

УДК 294.321

## **Тибетский буддизм как наследник индийской традиции и его развитие**

**Курасов Сергей Владимирович**

Профессор, доктор искусствоведения, ректор,  
Московская государственная художественно-промышленная академия  
имени С.Г. Строганова,  
125080, Россия, Москва, Волоколамское ш., 9;  
e-mail: info@mghpu.ru

### **Аннотация**

Статья посвящена роли индийского буддизма в развитии тибетской религии (северного буддизма) и дальнейшему развитию традиции данной религии. Автор уделяет внимание истории перевода священных текстов буддизма с индийского языка на тибетский, освещает «победу» индийской версии буддизма над китайской в истории тибетской религии и реформу Цзонкхавы. В статье описываются основные принципы буддизма махаяны и ваджраяны (тантрического буддизма).

### **Для цитирования в научных исследованиях**

Курасов С.В. Тибетский буддизм как наследник индийской традиции и его развитие // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2014. – № 5. – С. 46-63.

### **Ключевые слова**

Буддизм, история буддизма, тибетский буддизм, ламаизм, северный буддизм, махаяна, ваджраяна, тантры, буддийский канон, нирвана, дхармы.

## Введение. Краткая предыстория тибетского буддизма

Современные исследователи признают, что «тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей её полноте» [Торчинов, 2005, 263]. «Буддизм сыграл важнейшую роль в становлении тибетской культуры, мировоззрения и основ государственности» [Курасов, 2013, 13]. Рассмотрим особенности этого процесса культурного обогащения, в результате которого Тибет стал важнейшим преемником индийской традиции.

Время возникновения в буддизме его важнейших направлений, хинаяны и махаяны, «малой» и «большой» колесницы, точно не известно. Однако махаяна впоследствии распространилась гораздо шире хинаяны: по замечанию ламы Ананды Говинды, универсальность буддизма была возведена до сознательного принципа именно Великой Колесницей [Говинда, 1993, 222].

Представителем классической махаяны был Шантаракшита, крупнейший учёный и философ, приглашённый для проповеди буддизма в Тибет в середине VIII века и основавший монастырь Самье близ Лхасы. В то же время чудотворец Падмасамбхава, приглашённый тем же царём Тисрондэцзаном для проповеди буддизма, был сторонником тантрической школы, и его проповедь буддизма оказала на тибетцев большое влияние: Падмасамбхава оставил настолько глубокий след в распространении буддизма в тибетской земле, что его чтят почти наряду с Буддой; особенно это касается последователей так называемых «нереформированных», или «красношапочных», школ, не принявших религиозной реформы Цзонхавы [Торчинов, 2005, 268].

Именно с влиянием Падмасамбхавы связывают распространение буддизма и падение религии бон; он, по версии тибетского жития, «подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав *дхармапалами* – божествами, защищающими Дхарму» [там же, 269].

Богословская и церковная фиксация обряда общего жертвоприношения всем божествам буддийских и автохтонных тибетских культов относится к XVI-XVII вв. [Герасимова, 1989, 36]. Священная история, выстраиваемая в житиях, показывает нам, каким образом традиционные божества Тибета были

включены в пантеон буддизма; в целом здесь работал тот же принцип, что в греко-римской религии: чужие и новые боги не изгонялись, а переосмысливались в рамках новой конфессии, с сохранением части своих признаков и функций. Важнейшим направлением в истолковании автохтонных божеств было их подчинение иноказательному принципу: отныне, с принятием доктрины великой относительности бытия, боги были не сущностями, но своего рода принципами, видимостями, которые могли помочь на пути просвещения, но также принадлежали миру перерождений.

Метафизическая победа пути бодхисаттв над китайской версией буддизма является одной из наиболее значимых страниц духовной истории Тибета. На диспуте в монастыре Самье в конце VIII в. китайский монах Хэшан Махаяна был побеждён сторонником индийской традиции Камалашилой по следующим пунктам:

1) классическая доктрина пути бодхисаттвы, восходящего по ступеням совершенствования благодаря практике шести совершенств, была признана более верной, чем учение о мгновенном пробуждении к состоянию Будды;

2) было признано, что кармическая активность в виде мирских добродетелей не только не привязывает к сансаре, но и ведёт к пробуждению природы Будды в человеке;

3) был отвергнут чисто отрицательный метод созерцания с остановкой мыслительного процесса, в котором достигается отказ от субъектно-объектной дихотомии, как не ведущий к пробуждению [Торчинов, 2005, 271-272].

Однако окончательная победа индийской ветви буддизма как над традицией бонского жречества, так и над китайской школой Чань произошла в Тибете только в период так называемой второй рецепции буддизма (XI в.), когда буддизм распространился не только среди аристократии, но и среди простого народа. С этого времени сознательное следование индийскому буддизму в его позднемахаянской форме стало доктриной тибетской религии, впоследствии разделившейся на различные школы и учения, идущие, однако, в рамках единой традиции.

Метафизическая терминология тибетского языка была создана на основе санскрита: для передачи сложной религиозно-философской терминологии

буддизма монахи Тибета и помогавшие им индийские специалисты создали пласт искусственной лексики тибетского языка, калькирующий санскритскую терминологию. При этом соблюдалась строгая последовательность: каждый санскритский корень и аффикс передавался последовательно тем же самым корнем тибетского языка (в отличие от флективного санскрита тибетский язык – изолирующий, корневой) [там же, 291-292].

В результате тибетские переводы индийских текстов отличаются особенной точностью. Если тибетская Трипитака, *Ганджур (Тангьюр)*, в основном совпадает с текстами, вошедшими в китайскую Трипитаку, то *Данджур (Тангьюр)* – оригинальный свод текстов, включающий религиозно-философские сочинения тибетских авторов.

Тибетский буддийский канон, построенный в строгом соответствии с индийским санскритским оригиналом, содержит и сутры (изречения самого Будды), и шастры (авторские комментарии к сутрам и самостоятельный трактаты по философии и эпистемологии), и тантры (слияние автохтонных магических ритуалов и философии махаяны). Последние представляют 22 из 100 томов Ганджура и 86 из 225 томов Данджура. Собственно тибетские трактаты по философии / логике, развивающие индийскую традицию, начали свою историю с XII в., т. е. с того времени, когда буддизм исчез в Северной Индии [Щербатской, 1988, 107].

Важнейшим этапом утверждения единства тибетской буддийской мысли стала реформа Цзонхавы (Цзонкхапы) конца XIV в. Среди её важнейших задач было объединение теоретической мысли с тантрической практикой йоги; так, стандартами нового учения стало требование допущения к практике йоги только по истечении срока философской подготовки, приобретении значительного религиозного образования и принятии монашеских обетов.

### **Общие принципы буддизма махаяны**

Буддийская традиция махаяны, Великой Колесницы (тиб. *theg-chen*), возникшая на рубеже I-II вв. н. э., сделала путь к спасению более доступным – не только для монахов, но и для мирян. И махаяна, и хинаяна были солидарны

в вопросах о сути мира и причине страданий; но пути выхода из мира страданий были различны.

Привязанность к существованию (*тришина*) – причина постоянных перерождений, перехода после смерти из одного состояния в другое; мир длящихся перерождений и есть *сансара*: «Истинная сущность её пустота, вид её обман, признак её мучение и рождение» (Из перевода шастры «Спасение украшения») [цит. по: Мефодий, 1902, 5]. Накопленная *карма* – эквивалент суммы деяний человека – определяет его посмертную судьбу. Карма, решая проблемы теодицеи, является конечной причиной и универсальным объяснительным средством для всего происходящего. Все способы улучшения кармы направлены на то, чтобы обеспечить возможно лучшее следующее перерождение, но в конечном итоге – преодолеть волю к жизни.

Для буддиста конечная цель – *нирвана*, то есть выход из системы перерождений. «Истинная сущность её тоже пустота, вид её – прекращение всякого обмана, признак её – освобождение от всякого мучения» (Из перевода шастры «Спасение украшения») [там же]. Нирвана, по сути своей, не поддаётся познанию; постичь нирвану может лишь тот, кто достиг её; остальным же ведомо, чем нирвана *не* является.

Нирвана предполагает полное угасание дхарм, освобождение от всяких связей с существованием в любом из миров, несопоставимость с любым другим состоянием. «Для нирваны теряют силу все оппозиции, действительные для до-нирванического состояния, происходит их абсолютная нейтрализация; поэтому даже понятие вечности применимо к нирване лишь условно и относительно, ибо нирваническое бытие запредельно оппозиции конечности/бесконечности времени» [Касевич, 1996, 57]. По сути, нирвана определяется лишь апофатически.

Основным пунктом отталкивания буддизма махаяны от традиции хинаяны было утверждение принципиальной важности не личного спасения, не достижения состояния *архата*, но помощи в спасении другим живым существам. В отличие от хинаяны, последователи Великой Колесницы толкуют понятие духовного роста весьма широко, не ограничиваясь самоусовершенствованием; махаяна «осознанно признает бесконечное многообразие буддийских путей и способов освобождения» [Иконография Ваджраяны, 2003, 532].

В этой традиции возник образ бодхисаттвы, существа, стремящегося к просветлению и помогающего в просветлении другим. Культы бодхисаттв воплощали различные аспекты совершенства Будды. Бодхисаттва, как спаситель, должен обладать развитыми добродетелями (*метта, каруна, мудита*), однако превыше их должно стоять состояние *упеккха*, бесстрастности, принятие мысли о том, что всё существующее есть бесконечное волнение дхарм. Бодхисаттва должен быть вдохновлен *бодхичиттой*, «основой просветления», и следовать трансцендентному вектору *парамит*, важнейших добродетелей махаяны.

Основанная Нагарджуной в сер. II в. н. э. школа *мадхьямика* (Срединного Пути) стала ведущей школой махаяны, из которой развились все известные течения позднего махаянизма, в том числе китайский Чань (дзен). Важнейшей идеей махаяны стало утверждение универсальности понятия *шуньята*, пустоты, или, в переводе Ф.И. Щербатского, относительности, условности [Щербатской, 1988, 242].

Если мир есть лишь проявления пустоты-Абсолюта, то все противоречия иллюзорны, и Срединный Путь воплощает движение между «да» и «нет», отрицающее все заблуждения. Лама Говинда следующим образом поясняет природу видимости материального мира: «радуга – это иллюзия, но вовсе не галлюцинация <...> сходным образом все внутренние и внешние объекты нашего сознания <...> являются реальными только в относительном смысле» [Говинда, 1993, 250].

Пустота махаянического буддизма – своего рода доначальный хаос, хранящий в себе в снятом виде все потенции Космоса. Эта пустота, или условность – практически синоним нирваны, как утверждает гимн, которым завершается учебник школы мадхьямика:

*Совершенного Будду, первейшего из Учителей, я приветствую!*

*Он провозгласил принцип Относительности,*

*Принцип, что ничто /во Вселенной/ не может исчезнуть*

*И /ничего нового/ не может возникнуть.*

*Ничто не имеет конца,*

*Так же нет ничего вечного.*

*Ничто не идентично /самому себе/,*

*И нет ничего дифференцированного.*

*Ничто не двигается ни в том, ни в другом направлении.*

*Это /Нирвана/, блаженное Успокоение*

*Всякой /возможной/ Множественности*

[цит по: Щербатской, 1988, 243].

Как сказано в шастре «Спасение украшения», «Всё вообще видимое и невидимое заключается в двух: сансаре и нирване» [цит. по: Мефодий, 1902, 5]. Срединный Путь утверждал и новое понимание этих центральных категорий буддизма.

Мадхьямики, сторонники Срединного Пути, довели противоположность сансары и нирваны до логического снятия. Если в хиньяне элементы бытия, несмотря на их взаимозависимость, считались реальными (*vastu*), то в махаяне, напротив, все элементы бытия считались нереальными. «В хиньяне бытие было раздвоено на обусловленное и необусловленное (*samskrta* и *asamskrta*), но в обоих случаях реальное. Теперь же ни одна из частей бытия не рассматривается как окончательная реальность, а обе они сводятся к высшему единству относительности» [Щербатской, 1988, 241].

Махаяна внесла свой вклад и в разработку образа Будды. Из легендарного учителя он стал высшим принципом всего сущего, проникающим и существующим в каждом из существ, которые могут обрести просветление.

Главенство шуньяты вело к концепции глобальной взаимосвязи мировых явлений: «Мудрость же приходит, когда осознаешь, что и сам ты, и другие, о которых ты думаешь, будто они противостоят друг другу, на самом-то деле взаимосвязаны. Мир и человек, разум и материальный мир, субъект и объект – всё взаимосвязано. Как только мы постигнем и прочувствуем это, нам станет проще выработать в себе сострадание» [Кьябгон, 2007, 23].

Буддизм махаяны подчёркивает, что просветление достижимо лишь во взаимодействии с другими людьми, в преодолении разрыва и двойственности – как в социуме, так и в разуме, субъект-объектных отношениях и так далее. Медитация дополняется деянием.

Важнейшим деятелем буддизма махаяны был учитель Цзонхава. В 1402 г. он закончил трактат «Великие этапы пути к бодхи» (то есть «к озарению, к

состоянию будды)), в основу которого было положено сочинение индийского проповедника буддизма в Тибете Атиши (XI в.) «Светильник пути бодхи», которое было написано на тибетской земле.

Главная идея «Светильника пути бодхи» – это учение о трех личностях («малой», «средней» и «высшей»), ставшее одним из центральных положений в махаяне. «Малая» личность, согласно трактату, заботится только о благах этого мира и не помышляет о страданиях и «спасении». «Средняя» личность отворачивается от благ бытия и от греха, но заботится только о своем собственном благополучии или покое. «Высшая» же личность желает избавиться от страданий других.

В трактате подробно рассматриваются разные стороны буддизма. В разделе о «малой» личности обрисовываются адские мучения и разные отделения ада. В разделе о «средней» личности – жизнь богов на небесах и жизнь асуров, войны между ними и страдания тех и других. Через весь трактат проходит одна из основных идей буддизма: главная действующая сила, которая порождает все сущее и приводит в движение все мироздание, – это омрачения и карма.

В разделе о «средней» личности излагаются основы буддизма: «четыре истины», двенадцать нидан, необходимость уходить от «омрачений» и создавать себе «хорошую» карму, важность при выборе пути полагаться на друга-учителя и т.д. Сочинение Цзонхавы представляет собой собрание огромного количества различных цитат из канонических и неканонических сочинений (сутр, тантр, винаи, абхндхармы), ссылок на трактаты разных индийских и тибетских авторов, а также цитат из этих трактатов.

Роль предисловия к трактату играет небольшой гимн, в котором Цзонхава воздает хвалу Будде Шакьямуни и Майтрее, а также своим учителям, последователем которых он является: Нагарджуне, Асанге и Атише. Нагарджуна – идеолог учения о пустотности (шуньяте), т.е. о нереальности, иллюзорности окружающего нас мира. Асанга же является основателем школы йогачаров.

Тибетский ученый Туган (1737-1802) считал, что Цзонхава в основном им направлении, или школе гелукпа, объединил теорию шуньяты с учением о мантрах (заклинаниях). Действительно, в трактате «Великие этапы...» Лзонхава уделяет большое внимание учению о шуньяте (пустотности) и гово-

рит о важности созерцания (обдумывания) его. По мнению сторонников данной теории, человек в процессе своей мыслительной деятельности имеет дело не с конкретными вещами, с материей, а со словами, идеями (дхармами), которые нематериальны, лишены сущности («Я»), являются отражениями вещей. Это учение призвано было убедить верующего в отсутствии в феноменальном мире каких-либо ценностей, к которым стоило бы стремиться. Важное место в школе гелукпа занимало также учение о мантрах, играющих огромную роль при исполнении обрядов, ритуалов, без чего тибетский буддизм вряд ли смог широко распространиться.

По учению Цзонхавы, «средняя» личность должна через отвращение к благам этого мира подойти к такому состоянию, для достижения которого необходимо осуществление созерцаний двоякого рода. Эти созерцания, проявляющиеся на высшем этапе пути к «озарению», называются «состоянием покоя» и «сверхвидением». Они неотделимы одно от другого и взаимосвязаны.

Сущность состояния покоя Цзонхава излагает, ссылаясь на канонические произведения, следующим образом: «Находясь в одиночестве в уединенном месте, помешаем вовнутрь /себя чистоту и представляем /себе/ именно эти дхармы (идеи, представления), которые /мы/ соответственно как следует обдумываем. В душе, которая представляет /их себе/ с помощью любых идей (мыслей), постоянно представляем и представляем /это себе/. Таким образом, войдя /в это созерцание/ и в нем многократно пребывая, /тем самым/ очищаем тело, очищаем дух. То, что есть, /т.е. вот это данное состояние, и/ называется состоянием покоя» [Кузнецов, 1986, 44].

Затем, как полагает Цзонхава, созерцатель, йог, достигший состояния покоя, избавившись таким образом от всего, что может беспокоить тело и дух, переходит к следующей, самой высшей ступени созерцания, которая называется «сверхвидение». Находясь в состоянии полного умиротворения, бесстрастия, созерцатель может спокойно и объективно исследовать любой предмет.

Об этом Цзонхава пишет следующее: «Очистив тело и дух, получив это, находимся именно в этом и избавляемся от неправильных форм (видов) духа. Среди этих дхарм (представлений), которые соответственно обдумывали, с почтительностью исследуем по отдельности их образы (отражения) сферы

деятельности созерцания. Таким образом, полное раскрытие смысла знания в этих образах сферы созерцания, полное раскрытие и полное постижение, полный анализ, терпение, желание, раскрытие различий, взгляды и всякое (любое) полное постижение называется сверхвидением» [там же].

Состояние покоя и сверхвидение мыслитель сравнивает с зажженной лампадой и картиной, висящей на стене. Если лампада светит ярко и ветер не колеблет ее пламя, то мы ясно видим, говорит он, нарисованные изображения. Когда же лампада светит неярко и ветер колеблет пламя, то изображения на картине мы видим неясно. Таким образом, без состояния покоя с одним только сверхвидением дух созерцателя или йога будет колебаться подобно пламени лампады, стоящей на ветру. Состояния покоя и сверхвидения существуют вместе, и следует полагаться на оба эти состояния.

Таким образом, в сочинении Цзонхавы «Великие этапы...» в качестве основных идейных принципов, которыми он руководствовался при написании трактата, можно выделить учение о трех личностях, теорию пустотности (шуньяты) окружающего нас мира и утверждение важности практики созерцания (йоги).

Важнейшим буддийским понятием, используемым в том числе для интерпретации памятников искусства, является дхарма. Оно весьма многозначно, и глубокую его трактовку, на наш взгляд, дает отечественный буддолог Б.И. Кузнецов: «дхармы», «внешние дхармы», – это образы, знаки внешнего мира, которые в духовной сфере человека становятся «внутренними дхармами», то есть словами, понятиями. Все мирские дхармы тождественны между собой, они не-материальны, «пустотны», не имеют сущности, то есть не имеют самостоятельного существования вне природы, вне человека, как, например, отражение луны в озере не может существовать само по себе, независимо от реальной луны на небе <...> Одно из основных значений термина «дхарма», в каком-то его часто употребляли буддисты на протяжении всей своей истории, – «слово, понятие» в смысле «основной принцип бытия», поскольку оно существует для человека и открывается ему только через знаки-слова. Только через это значение термина «дхарма» мы можем понять суть учения о страдании и освобождении от него» [Кузнецов, 2002, 39, 43].

Махаяна в итоге своего развития стала разделяться на сутрическую и тантрическую. Сутрические методы – методы постепенного познания истины с помощью усилий разума, расшифровывающего иносказания, заключённые в том числе в сутрах и произведениях искусства. Тантрические методы стали основой буддизма ваджраяны.

### **Ваджраяна в тибетском буддизме**

Тантрические тексты относятся к третьему периоду развития буддизма в Индии – ваджраяне, Алмазной Колеснице, называемой также махаяной тантрической. Лама Говинда утверждает, что сердце ваджраяны скрыто в махаяническом тексте «Алмазный резец», заканчивающемся следующими словами: «Это священное изложение будет называться *«Ваджрачхедика праджня-парамита сутра»*, потому что она твёрдое и острое как алмаз, отсекающий все спорные понятия и ведущий к другому берегу, просветлению» [Говинда, 1993, 242]. Алмаз в этой системе образов – символ *шуньяты*, состояния отсутствия всяких умозрительных определений и условий.

Системы тантризма насчитывают несколько многоуровневых комплексов текстов, ритуалов, практик, сформированных вокруг различных персонажей пантеона. Сердцевиной тибетской традиции и вершиной тайн ваджраяны стала «Калачакра тантра» («Тантра Колеса Времени»), переведённая на тибетский язык в середине XI века. Развивая идеи о гомоморфности человека и вселенной, «Калачакра тантра» так повлияла на тибетцев, что была проведена реформа календаря с введением шестидесятилетних циклов. «Калачакра тантра», по легенде, принесена из загадочной страны под названием Шамбала (*Шамбхала*).

Антропоморфность ваджраяны стала реакцией на растущую умозрительность построений философии буддизма. Для ваджраяны свойственны таинства посвящений и обрядов, непривязанность к нравственным запретам, стремление преобразить (а не искоренить) тёмные стороны и силы личности для ускорения духовного роста, а также подняться над двойственностью добра и зла [Иконография Ваджраяны, 2003, 540]. Спецификой буддийского тан-

тризма стала строгая детерминация ритуальных действий достижением просветления; практики стали способом выражения теоретических построений махаяны.

Новым в буддизме ваджраяны стало признание магических культов и ритуальных практик, которые были ранее строго запрещены. Идеалы монашеской жизни в ваджраяне сменились образами сиддхов («совершенных») и махасиддхов («великих совершенных»), к последним по традиции относят Наргаджуну, Падмасамбхаву.

Важнейшими способами, «техническими средствами» движения к просветлению в тантризме стали *янтра* (мандала), *мантра* и *мудра* [Говинда, 1993, 274]. Сочетание этих способов – гармонически упорядоченной системы символов, исходной зрительной точки медитации; священного звука, передаваемого от гуру к ученику; и телесного жеста, выражающего внутреннюю позицию, – согласно буддизму ваджраяны, направляет духовный процесс. При условии способностей адепта тантрические практики позволяют достичь просветления за довольно краткое время [Говинда, 1993, 274]. Интересно отметить как важную черту буддизма признание принципиального плюрализма и различных направлений в рамках единой буддийской традиционной идеологии: «Средневековый буддизм на всем ареале распространения буддийской культуры не знал деления на ортодоксию и ереси» [Категории буддийской культуры, 2000, 197].

Тантрическая сторона тибетского буддизма привлекла к нему огромное число последователей; «тантрические тексты ликвидировали разрыв между мирянами и буддийской элитой, посвятившей себя просветлению» [там же, 237]. Можно сказать, что тантра стала своего рода языком перевода буддийского учения с языка философии на язык символов.

В тантрических практиках концепция тождества нирваны и сансары должна познаваться адептом через собственное тело. «Тантрические методы позволяют работать с заблуждением и противоречивыми эмоциями напрямую» [Кьябгон, 2007, 70], и потому тантра – традиционно более эзотерический и закрытый путь тибетского буддизма, требующий точного руководства и тщательного наставления.

В тантре выделяют четыре уровня:

– крия-тантра (тиб. *бья гью*): божество предстаёт объектом поклонения и источником силы, может визуализироваться в полной или символической форме;

– чарья-тантра (тиб. *чо гити*): божество предстаёт скорее как друг, равный, в относительном или абсолютном аспекте;

– ану-йога-тантра (тиб. *джесу нальюр гью*); это уровень предполагает принесение клятвы бодхисаттвы и преобразование заблуждений в мудрость; это своего рода алхимия духа;

– махануттара-йога-тантра (тиб. *ла-ме ченгпои*) предполагает визуализацию гневных божеств с целью обнаружения в их мощи проявления мудрости [там же, 71-75].

Во всех уровнях тантры оговаривается, что визуализируемые божества не имеют отношения к абсолюту; все они проекции разума, символически выделяющие отдельные аспекты психологии адепта. Визуализация божеств как раз готовит адепта к принятию осознания того, что божества являются иллюзиями, в том числе и те, что ждут умершего в *бардо*. Кроме того, визуализация гневных божеств в их ужасных и отвратительных видах традиционно трактуется как овнешнение собственных душевных качеств.

Вопрос о методиках тантры достаточно спорен<sup>1</sup>, однако для нас важно выделить тот антропоморфный принцип ваджраяны, который повлиял на иконографию тибетского искусства, и в первую очередь практику визуализации множественных божеств, в том числе в их атрибутах. В духовной практике буддизма ваджраяны символическая ритуализация доктрины стала основополагающей, охватывая все аспекты дхармы [Бадмажапов, 2009, 109], и в том числе это выразилось в развитии иконографии.

## Заключение

Сегодня буддизм поздней махаяны доступен нам в основном по тибетским источникам, поскольку древний санскритский канон был почти полно-

---

<sup>1</sup> См., в частности, споры о допустимости сексуальных практик в тантре у тибетских историков буддизма.

стью утрачен и сохранился только во фрагментах. Индийский буддизм в своём самом высоком развитии сохранился именно в Тибете, благодаря близости Индии и Тибета и активному культурному обмену в период XI-XII в., накануне исчезновения буддизма в Индии.

Преимственность индийской и тибетской культур выражена не в последнюю очередь единообразием форм искусства; так, по свидетельству Ю.Н. Рериха, «древние приёмы, формы художественного выражения, давно угасшие в собственно Индии, до сих пор существуют в Тибете, например, влияние и стойкая сила художественной традиции, из-за чего бронзовые изображения XIII-XIV веков могут быть с трудом отличимы от изображений XVII и XVIII столетий» [Рерих, 2002, 13].

Кроме того, Тибет стал полноправным наследником индийской словесности: и тибетские, и индийские учёные, кроме перевода буддийских канонических текстов, перелагали на тибетский древнеиндийские сочинения по поэзии, искусству, астрономии, и многие из этих трактатов были включены в тибетский канон.

В течение следующего тысячелетия (XI-XX в.) Тибет стал «страной буддийского проекта», где до четверти населения жила в монастырях. Кроме того, впервые и единственный в мире, Тибет стал страной теократии, передаваемой с помощью доктрины перерождения. Осознание своих духовных лидеров в качестве «тулку» великих деятелей буддизма позволяло тибетцам видеть свою страну во вневременности, как проекцию сакрального мира на мир сансары. Этот уникальный опыт социально-политического развития не смог выжить в реальности XX века и был поглощён китайской цивилизацией.

## Библиография

1. Бадмажапов Ц.-Б. Чам. Ритуальные танцы Ваджраяны в Тибете // Культура Востока: Вып. 2. Особенности регионального развития: Индия, Непал, Тибет. – М.: Красанд, 2009. – С. 101-125.
2. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука, 1989. – 317 с.

3. Говинда А. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 472 с.
4. Иконография Ваджраяны. Альбом. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003. – 624 с.
5. Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. – СПб., 1996. – 288 с.
6. Категории буддийской культуры. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 320 с.
7. Кузнецов Б.И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. – СПб.: Евразия, 2002. – 224 с.
8. Кузнецов В.И. Основные идейные принципы трактата Цзонхавы «Великие этапы пути к бодхи» // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 43-45.
9. Курасов С.В. Тибетский буддизм как преемник индийской буддийской традиции // Язык. Словесность. Культура. – 2013. – № 6. – С. 12-19.
10. Кьябгон Т. Сущность буддизма. – Нижний Новгород: Деком, 2007. – 192 с.
11. Мефодий (иеромон.). Буддийское учение, или ламаизм, и его обличение. – СПб., 1902. – 146 с.
12. Рерих Ю.Н. Буддизм и культурное единство Азии. – М., 2002. – 127 с.
13. Торчинов Е.А. Введение в буддизм. – СПб.: Амфора, 2005. – 432 с.
14. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – 428 с.

## **Tibetan Buddhism as the successor to the Indian tradition and its evolution**

**Sergey V. Kurasov**

Professor, Full doctor of Arts,  
rector of Moscow State Art and Industry Academy,  
125080, 9 Volokolamskoye sh., Moscow, Russia;  
e-mail: info@mghpu.ru

## Abstract

Article focuses on the role of Indian Buddhism in the development of Tibetan religion (Northern Buddhism) and the further development of the tradition of the religion. One of the strategic goals of the article is a negation of the provisions of the decomposition of the Buddhist tradition in Tibet, which has become one of the justifications for the conquest of Tibet by China in the middle of the XX century. The author focuses on the history of the translation of the sacred texts of Buddhism from Sanskrit into Tibetan. Metaphysical terminology of Tibetan language was created on the basis of Sanskrit: to transmit a complex religious and philosophical terminology Buddhist monks in Tibet and Indian specialists have created a layer of artificial vocabulary of the Tibetan language based on Sanskrit terminology. The article deals with the "victory" of the Indian version of Buddhism over the Chinese in the history of Tibetan religion and reform of Tsongkhapa. The article describes the basic principles of Buddhism, Mahayana and Vajrayana (Tantric Buddhism). The heart of the Tibetan tradition and the top of the mysteries of Vajrayana became the "Kalachakra Tantra" ("Wheel of Time Tantra"), translated into Tibetan in the middle of the XI century. The author comes to the conclusion that Indian Buddhism in its highest development was preserved in Tibet, thanks to the proximity of India and Tibet and active cultural exchange during the XI – XII century, on the threshold of disappearance of Buddhism in India.

## For citation

Kurasov, S.V. (2014) Tibetskii buddizm kak naslednik indiiskoi traditsii i ego razvitiye [Tibetan Buddhism as the successor to the Indian tradition and its evolution]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 5, pp. 46-63 (In Russian).

## Keywords

Buddhism, the history of Buddhism, Tibetan Buddhism, Lamaism, Northern Buddhism, Mahayana, Vajrayāna, Tantra, Buddhist canon, nirvana, dharma.

## References

1. Badmazhapov, Ts.-B. (2009) Cham. Ritual'nye tantsy Vadzhrayany v Tibete [Cham. Ritual dances of Vajrayana in Tibet]. In: *Kul'tura Vostoka: Vyp. 2. Os-*

- obennosti regional'nogo razvitiya: Indiya, Nepal, Tibet* [*Culture of East: Vol. 2. Features of regional development: India, Nepal, Tibet*]. Moscow: Krasand, pp. 101-125.
2. Gerasimova, K.M. (1989) *Traditsionnye verovaniya tibetsev v kul'tovoi sisteme lamaizma* [*Traditional Tibetan beliefs in Lamaism cult system*]. Novosibirsk: Nauka.
  3. Govinda, A. (1993) *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [*Psychology of early Buddhism. Fundamentals of Tibetan mysticism*]. Saint Petersburg: Andreev i synov'ya.
  4. *Ikonografiya Vadzhrayany. Al'bom* [*Vajrayana iconography. Album*] (2003). Moscow: Dizain. Informatsiya. Kartografiya.
  5. Kasevich, V.B. (1996) *Buddizm. Kartina mira. Yazyk* [*Buddhism. Picture of the world. Language*]. Saint Petersburg.
  6. *Kategorii buddiiskoi kul'tury* [*Categories of Buddhist culture*] (2000). Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
  7. Kurasov, S.V. (2013) Tibetskii buddizm kak preemnik indiiskoi buddiiskoi traditsii [*Tibetan Buddhism as the successor to the Indian tradition of Buddhism*]. *Yazyk. Slovesnost'. Kul'tura* [*Language. Philology. Culture*], 6, pp. 12-19.
  8. Kuznetsov, B.I. (2002) *Rannii buddizm i filosofiya induizma po tibetskim istochnikam* [*Early Buddhism and Hinduism philosophy on Tibetan sources*]. Saint Petersburg: Evraziya.
  9. Kuznetsov, V.I. (1986) Osnovnye ideinye printsipy traktata Tszonkhavy "Velikie etapy puti k bodkhi" [*The main ideological principles of Tsongkhapa's The Great Treatise On The Stages Of The Path To Enlightenment*]. In: *Istochnikovedenie i istoriografiya istorii buddizma. Strany Tsentral'noi Azii* [*Source study and historiography of Buddhism history. The countries of Central Asia*]. Novosibirsk, pp. 43-45.
  10. Kyabgon, T. (2007) *Sushchnost' buddizma* [*Essence of Buddhism*]. Nizhnii Novgorod: Dekom.
  11. Mefodii (1902) *Buddiiskoe uchenie, ili lamaizm, i ego oblichenie* [*Buddhism, or Lamaism, and his conviction*]. Saint Petersburg.
  12. Rerikh, Yu.N. (2002) *Buddizm i kul'turnoe edinstvo Azii* [*Buddhism and the cultural unity of Asia*]. Moscow.

13. Shcherbatskoi, F.I. (1988) *Izbrannye trudy po buddizmu* [*Selected works on Buddhism*]. Moscow: Nauka.
14. Torchinov, E.A. (2005) *Vvedenie v buddizm* [*Introduction to Buddhism*], Saint Petersburg, 432 p.