствии с названием местности — Сакья (букв. «Серая земля») получили свои наименования и вновь образованная традиция, и первый монастырь. Впоследствии и сам род Кхон был переименован в род Сакья. Отход от «старых» тантр, принесенных в Тибет Падмасамбхавой в VIII в., и обращение к изучению принципиально новой системы буддийских тантр ознакомили с возникновением школьной традиции Сакьяпа.

Создание монастыря Сакья, в стенах которого адепт мог освоить семьдесят две «тайные» практики и четырнадцать текстов, излагающих буддийскую йогу, ярко выявило тенденцию последователей буддийских тантр традиции Сакьяпа к институциональному закреплению различных субтрадиций перевода, истолкования и практики буддийской тантры. Однако это сопровождалось уменьшением внимания к доктринальной стороне Учения, произвольным использованием правил монашеской дисциплины (Винаи). Так, в традиции Сакьяпа принятие монашеского обета безбрачия отнюдь не считалось обязательным, монахи Сакья могли иметь семьи.

Деятельность Гончок Чжалпо не ограничивалась созданием монастыря Сакья, он посылал эмиссаров, обученных в рамках монастырской программы, проповедовать в районы Кхам и Уй.

Основателем собственно школы Сакьяпа считается сын Гончок Чжалпо — Гунга Ньинпо, положивший начало формированию школьного образца учености. Первые пять иерархов школы Сакьяпа вошли в буддийскую культуру как «пять великих» — это Гунга Ньинпо (1092—1158), Соднам Цземо (1142—1182), Дагпа Чжалцан (1147—1216), Сакья-пандита (1182—1231) и Пагба-лама (1235—1280). Они последовательно сменяли один другого на посту настоятеля монастыря Сакья, вели активную проповедническую деятельность в подвластных роду Кхон землях, заложили основы школьной системы монастырского образования.

Традиция школы Сакьяпа, как и школы Кадампа, изначально формируется как монастырская, т. е. нацеленная на изучение письменного источника сакрального буддийского знания в рамках собственной образовательной программы. Вместе с тем, в отличие от школы Кадампа, традиция Сакьяпа создается усилиями местной аристократии, претендовавшей на политическую власть и администрирование в границах всего Тибета. В сочинениях учителей-основателей этой традиции прослеживается стремление жестко обозначить религиозно-доктринальные и социокультурные особенности школы Сакьяпа, подчеркнуть ее уникальность. В отличие от последователей школы Кадампа, основатели традиции Сакьяпа не при-

знавали необходимости строгого монашества (соблюдения обета безбрачия) для достижения конечной религиозной цели — Просветления. Религиозно-доктринальной основой школьного монастырского образования становятся тексты «новых» тантр, переведенные с санскрита в XI—XIII вв. и вошедшие в состав тибетского буддийского канона. Стремясь размежеваться с последователями «старых» тантр и вместе с тем обосновать свое преимущественное идеологическое право на проповедь Дхармы в стране, основатели школы Сакьяпа создают первую в истории тибетобуддийской мысли историографическую концепцию. Эта историографическая концепция представлена суммой сочинений основателей школы. Они создали и ввели в тибетскую буддийскую литературу два самостоятельных жанра — «история Дхармы» и «родословные».

Авторству третьего по счету иерарха школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцана — принадлежит самая ранняя работа, выполненная в жанре «родословных» и посвященная истории царских династий, которая так и называется — «Родословная царей Тибета». Он также выступил составителем «Родословной семьи Сакья», изложенной им в 1206 г. в эпистолярной форме — в виде письма, адресованного царственной особе. Одной из основных целей этих сочинений Дагпа Чжалцана была документальная демонстрация и подтверждение идеологического права семьи Кхон на проповедь буддизма. Основатели традиции школы Сакьяпа рассматривались в них как прямые наследники религиозно-идеологической и политической власти в Тибете. Так, родословная рода Кхон, или семьи Сакья, начинается с Кхон Луи Вангпо и его младшего брата Дордже Ринчена, министров Тисрондеца-на, и доводится вплоть до племянников автора хроники.

Иерархи школы Сакьяпа стремились также закрепить за собой приоритет в исследовании, изучении и комментировании «новых» тантр. В качестве духовного основателя религиозной традиции Сакьяпа, в рамках которой главный акцент ставился поначалу на изучение текстов буддийской тантры и психотехники, в историографии этой школы фигурирует тибетский ученый-переводчик XI в. Бромми. Основатели традиции Сакьяпа всегда подчеркивали уникальность собственной линии учительской преемственности по сравнению с другими школьными традициями. Выстраивание собственной линии учительской преемственности — это еще один способ подчеркнуть идеологическую независимость школы, ее отличие от школ Кадампа, Ньинмапа и Кагьюпа. В связи с этим надо иметь в виду тот факт, что основатель традиции школы Кагьюпа Гампопа получил свое религиозное образование и дисциплинарные обеты от наставников школы Кадампа. Традиция школы Ньинмапа вообще не располагала отчетливой линией учительской преемственности, а «старые» тантры, составлявшие ее источник сакрального знания, не признавались последователями традиции Сакьяпа.

Особенностью историографической традиции школы Сакьяпа становится обращение к историческим документам, их тщательное исследование и использование для подтверждения религиозно-доктринального соответствия учительской традиции Сакьяпа индийскому буддизму. Историографические сочинения иерархов этой школы призваны, в частности, показать, что духовный авторитет ее основателей базируется прежде всего на их энциклопедической буддийской образованности, всестороннем знании доктрины, философии, теории познания и логики,

психотехники. В отличие от всех прочих последователей буддийской тантры, учителя школы Сакьяпа делали упор не на обретении мистического опыта и паранормальных способностей, а на необходимости накопления знаний в соответствии с индобуддийским образовательным стандартом.

Брогми, к фигуре которого восходит линия учительской преемственности в традиции Сакья, никогда не стремился к созданию собственной религиозной общины и вел жизнь странствующего проповедника Дхармы. В «Синей Летописи» имя Брогми ставится в один ряд с именами иерархов религиозной традиции Кагьюпа — все они характеризуются как странствующие проповедники, не принимавшие обетов монаха или послушника и активно отвергавшие жизнь в монастырских стенах. О биографии Брогми и его религиозной деятельности в «Синей Летописи» сообщается следующее<sup>17</sup>. В юном возрасте он был отправлен на обучение в Индию сподвижниками Ринчен Цзанпо — религиозными наставниками Шакья Шонну и Сэ Ешей Цондуем, проповедовавшими Дхарму в Центральном Тибете. Брогми провел тринадцать лет в Индии, Кашмире и Непале и получил уникальное по своей полноте буддийское образование. Обучение он начал в монастыре-университете Викрамашила, где его духовным наставником в течение восьми лет был известный буддийский ученый Шантипа, передавший Брогми свои познания в Винае и текстах йога-тантры. Здесь же Брогми изучил тексты цикла Праджняпарамиты и тантрические практики. В Кашмире Брогми продолжил свое обучение у странствующего буддиста-тантрика Праджняиндраручи, от которого получил наставления относительно пути к Просветлению. По возвращении на родину Брогми перевел на тибетский язык ряд текстов «новых» тантр, в том числе и «Хеваджратантру», которая была включена затем в состав тибетобуддийского канонического корпуса. «Хеваджратантра» относится к тантрам высшей йоги (ануттарайогатантры) и представляет собой своего рода энциклопедию тантр. Уже в Тибете Брогми знакомится с прибывшим туда индийским пандитом Гаядхарой, под руководством которого совершенствует свои знания о пути к Просветлению. Благодаря своим переводам «новых» тантр и уникальной учености Брогми обрел большое количество учеников, в числе которых был Кхон Гончог Чжалпо из Сакья.

Гунга Ньинпо первым из рода Кхон начал активно осваивать систему «новых» тантр, переводы которых на тибетский язык были завершены только в XI—XII вв. и позднее вошли в состав тибетского канонического корпуса, в Данджур. В числе тантр, исследованных Гунга Ньинпо, — «Хеваджратантра», «Гухьясамаджатантра», циклы текстов, посвященных божеству-защитнику Учения Махакале. В дальнейшем в традиции школы Сакьяпа Махакала обрел позицию школьного идама — защитника данной школы. Авторству Гунга Ньинпо принадлежит ряд комментариев к «Хеваджратантре» и «Самваратантре». Все последующие иерархи этой школы вслед за основоположником занимались комментированием разделов «Хеваджратантры». Эти учительские комментарии составляют основу освоения буддийской тантры в рамках образовательной традиции школы Сакьяпа. В этой традиции Гунга Ньинпо, как правило, именуется «великим сакьяским учителем» (Сакьяпа ченпо, или Сачен).

Соднам Цземо, сын Гунга Ньинпо, стал вторым настоятелем монастыря Сакья и посвятил себя в основном буддийской просветительской деятельности. Именно благодаря его проповеднической активности взгляды школы Сакьяпа получили широкое распространение далеко за пределами школьного монастыря.

В отличие от своего отца Соднам Цземо приобрел более разностороннее образование — он не ограничился освоением «новых» тантр, сосредоточившись на изучении религиозной доктрины, философии и логики. Авторству Соднам Цземо принадлежит ряд сочинений, представляющих философские воззрения Махаяны. Среди этих трудов особенно выделяется по широте обсуждаемой проблематики трактат «Врата Учения»<sup>18</sup>. В нем Соднам Цземо главное внимание уделяет рассмотрению процесса возникновения и распространения буддизма, разъясняет базовые доктринальные положения и буддийский понятийно-терминологический аппарат, дает краткое истолкование философского смысла сутр и тантр, составляющих источник письменного сакрального знания. Одной из центральных тем трактата выступает целостное осмысление буддизма как религии, выявление важнейших этапов становления буддийского религиозно-идеологического комплекса в Индии и за ее пределами. Соднам Цземо первый среди учителей школы Сакьяпа попытался выйти за узкие рамки исследования и комментирования текстов буддийской тантры, привлек внимание к необходимости изучения буддизма как комплексного идеологического целого.

Благодаря трудам Соднам Цземо в число обсуждаемых учеными-буддистами тем вошла проблема буддийской хронологии, обнаружившая необходимость создания нового исторического летосчисления. В дальнейшем практически все тибетские историографы вне зависимости от школьной принадлежности пользовались введенной Соднам Цземо моделью «буддийской эры». В основу этой модели положены принципиально новые для тибетской автохтонной культуры идеи, направленные исключительно на упрочение позиций буддизма в Тибете. «Буддийская эра» вбирает в себя «историческое» время существования Дхармы после ухода Будды в Паринирвану — расцвет Учения на территории Индии и последующее вытеснение его оттуда в другие страны — в Китай, Тибет. Время, когда Будда Шакьямуни проповедовал Дхарму, создавая буддийскую общину в мире людей, не учитывается как «историческое», хотя дата рождения основателя Дхармы всегда интересовала тибетских историографов. Время проповеди Шакьямуни подобно «времени оно», поскольку связано с формированием буддийских социорелигиозных институтов, — это сакральное время, «принадлежащее» Учителю. Время, начинающееся с даты его ухода в Паринирвану, обладает признаком историчности — в нем появляется представление о «будущем», обусловленное этапами функционирования Дхармы в Индии, а затем и за ее пределами. Кроме того, категория «будущего» становится актуальной и для каждого отдельного последователя Учения. Это время, необходимое для достижения Просветления, присоединения к истинной Сангхе, которую составляют Благородные буддийские личности, реализовавшие высшую религиозную цель. Разумеется, эта истинная Сангха выступала в роли символического сообщества.

Модель «буддийской эры» интересна прежде всего своей соотнесенностью с теми космологическими представлениями о цикличности времени, которые сло-

жились в Индии в русле становления постканонической комментаторской традиции. Соднам Цземо предложил принципиально новый для Тибета способ летоисчисления, независимый от астрологических циклов автохтонных тибетских, а также китайских календарей. Смысловым ядром этой новой хронологии выступает идея связи истории социальной и религиозной. «Буддийская эра» насчитывает три эпохи возникновения и становления буддизма — каждая по три периода в пять столетий. Первые девять периодов обозначены как время «истинной Дхармы», то есть время существования Учения и буддийского социума в пределах Индии. Последние пятьсот лет Соднам Цземо оценивает как «сумерки Дхармы» — ее упадок и деградацию<sup>19</sup>.

В периодизации Соднам Цземо отчетливо вырисовывается буддийская утопия «золотого века», отодвинутого в прошлое, — это первоначальная эпоха во времени «истинной Дхармы». «Золотым веком» выступают первые три периода — доктринальное оформление буддизма, возникновение в Индии религиозно-философских школ и появление выдающихся учителей. Упадок характеризуется как утрата интереса к Учению, отсутствие новых выдающихся теоретиков, а применительно к Тибету — появление лжеучений, гонителей Дхармы и монашества, а также царей, не исповедующих буддизм.

Привнесение социально-политического аспекта в буддийские историографические конструкции, активная государственническая позиция, идеологически подкрепленная концепцией «идеального правителя», т. е. буддийского царя, характерные для теоретической мысли деятелей школы Сакьяпа, нашли свое отражение и в сочинениях ее третьего иерарха — Дагпа Чжалцана.

Дагпа Чжалцан, родной брат Соднам Цземо, был первым в цепочке иерархов Сакьяпа, кто принял монашеские обеты. Как буддийского ученого его более всего интересовала проблема соотношения буддийской хронологии и генеалогии аристократических родов Тибета, а также содержательный анализ буддийских ритуальных циклов с опорой на базовые канонические тантры.

Рассмотрение генеалогии тибетской аристократии — царской династии и рода Кхон — в контексте буддийской хронологии, впервые осуществленное Дагпа Чжалцаном, преследовало цель религиозно-идеологического обоснования властных полномочий, было направлено на идеологическую легитимацию власти. Созданный буддийским ученым новый жанр историографической литературы — *чжалраб* («родословная») — и предназначался для решения этой задачи. На сочинения Дагпа Чжалцана опирались в дальнейшем историографы, принадлежавшие не только к школе Сакьяпа, но и к другим школам тибетского буддизма. Новый жанр тибетской исторической литературы существенно расширял сферу компетенции буддийских историографов и высших иерархов школ — составляя родословные и включая их в тексты, посвященные истории буддизма, они тем самым участвовали в религиозной легитимации политической власти.

В русле, предложенном его предшественниками, Дагпа Чжалцан продолжил теоретическое осмысление тантрических практик, исследование классификационных признаков буддийских тантр. Авторству Дагпа Чжалцана принадлежит, в частности, тринадцать трактатов, посвященных ритуальному комплексу богини Тары. В этих текстах подробно исследованы и разъяснены практически все ком-

поненты, входящие в ритуальный комплекс Тары: способы построения мандал, магические практики, жертвенные подношения, визуализация, использование специальных словесных формул — мантр и дхарани. Особенностью данных трактатов было включение описаний автохтонных тибетских магических практик в контекст разъяснения буддийских тантрических ритуалов. Дагпа Чжалцан, комментируя тантры, вводил в свой текст материал, отнюдь не содержащийся в санскритском оригинале. Благодаря исследованиям Дагпа Чжалцана ритуальный цикл Тары получил свое комплексное оформление, представляющее перечень и подробное рассмотрение всех функций Тары. В комментариях Дагпа Чжалцана к текстам под общим названием «Подношения двадцати одной Таре» обрели свое письменное закрепление те связанные с культом Тары ритуальные практики, которые ранее передавались лишь в устной форме от учителя к ученику.

Дагпа Чжалцан в своих исследованиях тантрических текстов так же, как и предыдущие иерархи школы Сакьяпа, особое внимание уделял осмыслению проблемы классификации уже переведенных тантр. Результаты его работы в этом направлении изложены в сочинениях «Драгоценное древо познания тантры» и «Общее руководство к разделу тантры с исследованием семидесяти тем познания тантры». Венцом усилий Дагпа Чжалцана в области классификации и систематизации переводных с санскрита тантр стал первый в истории школы Сакьяпа «Каталог тантр». Он имеет семь разделов и насчитывает двести двадцать текстов. В четыре начальные раздела включены тексты «тантр низкого уровня» — крия-тантра, чарьятантра, йогатантра и махайогатантра. Следующие три содержат только «высшие тантры». Этот каталог использовался в качестве образца пятым иерархом школы Сакьяпа Пагба-ламой при разработке его собственного каталога буддийских тантр<sup>20</sup>.

Среди выдающихся учеников Дагпа Чжалцана, около пятидесяти лет возглавлявшего школу Сакьяпа, был и его племянник Кхон Балдан Дондуб, известный под именем Сакья-пандита («Ученый из монастыря Сакья»). Со времени Сакья-пандиты (сокращенная форма имени — Сапан) в существовании традиции Сакьяпа начинается совершенно новый период, связанный с преодолением узких границ прежней проблематики (толкования буддийских тантр), с обретением доминирующего положения среди прочих школ тибетского буддизма.

В отличие от своих предшественников Сакья-пандита получил энциклопедическое по охвату дисциплин буддийское образование и уже в возрасте двадцати семи лет принял строгое монашество (предполагавшее обет безбрачия). Наряду с изучением традиции Сакьяпа он совершенствовал свои познания в Дхарме под руководством знаменитого буддийского наставника из Кашмира Шакьяшрибхадры, проживавшего в тот период в Тибете. Сакья-пандита освоил весь курс буддийского традиционного образования, состоявшего из «десяти наук», и по завершении обучения у Шакьяшрибхадры принял участие в диспуте, принесшем ему славу знатока религиозной доктрины и мастера ее аргументации с позиций логики и теории познания.

Сакья-пандита был первым в цепочке иерархов школы, кто занялся исследованием системы буддийского традиционного образования и определением места и роли философского диспута в нем. Он также выступил автором целого ряда

сочинений по различным областям знания — сфера его интересов была представлена не только буддийской религиозной доктриной, но и языкознанием, семантикой, лексикологией, философией, логикой и эпистемологией. Особое значение в системе монашеского образования Сакья-пандита придавал философскому диспуту. Участие в теоретическом споре, проводящемся в соответствии с определенной формализованной процедурой, давало учащимся возможность закрепить полученные знания и практически освоить методы «правильного мышления». В трактате «Врата [в собрание] мудрецов» Сакья-пандита посвятил отдельную главу процедуре ведения диспута, анализу его компонентов. Он указал также на важность лингвофилософского аспекта в диспутальной практике и в этой связи — на необходимость углубленного изучения грамматики и семантики. Весьма значительным вкладом в области логики стал трактат Сакья-пандиты «Сокровищница науки логики», в котором он дал углубленную интерпретацию теоретических положений, выдвинутых в трудах Дхармакирти (VII в.), одного из индийских корифеев буддийской учености. Сочинения Сакья-пандиты заложили основы изучения логики в образовательной системе школы Сакьяпа, введенная им процедура диспута сделалась ее стержнем.

Сочинения Сакья-пандиты написаны в форме «руководств» и «введений» к различным дисциплинам буддийского образовательного комплекса, и в дальнейшем они использовались в школьной традиции Сакьяпа как учебные пособия.

Следуя исходной проблематике школы, Сакья-пандита также занимался изучением текстов тантрического цикла и составлением собственных хронологических таблиц истории буддизма в Индии и Тибете. Однако и в этом Сакья-пандита особое внимание уделял исследованию доктринальных и философских аспектов, стремясь к предельной систематизации рассматриваемого материала. Многие сочинения Сакья-пандиты обрели известность и широкое распространение за пределами Тибета — в Монголии, а позднее и в Бурятии.

В XIII в. благодаря его просветительской деятельности в традиции Сакьяпа формируется школьная система образования, создается группа монастырей, выполняющих функции образовательных центров. Появляется и широкий круг последователей — как принявших монашество, так и мирян.

В XII—XIII вв. произошло окончательное закрепление различных районов Тибета за теми влиятельными аристократическими родами, в чьих руках сосредоточилась политико-административная и религиозная власть. Иерархи школ тибетского буддизма одновременно представляли и интересы местной аристократии, что во многом способствовало становлению теократической формы правления в отдельных регионах Тибета. Среди сформировавшихся к XIII в. школ тибетского буддизма — Кадампа, Кагьюпа, Ньинмапа, Сакьяпа — наибольшим влиянием обладали Сакьяпа и Кагьюпа. Жесткое противостояние этих двух школ, их конкурентная борьба за численность последователей и идеологическое господство временно утратили свою напряженность из-за политических событий 40-х годов XIII в.

В 1240 г. в результате вторжения в Тибет монгольских войск под руководством хана Годана страна оказалась в политической зависимости от монгольской династии. Согласно историческим источникам, Годан не стремился к оккупации

Тибета, а выбрал путь установления вассально-союзных отношений, сохраняя за собой право формировать на местах административный аппарат и осуществлять кадровые назначения. Учитывая высокий религиозный авторитет и популярность Сакья-пандиты, Годан избрал именно его из числа прочих выдающихся буддийских деятелей своим «личным учителем». В 1244 г. Сакья-пандита был приглашен ко двору Годана. Сакья-пандита проявил себя как весьма искусный дипломат, и в результате этой встречи были сформулированы обоюдодоприемлемые условия подчинения Тибета монгольскому хану. Монастырь Трулпайде и специальная резиденция, возведенные в честь Сакья-пандиты, послужили обителью последних семи лет его жизни.

Принципиально важно, что в сложившейся политической ситуации Сакья-пандита проводил достаточно гибкую линию в отношениях с монгольским ханом. Согласно историческим хроникам школы Сакьяпа, он разослал обращения к религиозным иерархам всех школ и правителям на местах, призвав к соблюдению лояльности и неукоснительной выплате затребованной монголами дани во избежание прямых вооруженных конфликтов. Одновременно с этим он добился от Годана признания статуса теократического правителя Тибета. Пребывая в этом статусе, Сакья-пандита заложил основы тибетской теократии и гибкой внешней политики, не характерной в историческом прошлом для тибетской государственности, изначально складывавшейся как довольно агрессивный военный альянс племен. Благодаря проповеднической деятельности Сакья-пандиты школа, которую он представлял, обрела известность среди монголов, познакомившихся с Дхармой именно в интерпретации Сакьяпа.

Дело Сакья-пандиты продолжил его племянник — Пагба-лама, возглавивший школу в 1251 г. после его кончины. Пагба-лама считается учеником Сакья-пандиты, однако его обучение, прерванное смертью наставника, не было продолжительным. Пагба-лама приступил к своей общественно-политической и религиозной деятельности будучи очень молодым человеком. В 1253 г. в возрасте восемнадцати лет он был приглашен ко двору монгольского хана Хубилая и получил от него титул «личный учитель». Пагба-лама руководствовался в своей деятельности концепцией «духовный наставник — податель благ», разработанной его предшественником и имевшей определенную политическую направленность. В число наиболее важных его сочинений входят письма, обращенные к видным политическим деятелям из придворного окружения монгольского хана. Эпистолярный жанр письма — наставления правителю, вообще говоря, сложился еще в буддийской постканонической литературе Индии, и образцы этого жанра были известны в Тибете. Именно им и следовал Пагба-лама, составляя свое «Наставление для владыки» в форме письма, адресованного Хубилаю.

Ряд сочинений Пагба-ламы касается традиционной для школы Сакьяпа проблематики — изучение тантр. Его работы посвящены исследованиям ритуального оформления буддийских тантрических практик. Кроме того, им был создан «Каталог тантр» и комментаторские труды по системе «Хеваджратантры».

Пагба-лама получил в дар от Хубилая земли тринадцати округов Центрального Тибета и часть территории районов Уй и Цзан. Покровительство монгольского

двора и активная деятельность Пагба-ламы обеспечили процветание и религиозно-политическое доминирование школы Сахьяпа в Тибете вплоть до 1350 г.

После смерти Пагба-ламы эта школа постепенно утратила свои лидерские позиции. В результате поражения в военном столкновении с кланом Пагмоду, члены которого следовали традиции Кагьюпа, род Сахья лишился политического первенства, потеряв право собственности на значительную часть своих территорий. В XIV в. это некогда могущественное семейство распалось на четыре ветви, а внутри школы Сахьяпа произошло размежевание на подшколы, базировавшиеся на субтрадициях конкретных монастырей.

Применительно к школе Кагьюпа, как и в случае с процессом формирования школы Ньинмапа, следует проводить различие между религиозной традицией и традицией школьной. Сложение религиозной традиции Кагьюпа предшествовало становлению школы, обладающей своей собственной монастырской системой образования, иерархией социорелигиозных статусов, историографической концепцией. Религиозная традиция Кагьюпа имела ряд характеристик, в силу которых она поначалу в принципе не могла стать школьной. Одна из важных характеристик этой религиозной традиции и обусловила ее самоназвание — «кагью» означает «линия», «нить». Это интерпретировалось как линия преемственности религиозного опыта, который передается от учителя к ученику без обращения к письменному источнику сакрального религиозного знания — Слову Будды. *Кагью* — это невидимая духовная «нить», связующая учителя и ученика, она возникает в процессе передачи сакрального знания, сакральной мистической силы наставника его преданному последователю. Религиозная традиция Кагьюпа, подобно религиозной традиции Ньинмапа, представляет собой социокультурную форму бытования буддийской тантры в Тибете. Однако в отличие от религиозной традиции Ньинмапа традиция Кагьюпа складывается в XI—XII вв., само ее возникновение связано с распространением «новых» тантр, их практическим освоением мирскими последователями буддизма.

В историографии школы Кагьюпа в качестве ее иерархов, основателей линии учительской преемственности указываются пятеро учителей-наставников: Тилопа (988—1069), Наропа (1016—1100), Марпа (1012—1097), Миларепа (1040—1123), Гампопа (1079—1153). Тилопа и Наропа — это прославленные индийские йогины, буддийские учителя-тантрики, и рассматривать их в качестве иерархов традиции Кагьюпа можно лишь с известной степенью условности. Создателями религиозной традиции Кагьюпа в том виде, как она функционировала в Тибете XI—XII вв., являются тибетцы Марпа и его ученик Миларепа. Социокультурное закрепление религиозной традиции Кагьюпа связано с деятельностью именно этих двух учителей. Будучи первоначально традицией странствующих аскетов и йогин, Кагьюпа превращается в самостоятельную школу тибетского буддизма в XII—XIII вв., ее основателем выступил ученик Миларепа — Гампопа.

Как и в случае со школой Ньинмапа, появление историографической концепции школы Кагьюпа было обусловлено необходимостью обосновать правомерность социокультурной формы функционирования ее религиозной традиции. Выстраиваемая историографами школы Кагьюпа линия учительской преемственности возводится к индийским практикам буддийской йоги и тантрической пси-

хотехники Тилопе и Наропе, причем в школьных историографических трудах, как правило, излагаются их жизнеописания. Собственно доказательством аутентичности религиозной традиции Кагьюпа служат многочисленные версии биографий пяти ее иерархов. В разных историографических источниках повествование о становлении традиции Кагьюпа строится по одной и той же схеме. Тибетец Марпа, не удовлетворенный ученичеством у переводчика Брогми, славившегося своим знанием буддийской тантры и энциклопедической образованностью, отправляется на поиски учителя в Индию. После долгих скитаний и разнообразных испытаний ему, наконец, удается обрести учителя — йогина Наропу. О Наропе говорится, что к тому времени он уже покинул монастырь — университет Викрашила, где ранее был одним из ведущих преподавателей, сложил с себя монашеские обеты и вел жизнь странствующего буддийского аскета, проповедника тантры. По возвращении в Тибет Марпа занимается переводом буддийских тантр с санскрита на тибетский язык, обзаводится семьей и ведет жизнь домохозяина. Со временем у него появляются ученики — так называемые духовные сыновья, одним из которых и становится Миларепа. Миларепа под руководством Марпы проходит курс буддийской йоги и тантрической психотехники, а затем поселяется в уединении, посвящая себя как аскет-отшельник практике глубокого созерцания. Однако у него появляется ученик — Гампопа, который, подобно индийскому йогину Наропе, сначала получил монастырское религиозное образование, принял монашеские обеты, а затем решил обратиться к практике тантрической психотехники, сам для себя избрал учителя.

Эти первые три учителя Кагьюпа не создавали монастырей, их религиозная деятельность вообще не предполагала соблюдения монашеских обетов. Специфика религиозной традиции Кагьюпа как раз и заключается в том, что она основана на прямом устном наставлении, получаемом учеником от избранного им самим учителя. Соответственно этому, знания касательно религиозной доктрины и психотехники адепт может получить только от конкретного наставника, причем изустно. Религиозно-доктринальной основой традиции Кагьюпа, источником сакрального знания становятся тексты «новых» тантр и сочинения пяти иерархов школы. Существовавшая в устной передаче религиозная традиция Кагьюпа получает свое письменное закрепление только благодаря деятельности Гампопы.

Гампопа первый в цепочке учителей Кагьюпа создал для своих последователей письменное руководство по изучению буддийской доктрины. Его основное сочинение — «Драгоценное украшение освобождения» — содержало разъяснение буддийской догматики в том виде, как она представлена в текстах тибетского буддийского канона, и ее связи с ритуальными практиками и психотехникой буддийской тантры. Трактат Гампопы принадлежит к особому, созданному Атишей жанру тибетской буддийской литературы, обозначаемому как «стадии пути» (лам рим). Тексты, написанные в этом жанре, представляют собой руководства для начинающих адептов и их наставников, своеобразные пролегомены — введение в изучение Дхармы в соответствии с методами той или иной тибетобуддийской школьной образовательной традиции<sup>21</sup>.

В историографии школы Кагьюпа самостоятельное место принадлежит жанру *намтар* — жизнеописание иерархов. Наибольшей популярностью всегда пользо-

вались биографии Наропы, Миларепы и Гампопы. И это имело свою особую причину — описание жизни и религиозной деятельности каждого из них выступало способом легализации и дальнейшего закрепления той социокультурной формы, в которой функционировала религиозная традиция Кагьюпа. Так, в биографии Наропы всегда подчеркивается, что он хотя и получил буддийское традиционное образование, принял монашеские обеты, но не удовлетворился этим и отказался от монашества как длительного пути к Просветлению ради обретения тайного знания, радикального тантрического метода достижения высшей религиозной цели. Намтары Наропы и его тибетского ученика Марпы указывают на факт закрепления в религиозной традиции Кагьюпа особого метода достижения высшей религиозной цели: в роли наставника выступает буддист-мирянин, его последователи составляют немногочисленный круг, будучи «духовными сыновьями» учителя, предмет обучения — практика йоги и буддийские тантрические ритуалы. Различные версии «жития» Миларепы представляют другой аспект социокультурного функционирования традиции Кагьюпа — изучение и проповедь Дхармы адептом, пребывающим в статусе аскета-отшельника. Намтары имели широкое хождение в простонародной среде, распространяясь изустно. Они выступали в качестве образцов жизненного пути буддийского адепта, следующего традиции Кагьюпа.

Биографии иерархов религиозной традиции Кагьюпа служили письменным источником религиозного знания, предназначенным для мирян. Большая часть подобных жизнеописаний подверглась письменной фиксации только в XV—XVI вв. именно с целью пропаганды среди мирян буддийского образа жизни, способов следования Учению. По сути дела, в школьной традиции Кагьюпа был создан новый жанр дидактической тибетской литературы, предназначенной в первую очередь для мирских последователей Дхармы. Основные особенности этого жанра состоят в том, что в произведении, как правило, представлены основные положения буддийской догматики, разъясняются дисциплинарные правила, регламентирующие жизнь буддиста-мирянина, вводятся и истолковываются важнейшие понятия. Идеологический сюжет каждой из биографий представляет собой вариант пути к достижению конечной религиозной цели — Просветления.

Биография Наропы выполняла те же функции в традиции Кагьюпа, что и биография Падмасамбхавы — в традиции Ньинмапа. Биография Наропы — это жизнеописание главного духовного авторитета религиозной традиции Кагьюпа. Как и биография Падмасамбхавы, намтар Наропы начинается с повествования о необычайных обстоятельствах его рождения, причем подчеркивается высокое происхождение родителей — Наропа родился в семье одного из правителей Бенгалии. В ткань повествования вплетена автохтонная тибетская символика, указывающая на исключительность, избранность, но характеризующая в данном случае индoбуддийскую персоналию. Так, говорится, что в момент появления на свет Наропы раздался удар грома, содрогнулась земля и на небе заиграли «разноцветные лучи света». Когда ему исполнилось одиннадцать лет, Наропа отправился в Кашмир для прохождения курса буддийского традиционного образования. Через три года по настоянию родителей он вынужден был прервать обучение и возвратиться на родину, чтобы вести жизнь семейного домохозяина. Как почтительный сын,

Наропа покоряется родительской воле, однако в возрасте двадцати пяти лет он уговаривает свою жену расторгнуть брак и, покинув дом и семью, уходит в монастырь, возложив на себя обеты послушника. Завершив полный курс монастырского образования, приняв монашество, Наропа занимается проповедью Дхармы и преподает в буддийских монастырях-университетах Индии. Но встреча с буддистом-тантриком Тилопой, являвшим себя Наропе в различных обликах, пробуждает в нем интерес к тайному тантрическому знанию. В биографии подробно повествуется об установлении отношений «учитель — ученик» между Тилопой и Наропой. Описание испытаний, которым подверг Тилопа своего будущего ученика, именуемых «двенадцать действий самоотречения», представляет собой не что иное, как методический прием изложения для мирян буддийского учения об аффектах, загрязняющих сознание. По окончании своего обучения Наропа вел жизнь странствующего аскета-йогина, проповедующего Дхарму среди мирян.

Намтар Наропы представляет путь иерарха религиозной традиции Кагьюпа. Структурно его жизненный путь разделяется на два этапа. Первый связан с упорным стремлением к монашеству и получением «стандартного» религиозного образования, учености, замкнутой в стенах монастырских университетов. Второй — освоение «тайного» знания, которому в университетах не учат, ибо оно передается избранным, способным обрести «личного учителя». Встреча с таким и установление духовной связи «учитель — ученик» — ключевой эпизод, вскрывающий специфику дидактической схемы жизнеописания.

Многочисленные версии биографии Миларепа повествуют о пути к Дхарме тибетца — носителя автохтонной бесписьменной культуры, практиковавшего магию и колдовство. Подобно биографии Наропы, жизнеописание Миларепа также делится на два этапа, однако содержательно они иные — это жизнь до обращения в буддизм и после.

Миларепа родился в состоятельной семье, имевшей родственные связи в аристократической среде, — его отец был удачливым торговцем, а мать происходила из влиятельного рода Нянг. Однако он рано осиротел: мальчику не исполнилось и семи лет, когда умер отец. Имущество, завещанное Миларепе, обманом присвоил дядя. Мать и сестра оказались в роли служанок при этом алчном обманщике и его жене, бедствовали, претерпевали нужду и жестокое обращение. Односельчане не вступились за вдову, на руках которой остались двое детей. Жажда мести овладела матерью Миларепа, и она потребовала, чтобы сын поступил в обучение к колдуну. Миларепа успешно постиг искусство вредоносной магии. Научившись насылать на людей недуги и смерть, а на сельскохозяйственные угодья — град, он сооружает себе тайное убежище для занятий магией и осуществления колдовских ритуалов. Первый акт мести тем не менее приводит к парадоксальным результатам: Миларепа разрушает дом дяди во время празднования там бракосочетания его сына (двоюродного брата Миларепа), гибнут жених, невеста, собравшиеся на брачный пир родственники, но дядя с женой остаются невредимы, случайно оказавшись вне дома. Это не заставляет Миларепу задуматься о содеянном. Он продолжает творить свои вредоносные колдовские ритуалы, стремясь выполнить настоятельную просьбу матери — воздать односельчанам за былые равнодушие к ее несчастью и участи детей-сирот. Миларепа насылает град

на поля соседей и тем самым губит урожай, обрекая односельчан на голод. Лицемерие их мук вызывает у Миларепы глубокое сострадание и чувство раскаяния. Он решает порвать со своим наставником в магии, навсегда отказаться от практики колдовских ритуалов и отправляется на поиски религиозного учителя, исповедующего буддизм, а не местные культы.

Биография Миларепы в ее письменном варианте появляется только в XV в., когда значительная часть автохтонных верований находилась в стадии интеграции, выступая под общим названием «бон». В буддийских сочинениях о бон говорится как о «земледельческой магии» либо как о колдовских ритуалах, не освященных авторитетом Будды. Отказ Миларепы от следования своему наставнику в магии и решение найти себе другого религиозного учителя фиксируют в дидактической канве жизнеописания оценку всех тех автохтонных практик, которые не получили признания в буддийской тантре.

Поиски буддийского учителя приводят Миларепу в дом Марпы, однако связь «учитель — ученик» между ними устанавливается не сразу. Марпа подвергает бывшего колдуна тяжелым испытаниям, постепенно освобождая его сознание от ложной установки. Доказав Марпе свою преданность, убедив его в твердости своего решения встать на путь Просветления, Миларепа в конце концов становится его учеником, получает доступ к тайному знанию. Примечательно, что в повествовании Марпа представлен женатым домохозяином, владельцем обширного имущества.

Завершив обучение у Марпы, Миларепа ведет жизнь йогина-отшельника, однако слава о нем разносится по всему Тибету. Этот великий йогин также обрел известность как выдающийся поэт, автор стихов мистико-религиозного содержания.

Жизнеописание Гампопы, прославленного ученика Миларепы — это еще один весьма значимый вариант пути тибетца к Дхарме и «тайному» тантрическому знанию, поскольку в этом намтаре, кроме всего прочего, прослеживается отношение идеологов Кагьюпа к традиционной тибетской медицине, пользовавшейся высоким авторитетом во всех слоях общества. Именно в силу этого жизнеописание Гампопы разделено на три этапа: успехи в постижении искусства врачевания, обращение в буддизм и попытка идти к Просветлению стезей монашества и, наконец, обретение «личного учителя», приводящее на путь тантры и йоги, указанный некогда Наропой.

Гампопа, согласно повествованию, с юных лет изучал искусство врачевания и быстро преуспел в нем. Будучи очень молодым человеком, он пользовался немалой известностью, о чем свидетельствовало его второе имя — Дагпо Лхаде, т. е. Врач из Дагпо. Жизнь Гампопы складывалась благополучно и счастливо не только на медицинском поприще, но и в семье, рядом с возлюбленной супругой, к которой он был чрезвычайно привязан. Но когда он пересек рубеж двадцатилетия, случилось непоправимое горе — жена умерла, а он, излечивший множество страждущих, не сумел спасти самое дорогое ему существо. И юный Врач из Дагпо понял, что медицинское искусство бессильно искоренить страдание — победить смерть, исцелить скорбь, что счастье временно, преходяще и никто не в силах навечно удержать его. Он осознал необходимость в обращении к иному,

величайшему из врачей — Будде, чье учение открывает истинный путь к исцелению от страдания, путь к Просветлению.

Гампопа становится последователем Дхармы и принимает обеты послушника в одном из монастырей школы Кадампа. Там он проходит курс традиционного буддийского образования и в возрасте двадцати шести лет становится полноправным монахом, нареченный религиозным именем Соднам Ринчен. В монастыре до него доходят известия об отшельнике Миларепа, практикующем йогическое созерцание и слагающем мистические стихи. Гампопа проникается стремлением сделаться учеником этого йогина, получить от него наставления в «тайном знании». С этой целью он покидает монастырь и отправляется на поиски той горной пустыни, где пребывает Миларепа.

Миларепа становится его «личным учителем» и передает ему линию преемственности в знании «шести йог Наропы» — шести психотехнических практик: йоги внутреннего тепла, йоги «иллюзорного тела», йоги сновидений, йоги всепронизывающего света, йоги «промежуточного состояния» (состояния между смертью и новым рождением) и йоги «переноса сознания». Эти практики в своей совокупности имеют в традиции Кагьюпа и другое (воспроизводящее санскритский прототип) название — Махамудра.

В своем сочинении «Драгоценное украшение освобождения» Гампопа объединил учительскую традицию школы Кадампа в аспекте толкования буддийского понятия «путь» (последовательность стадий освоения Учения) и принятую в религиозной традиции Кагьюпа буддийскую психотехнику — йогу.

После смерти Гампопы линия учительской преемственности Кагьюпа перешла одновременно к четырем его ученикам, и в традиции школы Кагьюпа произошло размежевание на четыре крупные подшколы. Поскольку их основали ближайшие ученики Гампопы, каждая из этих четырех подшкол претендовала на наследование преемственной связи с исходной индобуддийской традицией. Они вошли в историю тибетского буддизма под следующими наименованиями: Карма-Кагьюпа (основоположник Кармапа Дуйсум Кхьенпо, 1100—1193), Барам-Кагьюпа (основоположник Барампа Дхарма Ванчуг, 1100—?), Цхалпа-Кагьюпа (основоположник Цонгдрагпа, 1123—1194), Пагмо-Кагьюпа (основоположник Пагмодругпа, 1110—1170).

Из этих подшкол выделялась своей популярностью Карма-Кагьюпа, располагавшая наибольшим числом последователей среди мирян. Ее возвышение во многом было обусловлено возникновением принципиально новой трактовки фигуры школьного лидера, главы Кармы-Кагьюпа. Он рассматривался как *тулку* — «перерожденец», человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары. Эта интерпретация не имела своего прототипа в буддизме Индии, выступая чисто тибетским нововведением. Она послужила основой легитимации нового социорелигиозного статуса — глава школы, и этот статус получил наименование Кармапа.

Исторический основатель подшколы Карма-Кагьюпа — Кармапа Дуйсум Кхьенпо создал монастырь Цурпху, сделавшийся в дальнейшем самым влиятельным в рамках всей школы Кагьюпа. Дуйсум Кхьенпо оставил после себя завещание, в котором предсказывалось появление следующего Кармапы и давалась подробная инструкция, каким образом можно отождествить очередное человеческое

воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары, как отыскать его среди людей. Поиск и отождествление Кармапы по традиции поручались четырем ближайшим сподвижникам очередного почившего школьного иерарха. Обнаружив «перерожденца», они привозили его в монастырь Цурпху и исполняли при нем роль регентов до завершения этим тулку полного курса религиозного образования и полноправного вступления в статус Кармапы. Кармапа всегда возглавлял монастырь Цурпху и, согласно своему статусу, являлся владельцем земельного надела и всей собственности этого монастыря. Каждый очередной Кармапа оставлял завещание-инструкцию, указывающее, как должен быть обнаружен следующий тулку.

В системе организации монастырской жизни всех подшкол Кагьюпа существовали административно-хозяйственные должности, которые могли занимать светские лица, известные своим благочестием и неукоснительным соблюдением пяти обетов буддиста-мирянина (воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, употребления опьяняющих веществ). Традиция Кагьюпа предусматривала также существование монастырей отшельнического типа, располагавшихся в горах и пещерах. Обитатели такого рода представляли собой анклавные поселения монахов и мирян, посвящавших себя ритуальным практикам. Миряне в подобных монастырях проживали временно, и цель их пребывания в отшельничестве исчерпывалась углубленным изучением практического аспекта традиции.

Таким образом, традиция школы Кагьюпа в истории тибетского буддизма отмечена стремлением включить мирских последователей в религиозную жизнь монастырей, открыть им доступ к непосредственному изучению письменного сакрального знания.

В заключение суммируем ключевые выводы нашего исследования процесса социокультурного оформления буддийской религиозности в Тибете VIII—XIV вв.

Феномен буддийской религиозности обрел свое социокультурное оформление в традициях четырех школ тибетского буддизма — Ньинмапа, Кадампа, Сакьяпа и Кагьюпа. Специфика каждой из них была рассмотрена нами прежде всего в аспекте выявления типов религиозности, носителями которых выступали последователи религиозных традиций четырех названных школ.

В традициях школ Ньинмапа и Кадампа обнаруживаются два полярных типа религиозности, которые сложились на этапах распространения и рецепции буддизма в Тибете. Для типа религиозности последователей школы Кадампа характерно принятие буддизма как религиозной традиции монашеской ученой элиты. Направленность и структура повседневной жизнедеятельности последователей регламентировались в жестком соответствии с конечной религиозной целью — достижением Просветления. В силу этого на первый план выдвигалась задача освоения индобуддийского письменного наследия. Обязательным условием обретения религиозного знания считалось неукоснительное следование буддийскому кодексу религиозной дисциплины (Винае), глубокое постижение буддийской доктрины и ее религиозно-философской интерпретации. Носители этого типа религиозности являлись преимущественными сторонниками строгого монашества, посвящавшими свою жизнь делу изучения и проповеди Дхармы.

В религиозно-идеологической топографии Тибета XI—XIV вв. школа Кадампа была представлена совокупностью буддийских переводческо-просветительских центров — своеобразных островков буддийской учености. В этих цитаделях Дхармы осуществлялись переводы текстов индобуддийского канона на тибетский язык, обучались все те, кто желал принять монашество и в перспективе посвятить себя изучению и комментированию буддийских доктринальных и философских текстов. Жизнедеятельность носителей этого типа религиозности регламентировалась школьными интерпретациями структуры социорелигиозных статусов и сакрального знания.

Согласно традиции школы Кадампа, сакральное знание, заложенное в буддийской доктрине, принципиально доступно широкому кругу последователей, принявших Будду как единственного Учителя истины, Дхарму как единственное истинное учение и Сангху (символическое сообщество Просветленных) как аксиоматический образец нравственного поведения и жизненной цели. Только канонизированные тексты признавались источником сакрального знания.

Специфика типа религиозности, сложившегося в традиции Кадампа, обуславливалась интерпретацией социорелигиозных статусов, разработанной Атишей, индийским учителем, стоявшим у истоков этой тибетской традиции.

Представителями полярно противоположного типа религиозности были последователи традиции Ньинмапа. Сакральное знание толковалось ими как предназначенное только узкому кругу посвященных адептов, овладевших в совершенстве практиками буддийской психотехники. Источником истинного знания считались в первую очередь устные наставления, полученные учеником непосредственно от учителя.

Религиозность носителей традиции Ньинмапа представляла собой амальгаму дубуддийских автохтонных верований и значительно реинтерпретированной буддийской ценностно-нормативной системы в совокупности с тантрическими практиками.

Регламентация последователей религиозной традиции Ньинмапа не соотносилась напрямую с буддийской системой социорелигиозных статусов. Превращение этой религиозной традиции в школьную (введение статусной вертикали, письменная фиксация религиозного знания, организация школьных образовательных центров) не было обусловлено присущим ей типом религиозности. Социокультурное оформление данного типа религиозности выражалось в возникновении замкнутых религиозных сообществ, в которых дифференцировались только два религиозных статуса: наставника, практикующего буддийскую тантру вдали от монастырских стен, и ученика.

Ситуация жесткой межшкольной конкуренции за идеологическое доминирование в пределах всего Тибета, угрожавшая гибелью религиозной традиции Ньинмапа, побудила ее последователей адаптироваться к уже закрепившимся формам организации религиозной жизни адептов буддизма.

Формирование третьего типа религиозности, носителями которого становятся последователи школ Кагьюпа и Сакьяпа, связано с обращением тибетской земельной аристократии к буддизму как идеологии, способной легитимировать уже сложившуюся в Тибете в XIII—XIV вв. социально-экономическую и политиче-

скую систему. Специфика этого типа религиозности заключалась в признании словесной привилегии доступа к сакральному знанию, права мирян на «религиозную заслугу» и буддийское образование, в утверждении синтеза письменного и устного (учительского) источников религиозного знания.

Тип религиозности, вызревший в школах Кагьюпа и Сакьяпа, проложил дорогу к третьему этапу институционализации буддизма в Тибете — к этапу интеграции.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В рамках данной статьи мы предложили собственные определения феномена религиозности и социологического понятия «типы религиозности». В социологии религии понятие «религиозность» используется, как правило, либо для обозначения феномена религиозного переживания, либо для рассмотрения религиозной составляющей социального действия. Необходимо иметь в виду, что в качестве самостоятельного научного понятия оно начало использоваться в социологии религии только во второй половине XX в., причем было введено в рамках американских социологических исследований современных форм сектарности. Так, к монографиям по социологии религии, в которых понятие «религиозность» впервые выступает в качестве центрального, относятся работа Ч. Глока и Р. Старка, посвященная эмпирическому изучению «измерений религиозного» (*Glock Y. Ch., Stark R. Religion and Society in Tension. Chicago, 1965*), и исследование «религиозного фактора» в жизнедеятельности социорелигиозных групп Г. Ленски (*Lenski G. The Religious Factor. New York, 1961*). В этих монографиях, причисляемых к современной классике социологии религии, не дается непосредственного определения понятия «религиозность». Оно используется как операциональное, для выявления на уровне эмпирического изучения измерений религиозного в жизнедеятельности индивида и социума. Само понятие «религиозность» было предложено американскими социологами в качестве заместителя понятия «религия» или методологической рамки для проведения прикладных исследований религии.

Несколько иначе сложилась немецкая социологическая традиция использования понятия «религиозность». Она напрямую восходит к работам М. Вебера по социологии религии и представляет собой версию понятия «религиозная этика». К наиболее влиятельным в современной немецкой социологии религии следует отнести определение понятия религии, предложенное Т. Лукманном (*Luckmann Th. The Invisible Religion. London, 1967*), «теорию религии» П. Бергера (*Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, 1967*), а также концепцию религиозного, созданную Н. Лумманном (*Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2000*). Сравнительная новизна подходов этих авторов заключается в установке на жесткое очерчивание исследовательских рамок социологии применительно к изучению феноменов религии и религиозного, в попытках социологического рассмотрения сущности и функций социорелигиозных институтов. Весьма интересными в перспективе формулировки социологического определения понятия «религиозность» представляются разработки восточногерманских социологов, предложивших исследовать этот феномен посредством изучения религиозных биографий (*Biographie und Religion / Wohlrab-Sahr M. (Hg.). Frankfurt am Main; New York, 1995*).

<sup>2</sup> Подробнее о каноническом своде текстов школы Ньинмапа см.: *Ehrhard F.-K. Recently Discovered Manuscripts of The RNING MA RGYUD 'BUM From Nepal // Tibetan Studies / Ed. by H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher. Vol. I. Wien, 1997.*

<sup>3</sup> Подобный способ сакрализации вновь созданных текстов характерен для традиционного мышления. Так, в Индии в эпоху составления сутр махаянского канона (который так и не был кодифицирован вследствие своей незавершенности) и текстов цикла Праджняпармиты сторонники Махаяны объявили, что эти тексты принадлежат авторству Будды Шакьямуни, и он намеренно сокрыл их в хтонических (подземных и подводных) обиталищах нагов (мифических змей) для оглашения в «должное» время, когда люди созреют для понимания этих священных текстов.

<sup>4</sup> О датировке текстов, авторство которых приписывается Падмасамбхаве, а также всех тех, которые в тибетологии принято обозначать как «тангиг» и «гатан» см.: *Воструков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 29—42.

<sup>5</sup> См.: *Snellgrove D. L.* Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors. London, 1987.

<sup>6</sup> В рамках данной статьи мы отдельно не рассматриваем школу Гелугпа, поскольку она возникла позднее других школ и представляла собой в аспекте религиозности несколько переработанный тип, сформированный школой Кадампа. Детальное исследование религиозной традиции Гелугпа, истории формирования школы предложены нами в книге: *Островская-младшая Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2002.

<sup>7</sup> См.: *Wayman A.* Calming the Mind and Discerning the Real. New York, 1978.

<sup>8</sup> Перевод этого трактата-миниатюры на английский язык см.: *Ibid.* P. 9—14. Русская версия перевода этого текста предложена в издании: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. II. Этап духовного развития средней личности / Пер. с тибетского языка А. Кугявичуса, под общ. ред. А. Терентьева. СПб., 1997. С. 133—147.

<sup>9</sup> *Бон* — собственно тибетская автохтонная религия, которая, согласно тибетской историографии, практиковалась населением этой страны еще до появления буддизма. Письменная фиксация текстов религии бон приходится на период перевода индобуддийского канона на тибетский язык. Само становление бон в качестве автономной религиозной традиции проходило в условиях жесткой конкуренции ее носителей с последователями и проповедниками буддийского учения. Эти два факта отчасти объясняют, на наш взгляд, синкретичность доктринальных положений религии бон, во многом повторяющих буддийский доктринальный комплекс. О религии бон см.: *Кузнецов Б. И.* Бон и Маздаизм. СПб., 2001.

<sup>10</sup> В соответствии с индобуддийской традицией, все тантры разделяются на низшие тантры и тантры высшей йоги, или высшие тантры. Низшие тантры, к которым относятся криятантра, чарьятантра и йогатантра, предназначались для широкого круга последователей. Они выстраиваются в последовательную схему поступенчатого восхождения адепта от простейших практик работы с собственным телом, речью и сознанием к сложнейшим психотехникам буддийской йоги. Высшие тантры (ануттарайогатантры) рассчитаны на продвинутого адепта, йогина. Они разделяются на махайогатантры, ануйогатантры и ати-йогатантры. Подробнее о структуре и содержании буддийской тантрической традиции см.: Категории буддийской культуры. СПб., С. 230—261.

<sup>11</sup> См.: Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. История буддизма в Тибете VI—XV вв. / Пер. с тибетского Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедилы и Е. Ю. Харьковской. СПб., 2001. С. 55.

<sup>12</sup> Там же. С. 77, 85—87. *Дзогчен* — название одной из практик буддийской психотехники, использованию которой в целях достижения Просветления последователи традиции школы Ньянмапа приписывали ведущую роль. Известно, что тибетские последователи

тантры образовывали тайные закрытые религиозные сообщества, занимавшиеся исключительно освоением и практикой Дзогчена. Они, как правило, дистанцировались от монастырских поселений, всемерно подчеркивая неприемлемость институционализированной формы религиозности для достижения конечной религиозной цели.

<sup>13</sup> История Тибета представлена совокупностью историографических сочинений тибетобуддийских ученых, наибольшим авторитетом среди которых пользовались сочинения, созданные последователями школ Кадампа, Сакьяпа, Кагьюпа и Гелугпа. Одним из основоположников тибетобуддийской историографической традиции считается Будон Ринчендуб (1290—1364), последователь традиции школы Кадампа. Им создана одна из первых версий истории буддизма в Тибете, изложенная в сочинении «История буддизма». Сочинение «Синяя Летопись», принадлежащее авторству Гойлоцзавы Идсанцзева Шоннубала, рассматривалось тибетобуддийскими мыслителями позднего Средневековья в качестве самого полного источника информации по истории буддизма в Тибете. О формировании тибетобуддийской историографической традиции и ее идеологическом содержании см.: *Островская-младшая Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2002.

<sup>14</sup> В номенклатуре индобуддийских социорелигиозных статусов предусматривалось еще два — статус «соблюдающего очистительный пост» и статус *шикшамана* — «та, что претендует на статус монахини». Этот последний предназначался только для женщин, прошедших стадию послушничества и выразивших намерение принять монашеские обеты. Подобная кандидатка в монахини и должна была в течение двух лет утверждаться в истинности своего монашеского призвания.

<sup>15</sup> Бодхисаттва Авалокитешвара — божество буддийского пантеона, Бодхисаттва милосердия. Каждый в цепочке четырнадцати Далай-лам рассматривается в качестве очередного человеческого воплощения Бодхисаттвы Авалокитешвары — спасителя и защитника всех страждущих.

Адибудда Амиабха — божество буддийского тантрического пантеона. Один из пяти так называемых Будд высшего созерцания. Образ этого божества используется в психотехнических практиках буддийской тантры.

<sup>16</sup> «Саморождение». Согласно буддийским представлениям, это один из способов появления на свет «Бодхисаттвы в последнем рождении», т. е. человеческого существа, которое в этой жизни предстоит стать Буддой.

<sup>17</sup> Синяя Летопись. С. 127—128.

<sup>18</sup> См.: Соднам Цземо. Дверь, ведущая в учение / Пер. с тибетского, послесловие и комментарий Р. Н. Крапвиной. СПб., 1994. Реконструкция концепции «буддийской эры», представленная в настоящей статье, сделана нами на основе вышеназванного русского перевода текста.

<sup>19</sup> См.: Соднам Цземо. Дверь, ведущая в Учение. С. 62—65.

<sup>20</sup> См.: *Eimer H.* A Source for the First Narthang Kanjur: Two Early. Sa skya pa Catalogues of Tantras // Transmission of the Tibetan Canon / Ed. by H. Eimer. Wien, 1997.

<sup>21</sup> См.: *The Jewel ornament of Liberation by sGam. Po. Pa / Translated and annotated by Gerbert V. Guenther.* Boston; London, 1986.