

Министерство образования и науки  
Российской Федерации  
ФГБОУ ВО «Бурятский государственный университет»

*На правах рукописи*

**Аякова Жаргал Аюшиевна**

**Социальная и культурная адаптация буддизма Махаяны  
в современном североамериканском обществе**

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора философских наук  
Специальность 09.00.11 – социальная философия

Улан-Удэ  
2017

## Оглавление

<b>Введение</b> .....	1
<b>Глава I. Распространение и особенности функционирования буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки</b>	
1.1. Буддизм Махаяны как духовно-интеллектуальный ресурс .....	16
1.2. Буддийская иммиграция в Северную Америку и процессы социальной трансформации .....	71
<b>Глава II. Буддизм Махаяны в современном социокультурном пространстве Северной Америки</b>	
2.1. Социально ангажированный буддизм: буддийские ценности как платформа для социального активизма .....	128
2.2. Феномен секулярного буддизма как явление западного общества: медитация, ум и жизнь. ....	158
<b>Глава III. Буддизм Махаяны в Северной Америке в контексте глобализации</b>	
3.1. Социокультурная глобализация и глобализирующийся буддизм .....	218
3.2. Буддийская этика как глобальный фактор устойчивого развития общества .....	249
<b>Заключение</b> .....	298
<b>Хронология</b> .....	303
<b>Библиография</b> .....	308

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Сегодня буддизм имеет широкое распространение в социокультурном пространстве Северной Америки и вызывает огромный интерес американской публики. Последние десятилетия мы наблюдаем сложный процесс социальной и культурной адаптации буддизма в условиях стремительно глобализирующегося североамериканского общества. При этом наиболее востребованным оказался буддизм Махаяны, обладающий огромным духовно-интеллектуальным ресурсом и социокультурным потенциалом. Рационализм и прагматизм махаянских традиций оказались особенно привлекательными для последователей Северной Америки, рассматривающих буддийское учение с точки зрения совершенствования сознания и его практического применения. Постулаты буддизма Махаяны оказались востребованными не только в решении духовных и психологических проблем отдельного индивида, но и в решении глобальных проблем общества, таких как экологические катализмы, терроризм, социальное неравенство, преступность. Американцы сегодня используют буддийские ценности как платформу для социального активизма в сферах культуры, образования, науки, медицины, экологии, психологической помощи и социальной безопасности. Высокая адаптивная способность буддизма Махаяны к новым социокультурным реалиям Северной Америки еще раз показала его жизнестойкость и жизнеспособность в современном глобализирующемся мире. Роль буддийского мировоззрения приобретает особое значение в понимании сложных проблем жизни и культуры в условиях острых противоречий, связанных с социальными, geopolитическими, межконфессиональными конфликтами в разных регионах мира. Буддизм как философия и как наука оказывает возрастающее влияние на духовно-нравственные и интеллектуальные изыскания в современном социокультурном пространстве Северной Америки.

Исследования буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки помогут выявить актуальные проблемы распространения, адаптации и функционирования буддизма Махаяны в западном обществе, его места и роли в условиях современной глобализации и его вызовов, даст более глубокое понимание процессов трансформации и восприятия буддийского учения в современных обществах, определить его социально-философский потенциал в иных социокультурных реалиях, выделить этические принципы буддизма как фактора устойчивого развития, изучить состояние и перспективы буддизма и буддологической науки. Данное исследование является продолжением курса на культурное, интеллектуальное и духовное сближение Востока и Запада, стимулирующим познание и самопознание западной мысли в ее инобытии по отношению к Востоку. Объединение достижений Востока и Запада сделает их равноценными по-новому и расширит горизонты видения будущего. Обращение к социокультурному потенциалу буддизма, анализ взаимосвязи идей миротворчества, толерантности, всеобщей ответственности, этики ненасилия в буддизме Махаяны в условиях глобализирующегося общества, на наш взгляд, может способствовать поиску новых моделей решения глобальных проблем современности. Буддийские экологические ценности являются своеобразной альтернативой обществу потребления и потому они получают понимание и активную поддержку в Северной Америке. Исследования буддизма Махаяны в Северной Америке, его ответы на глобальные вызовы и реакции на социальные процессы заставляют по-другому взглянуть на взаимодействие культур и цивилизаций и представляются актуальными для компетентного и эффективного прогнозирования социокультурной и религиозной ситуации в современном мире.

### **Степень научной разработанности проблемы.**

Буддизм Махаяны как религиозно-философский и социокультурный феномен исследован в трудах классиков отечественной буддологии – В.П. Васильева, И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбурга, О.О. Розенберга, Ф.И. Щербатского, А.М. Пятигорского,<sup>1</sup> а также в работах современных отечественных востоковедов - А.С. Агаджаняна, В.П. Андросова, Н.В. Абаева, Г.М. Бонгард-Левина, Т.В. Бернюкович, М.М. Богачихина, К.М. Герасимова, Б.Д. Дандрон, М.Б. Дандрон, А. Доржиева, А.М. Донец, Т.В. Ермаковой, Н.Л. Жуковской, В.Б. Касевича, В.И. Корнева, С.Ю. Лепехова, В.Г. Лысенко, С.В. Нестеркина, Е.П. Островской, Е.А. Островской, Ю.Н. Рериха, В.И. Рудого, Л.П. Пендюриной, Г.С. Померанца, Д.В. Поповцева, А.М. Пятигорского, А. А Терентьева, Е.А. Торчинова, И.С. Урбанаевой, В.Н. Цыремпилова, Четыровой Л.Б., В.К. Шохина, Л.Е. Янгутова, и др.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Часть 1. Общее обозрение. СПб., 1857; Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. В 2 т. СПб., 1887; Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991; Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; Пятигорский А. М. Избранные труды. М., 1996.

<sup>2</sup> Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. М., 1993; Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001; Он же. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000; Он же. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006; Абаев Н.В. Д.Т. Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)- буддизма на Западе // Народы Азии и Африки. М., 1980; Бернюкович Т.В. Внешнеполитические факторы рецепции буддийских идей в России в конце XIX – начале XX вв. М., 2017; Она же. С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев о религиозно-антропологическом содержании буддизма. Н.У., 2009; Она же. Сравнительный метод и идея типологического сходства западной и восточной философии в работах Лапшина и Дандрона. Пятигорск, 2009; Она же. Буддизм в российской философской культуре. «Чужое» и «свое». М., 2009; Она же. Буддизм в теософии Е.П. Блаватской: к проблеме "философского изобретения". М., 2009; Богачихин М.М. Внутренние практики в буддизме и даосизме (секретные методы). М., 2010; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 2000; Герасимова К.М. Буддизм и онтология традиционных верований; Дандрон Б.Д. О четырех благородных истинах Будды. СПб., 1994; Письма о буддийской этике. СПб., 1997; Избранные статьи; Черная тетрадь. СПб, 2006; Дандрон М.Б. Необуддизм. Синтез Дхармы и науки: религиозно-научный синкретизм в философской системе Б.Д. Дандрона. Улан-Удэ, 2007; Доржиев А. Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света (Автобиография) М., 2003; Доржиев А. Сочинение, составленное нищим в монашеском одеянии, лишенным богатства священной дхармы, подверженным восьми земным дхармам, бесцельно блуждавшим по странам этого мира: автобиография в прозе. Улан-Удэ, 1994; Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ, 2004; Он же. Учение о верном познании в философии мадхьямиков-прасангики. Улан-Удэ, 2006; Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998; Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969– 2011. М., 2013; Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 2004; Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983; Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; Лысенко В.Г. Опыт

Из зарубежных исследований по буддизму можно выделить труды Э. Гийона, Г. Гэха, Г. Гюнтера, А. Говинды, Э. Конзе, А. Кумарасвами, Р: Моаканин, М. Нобель, Д. Судзуки, Э. Фромм, Э. Томаса, Туччи Д. и др.<sup>3</sup>

Из американских исследований по философии буддизма Махаяны можно выделить труды Роберта Турмана (Robert A.E. Thurman), Александра Берзина (Alexander Berzin), Джейфри Хопкинса (Jeffrey Hopkins), Кристофера Джорджа (Christopher George), Дональда Лопеса (Donald S. Lopez), Анну Кляйн (Anne Klein), Даниэль Козорт (Daniel Cozort), Дайсэцу Т. Судзуки (Daisetsu T. Suzuki), Кристоса Хамфриза (Christmas Humphreys),

---

введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994; *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; *Нестеркин С.В.* Личность в буддизме Махаяны. Улан-Удэ, БНЦ СО РАН, 2011; *Островская Е.А.-мл.* Тибетский буддизм. СПб., 2002; Тибето-буддийский социально-политический проект: история и современность. М., 2002; *Пендурина Л.П.* Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX-XX вв.). М., 2007; *Померанц Г.С.* Выход из транса. М., 1995; *Д.В. Поповцев.* Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа. СПб., 2012; *Пятигорский А. М.* Введение в изучение буддийской философии. М., 2007; *Рерих Ю. Н.* Буддизм и культурное единство Азии. М., 2002; *Рудой В.И., Островская Е.А.-мл.* Учение об историческом времени и обществе. М., 2002; Они же. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру. СПб., 2009; *Терентьев А.А.* “Сутра сердца Праджняпарамиты” и ее место в истории буддийской философии. 1989; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 2000; Он же. Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998; *И.С. Урбанаева.* Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте // на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма. Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН, 2014; Она же. Становление тибетской и китайской Махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН, 2014; *Цыремпилов Н.В.* Буддизм и империя. Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН, 2013; *Четырова Л.Б.* Российские калмыки: очерки по истории, культуре, буддизму и языку. Самара, 2016; *Она же.* Русские и американские калмыки: практики исключения и включения. Улан-Батор, 2016; *Четырова Л.Б., Попков Ю.В., Амарсанаа Ж., Тюгашев Е.А.* Монгольский мир: между Востоком и Западом. Новосибирск, 2014; *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; Он же. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; Он же. Индийская философия. СПб., 2007; *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995; Он же. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007; Он же. О становлении буддизма в Монголии. Улан-Удэ, 2011.

<sup>3</sup> *Г. Дюмулен.* История дзен-буддизма. Индия и Китай. М., 2015; *Гийон Э.* Философия буддизма. М., 2004; *Гэх Г.* Буддизм. М., 2005; *Гюнтер Г.В., Трунгпа Ч.* Заря тантры. СПб., 1993; *Говинда А.* Основы тибетского мистицизма. М., 2005; Он же. Психологическая позиция философии раннего буддизма: согласно традиции абхицхаммы. М., 2007; *Конзе Э.* Буддизм: сущность и развитие. СПб., 2003; *Кумарасвами А., Нобель М.* Мифы буддизма и индуизма. М., 2010; *Рахула В.* Медитация просветления. М., 2003; *Моаканин Р.* Психология Юнга и буддизм. М., 2010; *Судзуки Д.Т.* Основные принципы буддизма Махаяны. СПб, 2002; *Фромм Э., Судзуки Д. Т., Р. де Мартино.* Дзен-буддизм и психоанализ М.2007; *Томас Э.* Будда. История и легенды. М., 2003; *Туччи Д.* Религии Тибета. СПб., 2005.

Williams P., Льса Ланкастера (Lewis Lancaster), Генри С. Олкотта (Henry Steel Olkott), Layman E., Генри Д., Торо (Henry David Thoreau).<sup>4</sup>

Социальные аспекты буддизма Махаяны в контексте актуальных проблем американского общества, таких как расовая и гендерная дискриминация, бедность, преступность, загрязнение окружающей среды исследованы в работах Роберта Турмана (Robert Thurman), Рика Филдза (Rick Fields), Алана Уоттса (Alan Watts), Дэвида МакМахэн, (D.L. McMahan), Дж. Нэттьер (J. Nattier), Ричарда Бэйкера (R. Baker), Пола Д. Намрич (Paul D. Numrich), Джеймс Уильям Коулмен (James William Coleman), Чарльза Пребиша (Charles Prebish), Кеннет Танака (Kenneth K. Tanaka), Алана Уоллес (B. Alan Wallace), Кристофера Куина С. (C. Queen), Ричарда Сигера (Richard Seager), Кармы Цомо (Karma Lekshe Tsomo), Томаса Твигда (Thomas Tweed), Пола Вильямса (Paul Williams), Стефана Бэчелора (Stephen Batchelor), Д. Престона (D.L. Preston).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *P. Турман. Драгоценное древо Тибета: методы просветления в тибетском буддизме (The Jewel Tree of Tibet: The Enlightenment Engine of Tibetan Buddhism)*, 2006; *Основы тибетского буддизма (Essential Tibetan Buddhism)*, 1997; *Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 1.* М., 2005; *Он же. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 2.* М., 2006; *Лати Ринпоче, Джейфри Хопкинс. Смерть, промежуточное состояние и перерождение (Death, Intermediate State and Rebirth)*, 1980. *Д. Лопес. Заложники Шангри-ла: тибетский буддизм и Запад (Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West)*, 1999; *Хамфрайз К. Дзен приходит на Запад: дзен буддизм в западном обществе (Zen Comes West: Zen Buddhism in Western Society)*, 1994; *А. Кляйн Путь к срединности: философия мадхьямики в Тибете (Path to the Middle: Oral Madhyamaka Philosophy in Tibet: The Spoken Scholarship of Kensur Yeshey Tupten)*, 1994; *Д. Козорт, К. Престон. Буддийская философия. 1912; Lancaster, Lewis (Ed.) (1979). The Korean Buddhist Canon A Descriptive Catalogue. Berkeley; Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М., 2010; Williams, Paul (1989). *Mahayana Buddhism*, Routledge. Олкотт А Buddhist catechism; Madras (1881); Toreau, перевод Сутры Лотоса // Dial. 1844.*

<sup>5</sup> *P. Турман. Бесконечная жизнь: семь добродетелей хорошей жизни, М. 2005; Р. Филдз «Как лебеди пришли на озеро: повествование о буддизме в Америке» (How the swans came to the lake: A Narrative History of Buddhism in America), 1992; Alan Watts. Beat Zen Square Zen and Zen, 1959; The Way of Zen, 1957; Д. МакМахан. Становление буддийского модернизма (The Making of Buddhist Modernism), 2008; *Он же. Buddhism in the Modern World (Буддизм в современном мире)*, 2012; J. Nattier. A Few Good Men (Studies In The Buddhist Traditions), 2003; P. Numrich. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples (Древнее знание в новом мире: американизация двух иммиграントских буддийских монастырей тхеравады). 1996; *Он же. North American Buddhists in Social Context (Буддисты Северной Америки в социальном контексте)*, 2008; R. Baker. Original Mind: The Practice of Zen in the West (Подлинный разум: практика дзэн на Западе). 1999; Layman E. M. Buddhism in America (Буддизм в Америке) 1976; D. Morreale. The complete guide to Buddhist America (Полное руководство по буддийской Америке), 1998; J. W. Coleman. The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition (Новый буддизм: западная трансформация древней традиции), 2001; Christopher S. Queen. Engaged*

Буддизму на Западе в контексте его глобализации посвящены работы следующих авторов: *Агаджаняна А.С.* Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму//Религия и глобализация на просторах Евразии, 2005; *Люшееевой Д.В.* Современный тибетский буддизм на западе. Улан-Удэ, 2003; *Она же.* Тибетский буддизм в Северной Америке// Вестник Амурского госуниверситета, 2013; *Перекатнева Н.В.* Типология форм взаимодействия культур Запада и Востока (на материале восприятия буддизма в Германии), СПб., 2000; *Сафоновой Е. С.* Новые тенденции в современном западном буддизме // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009; *Уланов М. С.* Буддизм на Западе (социокультурный анализ), 2014; *Уланов М. С.* О причинах распространения буддизма на Западе в эпоху глобализации // Вестник Волгоградского государственного университета. 2008; *Уланов М.С., Бадмаев В.Н.* Buddhist World in Global Context // International Journal of Economics and Financial Issues, 2015.

Реализация экологической этики буддизма в контексте устойчивого развития рассмотрена в работах Мантатова В.В. Стратегия Разума: экологическая этика и устойчивое развитие. В 2х т. Улан-Удэ, 2000; Стратегия жизни: философские перспективы экологической этики. В 2х т. Улан-Удэ, 2015.

Анализ степени разработанности проблемы позволяет сделать вывод о том, что в современной науке накоплен значительный материал по истории и

---

Buddhism in the West (Ангажированный буддизм на Западе), 1995; *P. Williams.* Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies (Буддизм: критическая концепция в религиоведении), 2005; *Preston, D. L.* The social organization of Zen practice (Социальная организация практики дзен). 1988; *B. Alan Wallace.* Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity (Спокойный ум: медитация в науке, буддизме и христианстве) 2014; *R. Seager.* Buddhism in America (Буддизм в Америке), 1999; *Ch. Prebish, K. Tanaka.* The Faces of Buddhism in America (Лики буддизма в Америке), 1998; *Ch. Prebish.* Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America (Ясный путь: практика и изучение буддизма в Америке). 1999; *T. Tweed.* The American encounter with Buddhism (Знакомство Америки с буддизмом), 1992; *S. Batchelor.* Buddhism without belief (Буддизм без веры), 1997; *K.L. Tsomo.* Buddhism through American Women's Eyes (Буддизм глазами американских женщин), 2010; *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements* (Буддийские женщины и социальная справедливость: идеалы, вызовы и достижения), 2004.

культуре буддизма Махаяны в современном социокультурном пространстве Северной Америки. Вместе с тем, ощущается настоятельная необходимость в систематизации, обобщении и философском осмыслении имеющихся эмпирических данных, накопленных различными дисциплинами, что и определяет исследовательскую тематику диссертационной работы.

Исходя из сказанного выше, **целью диссертации** мы видим в социально-философском анализе распространения, осмысления, адаптации и функционирования буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки.

В соответствии с этой целью в работе ставятся **следующие задачи:**

- исследовать социально-философские аспекты буддизма Махаяны как духовно-интеллектуальный ресурс в контексте его распространения и адаптации в социокультурном пространстве Северной Америки;
- выявить социальные, культурные и духовные предпосылки восприятия доктрин и практик буддизма Махаяны в североамериканском обществе;
- изучить особенности секулярного буддизма и социально-ангажированного буддизма, появившихся в результате взаимодействия буддизма с доминирующей культурой североамериканского общества;
- выявить факторы, способствующие «американизации» буддизма Махаяны и его социальной востребованности в условиях современного общества;
- дать характеристику буддийским институтам в Северной Америке, определить направленность и виды деятельности тибетских учителей, китайских, японских дзен-мастеров и их центров, оказавших значительное влияние на культурную и интеллектуальную североамериканскую элиту;

- изучить состояние и условия функционирования буддизма Махаяны, его ценности и вклад в сферу развития прав человека, мирного сосуществования, образования, медицины, культуры и искусства североамериканского общества;
- проанализировать толкование буддизмом Махаяны причин возникновения социальных и экологических проблем в Северной Америке и предлагаемые им практические методы их решения;
- исследовать процессы глобализации и факторы глобализирующегося буддизма и провести сравнительный анализ причин и условий распространения буддизма Махаяны в западном обществе и монгольском мире;
- показать роль Его Святейшества Далай – ламы XIV в распространении этического учения буддизма Махаяны в Северной Америке в контексте универсальных ценностей и использования его духовно-интеллектуального потенциала для решения проблем человечества и его устойчивого развития.

**Объектом исследования** является буддизм Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки.

**Предмет исследования** - социально-философские аспекты распространения, осмыслиения, адаптации и функционирования буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки.

**Теоретико-методологические основы исследования.** Теоретическую базу диссертационного исследования составляют фундаментальные труды отечественных и зарубежных востоковедов, буддологов, философов, социологов, историков, теологов. Источниками исследования послужили труды, прежде всего, Его Святейшества Далай-ламы XIV, мастеров буддийской философии Нагарджуны, Шантидевы, Пабонка Ринпоче, а также

современных тибетских, китайских, японских, корейских, вьетнамских авторов: Нгаван Вангъял, Чогъям Трунгпа, Джампа Тинлэй, Тубтен Еше, Тхубтен Сопа, Еше Лодой, Агван Нимы, Гардже Камтрул, Согъял, Кенбо Суним, Тик Нат Хан, Д. Судзуки, К. Танака, Р. Такаки.

В решении социально-философских, историко- и кросскультурологических задач мы опирались прежде всего на системный подход и компаративистскую методологию Ф. И. Щербатского, методологические подходы к изучению буддизма отечественных востоковедов О.О. Розенберга, Е.Е. Обермиллера, А.М. Пятигорского и др., необуддизм Б.Д. Дандарона, а также на принципы всеобщего нравственного закона И. Канта, философский антропологизм Л. Фейербаха, нравственную философию Р. Эмерсона, Г. Торо, моральный универсализм Ю. Хабермаса, субъективную метафизику М. Хайдеггера, эксклюзивный гуманизм Ч. Тейлора, теорию секуляризации П. Бергера. Анализ социокультурного пространства с позиций социологии и философии дан П. Сорокиным, Н. Бердяевым и др.; не используя термин "социальное пространство", но по сути, описывают его модели и этапы конструирования К. Маркс, М. Вебер, Э. О. Райт и др. Анализом современных глобализационных, цивилизационных, экономических, политических, исторических, социальных, правовых и культурных проблем Северной Америки занимаются ученые С.М. Рогов, В.Б. Супян, В.Н.Гарбузов и др.<sup>6</sup>

В исследовании конкретного текстологического и исторического материала также использованы общенаучные принципы познания, особенно принципы системности, структурности и целостности, а также методы анализа, синтеза, сравнения, аналогии и др.

---

<sup>6</sup> С.М. Рогов «Функции современного государства». М., 2005; В.Б. Супян. Глобализация экономики США: масштабы, достижения и проблемы. М., 2015; В.Н.Гарбузов. Философия « сострадательного консерватизма» // США — Канада. 2002.

**Научная новизна исследования** состоит в том, что данная работа впервые в современной научной литературе выявляет социально-философские, нравственно - этические аспекты буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки в современное время.

- дан анализ доктрин современного буддизма Махаяны и их значения в понимании актуальных проблем Северной Америки и практических методов их решения;
- представлено направление социально-философского исследования буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки;
- выявлено, что такие аспекты буддизма Махаяны, как философия и наука (психология) способствовали его распространению и адаптации в социокультурном пространстве Северной Америки;
- определено, что основными причинами проникновения и распространения буддизма Махаяны явились научный интерес американской элиты к буддизму Махаяны, иммиграция азиатских буддистов в Северную Америку, просветительская деятельность буддийских учителей;
- выявлено, что в процессе адаптации в североамериканском обществе буддизм Махаяны приобрел социокультурные особенности по сравнению с его изначальным вариантом, в то время как его мировоззренческие принципы почти не изменились;
- установлено, что деятельность тибетских учителей, китайских и японских дзен-мастеров и их центры играют значительную роль в распространении и адаптации буддизма Махаяны в условиях современного американского общества;

- показано, что буддизм Махаяны адаптируется и распространяется в форме нерелигиозного буддизма, а именно так называемых секулярного буддизма и социально-ангажированный буддизма;
- доказано, что буддизм Махаяны и его лидеры вносят социально значимый вклад в сферу развития прав человека, мирного сосуществования, образования, медицины, экологии, культуры и искусства американского общества;
- выявлено, что феномен глобализирующегося буддизма Махаяны объясняется его универсальными нравственными ценностями, медитационными практиками, а также близостью принципам современной науки;
- показано, что сегодня просветительская деятельность Его Святейшества Далай – ламы XIV играет заметную роль в социокультурном пространстве Северной Америки в контексте распространения универсальных ценностей и использования культурного, духовно - интеллектуального потенциала буддизма Махаяны для решения проблем человечества и его устойчивого развития.

**Научно-практическое значение** данного исследования состоит в том, что содержащиеся в работе теоретические положения и выводы могут иметь значение при изучении социокультурных, культурно-религиозных и общественно-политических процессов в странах нетрадиционного распространения буддизма Махаяны, при исследовании транснациональных, национальных и этно-социальных особенностей деятельности современных буддийских организаций и деятелей. Материалы исследования будут иметь практическое значение для современной социокультурной практики, включающей и решения проблем межкультурного диалога и взаимодействия. Результаты исследования могут быть использованы в преподавании

философских, религиоведческих и культурологических дисциплин и написании соответствующих учебно-методических пособий.

**Положения, выносимые на защиту:**

- философские и научные аспекты буддизма Махаяны оказывают возрастающее влияние на духовно-нравственные и интеллектуальные изыскания в современном социокультурном пространстве Северной Америки. В условиях глобальной трансформации современного социокультурного пространства наблюдаются значительные ценностные изменения в общественном сознании, демонстрирующие всеобщий и взаимозависимый характер процессов, происходящих в обществе. Роль буддийского мировоззрения приобретает особое значение в понимании сложных проблем жизни и культуры в условиях острых противоречий, связанных с социальными, геополитическими, межконфессиональными конфликтами в разных регионах мира;
- появление секулярного буддизма связывают с общей тенденцией секуляризации. Многие особенности секулярного буддизма появились в связи с организационными процессами, происходивших в американских буддийских общинах мирян в течение последних десятилетий XX-ого века, когда иерархические принципы буддийского монашества были ослаблены в пользу его демократизации. Взаимодействие буддийской науки и западной психологии является одним из наиболее распространенных тем американского научного и академического сообщества. Популярность буддийских медитативных практик в современном американском обществе обусловлена необходимостью противостоять растущей напряженности повседневной жизни, а также усиливающимся стремлением людей исследовать, защитить и расширить собственный духовный потенциал;

- буддийская иммиграция в Северную Америку является постоянным процессом, новые иммигранты прибывают и постепенно вливаются в контекст существующих этнических сообществ и социокультурных реалий Северной Америки. Буддийские монашеские общины и их лидеры играли и продолжают играть важную роль в оказании помощи иммигрантам в Северной Америке. Буддизм продолжает выполнять консолидирующую функцию и служить поддержкой и духовной опорой для буддийских иммигрантских общин в Северной Америке;

- буддизм Махаяны обретает социально значимый характер (*социально ангажированный буддизм*), затрагивающий как повседневную жизнь американцев, так и глобальные проблемы жизни общества, связанных с соблюдением прав человека, сохранением мира, решением экологических проблем;

- в эпоху глобального социокультурного пространства необходимы глубинные преобразования, основанные на духовной эволюции индивида и общества. Сознание человека и социокультурное пространство развиваются во взаимообусловленном процессе непрерывного становления. Под влиянием изменений, усложнений, дифференциации, трансформации социального пространства сознание ищет новые формы его адекватного отражения. Механизм развития сознания заложен в самом сознании как рефлексия, т.е. способность сознания отражать, осмысливать самое себя, соотносить представления о пространстве с самим пространством и перестраивать их в соответствии с изменениями, происходящими в этом пространстве;

- буддийская ответственность основана на признании взаимозависимости процессов в мире как закона природы, и она имеет фундаментальное значение для развития экологического сознания. Буддийская этика, её онтогностичность и универсальная применимость на всех уровнях человеческого бытия, позволяют преодолеть антагонизм и отчуждение, как на социальном, так и на личностном уровне;

- универсальные ценности буддийской этики являются глобальным фактором устойчивого развития мира; под устойчивым развитием мира подразумевается системная стратегия человечества, прежде всего в обеспечении экологической безопасности для сбалансированного развития всех сфер жизнедеятельности. Стратегическая целесообразность использования символических ресурсов буддизма и буддийской системы знаний являются значимыми для радикальной трансформации мировоззрения людей и мышления культурной и общественно-политической элиты мира.

**Апробация диссертации.** Основные идеи диссертации нашли отражение в монографиях «О буддизме в США» (Улан-Удэ, 2015г.), «Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии» (Улан-Удэ, 2005г.) и 40 статьях, 15 из которых опубликованы в ведущих рецензируемых научных журналах, определенных Высшей Аттестационной Комиссией России.

Основные положения диссертации докладывались автором на международных, всероссийских конференциях, симпозиумах и конгрессах: «Народы Центральной Азии на пороге XXI века» (Улан-Удэ, Улан-Батор, 1999, 2000, 2001, 2002гг.), III, V, VI Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство» (Санкт-Петербург, Улан-Удэ, 2009, 2012, 2014 гг.), VI Российский философский конгресс «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, 2012г.) , XI Annual Dharma Academy of North America Conference (Baltimore, Maryland, USA, 2013), XIII, XIV Sakyadhita International Conferences on Buddhist Women (Bangkok, Thailand, 2011; Vaishali, India, 2013; Indonesia, 2015), всероссийская научно-практическая конференция «Философское наследие Бидии Дандаровича Дандарона», посвященная 100-летию со дня рождения Б.Д. Дандарона (Улан-Удэ, ИМБиТ СО РАН, 2014), международные конференции: «Самаевские чтения. Экологические, духовные, и социально-экономические перспективы Байкальского региона» (Улан-Удэ, 2007, 2010, 2012), «Межнациональные и межконфессиональные

отношения в процессе глобализации» (Улан-Удэ, 2012), «Евразийский фронтири: проблемы взаимодействия евразийских культур в многонациональном обществе» (Улан-Удэ, 2012), «Экологическая этика и технологии устойчивого развития в 21 веке» (Улан-Удэ, 2014), «Глобальные и региональные проблемы устойчивого развития» (Улан-Удэ, 2010) и др.

Часть диссертации написана в рамках гранта Фулбрайт (Fulbright Visiting Scholar Program) 2013-2014 гг. «Статус и буддийские практики женщин буддисток США и России».

## **буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки**

### **1.1. Буддизм Махаяны как духовно-интеллектуальный ресурс**

Буддизм Махаяны как религия, философия и наука оказывает возрастающее влияние на духовно-нравственные и интеллектуальные изыскания в современном мире. В условиях глобальной трансформации современного социокультурного пространства наблюдаются значительные ценностные изменения в общественном сознании, демонстрирующие всеобщий и взаимозависимый характер процессов, происходящих в обществе. Роль буддийского мировоззрения приобретает особое значение в понимании сложных проблем жизни и культуры в условиях острых противоречий, связанных с социальными, геополитическими, межконфессиональными конфликтами в разных регионах мира. Его Святейшество Далай-лама XIV говорит, что отличительными чертами буддизма XXI века должны стать образованность и просвещённость. Человечество должно использовать то, что Далай-лама называет «удивительным человеческим разумом». И на основе этой реальности, известной как из научных исследований, так и из буддийского учения, особенно относительно того, как работают ум и эмоции, – возможно найти практические решения разнообразных проблем, с которыми сталкивается человек. О буддизме как о научном мировоззрении, единстве всех явлений и его безграничном духовно-интеллектуальном потенциале говорил А. Эйнштейн: «Религия будущего будет космической религией. Она должна будет преодолеть представление о Боге как личности, а также избежать догм и теологии. Охватывая и природу, и дух, она будет основываться на религиозном чувстве, возникающем из переживания осмыслиенного единства всех вещей — и природных, и духовных. Такому описанию соответствует буддизм. Если и есть религия, которая сможет удовлетворять современным научным потребностям, — это буддизм» [Lopez, 2008].

Буддийское учение было настолько плодотворным, что послужило основой для создания различных школ с глубокими философско-логическими построениями. Современный буддизм принято делить на Тхераваду, учение старейших, восходящую к раннему буддизму и Махаяну, учение бодхисаттв. Именно буддизм Махаяны приобрел наибольшую популярность как философское учение, стал мировой религией. Буддийское учение Махаяны выработало собственные методики разрешения тех бытийных проблем, с которыми приходится сталкиваться человеку на протяжении своей жизни. Согласно воззрениям буддистов Махаяны, наиважнейшую роль играют методы и способы преодоления человеческих страданий, подразумевающие, прежде всего, понимание и освоение философского и культурного инструментария буддизма и его духовно-интеллектуальное осмысление. Махаяна большое внимание уделяет ритуальным взаимодействиям с символическими персонажами, наделенными сверхценностными смысловыми значениями, заимствованными из буддийской доктрины, а именно – совершенной мудростью, безграничным состраданием, неутомимым усердием, бескорыстной добротой ко всем живым существам. В священных текстах, сутрах и тантрах, описаны методы поклонения буддам и бодхисаттвам, а также способы созерцания их образов и образов их эманаций, которые могут наделить индивида как мирскими, так и духовно-интеллектуальными благими качествами и помочь ему избавиться от страданий. Буддизм Махаяны распространился в Китае и Тибете, трансформировавшись соответственно в буддизм в китайской и тибетской традициях. Буддизм в китайской традиции распространился в Японию, Корею и Вьетнам, в тибетской - в страны трансгималайского региона, Монголию, Бурятию, Калмыкию и Туву. Обе традиции нашли широкое распространение в странах Европы и Северной Америки. Причинами глобального транснационального «шествия» буддизма Махаяны представляются ниже следующими.

**Первое**, буддизм Махаяны является открытой, динамичной системой и практическим учением. Мирская направленность Махаяны стала ключевым моментом, сыгравшим важную роль в распространении и адаптации буддизма в социокультурном пространстве Северной Америки. Наиболее важная черта Махаяны проявляется в ее ориентации на всех без исключения, т.е. не только на монахов, которые стремились стать архатами только для себя, но и на мирян, что означало - любой человек может достичь просветления и стать буддой. Тогда как Тхеравада провозглашала, что этих целей можно добиться только будучи членом сангхи, т.е. монахом, строго соблюдающим более сотни обетов. “Хинаянистический путь является исключительно трудным путем, тогда как ноша Махаяны легка и не требует от человека, чтобы он немедленно отрекся от мира и от всех человеческих привязанностей. Махаяна предлагает всем существам во всех мирах спасение посредством веры, любви и знания” (Дандарон, 2006, 688.). Универсальность буддийских ценностей, открытость и доступность для людей разного уровня способностей и развития, гибкость и недогматичный характер махаянского учения позволили ему стать тем «спасительным кругом» для всех тех, кто осознал свое пребывание в океане самсарических страданий и стремился облегчить свою участь в надежде найти духовную опору и спасение. Четыре Благородные истины и Восьмеричный путь выступают надежными методами совершенствования ума и нравственной природы, а главное, являются доступными и применяемыми в повседневной жизни. Следуя по пути Махаяны, мирянам достаточно лишь на протяжении жизни накапливать заслуги, под которыми понимается создание благоприятных причин и следствий, т.е. из сострадания ко всем живым существам иметь добрые намерения, совершать благие деяния, помогать другим и приносить пользу. Благие намерения и деяния сами по себе не имеют религиозной подоплеки, не требуют слепой веры и не подразумевают определенных ритуалов; они есть методы ума и нравственного поведения для развития лучших качеств личности как гарантии достижения мудрости, в

основе которой лежат знания о принципах взаимозависимости всех явлений и способах их воплощения. Такое мировоззрение является основой для гармоничного осознанного существования человека и общества в целом. В одном из фундаментальных философских трудов буддизма Махаяны «Бодхичарьяватара» Шантидевой сказано:

Благонамеренный человек,  
Пожелавший избавить существ  
От такой малости, как головная боль,  
Обретает безмерную заслугу.

**Второе**, практика сострадания (каруна), являясь фундаментальной идеей в буддизме Махаяны, обретает особое значение в условиях современного общества. Западные ученые, изучая природу сострадания, пришли к выводу, что практика сострадания наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования. Проведенные параллели между обменивающимися свойствами частиц в квантовой механике и перенесением «Я» на место другого человека позволяют говорить об ослаблении привязанности к собственному «Я», в котором коренится страдание [Мэнсфилд, 2010, 208]. Еще Эйнштейн говорил, что собственные желания и привязанность к кругу близких людей заточают нас в темницу иллюзий, а «наша задача - освободиться из этой тюрьмы, расширив поле сострадания, охватывающее все живые существа и всю природу в ее красоте» [Дэвидсон, 46].

Что значит сострадание с точки зрения буддизма Махаяны? Безусловно, сострадание, как и другие эмпатические характеристики, является естественным образом присущим человеку качеством. Но в Махаяне речь идет о сострадании как главной духовной установке и особой практике, а не просто человеческом чувстве. «Великое сострадание, в отличие от того естественного чувства сострадания, которое есть у всех людей, если речь не идет о патологии, сочетается с мудростью постижения бессамостности. Оно не присутствует в уме естественным образом, а возвращается с помощью

специальных методов, объясняемых в учении Махаяны». [Урбанаева, 2014, 296]. Сострадание – это, прежде всего, желание всем существам избавления от страданий и их причин, а впоследствии обретения счастья. Сострадание часто сравнивают с чувством матери к своему ребенку, но, здесь, буддийское сострадание не знает границ относительно «мой ребенок – не мой ребенок», сострадание подобно материнскому чувству распространяется на всех без исключения. Искренние мысли по отношению к другим людям можно зародить посредством, например, представления их материами, «... человек, будучи уверен в том, что любое живое существо когда-либо могло быть его матерью, рационально осознает и убеждается в этом настолько, что эмоционально ощущает чувство, что он действительно имеет перед собою ту же мать, ничем не отличающуюся от настоящей, сегодняшней матери. Эти мысли все больше и больше возбуждают эмоцию жалости, которая, в конце концов, охватывает всю сущность его социального бытия” (Дандарон, 1997). В буддизме Махаяны различают три типа сострадания: первый тип сострадания направлен на родных и близких, и основан на чувстве привязанности. Такое чувство лишено прочной основы, оно при определенных обстоятельствах легко обличается гневом или ненавистью. Второй тип сострадания сопряжен жалостью, по мнению буддистов, довольно поверхностным чувством, возникающим время от времени в зависимости от эмоциональности человека. Третий тип сострадания относится к так называемому беспристрастному состраданию. Он основан на понимании взаимозависимости и причинной обусловленности, что все люди, которые меня окружают имеют такое же право быть счастливыми и не страдать. Даже преступники заслуживают сострадания, так как они не родились преступниками, они стали ими в силу самых разных причин и условий.

Я испытываю нежную любовь

К порочным существам;

Ко всем, кто угнетен страданьем;  
Они как драгоценность для меня,  
Редчайшее явленье мирозданья.

[Лангри Тангпа. Восемь строф о преобразовании ума. ]

Важно помнить, что сострадание – привязанность и сострадание – жалость основаны на эмоциях, которые возникают спонтанно. Беспристрастное сострадание – сострадание ко всем живым существам – основано на эмоции, исходящей из разума. Таким образом, буддийское сострадание – это, прежде всего, беспристрастное сострадание. Оно не может быть направлено только лишь на близких и любимых людей и животных. Для развития беспристрастного сострадания требуются определенные интеллектуальные усилия и совершенствование таких качеств - парамит, как щедрость, самоконтроль, бдительность, терпение, медитация, мудрость.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>Для более глубокого понимания сострадания – каруны необходимо подробно остановиться на одной из множества практик и медитаций, выполняемой для развития качества сострадания. Наиболее значимой и эффективной в махаяне считается практика тонглен - практика принятия и отдачи. Тон означает отдача (отдача корней добра, причин счастья, здоровья, благополучия, материальных и духовных ценностей), а лен означает принятие на себя страданий и причин страданий. Важно отметить, что данная практика, как и многие другие не несут той религиозной нагрузки, привычной для верующих мирян, но она направлена на процесс глубокой трансформации и тренировки ума, развития нравственных качеств и укрепления духовного стержня личности. Практика тонглен описана в комментариях к тексту «Лама чодпа» и практики «Бумши» Ело Ринпоче, с.976.

«Для этого нужно представить перед собой множество живых существ всех видов. Мы видим их в страдающем виде, ясно представляя их сансарическое существование. Зная это, мы выбираем в себя все неблагие деяния живых существ, их страдания, причины страданий, клещи – всё плохое, что есть в живых существах, вдыхая воздух через левую ноздрю. Всё это входит в нас в виде тёмного дыма через левую ноздрю. Проходит по каналу и, дойдя до сердца, встречается и соединяется с чёрным образованием, представляющим собой мысль лелеяния себя. Встретившись, они взаимно уничтожают друг друга, так как они несовместимы. Выдыхая воздух из правой ноздри, представляем, что всё блаженство, счастье, причины счастья, добродетели, которые мы накопили с безначальных времён, – всё благое, что есть у нас, выходит в виде белого света, который, дойдя до живых существ, проникает в них и они избавляются от страданий. Мученики ада избавляются от жары и холода, а животные – от страданий глупости и тупости и так далее, а их тела и сознание наполняются блаженством и счастьем.

Таким образом, из сострадания к живым существам мы принимаем, а из любви – отдаём. Сострадание порождает мысль избавления живых существ от страданий, а любовь порождает мысль принесения блаженства и счастья. Человек, практикующий Дхарму, имеющий сострадание, мыслит так: «Живые существа на должны страдать. Пусть я избавлю всех от страданий». С этой мыслью он принимает на себя все страдания живых существ. Человек, практикующий Дхарму, имеющий любовь, мыслит так: «Живые существа должны быть счастливы. Пусть я принесу им счастье и блаженство!» С этой мыслью он отдаёт все свои корни счастья и блаженства живым существам. Такая практика очень сильно помогает развитию сострадания и любви. На протяжении выполнения практики сначала сострадание станет большим состраданием, а любовь станет

Чтобы помогать всем живым существам необходима была высшая личность, достигшая просветления, но не ушедшая в нирвану, а оставшаяся в сamsare из великого сострадания. Таким образом, в недрах Махаяны зародился идеал бодхисаттвы, источник совершенной мудрости и неисчерпаемого сострадания. Согласно буддизму Махаяны любой человек может стать бодхисатвой, воплощением высшей мудрости и беспристрастного сострадания. Для этого достаточно развить в себе бодхичитту или стремление к просветлению, выражающегося в твердом намерении: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». О зарождении бодхичитты Шантидева говорит:

Да буду я защитником для беззащитных,

Проводником – для странствующих,

Да буду я мостом, лодкой и плотом

Для всех, кто желает оказаться на том берегу. [Шантидева, 2012, 59]

Укрепление бодхичитты является одним из ключевых моментов в преодолении махаянского пути. Не зря сказано, что «любое учение относится к махаяне в той мере, насколько в нем имеется бодхичитта» [Пабонка Ринпоче, 2014, 713]

**Третье**, буддизм Махаяны отличается высокой степенью толерантности, что играет важную роль в современном мире. Толерантность необходима по отношению к культурным особенностям различных народов, наций и религий, иного рода взглядам и нравам. В соответствии с Декларацией принципов толерантности (ЮНЕСКО, 1995 г.) толерантность означает «уважение, принятие и правильное понимание богатого

---

большой любовью. Затем сострадание станет сверхмыслию и любовь станет сверхмыслию. В конце концов эти две мысли станут сверхсостраданием и сверхлюбовью. Таким образом, эти два чувства станут не похожими на обычные сострадание и любовь. Однако в настоящее время лишь только в нашем воображении живые существа избавляются от страданий. В действительности же этого не произошло. Для того чтобы действительно это осуществилось, нужно непременно достичь состояния Просветления, стать Буддой. Если в вас зародится это сильное и непреклонное решение, основанное на необходимости осуществления целей других, то это означает, что на деле реализуется практика замены себя на других, и мы просим Учителя благословить нас на воспитание в себе двух видов бодхичитты».

многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность - это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность. Толерантность - это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира». Определение толерантности в полной мере отражает суть буддийской толерантности, основанной на духовной практике терпения. Терпение – кшанти является одной из шести парамит, направленных на развитие и тренировку стойкого воздержания от каких-либо пагубных эмоций: гнева, зависти и ненависти. «Кшанти – это форма осознанности, осознанность по отношению к страданиям, в которой мы не отвечаем на них гневом» [Лингвуд, 1998, 134]. Искоренение этих несовершенств ума является залогом сохранения искренней доброты и понимания в отношении людей, их нравов и культуры. Проблемы общества прежде всего создаются действиями самих же людей, которым предшествуют эмоции и желания, возникшие в их уме. Из негативных эмоций возникает желание навредить, в итоге приводящим к конфликтам и войнам. Терпение-кшанти является эффективным методом для развития толерантного сознания, пронизанного принципом ненасилия и межрелигиозной гармонии, сотрудничеством в духе взаимного приятия и уважения, «сбалансированным и универсальным подходом к этике, внутренним ценностям и воспитанию целостной личности, который выходил бы за границы религиозных, культурных и расовых противоречий, обращаясь к основополагающим человеческим качествам» [Далай-лама, Толерантность... <http://dalailama.ru>].

Нет зла страшнее ненависти,  
И нет подвигничества превыше терпения.  
И потому усердно подвизайся в терпении,  
Прибегая к многообразным методам. [Шантидева, 2012, 88]

Буддийские идеи о ненасилии, противостоящим милитаристским замыслам, равенстве, не допускающим гендерную и расовую дискриминацию, взаимной ответственности, исключающей всякое попирание прав личности, его свободы и самовыражения, приобретают особую актуальность в американском обществе в переломный период. Его Святейшество Далай-лама XIV считает важным говорить о сближении и взаимодействии различных ценностных систем, делающих возможным «диалог культур», как благоприятной основы для взаимопонимания людей и межнациональных отношений.

Таким образом, первый шаг должен быть сделан в направлении преодоления ненависти и отчуждения. На социальном уровне это означает принять политику ненасилия. Мохандас Ганди показал яркий пример политики ненасилия, обратившись к которой заставил британских империалистов без помощи военной силы отказаться от колониальной власти. Мартин Лютер Кинг, вдохновленный успехом Ганди, применил принципы ненасилия в движении за гражданские права в США. Сегодня Его Святейшество Далай-лама XIV является живым примером, воплощающим политику ненасилия, безграничного терпения, сдержанности и прощения. Все они говорят о том, что можно оказывать огромное влияние на мир, просто руководствуясь принципами толерантности и терпением-кшанти в своей жизни.

**Четвертое**, научный аспект буддизма Махаяны, а именно влияние медитационных практик на ум и жизнь индивида, вызывает все более пристальное внимание западных ученых разных областей науки. Рационализм буддизма Махаяны с одной стороны, и интуитивизм с другой, сближают его с современной западной философией (напр., прагматизм, позитивизм) и наукой. Научный аспект связывают с практикой буддийской медитации, одним из основных способов трансформации и тренировки ума, являющейся «ядром буддийских представлений о внутренней культуре личности» (Лысенко, 1994, 13). Западные ученые давно разглядели в

буддизме возможности и методы трансформации ума и развития его определенных качеств, называя буддизм «наукой об уме». Например, в США при содействии Его Святейшества Далай-ламы был создан Институт «Ум и жизнь» (The Mind and Life Institute), направленный на исследование медитативных практик и их влияния на мозг и центральную нервную систему. С буддийской точки зрения, медитация — это духовная дисциплина, позволяющая обрести определенный контроль над своими мыслями и чувствами. В этом смысле, буддийская медитация пришла “по душе” западному человеку и стала крайне востребованной. Популярность медитативных практик в современном американском обществе обусловлена необходимостью противостоять растущей напряженности повседневной жизни, а также усиливающимся стремлением людей исследовать, защитить и расширить собственный духовно-нравственный потенциал. Медитация направлена на успокоение ума, что возможно при концентрации доброты и сострадания. Б. Дандарон говорит, что «махаянистическая концепция о *добре* утверждает и требует от ищущего индивида постоянного и энергичного накопления доброго в своем сознании. Постепенное, прогрессивное усиление *добра* в сознании индивида выливается в его действиях в окружающем мире» [Дандарон, 2006, 179]. Таким образом, нарастает необходимость понимания того, что современное общество порождает огромное количество проблем во всех сферах, которое возможно и нужно минимизировать, создавая оптимальные условия для внутренней и внешней гармонии, насколько это возможно в самарическом бытии, а доброта и сострадание могут и должны стать основой взаимоотношения и взаимодействия людей, способствующей улучшению социального климата. Методики совершенствования человека, а значит улучшения его качества жизни, опираются на изыскания и опыты, которые буддисты проводили не одну тысячу лет. Проблемы и страдания являются вечными спутниками индивида, но одни страдают больше, а другие — меньше, и, здесь дело не столько в кармической наследственности, а сколько

в осознании своих духовно-нравственных и интеллектуальных изъянов-клеш, прочно сидящих в уме. В буддизме корнем самсары, т.е. страданий и проблем, считается неведение, понимаемое как слепота в отношении таковости, то есть врожденное схватывание представления о «я». «Никакие моральные совершенства не в состоянии устраниТЬ это инстинктивное схватывание «я». Это может сделать лишь мысль, которая прямо ему противодействует» [Пабонка, 2014, 2, 672]. Для искоренения врожденного пристрастия к самости необходимо развить мудрость, постигающую бессамостоНТЬ. Для того, чтобы правильным образом развить эту мудрость, необходимо пройти высшую тренировку в односторонней концентрации. Для развития такой односторонней концентрации, лишенной тонких внутренних отвлечений, необходимо прежде всего избавиться от грубых отвлечений, то есть освоить высшую тренировку в нравственности. «Для создания противоядия от схватывания представления о самости, высшего прозрения (випашьяна), сопряженного с возвранием арьев, то есть с пониманием пустоты как подлинного способа бытия вещей, сперва следует развить успокоение ума (шаматха). А если прежде вы не освоите высшую тренировку нравственности, то и для успокоения ума не будет создано необходимых причин» (Пабонка, 2014, 679). Шаматха и випашьяна являются основными видами буддийской медитации и в значительной степени основываются на махаянской доктрине о пустоте, анализе реальности с позиций относительности и причинности. Ибо сострадание бодхисаттвы нельзя свести к простому сопереживанию мукам живых существ или даже к решимости совершать деяния на благо всем, сколь благородным ни был такой труд. Здесь медитация требует глубокого аналитического исследования: размышление о равенстве себя и других и размышление о замене себя другими. Причем, не выполняя первой, невозможно овладеть второй.

Прежде всего старательно созерцай

Равенство себя и других, думая:

«Все существа в равной мере испытывают и страдание и счастье.

Должен я защищать их как себя самого.

Всякий, кто хочет быстро найти защиту

Для себя самого и других,

Должен прибегнуть к высшему таинству –

(Медитации о) замене себя другими.

Таким образом, буддизм Махаяны – это философия, ориентированная на человека, расширение его духовно-интеллектуального потенциала, развитие нравственных качеств и социальной ответственности. В конечном счете, постижение пустоты как череды взаимообусловленных явлений и недвойственности сути вещей приведет к успокоению ума, что в буддизме рассматривается как достижение счастья. Обычный человеческий разум поглощен концепциями дуальности, но чистый разум не подвержен заблуждению.

Сострадательный ум не знает

ни горечи, ни суждения.

Ни плохого, ни хорошего.

Ни верного, ни искаженного.

Ни истинного, ни ложного.

Только лишь желание, чтобы все

живые существа были счастливы. [Шантидева, 2012, 133-137]

Махаянские рассуждения о бодхичитте, мудрости, сострадании, природе Будды, пустоте, истине, таковости и т.д. представляют собой ни что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях, не тронутых внешним опытом, в концепции высшей истины, тождественной постижению изначальной истинной природы человека. [Янгутов, 2007, 249]. Последователи буддизма Махаяны осознают, что кажущийся образ вещей и пустота неразделимы. Человек должен выйти за пределы двойственного

мышления, чтобы воспринимать подлинную природу своего чистого разума. Эта первичная природа является чистым светом, непроизводным и неизменяющимся, свободным от всяких омрачений и скверны.

Теоретические основы буддизма Махаяны были разработаны выдающимися буддийскими мастерами и философами Шантидевой, Арьядевой, Асангой, Атишем, Бхававивекой, Васубандху, Дигнагой, Дхармакирти, Камалашилой, Нагарджуной, Наропой, Чандракирти, Шантаракшитой и др. Многие из них творили и преподавали в монастырском комплексе-университете Наланда, существовавшего в V—XII вв. на севере Индии. Современные ученые характеризуют монастырь Наланда как высококонкурентное, строгое и имеющее ведущих ученых учреждение, сравнимое с современными университетами. Наланда предлагала помимо буддийского образования универсальную подготовку по классическим наукам – грамматике и поэтике, логике и эпистемологии, астрономии, медицине, искусству, философии языка, классической индуистской философии, неиндийской философии, политической философии и т.д. Университетская библиотека содержала миллионы заглавий, сотни тысяч томов книг по разнообразным темам. Воспринятая тибетцами и монголами традиция заучивания наизусть всех изучаемых текстов, как и особая мнемоническая техника, позволяющая развить достаточную аналитическую силу интеллекта, а также высокие стандарты образования восходят именно к Наланде [Урбанаева, 2014, 193-196]. По свидетельству И. Цзина, отправление религиозных культов было личным делом каждого монаха. «Религиозный культивировался каждым членом отдельно, как ему было удобно. Так, был обычай отправлять ежедневно одного представителя для того, чтобы делать круговые обхождения, от одного колледжа к другому, в сопровождении слуг-мирян и студентов – новичков, декламируя духовные гимны, держа в руках благовония и цветы<...> Кроме того, некоторые в одиночестве сидели, обратив лицо к святыне, и возносили хвалу Будде в своих сердцах. Были также те, кто приходил в храм и, сделав простирания в каждую из сторон,

исполнял трехчленное молитвенное приветствие” [Loizzo, 2005, 22]. Философия и миссия университета Наланда были поистине в духе современного космополитизма и общности ценностей и идеалов, позволившим снискать международное признание. Индийский исследователь буддийского образования в VII – VIII вв. Л. Джоши пишет: «Буддийские университеты были не только центрами буддийской культуры, но также питомниками и хранилищами буддийской учености и образования вообще и имели некоторые характерные признаки, которые позволяют их называть университетами. Они имели поистине универсальный характер: были свободны от религиозных, политических или национальных барьеров; их двери были открыты перед всеми, независимо от касты, цвета кожи, убеждений или страны. Этот универсальный дух буддийской культуры и ее центров снискал Индии великую международную славу и привлекал ученых из разных стран» [Joshi, 1967, 167-168]. Таким образом, университет Наланда готовил не только ученых высшей квалификации, заложивших традицию буддийского образования и буддийской учености, но и свободных мыслителей и великих мудрецов и интеллектуалов. Поэтому буддизм Махаяны часто называют традицией Наланды.

Одним из великих философов и ученых монастыря – университета Наланда был индийский мыслитель и монах Шантидева, автор известного произведения “Бодхичарья-аватара” (Путь Бодхисаттвы), подробно излагающего многочисленные аспекты буддизма: философию, этику, цели, медитацию, ценности, обеты, поведение.

«Бодхичарья-аватара» - крупнейшее произведение буддизма Махаяны, написанное выдающимся индийским мыслителем и поэтом VIII века Шантидевой.<sup>8</sup> Согласно Его Святейшеству, «Шантидева - самый известный Бодхисаттва во всем мире» [16]. Шантидева входит в число семнадцати

<sup>8</sup> В 2012г. вышло в свет издание «Путь бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара)», текст которого был написан на основе английских и французских переводов с учетом санскритского оригинала, а также тибетских и немецких переводов. Пер. и общ.ред. Ю. Жиронкиной; науч. ред. Б. Загуменнов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2012. – 280с.

пандит (ученых) древнеиндийского университета Наланды, внесших наиболее существенный вклад в развитие буддийской мысли. В «Бодхичарья-аватаре» Шантидева раскрывает один из важнейших идеалов человечества – идеал бодхисаттвы, т.е. существа, посвятившего себя достижению высшей цели духовных исканий – просветления во имя освобождения и счастья всех живых существ. Великий индийский философ и йогин объясняет, что высший уровень философского воззрения вдохновляет на обширный махаянский путь освобождения и просветления. Бодхичитта есть состояние ума, которое заставляет духовного практика устремится к просветлению на благо всех живых существ. Великие учителя древности, составлявшие комментарии к «Бодхичарья-аватаре» выделяли в ней три основные части. Первые три главы («Хвала бодхичитте», «Осмысление сотворенного зла» и «Зарождение бодхичитты») представляют собой глубокие размышления, способствующие зарождению бодхичитты. В трех следующих главах («Самоконтроль», «Бдительность» и «Терпение») разъясняется, как сохранить состояние ума бодхичитты. В заключительных трех главах («Усердие», «Медитация» и «Мудрость») описывается, как упрочить и развить ее. Десятая глава представляет собой посвящение, завершающее повествование.

В основе теории и практики буддизма Махаяны лежит идеал бодхисаттвы и развитие бодхичитты. Бодхисаттва, существо, посвятившее себя пути сострадания и практике шести парамит: даяние, нравственность, терпение, усердие, медитация, мудрость. Существуют два вида бодхисаттв – земные и высшие. Земные бодхисаттвы отличаются от других людей своим состраданием и альтруизмом, а также стремлением достичь просветления. Высшие бодхисаттвы достигли совершенства в практике шести парамит, однако в силу своего обета не ушли в нирвану. Они обладают совершенной мудростью, и на них не распространяются законы самсары.

Бодхичитта, являясь основополагающей мировоззренческой доктриной Махаяны, провозглашает философско-сознательное

стремление к просветлению. Бодхичитта подразделяется на два аспекта: высшую (абсолютную) и относительную. Высшая бодхичитта представляет собой постижение пустоты, неотделимое от сострадания. Относительная бодхичитта имеет два уровня: бодхичитта вдохновенная, т.е. решимость практиковать шесть параметров и освободить всех существ из цепи перерождения и бодхичитта деятельная, т.е. непосредственное осуществление этого пути.<sup>9</sup> Так говорит о бодхичитте Шантидева в своем фундаментальном труде «Бодхичарья-аватара»:

В сущности, необходимо знать

О двух бодхичиттах:

Бодхичитте вдохновенной

И бодхичитте деятельной. [Шантидева, 2012, 43]

Его Святейшество Далай-лама говорит, что труд Шантидевы «Путь Бодхисаттвы «Бодхичарья - аватара»» является главным источником традиции лоцжонг – тренировки ума. «Традиция лоцжонг прежде всего связана с зарождением бодхичитты. В целом все учения в буддизме нацелены на тренировку ума и его трансформацию. В частности этот термин употребляется в определенном контексте и относится к намеренному устранению эгоцентризма посредством практики бодхичитты, взращивания безмерного альтруизма» [16]. Учение по практике Лоцжонг является едва ли не самой востребованной западными последователями буддизма. Его Святейшество Далай-лама в своей книге «Трансформация сознания: восемь строф для развития сострадания и изменения вашей жизни» (*Transforming the Mind: Eight Verses on Generating Compassion and Transforming your Life*) излагает основные принципы буддийского учения, объясняет природу ума и пути преодоления несовершенных качеств ума посредством её тренировки. Два ключевых аспекта тренировки ума предполагают развитие сострадания и альтруизма. Далай-лама говорит, что истинное преобразование ума требует развитие моральных качеств, таких как чувство ответственности за других, а

---

<sup>9</sup>Учения Его Святейшества Далай-ламы XIV. Индия, Дхарамсала, 2014

также выработка противоядий от нежелательных умственных привычек, влекущих страдания. Книга содержит как методы изменения точки зрения по направлению к высшей бодхичитте, например, "отыщи сознание, бывшее твоим до твоего рождения" и "трактуй всё, что ты чувствуешь, как сон", так и методы общения с внешним миром с относительной бодхичиттой, например, "будь благодарен всем" и "когда всё вокруг идёт не так, трактуй несчастье как путь к пробуждению".

Его Святейшество Далай-лама XIV комментирует «Бодхичарья-аватару» в сочетании с Лочжонг «Лучи Солнца» Намкха Пела, который излагает устное учение Чже Цонкапы о тренировке ума, основанное на глубинном учении Будды. Это противоядие от многочисленных фобий, стресса и беспокойства, словом, той «исходной тревожности», о которой европейские философы XX в. писали, что она присутствует «в самом основании нашего существа», как «маленькое пустое окошко, через которое все другие формы тревоги и беспокойства черпают свою силу» [Конзе, 2003,36]. Чем больше познаешь учение Будды, тем больше понимаешь суть истинного или великого сострадания (махакаруны).

В буддизме Махаяны онтологическое сострадание трактуется в виде представления о бытийном единстве себя и других и «взаимозаменимости» себя и другого. Великое сострадание зарождается на представлении о том, что все живые существа когда-то были нашими матерями, поэтому отношения между людьми должны быть такими же добрыми и бескорыстными, какими бывают между детьми и матерями. На наш взгляд, средоточием буддийской нравственности, в основе которой лежит сострадание – каруна, являются «Восемь строф о преобразовании ума», созданные буддийским философом геше Лангри Тангпа, поэтому считаем целесообразным привести это произведение в полном виде.

К вершинам высочайших благ

Стремлюсь приблизить всех существ,

Они дороже мне чем драгоценность,

Способная желанья исполнять;  
Да сохраню я к ним любовь вовек!

Общаясь всякий раз с другими,  
Я научусь себя считать  
Нижайшим среди всех существ,  
А остальных чистосердечно  
Так почитать, как почитают высших.

Во всех поступках и деяньях  
Я буду изучать свой ум;  
И если в нем возникнут омраченья,  
То, смело встретив их и распознав,  
Смогу без колебаний устраниТЬ.

Я испытаю нежную любовь  
К порочным существам;  
Ко всем, кто угнетен страданьем;  
Они как драгоценность для меня,  
Редчайшее явленье мирозданья.

Из зависти другие люди  
Меня унизить могут, оскорбить,  
Но я приму все эти униженья  
Как будто драгоценный дар,  
Победу им отдав без сожаленья.

Когда с надеждой помогая людям,  
Взамен от них жестокий вред  
Вдруг получаю косвенно иль прямо,

То мудрость — всех людей таких  
Считать наставниками и учителями.

Я помошь предложить смогу  
Для тех, кто близок мне,  
И для существ иных;  
И в тайне на себя приму  
Страданья матерей моих.

Я буду практик этих чистоту от дхарм мирских, от скверн  
И загрязнений всегда оберегать,  
А иллюзорность постигая феноменов,  
Смогу привязанности оковы разорвать.<sup>10</sup>

В данных восьми строфах заложены все парамиты, преодолев которые можно уверенно вступить на путь нравственного совершенства. В буддизме путь нравственного совершенствования есть путь бодхичитты, т.е. стремления к просветлению. Под просветлением (пробуждением) понимается не только избавление от омрачений-клеш и прекращения страдания, но также развитие сострадания и методов для того, чтобы помочь всем существам полностью преодолеть неведение.

Существует множество различных наставлений о том, как на практике применять учение о развитии бодхичитты. Например, Пабонка Римпоче в своем труде «Освобождение на вашей ладони. Разъяснение этапов пути просветления» данную практику разделил на одиннадцать последовательных шагов: равнотность; понимание того, что все живые существа в прошлом ваши добрые матери; обычный и особый способы памятования об их доброте; желание отблагодарить их за эту доброту; равенство себя и других; размышление о множестве недостатков себялюбия; размышление о

---

<sup>10</sup> Перевод с английского А. Щербакова

множестве достоинств заботы о других; принятие, включая визуализацию, развивающую сострадание; отдача, включая визуализацию, развивающую один из двух видов любви, а именно, желающую счастья другим существам; развитие высшего альтруистического побуждения; возникновение искреннего желания достичь состояния полного высшего пробуждения. [Пабонка, 2014, 776].

Сам Его Святейшество Далай-лама XIV считается воплощением великого сострадания. Он говорит: “Настрой на сострадание, сопровождаемый искренней заботой о благополучии других живых существ, рождается вследствие логического размышления, вследствие систематически выстраиваемого мыслительного процесса. Одновременно с интенсивным состраданием в нас могут присутствовать и другие сильные эмоции, но, даже проявляясь, они едва ли способны нарушить покой ума. Это происходит потому, что теперь эти эмоции опираются на логическое размышление — в том, как они проявляются, огромную роль играет интеллект. В обыденной жизни мы склонны отвечать на те или иные ситуации и переживания бурными эмоциональными всплесками. Я называю такие реакции на банальные жизненные происшествия омрачающими, потому что они лишь вносят сумятицу в наши чувства и выводят из равновесия наш ум. Если же поток нашего сознания насыщен сострадательными помыслами и добросердечием, то тогда мы перестаем бурно реагировать на неблагоприятное стечenie обстоятельств, которое обычно приводит к всплеску эмоций. В нас появляется стабильность, ощущение опоры на глубокие корни” [39]. В махаянских сутрах говорится, что человек, который думает о себе, что он личность, бодхисаттва, будда, на самом деле не является ни тем, ни другим, ни третьим, а страдает от омрачений. Дело в том, что буддийская психология не рассматривает личность, как нечто постоянное и неизменное, поэтому буддисты не только связывали учение о сострадании с учением о «пустоте» (шуньята), но и настаивали (как мадхьямики) на их тождестве. В Шикшасамуччая (Сводка наставления)

Шантидевы утверждается, что энергетика человека опирается на совершенство щедрости (даяния), которая, в свою очередь, укоренена в пустоте и сострадании. «Я» и «другой», приятное и неприятное, хорошее и плохое и даже страдание и освобождение, то есть все составляющие «этики сострадания» относятся лишь к сфере относительной истины, тогда как на уровне безусловной истины этих разграничений не существует. Подобно любому другому мысленному образу, собственный воображаемый образ всегда относителен, он меняется в зависимости от ситуации. Восприятие себя как живого процесса повышает человеческую устойчивость и приспособляемость, позволяет преобразовывать отрицательные качества в положительные. В свете этого, когда Далай-лама называет себя простым буддийским монахом, тем самым он дает понять, что, думая о себе, прибегает к этому базовому понятию для описания своей роли в жизни. Однако это не мешает ему в других ситуациях исполнять и другие роли. [Турман, 2012, 47].

Быть буддийским монахом означает взять на себя и никогда не нарушать определенные обеты. В махаянской традиции монах укрепляет и другой аспект своего существования – бохисаттвы, посвятившего все свои жизненные потоки достижению окончательного просветления, совершенной мудрости и неисчерпаемого сострадания, дабы иметь возможность помогать другим обрести свободу от страданий. Простота – наипервейшая из добродетелей монаха. Считается, что отсутствие у монаха обязательств перед семьей, забот, связанных с работой, имущества и необходимости следовать принятым в обществе условностям сводит к минимуму возможные отвлечения и позволяет с максимальной отдачей использовать самые продуктивные жизненные силы для обучения, созерцания и сознательных эволюционных преобразований. Монах работает над разрушением привычного эгоизма, а также свойственных человеку на подсознательном уровне стереотипов, связанные с принадлежностью к человеческому роду, определенному полу и национальности.

Некоторые школы Махаяны упрощают выражение веры, позволяя пути освобождения быть альтернативным, и заключаются, например, в получении милости от Будды Амитабхи, принимающего под своё покровительство всех, искренне взывающих к нему, вне зависимости от их происхождения, положения или добродетелей. Такое обращение более всего подчёркивается в школах буддизма Чистой Земли и в значительной степени способствовало успешному развитию Махаяны в Восточной Азии, где духовные элементы традиционно полагались на осознанность Будды, манtry, дхарни, чтение махаянских сутр. В китайском буддизме большинство монахов и мирян верующих практикуют буддизм Чистой Земли в сочетании с дзэном [Welch, 1967, 396]. Дзен или чань-буддизм является результатом взаимодействия буддизма Махаяны и даосизма. Практика созерцания, которая составляет основу школы дзэн, значительно упрощена по сравнению с древнейшими школами буддизма, рассматривающими созерцание в качестве дополнительного средства. Американский философ и дзен мастер Н. Фишер в своей книге «Учиться сострадать: дзен учения по практике лочжонг» (Training in Compassion: Zen Teachings on the Practice of Lojong) попытался изложить пути инкорпорирования практики лочжонг в дзеновскую систему, высказывая мнение о том, что традиция дзэн, являясь махаянской школой и потому в основе своей содержащей учение о сострадании, тем не менее не уделяет должного внимания учению о сострадании. [Fischer, 2013]

В своем развитии в ареалах своего распространения буддизм претерпел множество трансформаций, обусловивших формирование там различных школ и направлений. Все эти адаптации и трансформации и получили свое отражение в буддийских письменных памятниках, которые, в свою очередь, обусловили качественно новый этап культурного развития стран - ареала распространения буддизма. По мнению Л.Е. Янгутова и И.С. Урбанаевой, распространение буддизма в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии было тесно связано с проникновением туда его

письменного творчества и становлением там собственно буддийской письменной культуры, вобравшей в себя характерные особенности местных традиций. [ЯнгутовЛ.Е., И.С. Урбанаева, 2015, 431-439]

Основные философские и сотериологические принципы буддизма Махаяны были изложены в текстах Праджняпарамиты. Главная философская идея Праджняпарамиты – идея пустоты явила определяющей в гносеологических и сотериологических построениях поздних сутр. Пустота (шуньята) представляет собой взаимозависимое возникновение, являющееся природой всех явлений (как внешних, так и внутренних), истинный способ существования вещей: отсутствие внутренне присущей постоянной реальности, обусловленная относительность всех явлений. Постижение пустоты всего сущего ведет к достижению нирваны. Праджня в текстах Праджняпарамиты определяется как мудрость, отражающая наивысшее состояние сознания т.е. просветленное сознание. Просветленное сознание видит вещи в том виде, в каком они существуют на самом деле, вне их преломленности через омраченное сознание. Видение вещей в том виде в каком они пребывают на самом деле – это видение вещей в их таковости. В связи с этим выдвигалось учение о таковости (*tathā*), в котором истинно сущее рассматривалось в контексте феноменального. Видение вещей в их таковости - это видение пустоты. Праджня обуславливает непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно просветлению. По словам Д.Т. Судзуки, «без праджни не может быть просветления, наивысшей духовной силы, которую мы способны приобрести. Активность интеллекта, или того, что понимается буддистами как виджняна, носит относительный характер и не включает осознания высшей истины, то есть просветления» [По: Янгутов, 2007, 117-119]. Без праджни невозможно развить такие качества, как вера, любовь, доброта в истинном их значении, так как эти качества – плод истинной мудрости, мудрость высвобождает и питает их.

Согласно В.Г. Лысенко праджня обозначает высшую трансцендентальную интуитивную просветлённую мудрость [Лысенко,2010].

Из-за отсутствия каких-либо признаков или качеств праджнью можно постигнуть лишь с помощью интуиции или интуитивного прозрения и осознанности, а не путём анализа. В буддизме интуиции как способности, по выражению Н. О. Лосского, «непосредственного созерцания предметов в подлиннике» придается первостепенное значение нежели интеллекту как системе сложных познавательных способностей индивида. А знаменитое высказывание А. Эйнштейна: «Я верю в интуицию и вдохновение. Иногда я чувствую, что стою на правильном пути, но не могу объяснить свою уверенность» показывает важную роль интуиции в фундаментальных исследованиях. Моменты непосредственности и постижения истины заставляют нас обратиться к термину «интуиция» более пристально. В истории философии смысловое и содержательное многообразие интуиции представлено в контексте поиска средств и путей достоверного знания и не имело самодостаточного значения. Со времен античной философии проблема интуиции рассматривалась в двух основных направлениях – сенсуалистическом и рационалистическом, соответственно которым впоследствии сформировались понятия «чувственной» и «интеллектуальной» интуиции. Так, Платон утверждал, что созерцание «эйдосов», прообразов вещей чувственного мира, есть вид непосредственного знания, которое приходит как внезапное озарение, предполагающее длительную подготовку ума. Согласно Аристотелю, высшие понятия усматриваются непосредственно (Никомахова Этика, VI, 9 1142 a; VI 1143 b). Интуиция как духовное узрение сверхчувственного представлена в учении Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского.

Позже Декарт выдвинул фактор непосредственной достоверности, характерный для интуиции как формы «ясного и внимательного ума», порожденной «одним лишь светом разума» важнейшим условием истинности знания и познания основных аксиом науки. (Избр. произвед. М., 1950, с. 86). Подчеркивая особую роль дедукции в познании, Декарт усматривал преимущество интуиции в ее «простоте» и надежности. «Под интуицией я

разумею не веру в шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчётливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция...». Статус интеллектуальной (рациональной) интуиции как высшего вида знания отстаивали с теми или иными оговорками Спиноза, Локк, Лейбниц и др.

На рубеже XIX—XX вв. был сделан новый качественный шаг в осмыслении интуиции и ее сущностной интерпретации, определивший направление философского интуитивизма, противопоставляющего себя позитивистскому пониманию научного знания и ограничению человеческого опыта исключительно сферой чувственного восприятия. Так, в учении А. Бергсона интуиция как инстинкт призвана подчеркнуть примат «жизни» над косной материальностью. Бергсон считает, что "жизнь" ускользает от нас только потому, что мы пытаемся схватить ее рациональными средствами, что похоже на попытку зачерпнуть воды решетом. Ratio или рациональный ум противостоит интуиции прежде всего предметно: он знает только одну материю, потому что его метод работы – рядоположение, расчленение на элементы и установление внешних отношений между ними. В психологической концепции К. Юнга интуиция рассматривается как одна из возможных ведущих функций личности, определяющая отношение человека к самому себе и окружающему миру, способ принятия им жизненно важных решений. Американский психолог, лауреат Нобелевской премии Д. Каннeman дал следующее определение: «интуиция — способность прямого, непосредственного постижения истины без предварительных логических рассуждений и без доказательств» [Каннeman, 2009].

Таким образом, осознание высшей истины возможно только через праджнью. Поэтому Судзуки полагал, что «Махаяна может быть определена как религия праджни parexcellence. По сути, праджня в махаяне

обожествлена, отношение к ней чрезвычайно почтительное» [Судзуки, 229, С.73].

В буддизме Махаяны парамиты рассматривались как обязательные условия для тех, кто встал на путь спасения. Парамита – дословно это «переправа», «выход за пределы». Это переправа к спасению, к нирване. Парамита мудрости является шестой, но, как подчеркивают буддисты, самой важной парамитой после парамит даяния, нравственности, терпения, усердия и медитации. По словам Л.Е. Янгутова, «праджня» и «парамита» или праджняпарамита есть интуитивная мудрость, которую невозможно описать как психологическое свойство личности, она не связана с его повседневной практикой, образом жизни, нормами нравственности и морали. Праджня не имеет вербальных опор, т.е. она не выражима ни словами, ни знаками, её невозможно представить в мыслях. [Янгутов, 2007,117-119] Таким образом, праджня - это то, что «обеспечивает» просветление, а просветление – это видение вещей в их таковости. Таковость – татхата является важнейшим понятием сутр Праджняпарамиты, так как она есть пустота, что является истинным видом дхармы, т.е. истинно сущим. Понятие истинно сущего имело важное значение в эпистемологических и сотериологических построениях текстов Праджняпарамиты и поздних махаянских сутр. Следует отметить, что в буддизме специального термина, однозначно эквивалентному понятию истинно сущего нет. По словам О.О. Розенберга: «Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении» [Розенберг, 1918, 244]. Все буддийские школы, считал он, были едиными во мнении о том, что эмпирической бытие представляет собой волнения или омраченность «истинно сущей реальности», которые безначальны во времени, как и безначально само истинно сущее. А их разногласия сводятся, главным образом, к двум вопросам: «о сущности истинно реального и об отношении его к проявлению, т.е. к фактическому бытию в моменте, и к эмпирическому или иллюзорному бытию» [Розенберг, 1918, 246]. Истинно

сущее скрывается за иллюзорностью внешнего мира, которое может быть понято в контексте учения о пустоте. «Философия праджняпарамиты поставила во главу угла отрицание рациональности, поскольку постижение иллюзорности бытия на уровне рационального знания не может объяснить сути спасения. Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида, как состояние его психического восприятия. Такое состояние отрицает любые формы рациональности». [Янгутов, Урбанаева, 431-439]. Постижение истинно сущего рассматривалось как просветление, как спасение или достижение нирваны. Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида, как состояние его психического восприятия. Праджняпарамита объявила дхармы пустыми и иллюзорными и выдвинула на передний план проблему истины, проблему взаимоотношений истин абсолютной и относительной или теории двух истин в их диалектическом единстве.

Теория двух истин представляет собой неотъемлемую часть праджняпарамитской традиции. По словам Нагарджуны, «Не знающий теории двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения» [Янгутов, 2007, 9]. Единство и тождество абсолютной и условной истин обусловлены тем, что одно без другого не существует и отражает единство истинного и феноменального бытия: нирваны и самсары. «Условная истина не исходит из самой себя, она проявляется через абсолютную. При этом между условной истиной, утверждающей, что существует, и абсолютной истиной, утверждающей, что не существует, - нет принципиального разногласия, ибо когда мы говорим, что все пустота, мы имеем в виду не абсолютное отсутствие, а отсутствие собственной сущности. Когда мы говорим, что существует, имеется в виду иллюзорное существование» [Янгутов, 2007, 228]. Иными словами, условное и абсолютное взаимозависимы, взаимообусловлены. Мы можем говорить об условном лишь относительно абсолютного, так же как об абсолютном лишь

относительно к условному. В этом путь срединного пути, который считается единственным путем, ведущим к постижению истинной сути вещей. Отсюда следует, что предположение о наличии двух истин является относительным. Отношения между условной и абсолютной истинами тождественны отношениям между истинно сущим и феноменальным бытием. Истинно сущее в праджняпарамитских текстах не понималось как внешнее по отношению к феноменальному, а мыслилось, как содержащееся в нем. Этот аспект понимания истинно сущего нашел выражение в идее единства и тождества истинного и феноменального, которая стала главным лейтмотивом праджняпарамитской философии. Оно познается целиком и полностью, поскольку не делится на части. Постижение истинно сущего тождественно просветлению, что, в свою очередь, тождественно спасению, а также достижения состояния Будды, или вхождения в нирвану. Истинно сущее в соотнесении с абсолютной истиной характеризуется как пустота, недвойственность, не-противоречивость, целостность, отсутствие дуализма субъекта и объекта. Постижение истинно сущего лежит, прежде всего, через отрицания «я».

Если бы «я» было постоянным,  
Оно было бы бездеятельным, как пространство.  
И, даже попав в иные условия,  
Какие бы деяния оно, неизменное, могло совершить? [Шантидева, 2012, 92]

Отрицание «я» как реально сущего является важнейшим положением четырех благородных истин. Вторая благородная истина гласила о том, что существует причина страдания. Причина кроется в ложном понимании себя как «я», обладающего самостью. Понимание индивидом себя как «я» обуславливает тот факт, что он вступает в отношение с окружающим миром через призму «моё» или не «моё». «Там, где присутствуют отношения, основанные на принципах «моё» или не «моё», обязательно присутствует

страдание, ибо всегда возможна потеря «моего» или же ущерб «моему»». [Янгутов, 2009, 95-102]

Отрицание «я» требовало, в первую очередь, отрицание «я» как субстанционального начала, обуславливающего ощущение самости, что, в свою очередь, требовало объяснение самой природы отсутствия субстанциональности. «Поэтому, как средство описания иллюзорного Я было введено понятие дхармы как носителя признака. Это понятие подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики понятия дхармы позволили ему стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное «Я», но и наличие души как субстанционального начала лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи понятия «дхарма» объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни («сантана»), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы троекратным образом, т.е. по группам («скандхам»), по базам («аятана») и по элементам («дхату»)» [Розенберг, 1991, 106].

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат относительно концепции природы дхармы как носителя признака. Однако, среди тхеравадинских школ не существовало единого мнения относительно этой природы. Их споры главным образом сводились к вопросу о степени реальности самих дхарм. Абхидхармические построения легли в основу аргументации тхеравадинских принципов сотериологии, пути спасения для узкого круга монашества. Сотериология Махаяны провозгласила возможность спасения для всех и для каждого независимо от того, монах или же мирянин.

В буддизме Махаяны признаки дхармы становятся тождественными признакам природы Будды, обуславливающей возможность объекта или существа (саттва) достигать состояния буддовости, просветления. «Природа Будды отождествляется с таковостью и характеризуется в качестве

«подлинной, неизменной и вечной природы всех существ». Считается, что у обычных существ природа будды временно загрязнена клешами, создающими страдание и другие иллюзии сансары». [Канаева, 2011,676] Из трех тел Будды (дхармакая, самбхогакая, нирманакая), высшее тело дхармакая определяется только через отрицание различных признаков («неподвижное, не-постижимое, не-двойственное»). Отсюда, в буддизме очень важен принцип непротивопоставления. Принцип не противопоставления субъекта и объекта наложил характерный отпечаток на менталитет буддистов, рассматривающих вся явления бытия в гармоничном единстве. «Принцип отрицания оппозиции субъекта и объекта делает акцент на восприятии человеком внешнего мира и природы в неразрывном, гармоничном единстве с собой. Десять грехов разворачиваются в десять добродетелей. Суть этих добродетелей – три добродетели тела, четыре добродетели рта, три добродетели сознания. Три добродетели тела – это не-умерщвление живого, не-воровство и не-грабеж. Четыре добродетели рта – это не-ложные речи, не-лицемерие (не-двусмыслие), не-ругательства, не-велеречивая речь. Три добродетели сознания – не-желания и не-страсти, не-гнев и не-раздражение, не-видение зла. Такое восприятие обосновывается идеей не-преграды между истинным бытием (нирваной) и феноменальным миром, не-преграды между вещами и явлениями феноменального мира». [Янгутова,2010,11] Идея не-преграды, единства и гармонии нашла свое наиболее полное и завершенное обоснование в текстах Праджняпарамиты, а также в “Лотосовой Сутре”, “Нирвана Сутре” и “Аватамсака-сутре”, популярных в китайской и тибетской традициях. Содержание сутр сводится «к идее о том, что отражением Истины является постижение единства, тождества и гармонии через постижение идеи о наличии природы Будды в каждом из нас. Через постижение собственной причастности к единой природе Будды постигается собственная тождественность ко всему сущему” [Янгутов, 2010,11-12].

Таким образом, теоретическое обоснование сoterиологии буддизма представлено в философии хинаянской Абхидхармы, а широкий путь спасения для всех нашел свое отражение в махаяне. Своими истоками она восходит к Четырем благородным истинам и тесно связана с понятием «дхарма».

Только при осознании человеческой жизни в свете Четырех благородных истин возможно устранения неведения, являющегося препятствием для достижения счастья. В них утверждается: 1) жизнь - это страдание, 2) есть причина страдания, 3) страдание можно прекратить, 4) существует путь, ведущий к избавлению от страданий. Четыре благородные истины представлены как система практической трансформации ума, которая базируется на глубокой онтологии и эпистемологии.

Первая Истина говорит о том, что человек рождается и попадает в круговорот зависимостей и собственничества («мое» – не «мое»). Рождение, старость, болезнь, смерть, горе, печаль, желания (чувственное влечение, любовь), отчаяние – все, что порождено привязанностью к земному, есть страдание. Мирские радости представляются удовольствием лишь близоруким людям. Кратковременность этих удовольствий, горе, испытываемое при их утрате, вечная боязнь потерять их и другие тяжелые последствия сводят на нет радости жизни и превращают их в подлинные источники страха и тоски.

Вторая Истина - истина о причине страданий. Происхождение зла объясняется буддистами с помощью особой концепции естественной причинной связи – кармы. Согласно этой теории, нет ничего необусловленного, все зависит от определенных условий. Так как каждое событие порождается некоторыми условиями, должно существовать нечто, бытие которого порождает страдание. Таким образом, все сводится к элементам двенадцатичленной формулы зависимого происхождения (пратитъясамутпады): 1) неведение истины, 2) первоначальное сознание, обусловленное впечатлениями прошлой жизни, 3) сознание, 4) имя и форма

5) шесть трансцендентных чувств, 6) соприкосновение, 7)  
чувствование, 8) жажда, вожделение, 9) влечение, привязанности, 10)  
бытие, стремление к бытию – умственной привязанностью к объектам, 11)  
рождение, 12) старость, смерть.

Третья Истина – истина прекращения страданий. Когда контроль над страстями и постоянное размышление об истине ведут человека через четыре стадии сосредоточения к совершенной мудрости, тогда он освобождается от власти земных страстей. Тем самым он становится свободным, освобожденным.

Четвертая Истина – истина о пути прекращения страдания, которая носит название Восьмеричного благородного пути. Этот путь предполагает следующие нравственные установки, а именно правильные взгляды, правильные стремления, правильную речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное намерение (направленность мысли), правильное усилие, правильную концентрацию.

Основное содержание Восьмеричного пути заключалось в приоритете моральных ценностей, установок на совершенствование нравственного сознания и поведения личности. На санскрите слово «нравственность» есть «шила», которое этимологически означает «достижение спокойствия» умиротворенности. Буддизм Махаяны учит тому, что когда личности нравственны, тогда их умы умиротворены и успокоены. Умиротворение ума означает устранение клеш (гнев, ненависть и др.) из сознания и обретение ментальной ясности. Такие эмоции как доброта и любовь позволяют достичь покоя ума. «Никто не хочет жить в гневе, никто не хочет ощущать беспокойство ума, однако эти состояния возникают, и виной тому – неведение» [26].

Буддийские учителя уделяли особое внимание толкованию каждого звена Восьмеричного благородного пути.

Под правильными взглядами следует понимать знание и верное восприятие Четырех благородных истин – основы основ буддийского

учения. Для этого необходимо устранение неправильного знания, для чего нужно правильное стремление.

Правильное стремление – это решимость познавшего четыре истины человека действовать в соответствии с ними, практически их реализовать в своей повседневной практике, это твердое намерение преобразовать свою жизнь. Одним из проявлений этой решимости является правильная речь, т.е. речь, лишенная лжи, клеветы, грубости, оскорблений и т.п. Правильная решимость также должна проявляться в правильном действии или поведении. Это нравственное поведение, подразумевающее отказ от уничтожения живых существ, воровства и других поступков, наносящих вред другим существам. Правильное действие – это не соблюдение внешнего ритуала, а внутренняя добродетель. Под правильным образом жизни понимается проявление решимости в честном способе добывания средств к существованию.

Под правильным усилием, или усердием, подразумевается проявление решимости постоянно преодолевать все дурные мысли, овладение своими страстями, отрицание всего того, что привязывает сознание к иллюзорному бытию, к миру чувственных страстей.

Под правильной направленностью мысли следует понимать постоянное сосредоточение на том, что уже осознано и достигнуто на пути к спасению. Память должна служить не копилкой земных впечатлений, фактов, связей, а средством укрепления отрешенности от всех этих мирских дел и привязанностей. Созерцать надо не внешнее, иллюзорное, а внутреннее, очищенное и освобожденное от этих иллюзий.

Наконец, правильная концентрация – это путь постепенного самосовершенствования мысли на основе предыдущих семи условий, обретение внутреннего покоя и умиротворения ума, ведущий к конечной цели – прекращении страдания [Тинлей, 2000].

Руководство к следованию по этому пути – познание основных условий, причиняющих страдания.

В философии буддизма знание и нравственность следуют неотделимо друг от друга. Совершенствование познания не представляется возможным без нравственности, т.е. без добровольного контроля своих желаний и предрассудков. Природа желания такова, что оно бесконечно и беспокойно бежит от всего, что у него есть. Оно не знает покоя. В низшей форме это непреобразованный импульс, стремление, между тем как под воздействием рассудка слепая воля становится желанием, т.е. сознательной волей. Затухание слепой воли (желания) возможно только в том случае, если мы искореним жажду. Будда не хочет уничтожения эмоций и желания, но требует воспитания истинной любви ко всему существующему. Этого можно достигнуть напряжением нравственной воли (чханда). Отсюда следует, что пока есть желание, нет покоя, нет нравственности. [Дандарон. 1997. С.144].

Нравственность - это понимание и на основе понимания воздержание от дурных поступков.[Тинлей, 2000, 154]. Хотелось бы отметить, что если сравнить нравственность (шила) и милосердие (дана), то первое является пассивной добродетелью, а второе – активной. «Шила есть соблюдение таких правил, как отказ от убийства, лжи, прелюбодеяния; дана требует активного самопожертвования и помощи нуждающимся в ней. Это жизнь для блага и пользы всех существ». [Дандарон, 1997, 144]. Буддизм чаще говорит о воздержании от плохих поступков, чем о совершении благих деяний. «В буддизме высоко ценится праведная жизнь; жить добродетельно – необходимое условие. Однако некоторые адепты отвергают эту идею. Они утверждают, что накопление заслуг с помощью совершения добрых дел на самом деле мешает достижению нирваны. Добрые дела, по их мнению, создают карму, а карма ведет к череде перерождений. Из этого следует, что для достижения нирваны необходимо превзойти карму и все иные соображения этики». [Кеоун, 2001, 62].

Практика нравственности предполагает «оберегать постоянно чистоту своих помыслов и не совершать ничего недобродетельного», «опираться на дисциплину, которая пресекает неправильное поведение», «стремиться к

благу всех живых существ, не пятная себя проступками». [Тинлей, 2000, 154-155]. Как видно, в соблюдении нравственности делается акцент не на «творении благих деяний», а на воздержании от неблагих деяний. Поэтому в буддийской литературе мы чаще встречаемся с подробными объяснениями, какие деяния считать неблагими.

Восьмеричный благородный путь указывал на тщетность внешнего поведения, акцентировав внимание на внутреннее состояние человека, его сознание. Отношения между предметами эмпирического мира всегда опосредованы сознанием. Вне сознания нет причин. Причинно – следственные связи предполагают бинарность, а бинарность, согласно буддистам, - это следствие омраченности сознания. Причинно-следственные связи составляют кармическую цепь тонкого сознания, переходящего из одного состояния в другое.

Сам Будда говорил: «Я не учу ничему другому, как только карме». [Рокотова, 1997, 100]. Карма означает «эволюционное действие и результат» [Турман, 2012, 55] и представляет собой постоянный происходящий процесс чередования жизни и смерти живых существ. Закон кармы сводится к тому, что люди сами создают собственные состояния бытия на основе своих поступков и бесконечного действия и взаимодействия в цепи причин и следствий.

По замечанию Ф.И. Щербатского, «основная идея буддизма – понятие множественности отдельных элементов, - включает в себя идею о чрезвычайно строгой причинности, контролирующей их деятельность в мировом процессе». [Щербатской, 1988, 134].

Проблема добра и зла решается в буддизме учением о нравственной ответственности. Человек отвечает не только за временное прошлое в пределах одной жизни, он готовит будущее для многих жизней. Если преобладают в человеке злые мысли, если в нем не были подавлены злость, ненависть, жадность, то в следующем перерождении это обязательно скажется – человек будет страдать и мучиться, он будет окружен

неблагоприятными условиями, подвергнется наказанию за дурные поступки своего прошлого. Эта теория возмездия воспитывала в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности. Человек должен избегать злых помыслов и деяний, проявлять терпимость и милосердие, творить добро и почитать Будду, Дхарму и Сангху.

По словам Геше Джампы Тинлея: «Нравственное поведение – это осознание закона действия кармы, стремление не совершать плохих поступков и стать хорошим и добрым человеком. Это очень сильная практика». [Тинлей, 1996, 14]

Наша карма и страдания возникают в результате наших собственных поступков, мы сами в ответе за наши несчастья и страдания. Не надо винить в своих бедах других людей или высшие силы. Карма – это неумолимый закон причины и следствия. «Когда мы говорим о законе причины и следствия, надо учитывать, что существует два уровня причинно-следственных связей: грубый и тонкий. Грубый уровень причинно-следственной взаимозависимости очень хорошо известен науке. Его изучает наука, и этому мы обязаны материальным развитием общества. Но мало кто знает причинно-следственные связи на тонком уровне. Поэтому так незначителен прогресс в духовном направлении. Практика кармы начинается с развития убежденности о том, что такая причинно-следственная зависимость на тонком уровне существует» [Там же. С. 52]

Слово «карма» означает «отпечаток» или «след», из которого рождается счастье или страдание. Карма создается нашим телом, речью и умом. Каждое наше действие оставляет отпечаток в нашем сознании. В нашем сознании существуют три категории кармических отпечатков.

1 категория – отпечатки, которые приносят счастье. Они называются позитивной кармой.

2 категория – отпечатки, создающие причины для страданий. Это негативная карма.

3 категория – кармические отпечатки, не создающие причин ни для страданий, ни для счастья, называемой нейтральной кармой.

«Элементы, образующие поток жизни, обусловлены таинственным воздействием прошедших элементов или дел, если последние обладали нравственным характером некоторой силы или значимости. Безразличная деятельность повседневной жизни не имеет такого воздействия. Незначимое свершение, плохое или хорошее, действует на весь поток и может дать свое следствие в ближайшее или очень отдаленное время. Результирующее событие всегда безразлично в нравственном смысле, ибо это естественное следствие предшествовавшей причины, и предполагается, что оно не осуществляется произвольно. Этот нравственный закон называется кармой». [Щербатской, 1988, 137].

Оставшийся кармический след в сознании проявится в положительной или негативной форме, когда последний встретится с подходящими условиями и проявится он многократно усиленный.

«Поскольку не существует внешнего мира и постигающего его познания, а есть только интроспективное познание, которое постигает, так сказать, самое себя, то вся вселенная, реальный мир представляются из бесконечного множества идей, которые находятся как бы в дремлющем состоянии в «сокровище сознания». Реальность в таком случае превращается в возможность рефлексии, а вселенная есть лишь максимум возможной реальности. Необходимым дополнением к этому накопленному сознанию» выступает концепция безначальной «жизненной силы», силы, которая стимулирует действенное существование многочисленного ряда факторов, составляющих действительную реальность». [Там же, 66.]

Исследование явлений нравственной причинности является одним из наиболее ярких признаков буддийской философии. Буддисты различают (1) причинность среди элементов мертвой материи, где между причиной и следствием правит закон однородности, (2) причинность в органическом мире, где налицо феномен роста, и (3) причинность в одушевленном мире,

где действие нравственной причинности накладывается поверх естественной.  
[Там же, 137.]

Итак, карма неумолимый закон причины и следствия. Буддизм говорит, что этот неумолимый закон причины и следствия есть основная цепь, которая держит живые существа в колесе самсары. Элементы нравственного осквернения (клеши) всегда наличествуют в жизни в скрытой или явной форме. Любая карма, вызванная клешами, требует ответа, т.е. за отрицательную причину индивид обязан испытать отрицательное следствие, это в сансаре выражается страданием индивидуума. Карма (действие) – «категория, связующая в единое смысловое целое буддийские представления о живых существах, наделенных сознанием, о пространственной организации вселенной, о времени, о целях религиозной жизни и способах ее достижения». [Островская, 2008, 228]

В буддизме человеческая жизнь считается драгоценной. Сознание человека способно на многое, в том числе оно может создать большую позитивную карму. Проанализировав свой привычный образ мышления, человек понимает, что он не соответствует Учению Будды, и тогда приходит глубокое и правильное понимание того, как именно надо меняться. Будда говорил, что заниматься следует в таком порядке: слушание – размышление – медитация. Медитация происходит на четырех характеристиках кармы.

### 1. Данность кармы.

Убеждение в том, что карма существует, закладывает основу для дальнейшего духовного развития. Если вы создаете негативную карму, то она определенно даст негативный результат, если вы создаете позитивную карму, то она даст позитивный результат. Геше Джампа Тинлей приводит пример: «Из семени перца вырастет только перец, а из яблочного зернышка – только яблоня». Каждый результат порождается определенной причиной. Причина, которая не имеет никакого отношения к следствию, не может создать это следствие. Иначе бы все было смешано и существовало бессистемно. В соответствии с законом кармы, положительная карма дает

только положительные следствия, а отрицательная карма – только отрицательные.

2. Отсутствие результата, если не созданы предпосылки для его возникновения. В повседневной жизни мы беспокоимся о будущем, но не создаем причин для своего счастья. Закон кармы учит нас: не надо много думать о будущем, лучше правильно действовать в настоящем. По словам Геше Джампа Тинлея: «Хороший фермер не волнуется и не страдает от бессонницы, размышая, взойдет ли его пшеница. Он просто вовремя и правильно совершает необходимые действия».

3. Если когда-то вы создали карму, она не может не проявиться.

Независимо от того, сколько времени пройдет, созданная карма однажды проявится и даст результат.

Если вы наработали какую-то карму, то на неё нельзя повлиять ни положительно, ни отрицательно. Лишь посредством специальных ритуальных практик можно надеяться на очищение кармы.

4. Карма умножается.

Не стоит пренебрежительно относиться к незначительным проступкам, так как, проявившись однажды, они дадут приумноженный негативный результат. И наоборот, накапливание добрых дел и помыслов в повседневной жизни даст приумноженный положительный результат. «Посаженное в землю яблочное зернышко вырастет в дерево, которое приносит много яблок». [Тинлей, 1996,55-57]

Очень важно знать о четырех моментах, образующих карму: объекте, мотивации, действии и завершении.

1. Объект

Существует три весомых объекта – ваш учитель, родители (отец и мать), Будды и Бодхисаттвы. В отношении их можно накопить большие заслуги, делая подношения и творя добрые дела.

2. Мотивация. Мотивацией для создания негативной кармы являются гнев, привязанность или невежество. Но, если действие совершено без

умысла, например, вы бросили камень, а он случайно кого-то убил, негативной кармы будет меньше: у вас не было соответствующей мотивации.

3. Действие. Под действием подразумевается сам процесс совершения задуманного поступка. Если вы, уже обдумав план убийства, вовремя останавливаетесь, негативной кармы будет создано меньше, так как самого действия не совершили.

4. Завершение. Если вы, совершив плохой поступок, получаете удовлетворение – это и есть завершение кармы. Еще можно облегчить негативную карму, почувствовав на завершающей стадии вместо удовлетворения сожаление и раскаяние.

Если же задействованы все четыре составляющие, то карма становится не только тяжелой, но и определенной, то есть она обязательно проявится в этой жизни или в следующей. А если сразу после совершения плохого поступка вы чувствуете сожаление, карма становится неопределенной. Зная, как действует механизм образования кармы, вы можете из жизни в жизнь пресекать проявление негативной кармы. [Там же. С.58].

Жесткий детерминизм предполагает, что причина А порождает следствие В при любых условиях. В буддизме же, на связь А и Б действует множество факторов, которые могут её ослабить, модифицировать или же вообще прервать. Таким образом, рассматривая какое-либо явление, фактически нельзя сказать, какой причинный фактор или условие сыграло роль в его возникновении. Допустимо говорить лишь о множестве факторов. Широкие возможности для учета многофакторности и реальной сложности причинно-следственных отношений и, стало быть, для ослабления их детерминирующей силы дает буддийская концепция «созревания» кармы. Кроме того, буддизм вводит радикальное ограничение для поступков, которые можно считать кармическими.

Согласно буддийской концепции бессознательные действия есть результат прошлой кармы. Однако и прошлая карма тоже «срабатывает», не автоматически, а в зависимости от условий своего «созревания». Когда она

«сработала», её потенциал исчерпывается. Стало быть, детерминизм хотя и принимается буддистами, но является довольно «мягким», допуская вариативность причинно-следственных отношений. Возникает вопрос: Кто же является субъектом кармической детерминации, субъектом перерождения, несущим воздаяние за свои прошлые действия? Вместо неизменного атмана, роль субъекта буддизм отводит потоку сознания, состоящего из комплекса дхарм, составляющих индивид. Пока сознание индивида работает в режиме сансары и «омрачения», оно производит все новые и новые факторы «омрачения» - клеши - что закрепляет его в сансаре. Если же индивид сознательными усилиями преобразовывает свое сознание на основе благих дхарм, то он тем самым создает предпосылки для остановки кармического процесса как такового. «Когда невежество и все желания исчерпывают себя, ни кармически благоприятные, ни кармически неблагоприятные санскары больше не производятся, и таким образом никакое сознание не рождается больше в материнском лоне». [Лысенко и др. 1994, 240-241].

Нравственный закон, нравственный прогресс или нравственное совершенствование человека понимаются как борьба внутри потока между благородными свойствами человека (кушала) и его дурными (акушала) или скверными свойствами (клеша). Жизнь простых смертных управляема неведением (авидья), которое является обратной стороной мудрости (праджня). Неведение не является постоянным свойством: оно может быть подавлено и совершенно выброшено из потока сознания, который делается тогда чистым и безгрешным (арья).

К. М. Герасимова также говорит о карме массовой или общественной. «Перемещения по вертикали буддийской вселенной могут быть не только индивидуальными, но и массовыми. Если все обитатели одной страны или мира достигнут совершенства, позволяющих им перейти в высшие сферы вселенной, то оставленный ими мир исчезает, так как он перестает воспроизводиться чьим-либо сознанием. Если нравственность падает,

немедленно начинается восстановление низшего мира и сюда изгоняются те, кто не сумел удержаться наверху» [Галданова и др., 1983, 86]. Общественная карма – это «настроение умов», определяющее, какие антропологические и культурные представления будут реализованы, распространены и закреплены. Категория общественной кармы охватывает два взаимосвязанных процесса: занимаясь социальным конструированием, мы пытаемся соответствовать идеям и представлениям о себе, а «вещи» видим сквозь призму понятий и отношений, сконструированных нами.

Б.Д. Дандарон также уделял большое внимание карме общественной. «Так как бурный водоворот кармических движений в сансаре, вызванный индивидами, наделенными клешами, не имеет начала во времени, на всем протяжении истории сансары все живые существа то боролись друг с другом, то были единоборцами против общего врага, то матерями и детьми друг другу. Невероятным кажется тот факт, что один человек может мучить десятки миллионов людей, хотя эти десятки миллионов не хотят, чтобы их мучили. А если десятки миллионов людей соглашаются быть пассивным орудием в руках полоумных диктаторов, то... зло заключается не в том человеке, который его делает, а в том настроении умов, которое его допускает. Это настроение умов и есть общественная карма» [Дандарон, 1994, 84]. Центральное место в толковании первой благородной истины занимает понятие «общественная карма». Общественная карма обнаруживает себя как взаимосвязь, как сходство, как зависимость от причин и условий, в которых действует «историческая индивидуальность». Общественная карма выполняет моделирующую функцию: задает поведенческие модели, привычки и установки сознания. Она проявляется в причастности истории своего народа, как взаимная ответственность умерших, живущих и будущих поколений. «Внешне, с точки зрения истории, это выглядит так: подрастающие поколения воспринимали самые разнообразные впечатления, зависевшие от внешних событий, происходивших перед их глазами; они чувствовали себя счастливыми или несчастными, порабощенными или

свободными, сытыми или голодными. Но весь запас опыта и знания, собранный их отцами и дедами, переходил к этим подрастающим поколениям, вызывал деятельность их мысли, формировал их взгляд на жизнь и обуславливал собою их отношение к религии, к науке, к правительству, к сословиям и к отельной человеческой личности. В эту внутреннюю историю человечества в качестве ингредиентов входили всякого рода внешние события. Эти события производили определенное впечатление; ряд впечатлений вызывал идею, идея разрабатывалась, видоизменялась, доходила до полной ясности выражения и потом, свою очередь, порождала события». [Дандарон, 2006, 143-144]

Буддийская критическая интерпретация базовых философских понятий, осуществленная Б. Дандароном, наглядно демонстрирует, что некоторые категории буддийского сознания дхарма, самсара, дуккха, клеша, анатма могут выступать методологическими средствами. В «Черной тетради» Дандарон толкует учение Будды, – Четыре благородные истины, для своих современников. Философия Дандарона представляет собой синтез буддизма с современными представлениями о мироустройстве. Он ясно видит проблемы своего времени и излагает Дхарму таким образом, чтобы разрешить эти проблемы, ответить на вопросы, волнующие современников, противостоять заблуждениям. Сам Дандарон, несомненно, был тем просветленным учителем, который мог передать свет учения Будды не только своим соотечественникам, но и людям, воспитанным в совершенно иной культурной среде. Начиная с середины 60-х гг. к нему приезжали ученики из европейской части России. Он обучал их не только тантрической практике, но и основам буддийской философии – «через абсурд, ситуационную неопределенность, через методы быстрого вскрытия интуиции и реализацию недвойственности, через игру, смех и гнев».

Буддизм Махаяны склонен рассматривать все учения и практики буддизма как «искусные средства», способные помочь людям различных типов и духовных уровней развиваться в направлении просветления, которого в

данный момент они не могут осознать или представить. Сам Будда сказал, что его видение будет непостижимо для других существ, и он решил учить только потому, что осознал, что им нужно помочь добрасти до уровня, когда они сами увидят истину. Проблема высшей объективной истины в буддизме существует как проблема «истинного» состояния сознания адепта, когда ему открывается реальность «как она есть». Не существует истины, которая имела бы самостоятельную ценность вне ценности духовно-нравственной трансформации сознания человека. Таким образом, он признал, что его учение носит инструментальный характер, т. е. является методом, а не является истиной сама по себе. Философия Будды имеет конкретный адресат и определенную цель, связанную с духовным совершенствованием личности. Для постижения буддийской философской мысли были необходимы нравственные предпосылки и определенные качества ума адепта. «Будда проповедовал прежде всего умным собеседникам, или интеллектуалам»... Не случайно учение Будды описывалось как «Дхарма, долженствующая быть понятой умными людьми». [Лысенко и др., 1994, 10.] Если «простые люди» могли рассчитывать на улучшение своей участи благодаря вере, то от «интеллектуалов» требовались самые глубокие и всесторонние знания буддийских учений. Поэтому, последователи буддизма Махаяны развивали новые учения и практики, подходящие людям различных темпераментов, стилей жизни и культур. Это позволило им стать гораздо более гибкими и достигнуть большей эффективности в приспособлении к изменчивым историческим обстоятельствам и новым культурам, а также позволило им развить виды практики, подходящие намного более широкому кругу людей.

Праджняпарамита является одной из шести парамит, доступных просветленным существам бодхисаттвам и буддам. Как было сказано, праджняпарамита, являясь центральной концепцией Махаяны, описывает теорию дхарм и пустотности (шуньяты) как явления всеобщего характера. В буддийской традиции существует несколько сутр, в той или иной степени

описывающих совершенную мудрость, но самыми почитаемыми из них являются «Алмазная сутра» и «Сутра сердца совершенной мудрости».

«Алмазная сутра» является основополагающим буддийским текстом раннего периода буддизма Махаяны. Уже во II—III веках она была известна, цитировалась и толковалась в работах, которые традиционно приписываются Нагарджуне, основателю махаянской ветви буддизма. В сутре описываются поведение, речь и образ мыслей ставших на путь бодхисаттв. Для обоснования основных положений в сутре используется парадоксальная логика: «то, о чем Будда проповедовал как о совершенстве мудрости, о том же он поведал как о не-совершенстве, поэтому оно названо совершенством мудрости». Здесь прослеживается нежелательность смешения двух уровней понятия: уровня значения (обозначаемого, денотата) и уровня выражения (смысла, коннотата). Её основная цель — показать, что все описываемое не является реальностью, так как язык связан со знаками, а не с реальностью. Именно потому, то, о чём Будда проповедовал как о «совершенстве мудрости», и есть «совершенство мудрости», что «совершенство мудрости» не обозначает то, о чём проповедовал Будда, ибо всякое его обозначение уже не есть «совершенство мудрости». Основные идеи сутры выглядят следующим образом: личность и её элементарные психофизические состояния (дхармы) не имеют собственной сущности, «Если бодхисаттва имеет образ "я", образ "человек", образ "существо" и образ "долгожитель", то он не является бодхисаттвой» [Торчинов, 106]; живые существа пребывают в нирване, и лишь невежество порождает иллюзию их пребывания в сансаре. Как на сновидение, иллюзию, отражение [тени] пузырей, как на росу и молнию, так следует смотреть на все деятельные "законы" [Там же]. Будда — не человеческое существо, а истинная реальность как она есть (дхармакая, татхата); Тогда Превосходнейший в мире произнес гатху: "Если кто-либо по цвето[форме] распознает меня или по звучному голосу ищет меня, то этот человек находится на ложном пути. Ему невозможно увидеть Так Приходящего". Истинная реальность не имеет образа (самджня) и не может

быть описана или представлена «Так Приходящий ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именуют Так Приходящим» [Там же]; только с помощью особой интуиции можно постигнуть истинную реальность. Сутра посвящена вопросам, относящимся к области психологии и гносеологии с определенным выходом в онтологию.

Наряду с «Алмазной сутрой», «Сутра сердца совершенной мудрости» является основным образцом буддийских первоисточников периода создания буддийской литературы, затрагивающей тантрическую fazu развития литературы подобного рода. «Сутра сердца» или «Сутра сердца совершенной мудрости» является изложением буддийских идей совершенной мудрости и относится к наиболее коротким буддийским сутрам. Один из переводов на русский содержит 22 предложения. Как и всякая праджняпарамитская сутра, данный текст не просто излагает определенную доктрину, но как бы стремится породить в изучающем ее человеке особое, высшее состояние сознания, состояние непосредственного переживания, видения реальности как она есть. Сутра, как и разработанное на основе текстов праджняпарамиты философское учение мадхьямики, называет эту реальность шуньятой, неописываемой и невыразимой в категориях и понятиях реальностью. «Принцип шуньяты оказался весьма плодотворным как в теоретическом, так и в практическом плане. Он был положен в основу многих принципов Махаяны, таких, например, как концепция «внезапного просветления». Он присутствует в многочисленных медитативных системах, используемых в практике большого числа школ и течений Махаяны». [Лепехов, 1986, 98-103.]

«Сутра сердца» является одной из наиболее популярных и почитаемых сутр дальневосточной Махаяны, в частности в школах чань (дзэн) Китая, Японии, Кореи и Вьетнама. Принципы махаянской традиции были основаны на возможности достижения освобождения от страданий для всех существ и существовании будд и бодхисаттв, отражающих природу Будды. Путь к высшей мудрости лежит через признание «четырех печатей» буддизма: 1. Все составные явления непостоянны. 2. Все загрязненные явления суть

страдание. 3. Все явления лишены самобытия. 4. Нирвана — истинный покой. Признание четырех печатей требует глубокой рефлексии и медитативных практик. Они лишены религиозного содержания, поэтому медитация, продолжая оставаться популярной буддийской практикой в азиатских странах, стали популярными далеко за их пределами, а именно, на Западе и в Северной Америке. Здесь в результате социально-духовного взаимодействия с доминирующей культурой и интеллектуальной элитой западного общества медитация преследует не выход за пределы сансары и достижение нирваны, а иные цели, такие как комфортное пребывание в сансаре, удовлетворительное состояние «души и тела» и минимизация депрессивных состояний. Такая медитация получает название «секулярной медитации», которая не подразумевает принятие веры в Три драгоценности: Будду, Дхарму и Сангху, но включает буддийский взгляд на пустоту, непостоянство, но самое главное, культивирует нравственный аспект как сострадание ко всем живым существам. Западные последователи не видят в такой медитации религиозной подоплеки, но видят глубокий духовно-нравственный смысл, от реализации которого зависит их счастливое существование. Поэтому значение буддийской медитации и масштабы практики неуклонно растут, способствуя распространению буддизма не как религии, а как философии и науки. Таким образом, буддизм на Западе и в Северной Америке, ассоциируемый с практикой секулярной медитации, получает название «секулярного буддизма». Подробное исследование феномена секулярной медитации и секулярного буддизма представлено в следующей главе.

Говоря о буддизме Махаяны как о духовно-интеллектуальном ресурсе, невозможно в полной мере не упомянуть выдающуюся личность, философа и ученого Его Святейшество Далай-ламу XIV. Его деятельность по учению и распространению духовно-интеллектуального наследия буддизма Махаяны носит глобальный характер и высоко оценивается общественностью разных стран. Достаточно перечислить его некоторые из многочисленных наград, из

чего становится ясно, что Его Святейшество вносит неоценимый вклад в развитие мира, культуры и науки в современном обществе. В 2006 г. Нобелевскому лауреату премии мира Его Святейшеству Далай-ламе XIV присуждают звание Почетного гражданина Канады, высшую награду страны, присуждаемую гражданину иностранного государства за выдающиеся достижения общечеловеческого значения. В 2007 г. Его Святейшеству вручают Золотую медаль Конгресса США - высшую гражданскую награду США, за выдающиеся достижения, имеющие особое значение для истории и культуры Соединённых Штатов. Получая престижные премии, Его Святейшество каждый раз подчеркивает, что для него это, прежде всего, признание подлинной ценности альтруизма, любви, сострадания и ненасилия, которые он старается возвращать в соответствии с учением Будды и великих буддийских мастеров и философов Индии и Тибета. В своей книге «Этика для нового тысячелетия» Его Святейшество излагает ясные и четкие идеи в отношении нравственного и духовного преобразования, которые необходимы миру в целом.

Его Святейшество Далай-лама XIV - духовный лидер последователей буддизма в тибетской традиции, «простой буддийский монах», как он себя называет, знаток науки об устройстве сознания, учитель и дипломат делает все возможное, чтобы научить людей, независимо от их мировоззрения и вероисповедания, быть счастливыми и свободными. Его мудрость и высочайший моральный авторитет признаны во всем мире и вселяют в людях оптимизм и веру в будущее. Он неустанно призывают к миру, а провозглашенные им политика ненасилия (ахимсы) и Срединного пути принесли ему заслуженное признание. То видение будущего человечества, которое предлагает Его Святейшество Далай-лама, его пожелания, заслуживают доверия, они реалистичны и не надуманы и опираются на нравственные ограничения и творческий альтруизм. Очевидно, что возвышенная, вызывающе оптимистичная философия буддизма Махаяны на первый взгляд кажется гипотетической и оторванной от жизни. Лишь при

встрече с Его Святейшеством Далай-ламой, «живым проявлением Будды», она обретает конкретную форму в виде нравственных установок и ориентаций.

В последние десятилетия в Северной Америке наблюдается все возрастающий интерес к личности Его Святейшества как носителя глубоких знаний и всеобъемлющей мудрости, готового дать ответы на животрепещущие вопросы, волнующего каждого человека. Он востребован любой аудиторией, от частных встреч с известными учеными, официальными лицами и главами государств до многотысячной публики в залах и на стадионах. Деятельность Его Святейшества Далай-ламы XIV на Западе и в Северной Америке включает публичные выступления, интервью, лекции по буддийскому учению, в особенности его философским и научным аспектам. «Здесь я разделяю буддийское учение на следующие категории: первая категория – буддийская наука, сюда относятся буддийская психология, концепция взаимозависимого происхождения; вторая – буддийская философия, буддийские взгляды, непостоянство на тонком уровне, ежемоментные изменения; и наконец, – буддийская религия. Что касается буддизма как религии, она предназначена только для буддистов, однако буддийская философия и наука универсальны» [Далай-лама, 33]. Говоря с широкой аудиторией о буддизме, Его Святейшество придерживается такого подхода, при котором учитывается плюрализм общественного мнения, разные мировоззрения и конфессиональные убеждения, делается упор на фактическое содержание и универсальные ценности. Такой подход обеспечивает устойчивое мнение о том, что встреча с аудиторией не есть попытка обращения в буддийскую веру или представить буддизм лучшей религией или лучшим мировоззрением. Такие встречи призваны способствовать взаимопониманию между народами и сотрудничеству в деле взаимного духовно-нравственного обогащения и совершенствования общества.

Его Святейшество Далай-лама XIV является участником многих буддийских конференций и межконфессиональных диалогов, проводимых североамериканскими университетами и исследовательскими институтами. Его Святейшество признан одним из величайших ученых мира, способным вести диалог с лауреатами нобелевских премий во всех областях науки. Он воплощает в жизнь сложнейшую науку об уме, опирающуюся на опыты и изыскания, которые буддисты проводили не одну тысячу лет. Буддизм Махаяны есть процесс обучения, во время которого человек стремится обрести все более и более реалистичный взгляд на природу жизни. Исследование физической и ментальной реальности является неотъемлемой частью поиска просветления.

Его Святейшество Далай-лама XIV старается не отказывать в приглашении своих западных учеников и последователей для проведения учений по классическим буддийским текстам и комментариям. Он изучал и практиковал учения, принадлежащие всем четырем школам буддизма в тибетской традиции и является авторитетным мастером и знатоком философских воззрений различных традиций. Его Святейшество, считающий себя последователем традиции Наланды, неоднократно в своих выступлениях подчеркивал, что Четыре благородные истины, являясь фундаментальными основами буддизма, приняты всеми буддистами, независимо от их принадлежности к школам и традициям. Комментарии великих философов и непревзойденных мастеров Наланды, таких как Атиши, Арьядевы, Асанги, Бодхидхармы, Васубандху, Дигнаги, Дхармакирти, Камалашилы, Нагарджуны, Чандракирти, Шантаракшиты, Шантидевы, являются сокровищницей буддийского учения и духовно-интеллектуальным ресурсом, открытым для всего мира.

Для западных практикующих буддистов Его Святейшество Далай-лама XIV является, прежде всего, духовным учителем и ваджрным мастером эзотерических ритуальных практик, почитаемых тибетцами как главная сокровищница, унаследованная им из Индии буддийской традиции, которую

они так бережно и старательно сохраняют, совершенствуют и развиваются. На Западе особенно популярны учения по Калачакре тантре, проводимые Его Святейшеством по просьбе его учеников и последователей. В таких крупных городах, как Вашингтон, Нью-Йорк, Лос-Анджелес, Сидней, Торонто обычно в течение двух недель при скоплении десятка тысяч человек, проводились учения Далай-ламы XIV по Калачакре тантре. Его знание архитектуры пространства священных мандал, всех сложнейших ритуальных искусств и церемоний, изящные жесты и завораживающие мантры, умение красноречиво истолковывать сложнейшие созерцательные практики вызывают восхищение и неподдельный интерес как у буддистов, так и не буддистов. Большую часть энергии Его Святейшество направляет на достижение полного просветления, раскрытие своего потенциала во всей его немыслимой полноте и принесение блага неисчислимому множеству живых существ. Американский исследователь и ученик Его Святейшества Роберт Турман говорит: «Необходимо живое воплощение качеств Будды, чтобы мы по-настоящему поверили в возможность собственного освобождения и просветления; нужен живой пример счастья Будды – чтобы в нас пробудилось безудержное стремление самим вкусить истинного счастья. Таково подлинное значение присутствия в нашем мире Далай-ламы». Западные последователи буддизма глубоко благодарны Его Святейшеству [Турман, 2012, 43] за то, что он не отказывается даровать чистые учения Махаяны, философию ума и сострадания.

Сегодня в Северной Америке можно увидеть множество аудио, видео и книжных изданий Его Святейшества Далай-ламы XIV по буддийской науке, психологии, буддизму в контексте общечеловеческих ценностей, таких как мир, счастье и сострадание, современная этика, экология, экономические и социальные проблемы, права человека, гендерное равенство. Его Святейшество в глазах североамериканских буддистов является не только воплощением мудрости и всеобъемлющего сострадания, но и неиссякаемой энергии счастья, источником которого является

буддийское учение. Будучи монахом и взяв на себя определенные обеты, Его Святейшество укрепляет аспект бодхисаттвы, посвятившего все свои жизни достижению окончательного просветления, совершенной мудрости и неисчерпаемого сострадания, дабы иметь возможность помочь другим обрести свободу от страданий. Его Святейшество является ярким примером носителя качеств Будды и воплощение их в реальной действительности.

«Культура психики» и «культура мудрости» в буддологической литературе часто объединяются категорией «буддийская медитация». Буддийская медитация употребляется в двух смыслах: в широком как синоним всей практики духовного и физического самосовершенствования, в узком – как методы культивирования (бхавана). Успех медитации, по буддизму, возможен только при условии нравственной чистоты медитирующего. Сам Будда из сострадания и желания донести Дхарму выработал систему самоподготовки к спасению, исключающая зависимость от внешней помощи и, стало быть, требующая от человека систематической работы над собой. Важнейшей составляющей буддийской медитации есть постижение праджни. Смысл культивирования праджни состоит в том, чтобы научить пониманию и формированию ментального образа как совокупности дхарм – изменчивых, лишенных самости и подверженных дуккхе т.е. страданию. Поэтому практика медитации есть подготовка ума и развитие «навыка» сострадания, связанных с определенными упражнениями «замена себя другими» для выявления неразличимости и устранения двойственности. Американский профессор физики В. Мэнсфилд, изучая природу сострадания, проводит параллели между обменивающимися свойствами частиц в квантовой механике и перенесением «Я» на место другого человека. Такая медитация ослабляет привязанность к собственному «Я» и помогает произвести обмен этим «Я» с другим. Он приходит к выводу, что медитация на сострадание наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования, в котором коренится страдание. Ссылаясь на буддийских учителей, он говорит, что

самовлюбленность, непрерывная забота о своем эго и его желаниях на самом деле является труднейшим препятствием на пути к счастью, тогда как любовь и забота о других являются величайшими источниками радости и удовлетворения [Мэнсфилд, 74].

Выводы американского ученого полностью соответствуют тому, о чём говорил Шантидева:

Всякое блаженство, какое только есть в этом мире,  
Проистекает из стремления принести счастье другим.  
Всякое страдание, какое только есть в этом мире,  
Проистекает из стремления к собственному счастью.

...Не заботясь о счастье друг друга  
И так отказываясь от блаженства в этой и грядущей жизни,  
Невежественные люди обрекают себя  
на немыслимые страдания,  
Причиняя друг другу вред. [Шантидева, 2012,139].

Буддизм Махаяны, предложив широкий путь духовно-интеллектуальный практики не только для монахов, но и для мирян, обрел миллионы последователей по всему миру. Идеал бодхисаттвы как источник безграничного сострадания и совершенной мудрости стал «путеводной звездой» для тех, кто зародил в себе твердое намерение встать на путь освобождения себя и других и достичь просветления. Интуитивное прозрение Четырёх благородных истин, Восьмеричного пути и теории взаимозависимого возникновения являются необходимыми условиями в достижении целей. Буддизм Махаяны выработал медитативные техники для развития высших качеств личности, такие как шаматха и випашьяна, благодаря которым буддийские последователи исследуют свой внутренний мир, состояние своего ума для искоренения негативных качеств и воплощения позитивных. В буддизме – счастье есть состояние ума, поэтому

буддисты считают очень важным трансформацию ума на основе глубоких размышлений о сострадании и мудрости, провозглашающих безграничную любовь ко всем живым существам и обуславливающих служение ради спасения всех живых существ из цепи перерождений. Закон о взаимозависимости бытия существ воспитывал в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности: чем больше думаешь о счастье других, тем счастливее становишься ты, ибо счастливым можно быть только в счастливом обществе. Американский ученый и психолог Ричард Дэвидсон, на протяжении долгого времени сотрудничающий с Далай-ламой XIV по вопросам развития сострадания и его влияния на нейропластичность мозга, говорит: «когда мы фокусируемся на благих, здоровых мыслях и соответствующим образом формируем свои намерения, мы потенциально можем влиять на пластичность нашего мозга и эффективно изменять его таким образом, что это приводит к реальным улучшениям в нашей жизни. А из этого неизбежно следует, что такие качества, как душевность и благополучие, нужно признать навыками, которые можно развивать» [Дэвидсон, 39]. Чтобы эффективно развивать в себе навыки сострадания нужно ощущать себя частью мира и чувствовать ответственным за свои мысли, намерения и действия. В своих выступлениях он часто упоминает высказывание Эйнштейна о сострадании: «Человек является частью целого, которое мы называем Вселенной, частью, ограниченной во времени и пространстве. Человек воспринимает себя, свои мысли и свои чувства как нечто отдельное от всего остального, что является своего рода оптической иллюзией, свойственной его сознанию. Эта иллюзия стала темницей для нас, ограничивающей нас миром собственных желаний и привязанностью к узкому кругу близких нам людей. Наша задача — освободиться из этой тюрьмы, расширив поле сострадания, охватывающее все живые существа и всю природу в ее красоте» [Дэвидсон, 40]. Чем глубже мудрость, выходящая за пределы обычных, субстанционализирующих онтологий, тем больше ум становится сострадательным, проникнув в

природу взаимозависимого возникновения и нравственности. Об этом говорит философское наследие великих буддийских мастеров Наланды, об этом сегодня говорит Его Святейшество Далай – лама XIV. Таким образом, учение буддизма Махаяны наиболее соответствует современным вызовам в условиях глобализирующегося общества. Буддизм Махаяны предложил широкий путь духовно-интеллектуальной практики, доступный для всех людей, пожелавших постигнуть суть многогранного учения Махаяны, стать его последователями и достичь просветления. Очевидно, что буддизм Махаяны как нравственное учение востребовано современным обществом, а значит, его безграничный духовно-интеллектуальный потенциал будет продолжать развиваться и открываться всему миру.

## **1.2. Буддийская иммиграция в Северную Америку и процессы социальной трансформации**

В XIX веке буддизм Махаяны стал открытием – вначале для Европы и вскоре для Северной Америки. Проникновение и распространение буддизма Махаяны в социокультурном пространстве Северной Америки происходили по следующим каналам: научный и творческий интерес отдельных западных и американских исследователей и интеллектуалов, массовая миграция азиатских рабочих в США и Канаду, просветительская деятельность буддийских монахов и ученых-буддологов.

Буддизм Махаяны как феномен культуры Востока, нетрадиционных ценностей и безграничных возможностей духовно-интеллектуального исследования привлек живой интерес научных кругов и культурной элиты Северной Америки. Постепенно круг североамериканских исследователей буддизма расширился до академической среды, что позволило преподавать буддизм для всех желающих изучать его. Так буддизм Махаяны прочно занял свое место в колледжах, академиях и университетах. Надо отметить, что в истории распространения буддизма Махаяны этот путь является уникальным в том смысле, что, если прежде буддизм выходил за границы своего традиционного бытования по каналам религиозной миграции и просветительно-миссионерской деятельности отдельных буддийских монахов, то здесь буддизм представлял, в первую очередь, научный интерес, удовлетворение которого расширяло границы мировоззрения и открывало новые пути видения и мышления. Сложно утверждать, что североамериканское общество нуждалось в буддизме или буддизм был им востребован, как это произошло в Монголии, где буддизм насаждался “сверху” или в Китае, где буддизм вырос и укоренился “снизу”, что говорило о социальной, политической или экономической востребованности. Проявление интереса или интеллектуального любопытства к буддизму начались в большей степени с точки зрения его филологического

исследования из-за ставших доступными в то время рукописей на санскрите и пали. Представители американской интеллектуальной элиты Елена Петровна Блаватская (Helena Blavatsky) и Генри Стил Олкотт (Henry Steel Olkott) познакомились с буддизмом в своих путешествиях в Индию и начали изучать во всем его многообразии. В основу их исследовательской деятельности легли буддийские тексты и рукописи, особенно касающиеся учения Махаяны, с использованием специфической терминологии из санскрита, пали, тибетского, китайского и монгольского языков [Richard, 223]. Генри Дэвид Торо (Henry David Thoreau) опубликовал отрывок из *Сутры Лотоса* в американском журнале *Dial*, обозначив проявление восторженного интереса американской публики к буддизму. Их попытки исследования буддизма остались на уровне «элитарного буддизма», но положили начало процессу «американизации» буддизма.

Как отдельная дисциплина буддология на европейском континенте начала формироваться в середине XIX веке, благодаря исследованиям Eugene Burnouf, Brian Houghton Hodgson и др. В это время складываются буддологические школы: франко-бельгийская, англо-германская и санкт-петербургская (ленинградская согласно Edward Conze). Они продолжали доминировать в течение первой половины XX века [Prebish Ch., 257-258]. Представители англо-германской школы Thomas W. Rhys Davids, Hermann Oldenberg в большей степени занимались исследованием палийского буддизма. Для франко-бельгийской школы в лице Sylvain Levi, Paul Demieville, Etienne Lamotte был свойственен интерес к истории индийского буддизма и его философии. К этой школе по своим интересам была близка санкт-петербургская школа (О. О. Розенберг, Ф.И. Щербатской, Е. Обермиллер). Значение деятельности санкт-петербургской школы трудно переоценить, особенно для России и особенно в лице Ф.И. Щербатского. Так, В.Г. Лысенко отмечает: «... в нашей стране культуртрегеров сыграли сами востоковеды, и, прежде всего Ф.И. Щербатской, пытаясь привлечь внимание специалистов по западной философии, заставил индийских мыслителей

говорить на страницах переводов языками Канта, Юма и Гуссерля...» [Лысенко, 2010].

Хотя американская буддология сформировалась позднее европейской и находилась под влиянием британской школы, однако, в настоящее время она преодолела его. Сегодня большинство буддологов мира живут и работают в Северной Америке, однако сложно говорить о единстве американской школы, как и о наличии таковой. Американские буддологи занимаются всеми отраслями и проблемами буддийского учения на основе самых разнообразных подходов. Их особенность состоит в том, что многие из них являются практикующими буддистами, относящимися к различным буддийским традициям и школам.

В то время как осуществлялись первые шаги по исследованию буддизма в США, на побережье Калифорнии активно прибывали азиатские иммигранты, принося с собой буддийскую веру, ее символы и атрибуты. Буддисты иммигрировали в Северную Америку в разные исторические моменты и по целому ряду причин. Первые иммигранты из Китая и Японии начали прибывать в Калифорнию и на Гавайи еще в середине 1800-х гг., в основном в качестве рабочих-мигрантов для строительства железных дорог, работы в шахтах, на фермах и сахарных плантациях. Однако, только в XX в. начался процесс последовательных волн иммигрантов-беженцев из Китая, Японии, Кореи, Вьетнама, Лаоса, Мьянмы, Шри-Ланки, Камбоджи, Таиланда, Тибета, Непала, переселившихся из-за социально-политических и экономических проблем в их странах. После того, как они прибыли в Америку, многие иммигранты столкнулись с серьезными проблемами, связанными с их адаптацией к новой социальной, культурной и религиозной среде. Большинство из них нашли свое убежище и духовное утешение в своих общинах и возведенных ими небольших буддийских молельных домах, позже буддийских храмах, поостренных общими усилиями общины или на средства благотворителей и меценатов. Сегодня буддисты Северной Америки

включают американцев, являющихся потомками азиатских иммигрантов (например, китайские и японские американцы, являются пятым, шестым, и даже, седьмым поколением американцев) и иммигрантов, продолжающих прибывать из южно-азиатских стран, а также Монголии и России (Калмыкия и Бурятия). Буддийская иммиграция является постоянным процессом, новые иммигранты прибывают и постепенно вливаются в контекст существующих этнических сообществ и социокультурных реалий Северной Америки. Буддийские общины сложились соответственно традициям буддизма: Тхеравады и Махаяны.

Буддизм Тхеравады распространился в США в связи с миграцией буддистов из Южной и Юго-Восточной Азии и последующим распространением буддийских храмов, созданных общинами из Бангладеш, Мьянмы, Камбоджи, Лаоса, Таиланда, Шри-Ланки. На примере лаосской буддийской общины можно охарактеризовать общие процессы адаптации и функционирования буддизма Тхеравады в среде азиатских общин США.

Первая волна мигрантов из Лаоса в США началась после вооруженного переворота в 1975 г., в результате которого была свергнута лаосская монархия, покровительствовавшая буддийской вере. Построив свои храмы на американской земле, лаосцы продолжают следовать своим религиозным традициям, обращаясь к буддизму не только как к вероисповеданию, но и как средоточию их культурного наследия. Храмы стали не только местом отправления религиозных обрядов и ритуалов, но и центром культурной деятельности общины, объединяющим в период национальных празднований и уикендов. Совместные мероприятия дают им чувство единения, безопасности и комфорта, помогают преодолеть сложные периоды социальной и психологической адаптации в чужой стране. Поэтому они приходят в храм, одевшись в свои национальные одежды, говорят между собой на родном языке, исполняют традиционные песни и танцы, готовят национальную пищу. Так, в Сан-Диего (San Diego), штат Калифорния,

находится буддийский храм, построенный в лаосской традиции Ват Лao Будхарам (Wat Lao Buddharam). На одном из фестивальных дней в храме собралось несколько сотен лаосцев. Женщины были одеты в традиционные национальные одежды и участвовали в праздничных мероприятиях, занимаясь подношениями, убранством и приготовлением пищи. Собравшиеся люди в самом храме вместе с монахами совершили ритуал Прибезища в Будде, Дхарме и Сангхе, подтвердив свою приверженность пяти моральным правилам, согласно которым буддистам предписано жить. В этот день прихожане особенно стремились создать максимальное количество заслуг подношением пищи, денег, одежды и других предметов первой необходимости для монашеской общины и служителей храма. Монахи провели соответствующие ритуальные церемонии и дали благословение всем присутствующим. Во время одной из таких церемоний монах передает всем прихожанам ленту, которую, разрезав на части, должны повязать каждый друг другу на запястье руки. Хотя этот ритуал, возможно, произошел от брахманской или анимистической традиции, сегодня он тщательно вписан в буддийскую ритуальную практику лаосцев. Людям предписано носить повязку, по крайней мере, три дня после церемонии как своего рода защиту от несчастий. Лента символически представляет собой узы взаимной защиты и поддержки, укрепляет чувство национальной, религиозной и культурной идентичности. По окончании церемонии прихожане угостили монахов вегетарианской пищей, и только после этого сели за общий стол, где была представлена национальная вегетарианская кухня, делились новостями или знакомились между собой. Таким образом, храмы являются не только местом отправления религиозных обрядов и ритуалов, но и центром культурной деятельности, объединяющим лаосцев разных поколений и из разных социальных слоев.

Иммигрантские общины в Северной Америке, относящиеся к буддизму Махаяны, представлены более широко и разнообразно, чем последователи буддизма Тхеравады. Буддисты Махаяны мигрировали в Северную Америку

из Китая, Тайваня, Японии, Кореи, Тибета, Вьетнама, Непала, Монголии, России (калмыки и буряты).

Первые китайские иммигранты прибыли в США в 1820-х гг., но основной приток начался с 1850-х гг. из-за Золотой лихорадки, начавшейся в Калифорнии в 1849 г. Китайские рабочие успешно занимались торговлей и объединялись в коммерческие группы, которые позже спонсировали возведение буддийских храмов, создание и функционирование различных буддийских организаций и центров. Первый буддийский храм в Америке был построен в 1853 г. в Сан-Франциско, а к 1900 г. их количество доходило до четырех сотен, большинство из которых представляли собой *joss houses* или небольшие молельные дома [Seager, 1999, 159-160]. Храмы и молельные дома в Америке часто характеризуются смешением элементов буддизма, конфуцианства и даосизма и почти всегда включают буддийский образ Гуаньинь<sup>11</sup>, бодхисаттвы сострадания.

В 1882 г. в ответ на массовую иммиграцию китайцев в Америку Конгресс США принял особый закон *Акт об исключении китайцев (Chinese Exclusion Act)*, просуществовавший до 1965 г. Данный закон запретил любую китайскую иммиграцию и натурализацию уже проживающих в США китайцев. Акт об иммиграционной реформе 1965 г. отменил региональные и этнические квоты, чем вызвал очередную волну китайской иммиграции. Согласно данному закону приоритет отдавался воссоединению семей и стимулированию притока работников высокой квалификации. К 1990 г. китайское население в США достигло 921000 человек. [Lachs, 1998, 17].

Другая волна азиатских иммигрантов прибыла из Японии во второй половине 1800-х гг. Обосновавшись преимущественно на Гавайях, они занимались сельскохозяйственными работами. Большинство из них были буддистами, относящимися, прежде всего, к школе буддизма *Чистой Земли*

---

<sup>11</sup> Божество Гуаньинь восходит к бодхисаттве Авалокитешваре, выступающему преимущественно в женском обличье, спасающем людей от всевозможных бедствий; подательница детей, родовспомогательница, покровительница женской половины дома.

*(Дзёдо Синсю)*, в основе учения которой лежит общемахаянский культ Будды Амитабхи – одного из пяти будд мудрости в буддизме Ваджраяны. Считается, что он обладает множеством достойных качеств: поясняет универсальный закон бытия и принимает под своё покровительство всех, кто искренне взывает к нему, вне зависимости от происхождения, положения или добродетелей. Одной из самых известных организаций данного толка является *Буддийские Церкви Америки* (*Buddhist Churches of America*), начавшая свою деятельность в 1870 г. и во многом определившая стиль и образ японского монашества, а также деятельность современных японских буддийских организаций и центров в США. В настоящее время *Буддийские Церкви Америки* насчитывают около 60 своих центров и организаций по всей стране. Японские бишопы и служители церкви начали активно заниматься пропагандой учения *Дзёдо Синсю*, упростив религиозную практику и акцентировав внимание на прозелитическую деятельность. Здесь просматривается влияние евангелических образцов, что послужило поводом для появления такого понятия как «евангелический буддизм», ставшим следствием их тесного взаимодействия с христианскими миссионерами и церквями–комьюнити США. Японские иммигранты не отказывались от помощи христианских церквей, в которой они так нуждались в период материальной и психологической адаптации. К 1900 г. японская иммиграция в США перешагнула численность в 24000 человек [Seager, 1999, 53], среди которых многие исповедовали буддизм школы Нитирэн и Дзен.

Корейские иммигранты начали прибывать в США в начале XX в. для работы в сельскохозяйственной сфере страны. Несмотря на то, что большинство прибывших корейцев исповедовали христианство [250, Tsomo; 51-56], корейские буддисты начали активно возводить буддийские храмы и проводить регулярные религиозные службы. После корейской войны в начале 1950-ых гг. большое количество женщин прибыли в качестве жен и невест американских солдат. В 1988 г. примерно из 150000 корейцев в Лос-Анджелесе только 10-15% идентифицировали себя буддистами. Тем не менее,

в конце 1980-хгг. на территории США функционировали 67 корейских буддийских храмов с активным членством в 25000 человек [Seager, 1999, 168]. Самые популярные корейские буддийские храмы находятся в обширном районе *Кореятаун*, расположенного в центре Лос-Анджелеса. Большинство храмовых служб концентрируется на воскресной службе, состоящей из чтения текстов, церемоний, чантов (мантров) и наставлений. Службы не рассматриваются как обязательная часть, поэтому, храмовая служба посетителей, количество которых варьируется от 50 до 100 человек каждое воскресенье, отражает малое количество всех формальных служб. Полные службы в основном проводятся при проведении особых мероприятий и буддийских праздников, например, рождение Будды. Большинство храмов фокусируют свою деятельность на молебнах и мантрах посвящения, чем на медитацию, так как последняя не особо привлекает корейских мирян. Другие предлагают членам общины ряд социально-религиозных услуг, которые традиционно востребованы перед важными событиями, таких как создание семьи, посещение больных в медицинских учреждениях, наставление молодежи. Многие старшие монахи не говорят на английском языке, что не позволяет активно взаимодействовать с молодым поколением корейцев, выросших в Америке. Монашество часто испытывает финансовые затруднения, поэтому монахи вынуждены работать за пределами храма, что часто не находит одобрения у части мирян. Некоторые из них, оказавшись в Америке, оставили свою монашескую деятельность в поисках работы, явление достаточно распространенное в истории азиатской монашеской иммиграции. Наряду с чувством отчуждения, преследующего буддийских иммигрантов в процессе адаптации к американской жизни, им приходится сталкиваться с критикой и попыткой обращения корейскими христианами. Иногда корейским буддистам, занятым в бизнес сфере приходится не афишировать на публике свою религиозную принадлежность и не посещать буддийские храмы, так как это может стать препятствием в сотрудничестве с бизнес партнерами или боссами, являющимися

корейскими христианами. Старшее поколение корейских буддистов особенно ценят строгую религиозную дисциплину и комфортные условия в буддийских храмах. Часто при храмах работают книжные отделы, предлагающие богатый выбор буддийской литературы на корейском и английском языках. Корейские буддисты считают, что учение Будды есть не только источник внутренней трансформации, но и является интеллектуальным фундаментом их культуры.

Вьетнамские храмы отражают опыт иммигрантов, прибывших в США после войны во Вьетнаме и принятия Закона об Индокитайской миграции и поддержке беженцев в 1975 г.<sup>12</sup> Многим пришлось жить в лагерях беженцев в Гонконге, Лаосе, Малайзии, Таиланде и на Филиппинах до получения всех необходимых документов, которые позволили бы им иммигрировать в США. Многие из них служили в Южной армии Вьетнама и были так или иначе связаны с американскими оккупационными силами; другие мигрировали, чтобы избежать репрессивных мер политики социалистического режима, который в самом начале предполагал притеснение буддистов в стране. В последующие два десятилетия буддизм во вьетнамской традиции в Америке распространялся стремительно и к 1995г. насчитывалось около 160 вьетнамских буддийских монастырей и центров. [Cuong, Barber, 131] Основной практикой в буддизме вьетнамской традиции является достижение и накопление заслуг. Целью накопления заслуг является перерождение на *Чистой Земле Будды Амитабхи*. Вьетнамские буддисты концентрируются на ритуалах и проведении особых праздничных церемоний и мероприятий. Таким образом, одним из основных функций храма является отправление служб и проведение ритуалов, а также оказание религиозных услуг населению. Несмотря на то, что буддизм вьетнамцев имеет

---

<sup>12</sup> Закон об Индокитайской миграции и поддержке беженцев 1975г. был принят под руководством президента Д. Форда как ответ на падение Сайгона в конце войны во Вьетнаме. В соответствии с этим законом, примерно 130 000 беженцам из Южного Вьетнама, Лаоса и Камбоджи было разрешено въехать в Соединенные Штаты в соответствии со специальным статусом и актом, определяющим специальную поддержку при переселении и финансовую помощь.

децентрализованную организационную форму, практика остается в основном унифицированной. Можно изучить практически все об общих характеристиках вьетнамской практики буддизма, посетив любой из вьетнамских храмов в США. Храм осуществляет свою важную социальную роль: он является местом, где сохраняются традиционные культурные ценности, куда вьетнамские дети и молодежь приходят не только для изучения Дхармы, но и для изучения традиций и обычаях своих предков. Вьетнамские буддисты поддерживают храмы путем добровольных пожертвований, а в особых случаях настоятель храма может обратиться за поддержкой к мирянам после учения или службы. Во многих храмах, часто в выходные дни, работают вьетнамские волонтеры, родившиеся и выросшие в США, но свободно владеющие родным языком, что позволяют проводить занятия по изучению вьетнамского языка или переводить учение Дхармы специально для детей. Вьетнамское монашество старается поддерживать тесную связь с подрастающим поколением американских вьетнамцев, выросших и получающих образование в американской культурной и лингвистической среде, большинство из которых уже не владеют родным языком. В свою очередь, существует проблема нехватки образованных монахов, свободно владеющих английским языком, обладающих глубокими знаниями буддийской философии и осведомленных в событиях современной жизни. Стоит отметить, что буддизм во вьетнамской традиции пользуется наименьшей популярностью среди евроамериканцев. Основной причиной этого является недостаток какой-либо строго очерченной интеллектуальной традиции и четкой артикулированной философии. Буддийская практика глубоко укоренена во вьетнамскую культуру и практически не обращается к медитативной практике, что особенно привлекало бы евроамериканцев.

[Cuong, Barber, 141]

Тибетские буддийские иммигранты США стали примером иной модели миграции. Большинство тибетцев иммигрировали в США через эмиграцию в Индию или Непал. В 1959г. Его Святейшество Далай-лама XIV

был вынужден покинуть Тибет и отправиться в Индию, за ним последовали 80 000 тибетцев, преодолев долгий и трудный путь. Учитывая сложившуюся ситуацию в Тибете, при котором межкультурные и религиозные коммуникации приобрели драматический характер, тибетские буддисты нашли живой отклик и поддержку со стороны индийского правительства. Американская общественность также выразила свою поддержку и инициировала различные социально-культурные проекты по содействию тибетским беженцам. Широко известная кампания за свободный Тибет была развернута многими известными американскими общественными, культурными и научными деятелями в целях привлечения внимания к проблемам Тибета и спасения тибетской цивилизации. После 1955г. в США начали прибывать первые учителя тибетского буддизма, самыми известными из которых были Геше Вангьял, основавший Буддийский образовательный центр около Нью-Йорка и Чогьям Трунгпа Ринпоче, основавший Университет Наропы (Naropa University) в штате Колорадо, выпускники которого сегодня получают дипломы по буддологии. В 1979г. состоялся первый визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в США, ставшим важнейшим событием для буддистов Америки и новой волны повышения интереса общественности к духовному лидеру буддистов и буддизму в целом. Сегодня приглашения и визиты Его Святейшества в США стали частым явлением, свидетельствующим об авторитете и востребованности буддийского учения как для круга его последователей и почитателей, так и для светского круга, интересующихся буддизмом с точки зрения его философии, науки и психологии. Публичные лекции Его Святейшества собирают огромные залы от Нью-Йорка до Сан-Франциско, ведущие университеты США приглашают его для встреч с академическим сообществом и проведения лекций по буддийской философии для студентов. Проживающие в США тибетцы гордятся своей буддийской идентичностью и принимают активное участие в церемониях, проводимых их духовным лидером Его Святейшеством Далай-ламой и другими признанными и

уважаемыми религиозными деятелями. Сегодня множество тибетских центров в США проводят учения, лекции и курсы медитации, приглашая учителей и последователей разных буддийских традиций.

Буддийские общины, отличающиеся по своим этническим, лингвистическим, культурным, экономическим характеристикам, по-разному поддаются «корректировке» американской жизни, пользуясь социальной помощью от правительства США и Канады, родственников, друзей, церквей и храмов. Считая себя верными последователями учения Будды Шакьямуни, тем не менее, буддийские иммигрантские общины понимают и интерпретируют буддизм по-разному, пропуская его через свой собственный культурный опыт. Существующие различия не могут быть недооценены; говоря о буддизме в китайской, корейской или вьетнамской традициях, важно признать, что каждая из этих традиций была сформирована в той или иной этнической или национальной среде, обусловленной различными культурными, образовательными, социально-экономическими и географическими условиями. Стоит отметить, что не все буддийские иммигранты остаются буддистами. Некоторые обращаются в христианство, например, из-за чувства долга или благодарности за помощь, оказанную служителями американских христианских церквей в период переезда и оформления иммиграционных документов. Другие новообращенные, хотя и были проникнуты буддийскими ценностями, такими как, например, сострадание ко всем живым существам, тем не менее, мало знали о буддизме и его философии.

Буддийские монашеские общины и их лидеры играли и продолжают играть важную роль в оказании помощи иммигрантам в США. Они проводят религиозные службы, дают наставления и консультации, помогают налаживать связи с другими членами общины, имеющими больше знаний и опыта в различных сферах, тем самым сохраняя чувство культурного единства. Поддержка монашеских общин исходит в основном от верующих мирян, которые помогают решать материальные и бытовые проблемы

монашеской общиной. Так, в храмах женщины (послушницы и мирянки) занимаются приготовлением пищи, уборкой, сбором средств для нужд общин, занимаются переводами, организационными и консультационными делами, выполняют другие вспомогательные задачи, которые необходимы для функционирования буддийских общин и храмов не только как религиозных, но и как культурных и общественных центров. Например, вьетнамские буддийские монашеские общинны реализуют образовательные программы для детей и молодежи, родившихся и выросших в США, по изучению родного языка, истории и культуры. Общественные и религиозные лидеры новой волны иммигрантов из Азии, которые начали прибывать в 1970 г. из Камбоджи, Китая, Лаоса, Тайваня, Таиланда и Вьетнама, задались целью сохранения не только своей религиозной веры, но и своей культурной и национальной идентичности путем возведения храмов, организации буддийских церемоний и празднований, предоставления религиозных и церемониальных услуг, развития буддийских познавательных и образовательных программ для детей и молодежи. Данные программы направлены на просвещение молодого поколения о буддизме и буддийских ценностях, однако, молодежь часто не торопится посещать такого рода мероприятия, предпочитая им другие виды деятельности, на их взгляд, более интересные. Одной из причин такого отчуждения является языковой барьер, который существует между старшим поколением монашества и образованной «по-американски» молодежью, существенно ограничивающий возможности образовательных, информационных, пропагандистских программ, разработанных буддийскими общинами для молодежи. [Tsomo, 2014]

Азиатским буддистам в США пришлось столкнуться с огромными трудностями, обустраивая свой быт и создавая храмы в чужой стране, поначалу часто во враждебно настроенном социальном окружении. Буддийское учение о сострадании, терпимости, безграничной любви ко всем живым существам, несомненно, было и остается духовным стержнем и

поддержкой для азиатской иммиграции, испытывающей трудности в процессе адаптации и жизнедеятельности в американской среде. Будучи иммигрантами - беженцами, им особенно тяжело было справиться с социальной дезориентацией, последствиями психологических и физических травм, связанными с военно-политическими событиями в их странах, потерей родных и близких, отсутствием возможности похоронить их согласно буддийским традициям. В современных условиях, буддизм Махаяны продолжает служить поддержкой для иммигрантских общин в преодолении стрессов и социального дискомфорта и не прекращает быть духовной опорой в поиске смысла жизни в новых условиях.

**«Американизация» буддизма.** Буддизм стал открытием вначале для Европы, а затем для Северной Америки. Западные интеллектуалы развивали интерес к буддизму уже в начале XIX в. Еще Н. Бердяев убедительно говорил, что Европа перестанет интересоваться Азией только с точки зрения ее колонизации, у нее появятся новые стремления и интересы, касающиеся Востока, его культуры и мировоззрения. Бердяев говорил о том, что провинциализм и материализм западноевропейской культуры может обогатиться религиозным духом Востока, что привело бы от социологического ощущения к ощущению космическому. Таким образом, Восток и Запад только обогатят друг друга посредством своих культурных традиций и мировоззрений. [Бердяев, 1990, 56]

Артур Шопенгауэр внес большой вклад в развитие западной философии, основываясь на философских доктринах буддизма. Исходя из буддийской философии, Шопенгауэр утверждал, что страдание – это существенная часть всей жизни и пронизывает все стороны бытия человека. И даже такое понятие как «счастье», в философии Шопенгауэра несет в себе природу страдания, ибо достижение подлинного счастья невозможно: поскольку неосуществленные желания приносят боль, а осуществленные – пресыщение, а со временем возможно и отвращение. Следуя философии буддийского учения, он отрицает существование Бога, а окончательным

избавлением от страданий считает «угасание» личности, что в буддизме называется «нирваной».

Шопенгауэр был сторонником аскетичного мировоззрения, считая «Восьмеричный путь» буддийского учения – единственным верным образом жизни.

Философские идеи Артура Шопенгауэра развивали затем многие философы, такие как Ницше, Джемс, Дьюи и другие. Ницше, являясь последователем философских идей Шопенгауэра, противопоставляет свою философию классической традиции рациональности, подвергая сомнению все очевидные свойства разума. Отношение Фридриха Ницше к религии было весьма и весьма критичным. Отсутствие понятия «бога-творца» в буддизме особенно привлекала Ницше, а по душе ему была замена понятия «избавление от греха» на буддийское «избавление от страданий».

Наряду с появлением буддизма как маргинальной религии китайских и японских иммигрантов на западном побережье США, несколько американских интеллектуалов в Нью-Йорке, занимающиеся теософией и спиритуализмом, начинают проявлять интерес к буддизму. Самыми известными из них были Елена Петровна Блаватская (русская дворянка, гражданка США) (Helena Blavatsky) и Генри Стил Олкотт (Henry Steel Olkott). Деятельность созданного ими Теософского общества во второй половине XIX в. значительным образом способствовала распространению буддизма Махаяны в США. Надо сказать, что до этого были попытки описания буддийского мировоззрения, например, американскими трансценденталистами и поборниками нравственной философии Р. Эмерсоном, Г. Торо, У. Уитменом. Например, Г. Торо публикует отрывок из «Сутры Лотоса» в американском журнале *Dial*, обозначая проявление интереса американской публики к буддизму. Однако, их попытки остались на уровне элитарного представления, из-за чего появился термин “элитарный буддизм”. Теософы же начали с того, что выступили против общественного

мнения об азиатах “как о невежественных дикарях”, а об их религии “как о шутовском наряде, скроенном из лоскутов суеверий” [Крэнстон, 57]. В 1880 г. Е. Блаватская и Г. Олкотт обратились в буддизм, приняв Прибежище в Трех Драгоценностях (Будда, Дхарма, Сангха) и взяв пять обетов (панчамила) у буддийского монаха на Цейлоне (Шри Ланка) [Olcott, 247]. В основу их исследовательской деятельности легли буддийские тексты и писания, особенно касающиеся учения Махаяны, с использованием специфической терминологии из санскрита, пали, тибетского, китайского и монгольского языков [Richard P. Taylor, 263]. «Буддийский катехизис» (*Buddhist Catechism*) Олкотта выдержал 44 издания (к 1938г.), был переведён на 20 языков и стал всемирно используемым учебником. А книга Е. Блаватской “Голос безмолвия” (*The Voice of the Silence*), написанная на основе древнейших тибетских манускриптов, до сих пор вызывает огромный интерес читателей. Спустя сто лет, в 1989 г., было выпущено юбилейное издание, предисловие для которого написал Его Святейшество Далай-лама XIV. В этом предисловии, озаглавленном «Путь Бодхисаттвы», он говорит, что книга Блаватской оказывает сильное влияние на людей, которые искренне ищут и стремятся приобщиться к мудрости и состраданию [Blavatsky, 1989].

Несмотря на то, что американское общество было не готово понять мировоззрение Востока, Блаватская и Олкотт продолжали продвигать его религиозно-философские ценности и доводить идею о том, “что всегда понимала Индия, — важность вещей незримых, так как чувства крайне ограничены” [Крэнстон, 57]. Важнейшим вкладом Теософского общества явилось их участие во Всемирном Парламенте Религий (The World’s Parliament of Religions), крупнейшем межрелигиозном форуме XIX века, состоявшемся в Чикаго в 1893г. Теософы способствовали тому, чтобы на этом форуме впервые выступили буддисты. Таким образом, это событие обозначило официальное появление буддизма на арене американской общественности. На форуме о буддизме впервые рассказали Ангарика

Дхармапала (Цейлон), Киндза Хираи, Сойэн Сяки и Дзицудзэн Асидзу (Япония). Надо отметить, что личность Дхармапалы имеет исключительное значение в истории буддизма. Он являлся идеологом и организатором возрождения буддизма в Индии. В своих публичных лекциях выступал за активную позицию буддистов, за распространение ценностей буддизма на благо общества, за преобладание разума над слепой верой. Дхармапала принял решение посвятить жизнь защите и возрождению буддизма и начал работать в буддийской секции Теософского общества, в рамках которого ему удалось пробудить интерес к восстановлению из руин священных мест буддизма в Индии. Так, он восстановил буддийский центр и построил монастырский комплекс в Сарнатхе, где состоялась первая проповедь Будды.

На конференции в Чикаго А. Дхармапала выступил по трём основным темам. Во-первых, он сказал, что буддизм является религией и философией, вполне согласующимися с современной наукой, так как буддийское учение совместимо с доктриной эволюции. Он изложил буддийскую идею о том, что космос есть последовательный процесс развёртывания в соответствии с законами природы. Во-вторых, Дхармапала заявил, что в этике буддизма значительно больше любви и сострадания. Третьим пунктом его выступлений было утверждение о том, что буддизм — это религия оптимизма и активности, но ни в коем случае не пессимизма и бездеятельности. [Keown и др. 2009, 112]

Тогда буддизм с трибуны докладчиков показался слишком аскетичным и загадочным для западной публики. В заключительной речи при закрытии Парламента Дж. Г. Бэрроуз заявил: "Парламент показал, что христианство по-прежнему остаётся великим движителем человечества... что нет учителя, равного Христу, и нет Спасителя, кроме Христа... Представителям Востока не следует истолковывать ту учтивость, с которой их принимали здесь, за готовность американского народа заменить восточной верой свою собственную." [там же]

Сегодня буддизм в США представлен разными школами и

направлениями, и, являясь одновременно религией, философией и наукой, воспринят миллионами американцев по всей стране с целью духовного самосовершенствования и поиска путей гармоничного существования и сосуществования с окружающим миром. В настоящее время в США насчитывается от трех до четырех миллионов буддистов [Prebish, 1999] (согласно другим данным – от пяти до шести миллионов) [Seager, 1999], в Канаде – более 300 тысяч буддистов<sup>13</sup>, из которых подавляющее большинство составляют азиатские американцы и азиатские иммигранты. Евроамериканских (или белых американских) буддистов насчитывается около 800,000 человек. [Prebish, 1999] Деление буддистов на *евроамериканцев, американцев азиатского происхождения и азиатских иммигрантов* является одной из основных характеристик и отправной точкой для исследования буддизма в Америке. Однако, существует мнение, что категория евроамериканцы не отражает афроамериканских и латиноамериканских буддистов и не учитывает их растущее количество. Например, американский профессор Цомо предлагает использовать термин *неазиатские американские буддисты* вместо *евроамериканские буддисты*. [Tsomo, 2009, 24-36] Между буддистами разных категорий существуют отличия в религиозно-философском и культурном представлении и осуществлении практики буддизма.

Несмотря на представленную статистику, остается нерешенной проблема определения категории «буддист» в американском обществе. Очевидно, что азиатские американцы и азиатские иммигранты являются буддистами, практикующими буддизм как религиозную традицию со всеми присущими ей ритуальными практиками и поклонением буддийскому пантеону и монашеству. Большинство из них принимают Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, что, по мнению Цомо, является одним из основных традиционных критериев идентичности буддиста. [Там же] Его

---

<sup>13</sup> Major religious denominations, Canada, 1991 and 2001// <http://www12.statcan.ca/english/census01/Products/Analytic/companion/rel/tables/canada/cdamajor.cfm>

Святейшество Далай-лама XIV, отвечая на вопрос: *что отличает буддистов от не буддистов*, говорит: «С точки зрения Прибежища буддистом является тот, кто принимает Будду, его учение (Дхарму) и духовную общину (Сангху) как свое конечное прибежище. С философской точки зрения буддистом является тот, кто признает четыре принципа<sup>14</sup>, подтверждающих, что учение является буддийским» [Далай-лама, 23]. Буддийская практика американских буддистов азиатского происхождения и азиатских иммигрантов заключается в посещении буддийских храмов и молельных домов, начитывании мантр, отправлении религиозных обрядов и соблюдении ритуалов. Они отмечают буддийские праздники, справляют важные личные и семейные события согласно буддийским традициям. Для американцев буддизм Махаяны является, прежде всего, философским учением и источником мудрого отношения к жизни. Американские буддисты посещают публичные лекции и учения Его Святейшества Далай-ламы XIV и других буддийских учителей, черпают знания и буддийскую мудрость из книжных и других источников, занимаются медитативными практиками в различных дзен-дхарма-сангха центрах, реализуют социально значимые проекты, составляющие суть *социально ангажированного буддизма*. Слова Стивена Бэчелора (Stephen Batchelor), автора известной в Америке книги «Буддизм без веры», “Вам не нужно быть религиозным человеком, чтобы практиковать Дхарму” стали чрезвычайно популярными, ознаменовавшие, таким образом, общую тенденцию процесса американизации буддизма. [Batchelor, 1997, р. 18]. Бывший буддийский монах, *буддист-агностик*, как он себя называет, С. Бэчелор обрел широкую популярность в среде евроамериканских буддистов, проповедуя *секулярный буддизм* и обучая практикам медитации в университетах США и Канады. Под его влиянием многие современные западные учителя и их последователи приняли буддизм не как религиозную веру, а как образ жизни, ведущий к обретению духовной свободы,

---

<sup>14</sup>1. Всё составное непостоянно. 2. Все загрязненные объекты есть страдание. 3. Все явления пусты и не имеют самости. 4. Нирвана есть покой.

гармоничного мироощущения и личностного роста.

Сложность категоризации американских буддистов вызывает нескончаемую дискуссию в среде американского научного сообщества. Дж. Нэттьер говорит о необходимости прийти к однозначному решению вопроса при изучении американского буддизма о том, кто может быть включен в категорию "буддист". Достаточно ли просто называть себя буддистом или существуют критерии, такие как вера, ритуальные практики, активное членство в буддийской организации или общине. Хотя эти вопросы возникают при изучении любой религиозной традиции, они особенно осты в случаях с религиями, которые адаптируются и носят относительно немногочисленный характер, а еще меньшее количество людей имеют свой собственный религиозный опыт и знания. «Например, если второкурсник колледжа покупает книги по дзен буддизму Алана Уотса (*Alan Watts*), читает их, ему нравится то, что он читает, и постепенно он начинает думать о себе, что он буддист - хотя не встречался ни с какими другими формами буддизма за пределами печатных листов - может ли он быть включен в контекст при изучении буддизма в Северной Америке?» Нэттьер предполагает, что многие исследователи и даже большинство буддистов ответили бы на этот вопрос негативно. «И все же думается, подход *олинклюзив* позволит представить картину большего числа "буддистов", чем мы могли бы предположить, но параллельно существует сложность с подходом *экссклюзивности*. Критерии веры и ритуальной практики начинают быстро напоминать стандарты ортодоксии, немыслимых без твердой веры и религиозного сознания» [Nattier, 1998, 184 -185].

Томас Твид выносит на обсуждение категорию «симпатизирующие буддизму» (*Buddhist sympathizers*) или «найтстэнд буддисты» (*nightstand<sup>15</sup> Buddhists*), для которых издания по буддизму, являются настольными книгами. Профессор Твид подчеркивает, что важно учитывать огромное

---

<sup>15</sup> С англ.- прикроватная тумбочка для настольных книг.

количество американцев, для которых книжные, периодические, видео, аудио-издания по буддизму являются духовно-интеллектуальной основой и мудрым руководством в жизни, и хотя они не занимаются религиозными практиками и не принадлежат ни к каким буддийским организациям, называют себя «буддистами» [Tweed, 1992, 42-43]. Распространение буддийских знаний и ценностей посредством различных информационных и издательских систем в Америке вылилось в так называемый *публичный буддизм* или *медиа буддизм* [Bielefeldt, 153]. По мере дальнейшего развития информационно-телекоммуникационных систем и возможности их использования привели к появлению таких понятий, как *hard Buddhism* и *soft Buddhism* по аналогии жестких и мягких носителей информации, подразумевающих степень вовлеченности индивида в буддийский дискурс. Существует большое количество сайтов, посвященных буддизму и представляющих возможность для виртуального учения и практики. Благодаря *онлайн буддизму* стали популярными такие термины, как *кибер буддизм, кибер сангха, кибер храм, кибер алтарь*. Американские буддийские сайты обычно информационно насыщены и являются местом соединения традиционных буддийских верований и новых технологий, задача которых - сделать учение Будды доступным. Лекции Его Святейшества Далай-ламы XIV и других буддийских учителей транслируются в интернете в режиме онлайн и офлайн. Стоит отметить, что Его Святейшество свободно говорит на английском языке и рекомендует буддийским монахам заниматься его изучением для международного общения.

Особой популярностью среди американцев пользуются такие формы практики буддизма, как медитация и йога. Согласно Н. Бердяеву, то, что влекло европейца на Восток носило скорее психологический, иногда мистический оттенок. [Бердяев, 1990, 115]. А известный мастер буддийской медитации, основатель университета Наропы в Колорадо (США) Чогьям Трунгпа предрекал: «Буддизм придет на Запад как психология» (The Sanity

We Are Born With: A Buddhist Approach to Psychology. Chogyam Trungpa Shambhala Publications 2006, 7 – 240 р.) Действительно, стремительно растущее число дхарм-центров в Северной Америке, предлагают всевозможные системы обучения и буддийские практики, направленные на избавление человека от проблем эмоционального, личностного, социального характера. Однако, Р. Вурст указывает на то, что из-за недостаточных знаний, многие американцы считают себя буддистами только потому, что они занимаются практиками медитации, проходят обучение на всевозможных курсах по медитативным системам или технике преодоления стресса. Большинство из них не знает о различных традициях буддизма, и «что самое печальное, они, на самом деле, не особо заинтересованы в его изучении, предпочитая вместо этого заниматься чем-то "эзотерическим", т.е. тем, что отличает их от других западных людей».<sup>16</sup> Если буддийской медитацией предпочитают заниматься в основном евроамериканцы, то азиатские американские буддисты предпочитают ходить на молебны и отправлять религиозные нужды в храмы. Буддийские храмы и центры играют важную консолидирующую роль в жизни азиатских общин. Поэтому буддизм в Америке характеризуется наличием большого количества буддийских храмов, организаций и центров, принадлежащих к самым разным школам и направлениям буддизма. Например, Д. Морреал (D. Morreale) в своей книге *Буддийская Америка: Центры, Ретриты, Практики*<sup>17</sup> попытался охватить практически все американские буддийские храмы, организации и центры, перечисление которых занимает 350 страниц.

Буддизм Махаяны приобрел широкую популярность в Северной Америке благодаря активному взаимодействию азиатских буддистов и их западных последователей. Это становится очевидным, когда речь идет о

---

<sup>16</sup> W. Rotraut. Sakyadhita in Western Europe: A Personal Perspective /in Women's Buddhism, Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal/edited by Ellison Banks Findly, Wisdom Publications, Boston, 2000, p.97

<sup>17</sup> D. Morreale *Buddhist America: Centers, Retreats, Practices.* New Mexico, Santa Fe, John Muir Publication, 1988.

разветвленной сети различных буддийских организаций, центров и фондов, призванных поддержанию и распространению буддийского учения в разных частях света.

В 1975г. была создана международная буддийская организация «Фонд поддержания махаянской традиции» (ФПМТ) (Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition). Основателями организации выступили известные тибетские ламы Тубтен Еше и Сопа Ринпоче<sup>18</sup>, которые начали преподавать буддизм своим западным ученикам в Непале, в монастыре Копан. Они по сей день остаются наиболее востребованными учителями на Западе и в Северной Америке. Их встреча с западными учениками наиболее типичным образом отражает путь духовного сближения буддийских учителей с западными последователями. Лама Еше родился в тибетском городке Толунг Дечен, в шестилетнем возрасте был послан на учёбу в монастырь Сэра в Лхасе. В 28 лет получил полное посвящение от Линга Ринпоче. После трагических событий в Тибете в 1959 г. лама Еше выехал в Бутан, а оттуда — в тибетский лагерь беженцев Буксадуар в Индии. Там его учитель геше Рабтен вверил его попечению молодого монаха Тхубтен Сопа Ринпоче, с которым он впоследствии проработал всю жизнь. Лама Сопа был признан тулку Лаудо-ламы, ламы традиции ньингма, медитировавшего в пещере над деревней Тхами (отсюда звание «Ринпоче»). Предшественник Лавудо-ламы в линии перерождений принадлежал к традиции сакья. Лама Сопа принял монашеский постриг в монастыре Дунгкар в Тибете. В 1959 г. он был вынужден отправиться в Индию из-за невозможности практиковать в тибетских монастырях. Лама Сопа получил учения от многих высоких лам, в том числе наставников Его Святейшества Далай-ламы XIV.

В настоящее время ФПМТ объединяет более 160 центров в 37 странах с международной штаб-квартирой в Портленде (штат Орегон), США. Предыстория создания Фонда начинается в 1970-х гг., когда Еше Тубтен и

его ученик Лама Сопа знакомится с американкой русского происхождения, светской львицей Зиной Рачевски ( Zina Rachevsky), впоследствии ставшей буддийской монахиней. Ее знакомство с тибетским буддизмом сыграла важную роль в установлении прочного контакта западных последователей с буддийским миром. Лама Сопа вспоминает: "Кажется, у нас с Ламой Йеше была очень сильная карма давать учения по Дхарме западным ученикам. Мы учили их много лет и со временем наши связи распространились на Гонконг и Сингапур. Намного позже присоединились Тайвань и Малайзия. А началось все с нашей первой западной ученицы - Зины Рачевски". Так, Зина стала первым западной ученицей ламы Еше и ламы Сопа Ринпоче. Из книги ламы Еше: «Они встретили своего первого западного ученика в Дарджилинге в 1965 году, когда Ринпоче выздоравливал от туберкулеза. Американская гражданка, Зина Рачевски (...) начала получать наставления от ламы Еше, а Ринпоче переводил их для нее на английский, который он недавно выучил. Позднее оба ламы обучали западных учеников исключительно на английском. В 1968 году вместе с Зиной, теперь уже посвященной в монахини, они переехали в Непал». <sup>19</sup>Она получила имя Тубтен Джангчуб Палмо.<sup>20</sup> В статье «Русская принцесса, ставшая монахиней» она признается: «...что она создала очень плохую карму в этой жизни, поэтому она хотела «отработать» её созданием такого места, куда могли бы люди приходить, работать и изучать Дхарму вместе с ламами. Так родилась идея о создании Копан монастыря». По возвращении в Америку Зина поделилась своими впечатлениями и намерениями со своей афроамериканской подругой Мэри Джейн «Макс» Мэтьюс (Mary Jane "Max" Matthews), впоследствии также ставшей верной ученицей и бенефактором Ламы Еше, принявшей посвящение буддийской монахини. Таким образом, круг западных последователей вскоре вырос и лёг в основу будущей

---

<sup>19</sup> Lama Zopa Rinpoche. Creating the Causes of Happiness. Boston: Lama Yeshe Wisdom Archive. P.8

<sup>20</sup>Hulse ,A. Thubten Yeshe Meets a Russian Princess, 1967.

<https://biglovelamayeshe.wordpress.com/category/1967-thubten-yeshe-meets-a-russian-princess/>

организации Фонда поддержания махаянской традиции. В 1973 г. лама Еше посвятил в монахи четырнадцать мужчин и женщин из стран Запада и примерно в это же время его ученики стали возвращаться в свои родные страны, результатом чего стало последовательное возрастание числа буддийских центров в западных странах.<sup>21</sup>

Зина Рачевски и Мэри Джейн «Макс» Мэтьюс внесли большой вклад в сохранение и распространение традиции Махаяны, став основными спонсорами для создания и деятельности Копан монастыря и поддержки буддийских монахов. В настоящее время Копан объединяет два института: собственно монастырь Копан, расположенный на вершине холма Копан, и женский монастырь Кхачо Гхаки Линг, который находится неподалёку. На сегодняшний день здесь живут и учатся более 700 монахов и монахинь. Ежегодный месячный курс медитации в Копане, проводящийся с 1971 г., является прототипом курсов медитации и ретритов, которые устраиваются в различных центрах ФПТМ.

Западные последователи продолжают прибывать в тибетские монастыри для получения буддийского учения. Учитывая их не буддийское происхождение, ламы проводят предварительные беседы и вводные занятия. Многие из буддийских идей могут быть новыми и даже противоречащими западным представлениям, поэтому “участникам предлагается подходить к учениям с открытым умом и желанием анализировать, подвергать сомнениям и обдумывать как получаемые знания, так и собственные взгляды”. В Копане ежегодно проводится курс по Ламриму об объявлении которого можно прочитать на всех социальных ресурсах. Например, на странице ФПМТ Facebook предлагается следующее: “В ходе курса рассматриваются такие темы, как Три Драгоценности: Будда, Дхарма и Сангха; четыре

---

<sup>21</sup>The Russian Princess Who Became A Nun\\ Reincarnation: The Spanish Boy Whose Destiny was to be a Tibetan Lama by Vicki Mackenzie, Wisdom Publications 1996 <http://www.davidlai.me/2013/05/16/the-russian-princess-who-became-a-nun/>

благородные истины; относительная и абсолютная истины; двенадцать звеньев взаимозависимого происхождения; бодхичитта и шесть совершенств. Другие важные темы – природа ума, сознания и Будды. Также в курсе есть раздел, посвященный преобразованию ума, чтобы лучше справляться с проблемами в повседневной жизни. Курс основан на учениях Будды Шакьямуни, которые образуют полный и поэтапный духовный путь (Ламрим), ведущий к абсолютному счастью и просветлению. Развивая осознанность нашего текущего состояния, мы получаем понимание природы нашей неудовлетворенности и несчастья, причин подобных состояний ума и путей их преодоления. В результате мы можем направить нашу энергию на более эффективное разрешение любой ситуации». В ходе изучения буддийского учения рассматриваются вопросы кармы, реинкарнации, ума и его функций, а также проводятся исследования с разных точек зрения с целью анализа их глубинного значения и практического применения в жизни обычного западного человека. Таким образом, социальные сети предоставляют широкие возможности познакомиться с теорией и практикой буддизма Махаяны, прикоснуться к коренным учениям и углубить собственное понимание.

В 1977-1978 гг. лама Еше преподавал в Калифорнийском Университете Санта-Круз, где читал курс по тибетскому буддизму. После смерти ламы Еше в 1984г. Сопа Ринпоче занял место духовного наставника ФПМТ, а местом его постоянного пребывания стали США. Книги Ламы Еше и Ламы Сопа публикуются главным образом в издательстве Wisdom Publications, крупнейшем американском издательстве. Самые известные из них: «The Peaceful Stillness of the Silent Mind» (Лама Еше); «Freedom Through Understanding» (Лама Еше и Лама Сопа), «The Joy of Compassion» (Лама Сопа), «Becoming Your Own Therapist» (Лама Еше).

Многие центры ФПМТ имеют стандартизованную образовательную программу, модули которой доступны на электронных носителях или в рамках дистанционного обучения. На сегодняшний момент доступны три курса: «Открывая буддизма: пробуждение безграничного потенциала вашего ума, достижение покоя и счастья» - двухгодичный курс по Ламриму из 14 модулей, «Основание буддийской мысли» (два года, шесть модулей), базовая программа ФПМТ (пять лет, девять модулей). Студенты, желающие продолжить обучение, поступают на магистерские программы ФПМТ, шестилетнее традиционное обучение, использующее сжатую программу обучения геше. Помимо этого, функционирует колледж «Майтрипа» в Портленде, где предлагается трёхлетняя магистерская программа по буддологии, а также пройти обучение по программе для переводчиков «Ринчен Зангпо», за которым следует двухлетний интенсивный курс тибетского в Дхарамсале и двухлетняя переводческая практика.<sup>22</sup>

ФПМТ, подтверждая свою духовную и социальную значимость, поддерживает ряд благотворительных проектов и фонды для строительства священных объектов, защиты природы и животных, перевода тибетских текстов, поддержки сангхи (тибетской и западной), медицинской помощи, поставки продовольствия в ряд регионов Азии.

Во всех образовательных программах по буддизму Ламрим является наиболее важным учением, имеющее фундаментальное значение. Тексты Ламрим, написанные Чже Цонкапой, некоторыми Далай-ламами и Панчен – ламами, а также Пабонка Ринпоче, являются важнейшим руководством по Ламриму в традиции Гелуг. ««Ламрим» Пабонка Ринпоче оказал огромное влияние на современный буддизм вообще. Он стимулировал также интерес Запада к тибетскому буддизму и к учению Ламрим. Запад познакомился сначала с текстом *Lamrimnamgrollagbcangs* Пабонка Ринпоче, а уже потом через эту книгу с текстом «*Lamrimchenmo*» Чже Цонкапы» [Урбанаева, 2014, 171]. Ламрим является не только системой инструкций для практики, но

---

<sup>22</sup> Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition website. <http://fpmt.org/>

также уникальным типом практической философии и интегральной формой фундаментальных буддийских доктрин (учение о четырех благородных истинах, доктрина взаимозависимого происхождения и тд.). Концентрированное выражение всех этих доктрин отражено в четырех печатях буддизма. Чже Цонкапа объяснил природу страдания и все его виды, затем причины и источник, возможность прекращения страдания и пресечения источника, и наконец, путь, культивация которого в потоке собственного сознания ведет к освобождению. По мнению И.С. Урбанаевой «именно восходящая к Чже Цонкапе система презентации Дхармы дает наиболее фундированное в теоретико-методологическом отношении изложение буддийской духовной практики со стороны ее обусловленности философским знанием: стадиальный путь просветления представлен здесь как последовательно реализуемая фундаментальная взаимозависимость философии и медитации». [Урбанаева, 2014, 46]

Хоть испытал ты отреченье  
И постиг дух просветления,  
Без осознания мудрости пустоты  
Не сможешь отсечь корни цикла жизни –  
Устремись же к постижению относительности.

Если видишь неумолимую причинность  
Всего в цикле жизни, а также освобождения,  
Твое прозрение рассеет все привычки объективности  
И ты найдешь путь, который порадует всех Будд.

Все явления неизбежно относительны,  
А пустота свободна от любых утверждений.  
Пока ты понимаешь их отдельно друг от друга,  
Та не познаешь замысла Будды.

Но когда они совпадут неразличимо,  
Всего лишь взгляд на неизбежную относительность  
Убережет твое познание от объективизма,  
А глубина твоих воззрений станет совершенной. (Турман, 2005, 114-115)

Другим важнейшим фактором «американизации» буддизма Махаяны является интерес к нему представителей научного и академического сообщества США. Курсы и дисциплины по изучению буддизма, тибетского языка и санскрита, обучение медитативным практикам проводятся во многих университетах и колледжах. Академическая буддология широко представлена в таких крупнейших университетах США, как Колумбийский университет (Columbia University) и Гарвард (Harvard University). В 1974 г. в г. Боулдер, штат Колорадо, был основан буддийский университет Наропы (Naropa University).<sup>23</sup> Университет Наропы, прежде всего, направлен на духовное и культурное образование и призван, по сути, объединять представителей различных религиозных конфессий, национальностей и традиций. В университете проводятся нетрадиционные для педагогики лекции с применением духовных практик и медитаций. Университет известен своей Школой поэзии имени Джека Керуака (Jack Kerouac), названной в честь американского писателя и поэта, одного из главных представителей битнического поколения<sup>24</sup>, автора нашумевших романов *Бродяги Дхармы* и *Сатори в Париже*. Её основателями считаются Аллен Гинзберг и Анна Вальдман.

В некоторых университетах США буддизм преподают профессора – геше и гешема<sup>25</sup>. С 2007 г. Его Святейшество Далай-лама XIV является

---

<sup>23</sup> Университет Наропы был основан представителем школы Кагью тибетского буддизма Чогьям Трунгпой Ринпоче, и назван в честь великого индийского мудреца Наропы, учёного буддийского университета Наланды.

<sup>24</sup> Бит-поколение (англ. *The Beat Generation*, иногда переводится как “разбитое поколение”) – нонконформистское молодёжное движение, оказавшее влияние на культурное сознание своих современников с середины 1940-х гг. и завоевавшее признание в конце 1950-х гг.

<sup>25</sup> Буддийская монашеская учёная степень, сравнимая с западной степенью доктора философии.

заслуженным профессором (Presidential Distinguished Professor) университета Эмори (Emory University) в Атланте, штат Джорджия. Университет стал платформой для тесного взаимодействия между современной наукой и тибетской формой буддизма, на основе которой была запущена программа под названием «Научная инициатива Эмори – Тибет». Целью инициативы является разработка новой дисциплины по научному мировоззрению для буддийских монахов. «Присутствие коллеги такой величины, как Далай-лама в нашем сообществе является бесконечным источником вдохновения и ободрения для наших преподавателей, сотрудников и студентов, поскольку мы стремимся реализовать концепцию обучения и сердца и ума на благо всего человечества. Его лекции вносят значительный вклад в достижение стратегических целей университета и объединение крупного научного сообщества для решения актуальных проблем», – сказал президент университета Эмори Джеймс Вагнер [Bielefeldt, 153]. Университет тесно сотрудничает с Американской Академией Религии (American Academy of Religion), самой крупной ассоциацией, объединяющей около 10000 ученых и религиозных деятелей, профессоров и студентов со всего мира.

С 1979 г. визиты в США Его Святейшества Далай-ламы XIV становятся регулярными. Ежегодно по приглашению американских ученых и общественных деятелей Его Святейшество дает публичные лекции в разных городах Америки, на которых собирается многотысячная аудитория. Профессор Джейфри Хопкинс говорит: “Выступления Далай-ламы—яркое свидетельство его мощного интеллекта и способности выразительно и доходчиво излагать свои мысли в сочетании с характерным для него деятельным состраданием. Его речь идет от сердца и исполнена мудрости, почерпнутой из буддийской традиции, которая достигла высочайшего уровня развития в регионе распространения тибетской культуры” (The Dalai Lama, 23].

Современные реалии таковы, что церемонии и лекции Его Святейшества и других буддийских учителей в США соотносятся не только с

историей и традициями буддизма, но и со светской этикой и повседневной жизнью американцев, что приводит к так называемой «демократизации» буддизма [Prebish, 1999, 69-70].

Процесс демократизации буддизма в Северной Америке прослеживается в четырех аспектах американского буддийского сообщества. Во-первых, это изменяющиеся модели поведения индивидов, вызванных переоценкой природы отношений между монашеством и социумом. Несмотря, на достаточно большое количество буддийских храмов и центров в Америке, монашеская жизнь в них далека от буддийских идеалов отречения и полного посвящения. Монахи и монахини наряду с выполнением своих религиозных функций занимаются различной социальной, культурной и профессиональной деятельностью для поддержания и функционирования своих храмов и центров. Многие из них имеют семьи, которые также налагают на них мирские заботы и ответственность. Этнические общины мирян поддерживают монашество в виде пожертвований и подношений, заботятся о сохранении не только религиозных традиций, но и культурной и языковой идентичности. Таким образом, монашество видится ими как средоточие культурного и национального единства, способствующего сохранению духовной и исторической памяти общин в Северной Америке.

Во-вторых, феминизация буддизма и возрастающая роль американских буддийских женщин как духовных лидеров и активных деятелей. В американском обществе учителя – женщины приобретают все большую популярность и находят признание не только среди мирян, но и представителей мужского монашества. Женское монашество традиционно играет второстепенную роль в иерархическом буддийском обществе, занимаясь обеспечением убранства храмов, приготовлением пищи, решением бытовых и хозяйственных проблем монашеской общины. Однако, сегодня возрастает число буддийских женщин – лидеров и учителей, открыто выступающих против подчинительной роли женского монашества и

привлекают внимание общественности к вопросу о равных правах и возможностях женщин, стремящихся к буддийскому образованию и духовной реализации. Одной из основных проблем является обеспечение равного доступа для женщин к буддийскому образованию и восстановление линии полного монашеского посвящения женщин *бхикшуни/бхикхуни*. Полнопосвященные монахини - бхикшуни (санскрит)/бхикхуни (пали) соблюдают от 311 до 364 обетов в зависимости от традиционной линии передачи. Американская исследовательница Рита Гросс замечает, что «нет сомнения в том, что патриархальная система буддизма не изменится до тех пор, пока женщины не будут способны быть лидерами в буддизме, однако, ситуация постепенно меняется на Западе. Поэтому присутствие гуру женщин является столь решающим моментом и центральным условием для западных буддийских женщин». [ Gross,1998,248]

В-третьих, буддийское сострадание понимается американцами как толерантное отношение к социальным группам, ведущим специфический образ жизни. Например, люди с нетрадиционной сексуальной ориентацией, пытаются найти понимание и внутреннюю гармонию, приходя на лекции буддийских учителей и не боясь осуждения и порицания. Сегодня однополые браки легализованы во всех штатах Америки. Его Святейшество Далай-лама отмечает, что принципиальный момент - это точка зрения, буддийская или не буддийская: «С буддийской точки зрения, секс мужчины с мужчиной или женщины с женщиной, как правило, признаётся неподобающим. Но с точки зрения общества, добровольные, основанные на взаимном согласии гомосексуальные отношения могут быть взаимовыгодными, радостными и безвредными».<sup>26</sup>

В-четвертых, в американском обществе буддизм обретает социально значимый характер (*социально ангажированный буддизм*), затрагивающий

---

<sup>26</sup> Dalai Lama, June 11, 1997, at a press conference in San Francisco. Cited in «According to Buddhist Tradition», by Steve Peskind, Shambhala Sun, March 1998.

как повседневную жизнь индивидов, так и глобальные проблемы жизни общества, связанных с соблюдением прав человека, сохранением мира, решением экологических проблем. Современные права человека представляют собой свод основных прав, присущих всем людям независимо от их расовой, религиозной или другой принадлежности. В 1993г. на Всемирном Парламенте Религий в Чикаго мировые буддийские лидеры подписали *Декларацию о Глобальной Этике* (*Declaration Toward a Global Ethic*): «Мы обязуемся уважать жизнь и достоинство, индивидуальность и разнообразие таким образом, чтобы каждый человек получал гуманное обращение. Это означает, что каждый человек, не взирая на возраст, половую принадлежность, расу, цвет кожи, физические и умственные способности, язык, религию, политические взгляды или национальное и социальное происхождение, обладает неотъемлемым и неприкосновенным достоинством. И поэтому каждый человек и каждое государство обязаны уважать это достоинство и защищать его» [Declaration, 171]. Его Святейшество Далай-лама в своих публичных выступлениях подчеркивает важность соблюдения и уважения прав человека не только с буддийской, но и с других точек зрения.

Охрана и защита природной среды стала наиболее актуальной задачей правозащитных и экологических движений и организаций в американском обществе. Многие американские буддийские организации и общины вовлечены в процессы реализации экологических проектов с целью привлечения внимания общественности к проблемам природной среды, возникающих как результат экономической потребительской деятельности человека и общества. С буддийской точки зрения, разумная и устойчивая экономика должна регулироваться принципом достаточности: удовлетворение гармоничным образом жизни, а не удовлетворение все возрастающим изобилием товаров и услуг. К. Маркс был прав, говоря, что «...рост производства и потребностей становится более изощренным и всегда рассчитанным на поощрение нечеловеческих, нечистых и воображаемых

страстей. В результате... производство слишком большого количества полезных вещей создает слишком много бесполезных людей. Обе стороны забыли, что расточительность и бережливость, роскошь и умеренность, богатство и бедность эквивалентны» [Маркс, 2010, 95]. Сверхпотребление является выражением жадности, что Будда указал в качестве одной из основных причин страданий. Вместо той экономики, которая стремится только к прибыли и требует постоянного роста, человечество должно двигаться к экономике, которая обеспечивала бы удовлетворительный уровень жизни, позволяющий развивать человеческий потенциал в гармонии с природой. Жить в гармонии с природой возможно при развитии нравственных качеств. «Экономический и технический прогресс благоприятен и необходим. Он зависит от множества факторов, о сложности которых мы не задумываемся, и было бы наивным полагать, что, внезапно затормозив его, можно будет разом решить все проблемы. Но развитие не может быть пущено на самотек. Техническое и экономическое развитие общества неотделимы от стремления к нравственному совершенствованию. Наш долг, долг всех живущих на Земле — заботиться о разрешении этих двух связанных друг с другом проблем сообща. Это ключ к нашему будущему. Лишь общество, в котором материальное благосостояние и нравственное развитие дополняют друг друга, может считаться счастливым».<sup>27</sup> Нам видится, что в этих словах заключена важность не опережающего, а устойчивого развития общества.

Американский ученый Рик Филдз попытался сформулировать свое видение будущего *американского буддизма*, выделив особенности его развития: американский буддизм будет ориентирован, главным образом, на мирское население и решение социальных проблем; феминизм будет оказывать значительное влияние на американский буддизм, выявляя роль и значение женщин с точки зрения буддийской практики и восстановления

---

<sup>27</sup> Далай - лама XIV. 365 медитаций на каждый день /[http://geshe.ru/books/ HHDLXIV/365\\_meditaciy.pdf](http://geshe.ru/books/ HHDLXIV/365_meditaciy.pdf)

линии полного монашеского посвящения женщин *бхикхуни/бхикиуни*; будет продолжаться уже начавшийся диалог с западной наукой и психологией, в результате которого будут развиваться медитативная терапия и практика в соответствии с буддийскими принципами; будет возрастать его социальная активность на основе буддийских идеалов таких, как сострадание, альтруизм и ненасилие; будут развиваться демократические основы взаимоотношения и взаимодействия в иерархии буддийских общин, между учителем и учеником и т.д. [ Fields, 1987, 24-26]. Сегодня *американский буддизм* претерпевает переход от иерархического образца азиатского буддизма к эгалитарному, который оказался более совместим с американской демократией. Социальная и культурная адаптация буддизма в американском обществе неизбежно и естественным образом приводит к *американизации буддизма*, в первую очередь, к упрощению религиозных буддийских традиций и ритуальных поведений и выдвижению на первый план социального активизма, буддийского образования и медитативных практик. Активная вовлеченность американских буддийских центров и организаций в современные социальные процессы и движения обещает пересмотр традиционных буддийских подходов к социальным проблемам и их прочное проникновение в окружающую американскую буддийскую среду.

**Дзен буддизм в США.** Дзен буддизм начал распространяться на территории США в конце XIX в., прежде всего, благодаря китайским и японским учителям, которые прибыли в Америку для службы в общинах иммигрантов и познакомились с американской средой и культурой.

Школа китайского буддизма *чань*<sup>28</sup> сложилась в период V—VI вв. в процессе соединения буддизма Махаяны с традиционными учениями Китая [Абаев, 1983]. Учение распространилось за пределы Китая, и на основе *чань-буддизма* появилась вьетнамская школа *тхиен* и корейская школа *сон*, а позднее японская школа *дзен*. Из всех названий этого направления буддизма

---

<sup>28</sup>Образовано от «дхьяна» (санскр.) - «созерцание», «сосредоточение», «медитация».

наиболее широкую известность в Америке и на Западе получило его японское наименование «дзен». Важное отличие дзен-буддизма от других буддийских школ заключается в том, что учение дзен передаётся не через тексты, а от наставника к ученику, «от сердца, к сердцу» [Абаева и др.1992]. Данная передача означает, что наставник может «передать» ученику при помощи определённых методов собственное состояние сознания, наложив тем самым на ученика «печать сердца». В дальнейшем ученик закрепляет передачу просветления медитативной практикой. Данный процесс обеспечивает непрерывность линии непосредственной передачи учения [Торчинов, 2007, 57]

Интерес к дзен-буддизму среди американцев заметно возрос после Второй мировой войны, как результат соприкосновения с азиатскими культурами. В настоящее время в США наибольшей популярностью пользуются дзен-буддизм в японской, корейской, китайской традициях.

*Японский дзен-буддизм.* В 1893г. в Чикаго состоялся Всемирный парламент религий – международная конференция религиозных лидеров, где впервые выступили азиатские буддисты, в основном из Японии. После завершения конференции они совершили поездку по городам США с лекциями, в которой молодой японец Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (Daisetsu Teitaro Suzuki) (1870-1966), в будущем один из ведущих популяризаторов дзен-буддизма в США, сопровождал своего учителя и дзен мастера Саку Сойэн. В это время в США насчитывалось около 2000 японского населения [Prebish,2010, 210]. Спустя 10 лет Саку Сойэн вернулся в США и открыл школу *риндзай дзен*<sup>29</sup>, создав тем самым почву для установления дзен-буддизма в японской традиции. Сойэн отбирает трех своих учеников для развития линии *риндзай* в США, однако, из них только Дайсэцу Судзуки удалось продолжить дело своего учителя и оказать огромное влияние на распространение дзен-буддизма в Америке. Особенностью философии школы

---

<sup>29</sup> Риндзай -одна из двух крупнейших японских школ дзэн, наряду со школой Сото.

*риндзай* является учение о возможности немедленного просветления и использование практикующими, совместно с практикой медитации *дзадзен* (основным путём достижения просветления в философии школы сото), *коанов* – иррациональных коротких повествований – загадок или притч-вопросов,<sup>30</sup> разрешение которых может не лежать в логической плоскости, но, с помощью «интеллектуального потрясения» способно помочь достижению *сатори* т.е. просветления.

В 1950-е гг. профессор Д. Судзуки начал преподавать основы дзен-буддизма в Колумбийском университете в Нью-Йорке, где в числе его слушателей были теолог Томас Мертон (Thomas Merton), романист Джером Д. Сэлинджер (Jerome David Salinger), композитор Джон Кейдж (John Milton Cage), а также психоаналитики Эрик Фромм (Erich Fromm)<sup>31</sup> и Карен Хорни (Karen Horney).

Основная волна распространения дзен-буддизма в США связана с выходом книг Д. Судзуки, которые значительно повлияли на возрастание популярности дзэн, особенно среди интеллигенции и культурной элиты. Самыми значительными из них были: «Наука дзен», «Дзен-буддизм: основы дзен-буддизма. Практика дзен», «Основные принципы буддизма Махаяны». Успех Судзуки был связан с тем, что он смог интерпретировать буддийское учение в понятных американским читателям терминах, дающих общее представление о теоретической и практической стороне учения. На фоне интереса к дзэн-буддизму американских и европейских писателей, философов, художников, музыкантов, а также вследствие развития антропологизма и иррационализма в идеалистической и религиозной философии, возникает такое явление, как «религиозность без религии» или «религиозный синкретизм». Причиной этого стало то, что интеллигенция искала компромисс между потребностью в религии и нежеланием следовать

---

<sup>30</sup> Пример *коана* – «Может ли собака иметь природы Будды?»; поиск ответа коанов может занять годы.

<sup>31</sup> В 1960г. была издана их совместная книга «Дзэн буддизм и психоанализ» (в соавторстве с Р. Де Мартино).

её традициям. Таким образом, «интеллектуальный» дзэн, несвязанный с монашеством и трансформировавший учение в «философию жизни», подвергся некоторым, местами значительным изменениям. Такие ведущие современные исследователи буддизма, как Эдвард Конзе (Edward Conze), Кристмас Хамфриз (Christmas Humphreys) и Алан Уоттс (Alan Watts) в своем творчестве испытали сильное влияние Д. Судзуки.

Личность Алана Уоттса заслуживает особого внимания, так как в последующий период именно его просветительская деятельность сыграет важную роль в распространении буддизма Махаяны и его восприятии американской средой. Его вхождение в буддийский мир во многом отражает типичную картину увлечения и заинтересованности его американскими современниками буддийской философией и культурой.

После окончания епископальной школы, Уоттс получает звание магистра теологии и в 30 лет становится священником. Еще в школе увлекшись восточной мыслью, Уоттс пытается сочетать современное понимание христианства, мистическое христианство и азиатскую философию. В 1951 г. Уоттс переезжает в Калифорнию, где он устраивается работать в Калифорнийский Институт Интегральных Исследований в Сан-Франциско. Одновременно с ним здесь преподавали Сабуро Хасэгава, лама Токван Тада, а также другие приезжие профессора и учителя по буддизму. Хасэгава частным образом обучал Уоттса буддийской философией, японским традициям, искусству, привычкам. Уоттс также обучался китайскому письму и практике каллиграфии у Хасэгавы, а также у китайских студентов института. Несмотря на то, что основным интересом его был дзен-буддизм, его исследовательские изыскания включали веданту, «новую физику», кибернетику, семантику, философию процессов, естествознание. В 1957 г. была опубликована его самая известная книга «Путь дзэн», излагающая историю и философские разъяснения дзэновских учений. Помимо представления образа жизни и философии дзэн в Индии и Китае, Уоттс описал сходство принципов кибернетики с практикой дзэн. Книга очень

быстро стала популярной и хорошо продаваемой, претворилась в современную классику и способствовала популяризации его лекций по буддизму. В это время он много ездит по Европе, знакомится с Карлом Юнгом, работы которого позже оказали большое влияние на взгляды Уоттса. Являясь в течение нескольких лет научным сотрудником Гарвардского университета, Уоттс выступал с лекциями и издавал книги, которые широко поваляли на американскую интеллигенцию. Некоторые исследователи, ставя авторитетность интерпретаций Уоттса на такой же высокий уровень, на котором, по их мнению, находятся работы Д. Т. Судзуки, отмечали, что Алан Уоттс является «пожалуй, наиболее объективным и не подверженным конъюнктуре интерпретатором дзэна» [Игнатьев, 1990, 104].

Руководствуясь своей идеей, Уоттс пытался уменьшить отчуждённость, сопутствующую человеческому бытию, которой были поражены современные жители Запада, уменьшить болезненность, которая стала неожиданным побочным продуктом отчуждённости от естественной природы. Взаимодействие культур в его понимании было основой гармоничного развития общества. В своей автобиографии он написал: «...обновление культуры происходит, когда смешиваются очень разные культуры».

Важную роль в дальнейшем распространении традиционной формы учения дзен сыграл центр «Общество изучения Дзен» (Zen Studies Society), образованный в 1956г. в Нью-Йорке американскими последователями Т. Судзуки. Центр строго придерживался традиционной системы постижения учения школы *риндзай*, которая включала в себя знание и понимание истории школы, терминов буддизма и принципов дзэн, а также строгую дисциплину, отсутствие теоретических рассуждений и чёткое следование указаниям наставников. «Монастырский» дзэн, также получивший в Америке название «квадратный» (Square Zen) из-за своей традиционности и выверенности, принес на Запад ряд японских дзэнских учителей.

В 1960-х гг. в США активно развивается битническое направление американской молодёжи, провозгласившей «дзэнскую революцию» и получившее название «бит-дзэн». Данное направление отличалось упрощённым характером и не было связано с настоящей практикой дзэн, но использовало терминологию учения. В то время, как поэт Гэри Снайдер (Gary Snyder) отправился постигать премудрости дзен-буддизма в Японию, его приятель и коллега по движению «битников» Джек Керуак (Jack Kerouac) в своих романах популяризовал буддийские концепции, такие как дхарма, карма, сатори.

В конце 60-х гг. в Америке все больше приобретает известность школа *сомо*, наиболее значимым популяризатором которой стал мастер дзэн *роси (роши)*<sup>32</sup> Сюнрю Судзуки (1904-1971 гг.), основавший в 1962 г. крупнейший на сегодня центр дзэн в Сан-Франциско. Одним из филиалов этого центра является *Тассахара дзэн центр* (Tassajara Zen Mountain Center), расположенный в горной долине с горячими источниками Тассахара в Северной Калифорнии. Монашеская община центра представлена в основном евроамериканцами, большинство из которых являются учениками С. Судзуки. Летом община открывает Тассахару для всех желающих, обслуживая его как популярный курорт. За время пребывания гостей в Тассахаре проходят десятки семинаров, лекций, ретритов. Каждую осень монастырь закрывается для посещения, чтобы обеспечивать практикующим дзэн интенсивную монашескую практику в форме двух традиционных трёхмесячных периодов практики. Данный центр до сих пор следует строгой системе традиционных монастырей, включающей в себя, например, бритьё головы и ношение монашеской одежды и сандалий.

Однако, большинству других общин в традиции дзэн в США, придерживаться традиционной системы без изменений стало невозможным, и, несмотря на сохранение медитативной практики и характерных черт традиции, претерпели организационные и другие изменения. Внешними

---

<sup>32</sup> учитель

изменениями стало то, что бритьё головы и ношение монашеской одежды стали необязательными, последователи начали носить обычную европейскую одежду. В традиционных восточных монастырях практически повсеместно женщины медитировали отдельно от мужчин. В Америке женщины медитируют совместно с мужчинами, а также становятся монахинями и занимают определённую должность в иерархии. Дзэн центры трансформировались в открытые дзэн буддийские коммуны и кампусы университетов, позволяющие последователям ходить на работу, иметь семью и заниматься прочей деятельностью, не связанной с буддизмом.

В 1996г. последователи *soto* в Северной Америке, включая этнических японцев из Америки и Западной Европы, организовали *Буддийскую Ассоциацию Сото Дзэн*. Насчитывая около 200 наставников, которым было передано буддийское учение, Ассоциация в настоящее время представляет практически всё японское наследие *soto* в Америке.

К 2000 г. в Северной Америке численность дзэн центров составляла около 2000 по всем четырём направлениям дзэн-буддизма (японский дзэн, корейский *сон*, китайский *чань*, вьетнамский *тхиен*) [Levering, 2006, 639].

*Корейский дзен-буддизм*. Большое количество корейских учителей сыграло значительную роль в распространении дзен-буддизма в Северной Америке и обрело большое количество евроамериканских последователей, создавших в свою очередь буддийские центры и коммуны по всей Америке. В 1964г. в Нью-Йорк прибыл первый корейский буддийский мастер и учитель Кенбо Суним (Kyungbo Sunim) (sunim - монах). Он выступал с лекциями в Колумбийском университете, после чего путешествовал по городам США в течение шести месяцев, давая учение по буддизму. В 1972г. на открытие корейского буддийского храма в г. Кармел, Калифорния, прибыл другой влиятельный корейский буддийский лидер Кусан Суним (Kusan Sunim), сплотивший вокруг себя последователей среди американцев. В последствии ученики, сопровождавшие его по возвращении в Корею, создали Международный Дзен Центр, в котором обучилось большое

количество западных учеников, среди них были Стивен и Мартин Бэчелор (Stephen and Martin Batchelor), ставшие знаменитыми и влиятельными буддистами среди евроамериканских последователей.

Корейские буддийские мастера Саму Суним (Samu Sunim) и Сун Сан Суним (Seung Sahn Sunim) достигли особенного признания в Америке в 1980-90-ых гг. Они давали учение Дхармы в корейской традиции *сон*. Сон известен своим акцентом на медитацию, монашество и аскетизм. Двумя особенностями корейского *сон* является его слияние практики и обучения и использование практики *хуатоу* (то, что предшествует слову), близкой к японской традиции *коан*, но в более краткой форме. Саму Суним организовал дзен центры в таких городах Америки, как Энн Арбор, Мичиган, Чикаго, Мехико Сити, связанные между собой как единая организация под названием Общество Дзен Лотоса (The Zen Lotus Society). Сегодня общество известно как Буддийская Организация Сострадательной Мудрости (The Buddhist Society for Compassionate Wisdom). В 1987г. Саму Суним организовал конференцию «Мир Буддизма в Северной Америке» в своем монастыре в г. Энн Арбор, собравшую лидеров буддийских традиций Дзен, Тхеравада, Махаяна, Чистой Земли для обсуждения вопросов, касающихся распространения буддизма на Западе.

Свой существенный вклад в распространении корейской *сон* в США внес дзэн мастер и учитель Сун Сан. Он родился в семье протестантских христиан. Во время Второй мировой войны был одним из активистов в борьбе за корейскую независимость от Японии. После войны он стал интересоваться буддизмом под влиянием прочитанной им Алмазной Сутры и вскоре принял монашеское посвящение. В 1972 г. переезжает в США в г. Провиденс, штат Род-Айленд, где основывает штаб-квартиру дзэнской школы Кван Ум. Он собрал вокруг себя учеников и создал *Провиденс дзэн центр*. Сейчас школа *Кван Ум* (Kwan Um School of Zen) имеет около 100 дзэн центров на нескольких континентах, из них 35 центров - в США.

*Китайский дзен-буддизм.* Сюань Хуа (Hsuan Hua ) (1918-1995гг.)— буддийский монах и дзен мастер, один из главных популяризаторов буддизма в китайской традиции чань в США. Известен как основатель Города Десяти Тысяч Будд (City of Ten Thousand Buddhas) в местности Талмадж, штат Калифорния, одного из первых буддийских монастырей и ретрит центров в традиции чань. Город Десяти Тысяч Будд является строгим буддийским монастырем, в котором проживают монахи и монахини, студенты, миряне и является открытым для общественности. Традиции города имеют две отличительные особенности: монахи носят длинные пояса и едят один раз в день до полудня. Ночью большинство из них отдыхают сидя, не ложась спать. Монахи в городе не занимаются социальной деятельностью, уделяя большую часть времени религиозной службе и индивидуальной практике. Некоторые из них поддерживают обет молчания в течение различных периодов времени. Монахи и монахини соблюдают заповедь не владения личным богатством и не касания денег для устранения мысли о материальном и реализации чистоты ума.

В 1970г. Сюань Хуа основал буддийский монастырь Золотая гора (Gold Mountain Monastery) в Сан-Франциско, а также Общество перевода буддийских текстов (Buddhist Text Translation Society) на английский язык. Китайский мастер целенаправленно стремился распространить буддийское учение в Америке, для чего придерживался следующих принципов: строгое следование учению Будды и правильная его интерпретация, установление полностью посвященной монашеской сангхи, организация и поддержка переводов буддийского канона, содействие буддийскому образованию путем создания школ и университетов. Для реализации этих принципов Сюань Хуа вместе со своими последователями создал китайско-американскую ассоциацию буддистов, которая сегодня называется *Буддийская ассоциация Дхармы*.

Во второй половине XX в. тысячи американцев были увлечены дзен-буддизмом, его культом внутренней свободы и интуитивного

мироощущения. Дзеновскому восприятию они учились в университетах и объединялись в группы для практики буддийской медитации. Отголоски и влияние дзен-буддизма можно обнаружить в современной американской литературе, искусстве и философии. По популярности дзен-буддизм в то время превысил популярность других восточных течений и занимал лидирующее положение среди буддийских школ до прихода в США тибетского буддизма.

**Тибетский буддизм.** Широкое распространение буддизма в тибетской традиции в Северной Америке началось с прибытием и обоснованием нескольких тибетских лам и их активного взаимодействия с американской образованной молодежью. Среди причин тибетской иммиграции в США были «обоснованные опасения утраты тибетской культуры в целом и религиозной традиции в частности вследствие китайского вторжения в Тибет, его оккупации и последующей политики КНР в отношении Тибета» [Аюшеева, 63].

Одним из первых учителей буддизма в тибетской традиции в США был калмык Геше Нгаванг Вангьял (Geshe Ngawang Wangyal) (ок.1901-1983), прибывший в Нью Джерси в 1955г. Он остается самым видным и известным буддийским монахом и учителем, внесшим вклад в развитие буддологии в США. Он родился в Астраханской губернии и был самым младшим из четырех детей. В шесть лет был отдан в послушники в местный буддийский монастырь, где служил его старший брат. Позже бурятский лама Агван Доржиев замечает способности юного Вангьяла и определяет его в один из основанных им в Калмыкии школу цаннит-чойра. После русской революции, Хамбо-лама Агван Доржиев устраивает для Вангьяла и двух калмыцких хувараков путешествие в Тибет для дальнейшей учебы. Они вместе приезжают из Царицына (Волгоград) в Москву в 1923г., затем следуют по транссибирской магистрали до Верхнеудинска (Улан-Удэ), где расстаются с Агваном Доржиевым. Далее молодые монахи через Ургу и пустыню Гоби добираются до Лхасы.

Во время совместного пути между ламой Агваном Доржиевым и хувараком Нгаванг Вангъялом складываются отношения коренного учителя и ученика. Один из учеников геше Вангъяла отмечает, что «геше был в точности таким же, как и его учитель Агван Доржиев, он был успешен во всем, чтобы не предпринял» [Joshua Cutler, 1995,16]. Молодой Вангъял верил в то, что он путешествует с буддой. Кроме величия и репутации учителя, заставившие его думать таким образом, произошел случай, после которого он окончательно поверил в то, что Агван Доржиев есть воплощение будды. Геше Вангъял вспоминал, что в Царицыне они вместе с другими хувараками остановились в одной комнате. Агван Доржиев вручил Вангъялу ключи и строго настрого наказал ни в коем случае не покидать комнату. Но любопытство и любознательность хуварака были непреодолимы. Закрыв комнату на ключ, он вышел на улицу осмотреть окрестности. Неожиданно перед ним появился Агван Доржиев и спросил его, улыбаясь, куда направляется и закрыл ли дверь на ключ. Геше Вангъял долго удивлялся, откуда он так мог неожиданно появиться и как узнал о его намерениях. Произошедшее напомнило ему историю Будды Шакьямуни и его сводного брата Сундарананды, в которой говорится о том, что Сундарананда на пути к монашеской жизни, но все еще привязанный к своей жене, пытался тайно от Будды и других монахов навестить ее. Однако, он не смог осуществить свое желание, так как по дороге перед ним неожиданно возник Будда. Будда верил, что Сундарананда обладает огромным потенциалом, благодаря чему, позже он достигает высочайшего состояния *архата*. Нгаванг Вангъял проходит обучение в Дрепунг монастыре и заканчивает со степенью в 1938г., после чего создает фонд помощи для защиты степени *геше* для монахов из Монголии и России, которые, подобно ему, оказались отрезаны от поддержки родственников. До получения степени *геше* некоторое время Вангъял работает в Пекине, изучает английский язык и работает переводчиком у английского государственного деятеля, ученого и исследователя сэра Чарлза Бэлла. Он сопровождает Бэлла в поездке по Китаю

и Маньчжурии до возвращения в Тибет. После трагических событий в Тибете в 1951г. геше Вангъял переезжает в Индию. В 1955г. по приглашению калмыцких эмигрантов в США геше Вангъял отправляется в Америку в качестве священнослужителя и учителя. *The New York Times* от 4 февраля 1955г. сообщает: «Высокий буддийский лама прибыл вчера и нашел Нью-Йорк холоднее, чем тибетские нагорья - «крыши мира». ...Геше Вангъял отправился за монашеской жизнью в Тибет...Спасаясь от китайской коммунистической оккупации, он пешком в течение 20 дней добирался до Индии. Он оставался там до тех пор, пока Церковь Мировой Службы (The Church World Service) и Фонд Толстого (The Tolstoy foundation) не устроили его приезд для исполнения службы для его вытесненных войной соотечественников, основавших свой храм два года назад».<sup>33</sup>

Геше Вангъял обосновался в Фривуд Эйкру (Freewood Acres), Howell, New Jersey, где проводил службы для калмыцкой общины и параллельно преподавал в Колумбийском университете. С благословления Его Святейшества Далай - ламы XIV, он открывает первый Тибетский монастырь, который назывался Ламаистский Буддийский монастырь (The Lamaist Buddhist Monastery). В 1958г. на средства, вырученные от преподавательской деятельности, в Нью Джерси столичного округа Вашингтон, Геше основал Тибетский буддийский образовательный центр Лабсунг Шедруб Линг (The Tibetan Buddhist Learning Center Labsum Shedrub Ling), где начал учить американцев, продолжая оставаться священнослужителем в калмыцкой общине. Центр явился первой Гелуг общиной и значительно повлиял на распространение буддизма в тибетской

---

<sup>33</sup>*New York Times* от 24 ноября 1952г. описывает буддийский храм в Нью Джерси как «небольшое одноэтажное строение едва ли отличающееся от других, расположенных в стороне от главной дороги в Фривуд Эйкру. Внешний вид имеет мало признаков, указывающих на то, что это буддийский храм. На церемонию освящения храма 23 ноября собрались около 200 калмыков. Княгиня Александра Толстая, не только присутствовала в качестве почетной гостьи, но и была переводчицей между калмыками и американцами».

традиции в США. Продвигая понимание буддизма в тибетской традиции в США наряду с поддержанием религиозной практики калмыцкой общины, он комбинировал перевод буддийских текстов с традиционным тибетским буддийским обучением. В 1960-70-х гг. геше Вангъял спонсировал поездки в США монахов из поселений тибетских беженцев в Индии, среди которых был бурятский лама Цыренов Дава-Самбу (Geshe Dawa Sangbo<sup>34</sup>).

Уроженец Забайкальской губернии (Забайкальский край, Могойтуйский район) лама Цугольского дацана Дава-Самбу отправился в Тибет в 1926 г. Учился в Гомане, посетил Бутан, Непал, Сикким, восемь лет провел отшельником в каменной келье. В 1959 г. эмигрировал в Индию, где поселился рядом с Его Святейшеством Далай-ламой XIV в Дхарамсале. Занимался преподавательской деятельностью и стал духовным наставником Его Святейшества. В середине 60-х гг., лхарамба-лама Дава-Самбу переехал в США, где со своим близким соратником и единомышленником геше Вангъялом участвовал в создании Тибетского буддийского образовательного центра Лабсунг Шедруб Линг. Профессор-буддолог, ученик геше Вангъяла, Роберт Турман вспоминает: «Я был знаком с бурятским ламой Дава-Самбу, который жил в Нью-Джерси вместе с геше Вангъялом. Мы с ним часто спорили. В частности, у нас была дискуссия о времени начала Шамбалинской войны. И геше Вангъял поддерживал мою сторону в этом споре, чего в других случаях он никогда не делал. Но в этой дискуссии он был со мной солидарен. Согласно письменной традиции, Шамбалинская война наступит через 400 лет от настоящего времени. Но моя точка зрения заключается в том, что наша планета не продержится столько времени в нынешней ситуации, если, конечно, не произойдет каких-то радикальных перемен: остановка индустрии, замедление темпов изменения климата, уничтожение ядерного оружия и так далее. Дава-Самбу строго придерживался письменной

---

<sup>34</sup>Имя бурятского геше Дава-Самбу наряду с именем геше Вангъяла увековечено на мемориальной доске, установленной в тибетском буддийском образовательном центре Лабсунг Шедруб Линг.

традиции и считал, что война произойдет через четыре века, как и было предсказано в Калачакра-тантре. Геше Вангъял разделял мой пессимизм в этом вопросе».<sup>35</sup> Когда в январе 1991 г. окончился земной путь геше Дава-Самбу, Его Святейшество Далай-лама XIV провел специальный молебен, на котором присутствовали многие известные буддийские деятели. В 2007 г. в поселке Могойтуй Забайкальского края была установлена буддийская ступа в честь геше-лхарамбы Дава-Самбу. Возведена ступа в честь бурятского ламы и в Америке при Тибетском буддийском образовательном центре Лабсунг Шедруб Линг.

Бурятские ламы, можно сказать, внесли свой вклад в жизненный выбор геше Вангъяла, а значит, и в распространение буддизма в Америке. Профессор Пол Дж. Хаккет, ученик Р. Турмана, говорит, что было время, когда Вангъял хотел вернуться в Россию, к своим близким, но «по счастливой случайности произошла встреча с бурятскими ламами, которые предупредили его о преследовании буддийских монахов на его родине и посоветовали ему не контактировать со своими близкими, дабы не подвергать их риску» [Hackett, 2012,128]

Среди учеников геше Вангъяла были такие ныне известные профессора и ученые, как Роберт Турман (Robert Thurman), Джейфри Хопкинс (Jeffrey Hopkins), Кристофер Джордж (Christopher George), Александр Берзин (Alexander Berzin), Дональд Лопес (Donald S. Lopez), Анна Кляйн (Anne Klein), Даниэль Козорт (Daniel Cozort) и др. Они изучали тибетский язык, санскрит и обучали английскому языку тибетских лам. Геше Вангъял настоятельно рекомендовал своим ученикам учить монгольский и русский языки. В 1979 г. геше Вангъял вместе с другими монахами и учениками способствовали первому визиту в США Его Святейшества Далай-ламы XIV. С тех пор Его Святейшество неоднократно посещал Тибетский буддийский образовательный центр Лабсунг Шедруб Линг. С помощью своих

---

<sup>35</sup> Аякова Ж., Цыремпилов Н. Интервью с Робертом Турманом /<http://asiarussia.ru/interview/2404/>

американских учеников геше Вангъял написал свою первую книгу «Двери Освобождения» (Door of Liberation), которая, по мнению Роберта Турмана, до сих пор представляет собой одно из лучших введений в тибетский буддизм для западных читателей.

Тибетский буддийский образовательный центр Лабсунг Шедруб Линг продолжает реализовывать цели, поставленные геше Вангъялом, а именно, распространение буддизма Махаяны в американском социокультурном пространстве путем просвещения и обучения основам буддийского учения, тибетскому языку. Почти круглый год Центр проводит интенсивные курсы по определенным буддийским тематикам, как для начинающих, так и для продвинутых слушателей и студентов. Возможность продолжительного пребывания студентов и соответствующие условия в данном центре дают уникальный опыт практического применения буддийского учения. В главном храме еженедельно проводятся молебны, практики медитации, а изучение буддийской философии и теории медитации проходит в учебном здании. Центром управляют супруги Джошуа и Дайана Катлер, ученики геше Вангъяла.

Выполняя волю Учителя, многие из его учеников отправились в американские университеты преподавать буддизм Махаяны, сочетая живую буддийскую традицию с буддологическим подходом. Одним из самых ярких учеников геше Вангъяла является американский ученый Роберт Турман. Он был первым американским буддийским монахом, получившим посвящение от Его Святейшества Далай-ламы XIV. Р. Турман обучался в Намгъял Университете в Индии, но позже вернулся к мирской жизни, закончив Гарвард со степенью доктора в области санскритской индологии в 1972г. Профессор Турман неоднократно посещал Россию. Первое его публичное выступление было приурочено к 150-летию Агвана Доржиева и открытию его мемориальной доски в Санкт-Петербургском буддийском дацане «Гунзэчойнэй». В своем выступлении он подчеркнул, так как геше Вангъял является для него «коренным учителем и духовным отцом», то он вправе

называться «духовным внуком» Агвана Доржиева. Сегодня Р. Турман занимает первое и единственное в своей области место профессора-заведующего кафедрой изучения индо-тибетского буддизма им. Чже Цонкапы в Колумбийском университете. Также он является основателем и директором Тибетского дома в США (Tibet House US) в Нью-Йорке. Главной задачей Тибетского дома является сохранение, поддержка и развитие живого тибетского наследия посредством постоянно действующего культурного центра с экспозициями, библиотекой, архивом, передвижной выставкой, печатной продукцией и публикациями. Здесь можно послушать лекции не только самого профессора Турмана, но и других известных ученых буддологов, культурных и общественных деятелей. На сайте Дома <http://www.tibethouse.us/> можно обнаружить множество разнообразных образовательных программ по буддийской философии, а также курсы по медитации, йоге, психологической релаксации. Р.Турман периодически организует паломнические и образовательные туры в Индию, Бутан, Вьетнам, Камбоджу и др.

Другой ученик геше Вангьяла - доктор философии Гарвардского университета Александр Берзин, внесший один из самых значительных вкладов в американскую буддологию. Он долгое время являлся личным переводчиком и секретарем Его Святейшества Далай-ламы XIV, сопровождая в путешествиях по всему миру. Позже А. Берзин основал Бюро переводов при Библиотеке тибетских трудов и архивов (Translation Bureau of the Library of Tibetan Works and Archives). Важнейшей деятельностью профессора Берзина является разработка и развитие сайта Study Buddhism, где разместил накопленный им материал по философии и практике буддизма с подробной инструкцией их применения. Сегодня сайт наиболее известен в своей новой версии «Библиотека Берзина», которая доступна на разных языках мира. В нем собраны переводы и лекции, посвященные традициям Махаяны и Ваджраяны тибетского буддизма. Здесь представлены материалы о сутре, тантре, калачакре, дзогчене и махамудре, относящиеся ко всем пяти

тибетским школам. Отдельные разделы посвящены тибетской астрологии и медицине, Шамбале и истории буддизма. Сайт разделен на следующие блоки: знакомство с буддизмом, основы тибетского буддизма, медитации высокого уровня, ежедневные практики, история, культура, сравнение с другими религиями, электронные книги, аудио и видео материалы. Таким образом, на страницах сайта не только широко представлен материал для исследователей, но и можно обнаружить множество советов для «начинающего буддиста». Что может почерпнуть западный человек, проявляющий интерес к буддизму и, возможно, желающий не только познать его философию, но и сделать частью своей жизни, практикуя его? Например, он может узнать, отрезание пряди волос и получение буддийского имени не являются обязательными составляющими процедуры принятия прибенища. Следование в надежном направлении будд соответствует чистосердечному вверению духовному учителю, в присутствии которого происходит принятие прибенища. Однако, объектом прибенища служит Тройная Драгоценность, которая во время церемонии символизирует статуя или изображение будды. Чтобы поддерживать направление Дхармы, нужно изучать буддийские тексты и обращать особое внимание на те аспекты учения, которые позволяют преодолеть личные тревожащие эмоции и состояния ума. «Академического образования недостаточно: нам нужно применять Дхарму в собственной жизни», подчеркивает Берзин. Следование в направлении Сангхи это значит следовать примеру личностей с высокими достижениями (арьев). Для этого необязательно принимать монашество, а нужно прилагать искренние усилия к непосредственному, неконцептуальному постижению Четырех благородных истин. Говоря о ритуальных аспектах буддизма, Берзин объясняет: «Буддизм, особенно его тибетская форма, часто содержит ритуальные церемонии (пуджи), обращенные к различным медитативным образам будд (йидамам, тантрическим божествам) или грозным защитникам. Их совершают для того, чтобы рассеять препятствия и осуществить созидательные намерения, эти церемонии создают условия для вызревания

отрицательных потенциалов в малые, а не в большие препятствия, и для скорейшего вызревания положительных потенциалов. Однако, если мы создали очень сильные отрицательные потенциалы, эти церемонии не помогут предотвратить трудности. Поэтому умилостивление богов, духов, защитников и даже будд никогда не заменят заботу о нашей карме – избегания разрушительных и совершения созидательных действий. Буддизм – это не духовный путь поклонения защитникам или даже буддам. Надежное направление буддийского пути – это работа для достижения освобождения и просветления».

Развитие нравственных качеств и укрепления морального духа необходима практика и тренировка. Для мирянина они могут быть выражены простыми повседневными действиями, но имеющими огромное значение для трансформации ума. Например, для развития таких качеств, как благодарность и забота, ежедневно подносить на алтарь первую порцию своего горячего питья и пищи. «Во время подношения пищи и питья не обязательно читать строфы на незнакомом иностранном языке, если только нас не вдохновляет таинственность. Достаточно просто подумать: «Будды, пожалуйста, насладитесь этим». Если люди, вместе с которыми мы едим, не буддисты, лучше всего делать это подношение сдержанно, чтобы никто не знал, что мы делаем. Выставление свое практики напоказ вызывает у других лишь неудобство или насмешку», советует Берзин.

Тибетские центры в Америке тесно сотрудничают с академической средой, обмениваясь визитами и публичными лекциями. Однако, они остаются центрами религиозного значения для исполнения нужд верующих. В центрах служат не только тибетские ламы, но и ламы из Калмыкии и Бурятии.

Калмыцкая диаспора в США, представленная несколькими поколениями, считается одной из самой многочисленной группой, исповедующей махаянскую веру и с глубоким почтением относящейся к памяти геше Вангьяла. В России калмыцкие верующие сплотились вокруг их

духовного лидера Тэло Тулку Ринпоче (Омбадыков Эрдни Басанович), происходящего из семьи калмыцких эмигрантов в США. Уже в четырёхлетнем возрасте он заявил о желании стать монахом. При исполнении шести лет после встречи с Его Святейшеством Далай-ламой будущий верховный лама Калмыкии был отправлен на обучение в тибетский монастырь Дрепунг Гоман в Индии. Он провел там 13 лет, изучая буддийскую философию под руководством выдающихся тибетских учителей. В конце 1980-х, в годы своего обучения в монастыре, он был признан перевоплощением скончавшегося в эмиграции в США монгольского Диловархутухты XI Жамсранжава. Впервые Тэло Тулку Ринпоче приехал в Калмыкию в 1991 г. в составе делегации Его Святейшества Далай-ламы XIV. После встречи с исторической родиной последовало приглашение возглавить процесс духовного возрождения республики, которая остро нуждалась в буддийских знаниях и духовно-практическом опыте. В 1992 г. Тэло Тулку Ринпоче был избран верховным ламой (Шаджин лама) Калмыкии. За последние годы в республике под его руководством воздвигнуто свыше 30 буддийских храмов (калм. хурулы), разрушенных в годы Советского режима. В 2005 г. состоялось открытие главного храма Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакьямуни», признанный одним из крупнейших буддийских храмов в России и Европе. Храм является главной достопримечательностью Калмыкии, архитектурный комплекс и композиция которого заслуживают особого внимания. Весь архитектурный план монастыря имеет форму мандалы: по периметру главное здание обнесено 108 ступами, чередующимися через каждые пять метров. Всего в ограде храма имеется четыре входа, расположенных по четырём сторонам света. Южные ворота являются главными. Но особого внимания заслуживают 17 пагод со статуями великих буддийских учителей Наланды, которые окружают здание храма. На постаменте статуй даны краткая информация о каждом из них и их философские изречения. Таким образом, посетители храма могут не только удовлетворить свои религиозные нужды, но и узнать о величайших

буддийских мыслителях, заложивших основы махаянской философии. Его Святейшество Далай-лама сочинил специальную “Молитву 17 ученым Наланды”, которая исполняется перед каждым его учением. Этим подчеркивается принципиальная значимость факта происхождения тибетской традиции от линии Наланды.

Тэло Тулку Ринпоче прилагает большие усилия для укрепления религиозных и культурных связей как внутри страны, так и за ее пределами. Опираясь на наставления Его Святейшества Далай-ламы, призывающего к укреплению межрелигиозного диалога, он проводит политику всесторонней поддержки мирного сосуществования и сотрудничества представителей традиционных конфессий: буддизма, христианства и ислама. “Сегодня в нашей многонациональной республике живут люди разных национальностей и вероисповеданий, все они живут в мире и согласии, в дружбе и взаимопонимании. И мы испытываем радость от того, что это происходит в нашей стране”- отмечает Тэло Тулку Ринпоче на своих многочисленных встречах и конференциях.

Научный интерес к буддизму, начавшийся открытым диалогом на Всемирном Парламенте Религий в Чикаго в 1893г., продолжает развиваться и в настоящее время. Тогда на форуме впервые выступили буддисты и объявили о том, что буддизм есть философия и вполне согласуется с современной наукой, а сегодня буддийские философы и ученые в сотрудничестве с западными представителями науки активно создают исследовательские институты и лаборатории, академические учреждения для изучения буддийского наследия. Свобода совести и вероисповедания в Северной Америке позволяет процветать буддизму как религиозной вере миллионам потомков китайцев, японцев, корейцев и вьетнамцев, массово иммигрировавших в США и страны Европы в XIX веке. Важной характеристикой распространения и адаптации буддизма Махаяны в Северной Америке являются иммиграция тибетских монахов после

трагических событий в Тибете, активизация деятельности тибетских учителей и поддержка тибетских беженцев западными странами. В этот период тибетский буддизм открылся для западной публики, открылись монастыри и образовательные учреждения. Практически все школы тибетского буддизма нашли поддержку и развитие в Северной Америке и на Западе. Наибольшее распространение буддизма Махаяны в Северной Америке и на Западе связано с просветительской деятельностью Его Святейшества Далай-ламы XIV и его сотрудничеством с научным и академическим сообществом западных стран.

Миротворческий посыл буддийского учения представляется наиболее актуальным в современное время, что является одним из основных факторов возрастающего интереса в западном мире. Близкое и всестороннее знакомство западной культуры с буддизмом, начавшееся в середине XIX века, переросло в стабильный процесс взаимодействия и взаимопроникновения в разных формах и на разных уровнях. Кому-то нравится буддийская философия, другие занимаются психологией, третьих интересует буддийское искусство. Но большинство людей увлекает буддийская медитация, в ходе которой многие из них рано или поздно приходят к его серьезному философскому и научному осмыслению. Западные буддисты считают важным медитировать каждый день и изучать буддийские тексты, они поняли, что буддизм можно изучать с разных сторон. Возможность постижения буддийской мудрости зависит от того, насколько глубоко человек вникает в ее суть и сколько времени уделяет изучению и практике. Философское наследие буддизма Махаяны настолько велико и разнообразно, что кажется невозможным объять и воспринять все его аспекты. Однако, традиция просветления обнаружила, что нет барьера для совершенного постижения природы реальности. Не существует жесткой структуры вещей, не существует абсолютно фиксированного порядка, который заставил бы их вечно следовать одним путем и никогда не позволял

бы следовать другим. Такое мировоззрение оказалось настолько притягательной для западной публики, что она начала эксперименты для реализации и подтверждения буддийских ценностей в надежде обрести счастливое состояние ума, не подвластное ни времени, ни пространству.

## **Глава II. Буддизм Махаяны в современном социокультурном пространстве Северной Америки.**

### **2.1. Социально-ангажированный буддизм: буддийские ценности как платформа для социального активизма**

Социально ангажированный буддизм (Social Engaged Buddhism), или ангажированный буддизм, является наиболее значительным и динамичным явлением, широко распространившимся в США. Он характеризуется вовлеченностью буддийских центров и организаций, независимо от их школ и принадлежности, в процессы социальной, политической, экономической, экологической деятельности общества. Возникновение и развитие социально ангажированного буддизма связывают с общественным кризисом в период острых социально-политических проблем, таких как война, голод, нарушение прав и свобод человека, экологические катастрофы. XX век отмечен немалым количеством трагических событий, потрясших азиатские страны, как ядерная атака на Японию, геноцид в Камбодже, затянувшаяся война в Юго-Восточной Азии, вторжение и оккупация Тибета. В США корни социально ангажированного буддизма в основном лежат во вьетнамском антивоенном движении за мир, сохранении экологического баланса и поиске путей гармонизации общественной и индивидуальной жизни.

Классический и традиционный монашеский буддизм на протяжении веков рассматривался как принципиально асоциальным и аполитичным движением. Например, благотворительная социальная деятельность в буддизме не была развита, а буддийские иерархи до сих пор не были настолько открыто и популярно ангажированы в социальной и политической жизни общества. Само понятие *engaged Buddhism* было выработано для того, чтобы подчеркнуть новизну явления. Проблемы человечества и поиски путей их решения вызвали ответную реакцию в виде социально ангажированного

буддизма с его идеалом ненасилия, сострадания и безграничной любви ко всем живым существам. Сам термин «ангажированный буддизм» связывают с именем Тик Нат Хана (Thích Nhát Hạnh),<sup>36</sup> вьетнамского буддийского монаха и учителя, основавшего движение за мир и помочь пострадавшим в период вьетнамской войны. «Вместе с моими монашескими братьями и сестрами, я должен был решить, что делать. Должны ли мы продолжать нашу практику в монастыре, или мы должны оставить медитационные залы для того, чтобы помочь людям, которые пострадали от бомбажек? ... мы решили делать и то и другое: выйти на улицы и помогать людям. Мы называем это ангажированным буддизмом» [Thich Nhat Khan, 1991, 91]. Так, позже он создает Буддийский институт высшего образования и Молодежную школу для социальной службы. По его замыслу, будущие монахи и монахини должны быть не только образованы в разных сферах жизнедеятельности общества, но и приносить практическую пользу, занимаясь охраной и развития духовного и физического здоровья населения. Д. Ротберг в своей работе «Отвечая на крики мира: социально ангажированный буддизм в Северной Америке» указывает, что Нат Хан использует французские слова *engagé* и *l'engagement* для выражения трех вьетнамских понятий, означающих знание повседневной жизни, социальную деятельность и социальный активизм.

В 1966г. во время войны во Вьетнаме Тик Нат Хан создает Орден Взаимобытия (*Order of Interbeing; Tiep Hien Order*) и пишет Четырнадцать заповедей для него, в основе которой лежат Четыре Благородные Истины. На Западе о нем отзываются как о социальном реформаторе, предлагающем свою интерпретацию и реконструкцию традиционных буддийских

---

<sup>36</sup> Родился в 1926г. в Центральном Вьетнаме. В 1960г. переехал в США, где учился в Принстонском университете, после чего некоторое время читал лекции в Корнелльском и Колумбийском университетах. В 1967г. был выдвинут Мартином Лютером Кингом на получение Нобелевской премии мира, но не получил её. В настоящее время живёт на юге Франции, где возглавляет буддийскую коммуну *Plum Village International Sangha*, занимается преподаванием, пишет книги, посещает с лекциями другие страны.

принципов сострадания, взаимозависимого возникновения и сангхи как ресурсов для социального активизма и изменения общества. Для описания миссии сангхи, он объясняет значение названия Ордена. *Tiер* содержит два значения, первое из которых означает «быть в соприкосновении», и прежде всего, быть в соприкосновении с самим собой, посредством медитации - размышления над своим телом, чувством и разумом; второе – быть в соприкосновении с учением Будды и Бодхисаттвами; *Hien* переводится как «настоящее время», которое в данном случае подразумевает реализацию учения Будды в современных условиях общества [Thich Nhat Hanh, 1987, 85-86]. Тик Нат Хан указывает, что ангажированный буддизм представлен в современном применении традиционных буддийских ценностей и принципов к происходящим процессам в мире. Свою философию и социокультурную ориентацию он выражает в нижеперечисленных заповедях:<sup>37</sup>

- 1.Не занимайтесь идолопоклонством или привязыванием себя к какой-либо доктрине, теории или идеологии, если даже это буддизм. Все мировоззрения являются руководством, а не абсолютной истиной.
- 2.Не думайте, что, то знание, которым вы обладаете в данный момент, является неизменной и абсолютной истиной. Избегайте узкого мышления и привязанности к настоящему видению.
- 3.Не навязывайте другим свои взгляды, включая детей, будь то авторитетом, угрозой, деньгами, пропагандой, или даже образованием. Но, посредством диалога сострадания, помогайте другим отказаться от фанатизма и узкого видения.
- 4.Не избегайте тех, кто страдают и не закрывайте глаза на страдания. Не теряйте знание о существовании страдания в этом мире. Найдите путь быть рядом с теми, кто страдает, включая личное участие и общение.
- 5.Не стремитесь к материальному богатству, в то время как миллионы остаются голодными. Не задавайтесь целью успеха, прибыли,

---

<sup>37</sup> Некоторые пункты даны в сокращении.

благополучия и чувственных удовольствий в своей жизни. Живите просто и разделяйте свое время, энергию и материальные ресурсы с теми, кто в этом нуждается.

6. Не держите в себе злобу и ненависть. При возникновении злобы и ненависти практикуйте медитацию о сострадании для того, чтобы, глубже понять людей, причиняющих злобу и ненависть. Учитесь смотреть на других глазами сострадания.

7. Не растративайте себя на отвлечения и на свое окружение. Изучите практику дыхания для того, чтобы достичь спокойствия и единения ума и тела, практику осознания, развивайте концентрацию и понимание.

8. Не используйте слова, причиняющие разлад или являющиеся причиной раскола сообщества. Прилагайте каждое усилие во избежание и разрешения конфликтов, даже небольших.

9. Не говорите неправдивых слов ради личной выгоды или произведения впечатления на людей. Не прибегайте к словам, причиняющим раскол и ненависть. Не распространяйте новости, о которых вы не совсем осведомлены.

10. Не используйте буддийскую организацию или общину в собственных целях или выгоды, или в целях преобразования ее в политическую партию. Религиозные сообщества, тем не менее, должны четко формулировать свою позицию против давления и несправедливости и стремится изменить ситуацию без вовлечения в конфликт.

11. Не занимайтесь делом, приносящим вред человечеству и природе. Не инвестируйте в компании, которые лишают других возможности жить. Выбирайте призвание, которое поможет вам реализовать ваш идеал сострадания.

12. Не убивайте. Не позволяйте другим убивать. Находите любые возможные пути для защиты жизни и предотвращения войны.

13.Не обладайте тем, что должно принадлежать другим. Уважайте собственность других, но предупреждайте других от обогащения за счет страдания других людей или других живых существ.

14.Не обращайтесь плохо со своим телом. Учитесь относиться к нему с уважением. Сохраняйте жизненные энергии (сексуальную, дыхательную, духовную) для реализации Пути. Сексуальные отношения не должны происходить без любви и обязательств. Полностью осознавайте свою ответственность за будущие жизни, которые вы приносите в этот мир [Thich Nhat Hanh, 1987, 89-100].

На юге Калифорнии, в живописной местности Оленьего парка, находится буддийский монастырь, или, как его называют, Центр практики в традиции Тик Нат Хана (A Practice Center in the Tradition of Thich Nhat Hanh, Deer Park Monastery, Escondido, CA, USA.). Данный центр пользуется огромной популярностью среди американцев, ищущих новые духовные смыслы своего бытия. Тик Нат Хан проводит лекции, практики медитации и ретриты, организует различные образовательные программы не только для взрослых, но и для детей. В Центре широко развита волонтерская деятельность в разных направлениях, например, оказание помощи больным в хосписах, заключенным в тюрьмах, защита животных и природной среды. Он говорит: "Несомненно, что страдание присутствует в жизни американцев и это присутствие является важным. Множество страданий не имеют оснований и бессмысленны, они могут исчезнуть, если посмотреть на реальные страдания других людей. Иногда мы страдаем из-за психологических причин. Мы не может выйти за пределы своего «я», поэтому мы страдаем. Если мы видим страдания в мире, и мы движимы этим страданием, мы сможем понять, что помогая другим страдающим существам, наши собственные страдания уходят» [Там же, 91-92].

В 1989 г. духовный лидер буддистов Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо стал лауреатом Нобелевской премии мира. Награда была присуждена ему с формулировкой «за неустанную проповедь добросердечия,

любви и терпимости в отношениях между отдельными людьми, сообществами и народами». Нобелевский комитет отметил постоянное противодействие Его Святейшества применению насилия в борьбе за освобождение Тибета и его «конструктивные и дальновидные предложения для решения международных конфликтов, вопросов о правах человека и глобальных экологических проблем» [Frängsmyr, 233].

С самого начала Его Святейшество пытался урегулировать конфликт Тибета с Китаем мирным путём, и Далай-лама вынужден был отправиться в Индию, на протяжении многих десятилетий он не оставляет попыток разрешить тибетский вопрос без применения насилия и сделать Тибет зоной мира. Американская общественность на страницах популярных изданий *The New York Times* и *Wall Street Journal* широко поддерживает позицию Далай-ламы и призывают китайское руководство начать конструктивные переговоры с Его Святейшеством для решения тибетского вопроса. Наиболее известный Фонд Ричарда Гира (The Gere Foundation) оказывает поддержку деятельности Его Святейшества – организует проведение международной кампании в поддержку независимости Тибета в Вашингтоне, реализует проекты по сохранению тибетских традиций, помогает в строительстве монастырей в Индии для свободного Тибета. Другая организация Тибетский Дом (Tibet House), главой которой является известный американский ученый - буддолог, близкий друг Далай-ламы Роберт Турман, представляет в США живое тибетское наследие. Бывший буддийский монах, когда-то принявший обеты от Его Святейшества, он также выступал перед американским сенатом по проблеме Тибета. По инициативе Фонда Ричарда Гира и Тибетского Дома Его Святейшество Далай-лама XIV ежегодно приезжает для выступления с публичными лекциями перед американской аудиторией и общения с научным и академическим сообществом. Его Святейшество и учения, даруемые им, пользуются огромной популярностью в американском обществе, что также свидетельствует об ангажированности буддизма в

последние десятилетия в Северной Америке. Он часто говорит, что популярность его в Америке объясняется не тем, что он буддист, а тем, что он считает своим долгом продвижение общечеловеческих ценностей, необходимых для построения счастливого общества.

Еще одним ярким примером ангажированного буддизма служит Общество *Буддийское движение за мир*. Движение приобрело международный характер и занимается различными формами социального активизма и инвайронментализма (защита природной среды). У истоков движения стояли буддийский дзен мастер Роберт Эйткен (Robert Aitken) и его супруга Энн Хопкинс Эйткен (Anne Hopkins Aitken), в разное время к ним присоединились американские ученые и сторонники глубинной экологии Гэри Снайдер (Gary Snyder) и Джоанна Мэйси (Joanna Macy), писатель и учитель буддийской медитации Джек Корнфилд (Jack Kornfield). Основными задачами данного общества являются: распространение буддийского знания о важности защиты всех существ и гармоничного сосуществования в духе законов взаимозависимости и взаимодействия, упрочение мира, решение проблем природной окружающей среды, развитие феминизма и социальной справедливости с буддийской позиции, поддержка буддийского образования и практики учения на основе сближения опыта и ресурсов традиционного буддизма и западных научных достижений.

Сегодня социально ангажированный буддизм подразумевает достижение индивидуальной и общественной гармонизации посредством духовного и физического самосовершенствования личности через различные медитативные практики. «Ангажированный буддизм подразумевает не только использование буддизма для решения социальных и политических проблем, протестуя против бомб или социальной несправедливости. Прежде всего, мы должны практиковать буддизм в нашей повседневной жизни. ...Если мы практикуем буддизм во время ужина, в свободное время, во время засыпания, думаю, буддизм войдет (будет ангажирован) в вашу ежедневную

жизнь. Тогда это будет иметь огромный эффект на социальный климат в обществе»[Thich Nhat Hanh, 1987, 53-54]. В американских университетах исследуют возможности развития доброты и дружелюбия у студентов посредством практики медитации, полагая, что современное образование без развития этих качеств неполноценно [Узда, 2014]. Учитывая высокий уровень стрессовых факторов и условий в жизни современных американцев, неудивительно, что медитация стала наиболее популярной формой практики буддизма в американском обществе. В США существует большое количество медитационных центров, распространившееся в последние десятилетия по всей Америке. Людей привлекает возможность духовного и физического самосовершенствования, повышения стрессоустойчивости, преодоления психологической травмы, избавления от болей, управления временем, вниманием и настроением для эффективной работы, развития сострадания и доброты для улучшения взаимоотношений в семье, коллективе, обществе. Медитация как практика буддизма является одним из способов достижения внутреннего комфорта и социально-психологического благополучия во взаимодействии с внешним миром, что является основой для позитивной деятельности и оздоровления общества. Отсутствие религиозной составляющей и ритуальности, «бытовая» направленность практики делает ее доступной для широкой массы американского населения. Западные учителя проповедуют буддийские принципы в простой, доступной, понятной для человека – не буддиста форме. Популярные буддийские издания *Shambhala Sun* и *Tricycle* изобилуют различными объявлениями, приглашающими на различные курсы медитативной практики и тренинги духовного роста и самосовершенствования. Большинство учителей или инструкторов Дхармы, собирающих людей для совместной практики медитации, концентрации ума и осознанности, являются евроамериканцами. Медитационные центры доступны как в городах, так и на лоне природы, в горной местности и лесных массивах, оснащены всем необходимым для

комфортного самочувствия индивида. Такие центры являются успешными бизнес проектами, приносящими высокий доход.

Большинство ученых и философов едины во мнении, что в современное время образование имеет исключительное значение. Его Святейшество Далай - лама в своих лекциях подчеркивает: «... современное образование слишком сосредоточено на материализме, а сфера внутренних ценностей оставлена на откуп религиям. Однако сегодня нам просто необходимо уделять внимание светской этике, на которую опираются все религиозные традиции». Социально ангажированный буддизм характеризуется развитием академического буддизма. Академический буддизм развивается в четырех направлениях - исследования, обучение, публикации, социальное применение. Первые буддийские образовательные программы появились в Университетах Висконсин, а сегодня они применяются во многих университетах по всей Америке. Буддизм преподается на факультетах религии, философии, антропологии. Он стал компонентом таких областей знаний как образование, наука, история, социология, экономика, археология, политические науки, медицина, бизнес школа, юриспруденция, компьютерные технологии.

Современные американцы огромное количество информации черпают из сферы культуры и искусства. Буддийское искусство стало невероятно популярным среди американцев, ищущих удовлетворение эстетических потребностей. Уникальные предметы буддийского искусства, в основном, из частных коллекций, представлены в крупных музеях Вашингтона (Freer Gallery of Art), Нью-Йорка (The Metropolitan Museum of Art, Rubin Museum of Art), Бостона (Museum of Fine Arts). Огромный вклад в распространении буддийского искусства в Америке внес Николай Рерих. Первая персональная выставка Н. Рериха состоялась в Нью-Йорке в 1920г., после чего прошло трехлетнее выставочное турне по 30 городам США, имевшее огромный успех. Музей Николая Рериха, расположенный в центре Нью-Йорка, в 1924-1935-е гг. являлся центральным американским рериховским учреждением.

Сегодня в музее хранятся картины великого художника, написанные им в Сиккиме, Ладакхе, Монголии, Кулу.

Многие американские деятели искусства и культуры, представители шоу-бизнеса и киноиндустрии, известные персоны, так называемые селебрити, лояльно относятся к буддизму, а некоторые из них открыто говорят о приверженности к буддийскому учению. Они не только являются его строгими последователями, но и вносят ощутимый вклад в распространение и популяризацию буддизма: организуют публичные лекции Его Святейшества Далай-ламы, проводят благотворительные акции, оказывают посильную помощь в развитии и деятельности буддийских центров, поддерживают различные проекты, касающиеся буддийского образования, культуры и искусства. Наиболее известные американские буддисты - Роберт Турман и его дети: Ума Турман (знаменитая голливудская актриса), Ганден, Денчен, Мипан (все тибетские имена); Ричард Гир, Тина Тернер, Киану Ривз, Орландо Блум, Стивен Сигал, Кортни Лав, Стив Джобс (основатель *Apple*). Голливуд создал такие фильмы о буддизме, как «Кундун» (Мартин Скорсезе), «Маленький Будда» (Бернардо Бертолуччи).

Несмотря на свою широкую социальную направленность, ангажированный буддизм строго следует учению Будды. Традиционные буддисты реализуют учение Будды, опираясь на религиозную практику, тогда как «симпатизирующие» буддизму американцы обращаются к учению как возможности поиска путей духовного и физического комфорта, индивидуальной свободы и социальной значимости в обществе. Занимаясь полезной деятельностью, участвуя в ретритах или дискуссиях, социально ангажированные буддисты используют основы буддийского учения как аналитический метод, помогающий глубже понять социальные проблемы. Применение Четырех Благородных Истин, закона взаимозависимого происхождения (*pratītyasamutpāda*) помогает увидеть пути, где невежество вместе с основной структурой человеческого опыта, ведут к привязанности,

безграничному страданию и непрекращающемуся перерождению, как в индивидуальном, так и в социальном контексте. А учение о пустотности (шуньята *śūnyatā*) и закона взаимозависимого происхождения является основой экологической этики [Kaza, 1990, 30-31]. Экологическая этика затрагивает вопросы экономической, социальной и политической безопасности жизнедеятельности индивида и общества. Каждая из аспектов безопасности может рассматриваться с буддийской точки зрения. Например, в своей работе «Пересмотр экономики с позиции буддизма» (“Buddhist Economics Reconsidered”) С. Бэтчелор предлагает адаптировать понятия и ценности для буддийской экономической теории. Он считает, что буддийская экономика должна основываться на концептах недвойственности таким образом, чтобы разделение между агентом, действием и объектом становились концептуальными. Фундаментом для этого должна стать *шуньята*, которая видится автору как рассмотрение вещей и сознания нераздельными феноменами. Экономика могла бы взять на вооружение буддийский взгляд на реальность, в которой нет ничего, чтобы занимало центральное место относительно другого [Prebish, 2010, 230]. Например, использование природных ресурсов является сегодня острой проблемой современности, решение которой зависит от социально-экономической установки общества, его традиций и ценностей. Французский философ Берtran де Жувенель охарактеризовал "западного человека" следующим образом: "Человеческий труд для него, пожалуй, единственная статья расходов. Ему наплевать на расточительное использование полезных ископаемых, и, что гораздо хуже, ему все равно, сколько живых существ он уничтожил. Он не отдает себе отчета в том, что человеческая жизнь - часть природы, совокупности миллионов видов живых существ. Миром правят города, обитатели которых отрезаны от всех форм жизни, за исключением человеческой, и никак не могут ощущать себя частью природы. В результате цивилизация рубит сук, на котором сидит, в частности, отравляя воду и хищнически уничтожая леса". Стоит сказать, что высокий уровень

материальной жизни за счет эксплуатации природной среды часто не соответствует уровню духовной жизни, так как потребление определяет образ мышления индивида, социума и становится его образом жизни. Однако, несправедливо было бы утверждать, что Запад представляет собой главную опасность человечеству и ему чужды сострадание и сопереживание природному окружению. Наоборот, материальное благополучие и стремление к нему лишний раз подтвердили, чтобы быть счастливым, этого недостаточно. Одни миллионеры продолжают искать счастья в деньгах и роскоши, другие считают, что богатство не есть , но может быть ошибкой. Например, основатель китайского холдинга Alibaba Group Джек Ма во время выступления на Петербургском экономическом форуме заявил, что считает создание этой компании крупнейшей ошибкой в своей жизни. «Крупнейшая моя ошибка заключается в том, что я создал Alibaba. Я не думал, что это так изменит мою жизнь, я просто пытался создать небольшую компанию. Однако эта компания стала такой крупной», – сказал бизнесмен. Работа, по словам Ма, привела к тому, что у него «нет жизни», он хочет «жить сам по себе» и радоваться жизни. ...Я не хочу говорить о бизнесе, я не хочу работать», — добавил Ма, занимающий 31 место в рейтинге миллиардеров Forbes с состоянием в \$23,2 млрд.<sup>38</sup>

Основатель Facebook Марк Цукерберг принял решение в течение своей жизни отдать 99% своей доли на благотворительность и общественную деятельность. По словам основателя одной из крупнейших социальных сетей, эти деньги должны пойти на развитие человеческого потенциала и создание равных возможностей для детей во всем мире. Свое видение настоящего и будущего он описывает в письме к своей дочери: “Как и все родители, мы хотим, чтобы ты росла в лучшем мире. Газеты постоянно кричат о том, как все ужасно, но на самом деле мир действительно меняется. Здоровье людей улучшается. Бедность сокращается. Знания растут. Люди

---

<sup>38</sup> Джек Ма признал создание Alibaba своей крупнейшей ошибкой на <http://rusbase.com/news/no-life/>

объединяются. Технологический процесс помогает сделать жизнь легче и лучше. Но в настоящий момент мы делаем недостаточно для решения тех проблем, с которыми в будущем столкнется твое поколение. Это:

1. Болезни. Сегодня люди больше всего умирают от болезней сердца, рака, инсульта, нейродегенеративных и инфекционных заболеваний. И мы можем добиться более быстрого прогресса в их лечении.
2. Неравенство и разобщенность. Можем ли мы уничтожить нищету и голод? Можем ли обеспечить каждого человека на земле врачебной помощью? Можем ли сделать так, чтобы среди людей царило добро и понимание? Можем ли добиться мира между разными народами? Да, наше поколение может всего этого достичь, нужно лишь сильно захотеть и приложить усилия.
3. Стандартное обучение. Наше поколение выросло в классах, где все зубрили одно и то же. Я хочу, чтобы ваше поколение ставило перед собой цели в зависимости от того, кем вы хотите стать. Студенты смогут получать индивидуальное образование, даже если рядом нет хорошей школы — по интернету. Мы уже начали развивать такую систему образования, и первые результаты многообещающие.
4. Дети, которые растут в ужасных условиях. Технологии сами по себе не решат наших проблем — лучший мир начинается с построения здорового общества. Это означает, что каждый ребенок на земле — независимо от цвета кожи и достатка — должен учиться и расти счастливым. Твоя мама — доктор и учитель, и для нее этот вопрос важнее всего.

Мы с твоей мамой решили посвятить нашу жизнь решению проблем, которые остро встанут перед тобой и твоими сверстниками. Я буду руководить фейсбуком еще многие, многие годы, но все эти вопросы слишком важны, чтобы откладывать их до старости. О них нужно думать уже

сейчас”.<sup>39</sup> Нам видится, что данное письмо является примером проявления всеобъемлющей любви и заботы не только к ближнему, но и ко всему человечеству, воплощения шести буддийских парамит (щедрости, нравственности, терпения, усердия, медитации, мудрости), сострадания и доброты не только по отношению к нынешнему поколению, но и будущему.

Одним из важных факторов, оказывающих влияние на социально ангажированный буддизм Махаяны в Северной Америке, является феминизация монашеского движения или *наннери* (*пип* с англ. монахиня) и их активная деятельность. Сегодня социально ангажированный буддизм в Северной Америке невозможно представить без роли американского женского монашества, которую она играет в деятельности продвижения буддийских ценностей и знаний в американском обществе. Их отличает активная деятельность по решению проблем полного посвящения буддийских монахинь в тибетской традиции и доступа к буддийскому образованию наравне с монахами. Его Святейшество, признавая равные права женщин и мужчин, призывает тщательно изучить буддийские тексты и исторические документы для решения данной проблемы.

История США известна своим относительно недавним происхождением, поэтому ее практики еще не успели глубоко внедриться и сформироваться в традиции, поэтому американский буддизм представляет собой уникальную возможность для соединения женского опыта и вариативных форм поддержания и развития женского участия и лидерства. С. Боучер, обращая внимание на активную роль американских женщин буддисток в жизни общества, говорит о «новом буддизме», предполагающем, прежде всего, гендерное равенство. “Американский буддизм должен быть вырван из сети все еще сильного и сопротивляющегося сексизма и узкой имитации его азиатских форм для создания *нового буддизма*, который будет отражать, главным образом, североамериканскую традицию и

---

<sup>39</sup> Письмо Марка Цукерberга своей новорожденной дочери .[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.factroom.ru/life/mark-zuckerbergs-letter> (дата обращения: 05.05.2017).

многочисленные плоды опыта, анализа и активной деятельности американских женщин в этом столетии" [Boucher, 1993, 5]. Согласно С. Боучер, *новый буддизм* проявляет себя как духовный путь, доступный одинаково как для мужчин, так и для женщин. Он обусловлен возрастающей активностью женщин в монашеской среде, науке, образовании, политике и вовлечением их в процесс глубокого осмысления и поиска новых возможностей для социального и духовного развития.

В странах азиатского региона буддизм преимущественно носит маскулинный характер, то есть высшая иерархия и лидеры различных буддийских течений традиционно представлены мужчинами. Патриархальная структура буддийских монастырей и университетов не позволяет женщинам в полной мере участвовать в учении и служении Дхарме, тем самым принижая роль монахинь в буддийском обществе. В основном, исследования связаны с тибетской махаяной в Северной Америке, появившейся в середине 50-х - 60-х гг. прошлого столетия, когда первые тибетские высшие ламы начали приезжать на Запад с учениями, а также с целью организации буддийских духовных центров. Часто американки, занятые серьезными поисками женского начала в духовности, обращались в буддизм, так как, по словам М. Шоу, «тантрические тексты вызывают ощущение опоры на женщину как на источник духовной силы. Они выражают почтение и уважение к женщине» [Shaw, 1994,11]. Сказанное подтверждают слова Его Святейшества «...в высшей йога-танdre уделяется особое внимание правам женщин. Одним из коренных тантических обетов высшей йога-танtry является обет не унижать и не оскорблять женщин. В действительности, идеальный практик высшей йога-танtry должен относиться к женщине совершенно особенным образом. Если вы практикуете материнские танtry, то в них подчеркивается: при отсутствии иных оговорок, всякий раз, когда вы встречаете женщину, вы должны совершить перед ней простиранье и выразить почтение. Если невозможно сделать это

физически, то, по крайней мере, выразите почтение мысленно”.<sup>40</sup>

Однако, в своем исследовании Шоу обращает внимание на то, как женщины действовали, а не как с ними обращались, рассматривает, как женщины относились к событиям, а не как относились к женщинам, то есть это взгляд на женщин как активных творцов истории и собственного опыта, а не пассивных наблюдателей. Автор отмечает, что важно вернуть в исторические хроники выдающихся женщин, оценка роли которых может быть произведена в соответствии с критериями условных историографических моделей, но необходимо также провести переоценку истории с учетом биографии и интересов женщин. Для этого историки должны оценивать события и движения с точки зрения участия в них женщин. По мнению Шоу, тантрические тексты выражают глубокое и почтительное метафизическое понимание воплощения женского начала. В тантре описываются духовно независимые и сильные женщины, вызывающие почтение, уважение и доверие. Они достигают высоких реализаций, благодаря глубокому проникновению в тантрические учения и посвящению себя сложным практическим воплощениям. В тантрических текстах не содержится никаких высказываний о духовной неполноценности женщин или их религиозной несостоятельности. [Shaw, 1994]. Его Святейшество относится с глубоким уважением к женщинам и дает некоторые комментарии по поводу встречающихся в текстах описаний женских изъянов, поясняя: «К примеру, в «Драгоценном венце» Нагарджуны и «Вступлении на путь деяний бодхисаттвы» Шантидевы описываются недостатки женского тела; однако это написано не с целью как-то принизить женщин. В те времена подавляющее большинство людей, принявших монашеские обеты, были мужчинами; поэтому подобные медитации об изъянах женского тела использовали главным образом для того, чтобы помочь мужчинам преодолеть влечение к женскому полу» [Далай-лама, 23].

М. Шоу показала, что основные вехи в развитии мужчины отмечены в

---

<sup>40</sup> Новые вопросы к Далай-ламе. <http://savetibet.ru>

тантрическом учении этапами его отношений с женщиной. Надлежащее уважительное отношение к женщине было необходимым условием его нравственного совершенствования и духовного прозрения. Идентификация с женским йидамом в разных воплощениях (умиротворяющая, усиливающая, подавляющая или гневная) давала женщине прочную основу для уверенности в своей женской сущности, которая приходит с пробуждением и развитием внутренних качеств человека. Присутствие йидамов женского рода свободно от стыда и страха, дает женщинам силы бесстрашно говорить правду, подвергать себя моральному и физическому риску, и, когда надо, действовать убедительно и напористо. Женское чувство свободы от мужской власти в тантрическом движении усиливается, благодаря тому, что женщины в данном случае не зависят от согласия или несогласия мужчин на их продвижение в духовном совершенствовании и религиозном учении. Здесь учителем или гуру может быть как мужчина, так и женщина. Одной из важных заслуг М. Шоу состоит в том, что она открыла многие до тех пор не переведенные буддийские тексты, которые прежние ученые не исследовали или игнорировали, исходя из ведущей роли мужчин.

С. Боучер и М. Шоу продемонстрировали, что прежние ученые рассматривали буддизм, исходя из специфически западного патриархального подхода к взаимоотношению полов, основанного на ведущей роли мужчин. При таком подходе мужчины — активные субъекты, а женщины — пассивные жертвы; мужчины оцениваются по интеллектуальным и духовным критериям, а женщины исключительно по биологическим и эмоциональным. Р. Гросс определяет патриархат как тип сознания, образ мышления, метод сбора данных и определения места женщины в установленном мужчинами порядке вещей, когда женский вопрос рассматривается с мужской точки зрения и при этом мужчины воспринимаются как норма для человечества, а женщин обсуждают, анализируют, классифицируют и оценивают [Gross, 1993, 119]. Ученые единодушно отмечают, что буддийские институты как светские, так и монашеские, также пронизаны мужским доминантом или

даже господством. Истина в том, что Дхарма — учение ни мужское и ни женское. Западные женщины буддистки уже много сделали, чтобы буддизм мог преодолеть свою патриархальность до такой степени, что женщины *тулку* (перевоплощения известных высших лам) теперь получают такое же образование, как и мужчины, и, следовательно, могут сами стать учителями. В американских университетах женщины *тулку* получают светское образование и академические степени, разрабатывают свои учебные программы и открывают курсы для слушателей. Западный буддийский феменизм отмечен стремлением женщин к получению равного доступа к буддийскому образованию, получению степени гешема и возможности общественного признания их заслуг на благо общества. Поскольку феминизм в своей сущности предполагает социальную и политическую деятельность (в целях преобразования общества из патриархальной в эгалитарную структуру, достижения мировоззренческого сдвига в обществе), западные феминистки-буддистки призывают к участию в общественной деятельности, реализации социально значимых проектов и решению актуальных проблем. Они считают, что буддийская практика должна отойти от пассивного состояния, сосредоточенного исключительно на индивидуальном самосовершенствовании и просвещении, и принять во внимание общественные проблемы. Р. Гросс, например, призывает претворить стремление к освобождению всего сущего от страданий, буквально выраженное в Махаяне, в реальные социальные действия во имя идеи борьбы за благо всего сущего и добиваться реализации моральных норм в политике, экономике, в социальной сфере [Gross, 1993, 122-134].

Совершенно очевидно, что североамериканские буддистки уже начали движение в этом направлении, пытаясь различить аспекты буддийской практики, которые правдиво отражают сущность буддизма Махаяны от элементов культурных наслоений, свойственных азиатским странам. Они стремятся открыть или найти новые грани видения, практики или представления буддизма Махаяны, которые могли бы стать духовным путем,

гармонирующими с укладом и образом жизни современных североамериканских женщин.

Как уже не раз упоминалось, североамериканцы, считающие себя буддистами, не уделяют особого внимания ритуальному аспекту буддизма. Они относятся к нему как к «примитивной» религиозности, не соответствующей их духовным потребностям, хотя и соглашаются с тем, что, на самом деле, она не является буквально примитивной, а это есть исторический духовный опыт людей, передаваемый из поколения в поколение. Что же есть современная буддийская практика в повседневной жизни современной американки? Обобщить ответы можно следующим образом: «Каждое утро, принимая душ и готовясь к предстоящему дню, я анализирую обеты и задумываюсь о том, как я собираюсь прожить согласно им сегодняшний день. Самое тяжелое испытание в моей работе это то, как использовать соответствующим образом речь, - не лгать, не грубить, не быть лицемерной, так как в современном мире сложно быть честным и открытым. Быть настоящим буддистом в контексте данных обетов очень сложно. Но мои коллеги становятся толерантными к моему выбранному пути. Я не заказываю вино на ланч, воздерживаюсь от мясоедения. Иногда бывает со мной не просто, я не воплощаю высокие этические стандарты. Для меня это все еще испытание. Мы создаем наш собственный духовный путь, принимаем наше собственное решение, и мы не извиняемся за них. Я не извиняюсь за то, что у меня нет глубокой связи с буддизмом, но, тем не менее, я считаю себя буддисткой».<sup>41</sup> Эти слова лишний раз подтверждают стремление американок к новым духовным изысканиям, они принимают универсальные ценности буддийского учения, но в то же время отвергают религиозные практики буддизма. Западный индивидуализм не позволяет полностью отдаваться практике почитания и поклонения гуру и йидамам, зарождения бодхичитты и развития каруны. Но встречается и другая

---

<sup>41</sup> Интервью с Ролли Фантон, Сан Диего, Калифорния, США, 2014г.

крайность: не заботясь о нравственном совершенствовании, в погоне за мистическими свершениями западные мирияне начинают заниматься религиозными ритуалами, не создав духовного фундамента для этого. Мы находим весьма правдивыми слова Ламы Тхубтен Сопа, назвающих большинство западных милян «любопытствующими обывателями», которые очень поверхностно или на грани притворства практикуют Дхарму, часто это происходит лишь на словах и с чувством собственного превосходства, а на самом деле боятся посвятить свою жизнь серьезной практике [Сопа, 2012, 118]. Однако именно на Западе все чаще встречаются женщины, которые не только серьезно занимаются буддийской практикой, но и принимают обеты и монашеские посвящения. Количество западных буддийских монахинь только возрастает, что стало возможным говорить о движении женского монашества в Северной Америке.

Сегодня американское женское монашество активно выходит на международные арены и организовывает и выступает на различных научных конференциях и симпозиумах. Ярким тому примером является Международная буддийская организация Сакьядита (*Sakyadhita*), что в переводе означает дочери Будды. Лидером организации является Досточтимая Карма Лекше Цомо (*Karma Lekshe Tsomo*), профессор и монахиня. (Мирское имя - Патрисия Джин Зенн). Ее приход в буддизм является наиболее распространенным примером жизненного пути, приведшего западных женщин к буддизму и решению о полном монашеском посвящении. Родившись в богатой и знатной семье, она получила хорошее образование в Университете Беркли, из стен которых вышли многие знаменитые ученые, писатели, поэты. Именно в этом университете было сосредоточено большое количество битников 60-ых, мучительно искавших иной духовный путь, иной смысл жизни. Будучи студенткой Патрисия Джин увлеклась восточной культурой, особенно дзен. Ее научная деятельность началась с получения академической специальности в области Восточных языков в Калифорнийском Университете (*University of California*) в 1969г.

Позже она получила две магистерские степени по буддийской философии и азиатским религиям в Университете Гаваи (*University of Hawaii*). Поездка в Индию и знакомство с буддийскими учителями убедили её выбрать монашеский путь и получить полное посвящение. В 1977г. Лекше Цомо приняла обеты монахини - послушницы, а пять лет спустя получила полное посвящение в Корее и Тайване.<sup>42</sup> В 1993г. поступила на *PhD* программу и отправилась обучаться в Дхарамсалу, Буддийский Институт Диалектики и Библиотеку тибетских рукописей и архивных материалов. Свободно говорит на тибетском и японском языках, изучала китайский, хинди, санскрит, пали для продвижения своего исследования. Сегодня Лекше Цомо сочетает образ жизни полнопосвященной монахини бхикшуни с научной и академической деятельностью, являясь профессором Кафедры теологии и религии Университета Сан Диего (*University of San Diego*), Калифорния, США. Профессор Цомо написала ряд работ по проблемам женского монашества и адаптации буддийских традиций на Западе, разработала множество образовательных программ для монахинь отдаленных районов Гималаев Индии, создала и руководит фондом Джамьянг (*Jamyang Foundation*) для поддержки и развития буддийского образования для монахинь.

Известный американский ученый Ричард Сигер считает, что Карма Лекше Цомо внесла весомый вклад в развитие международного женского монашеского движения, продвигая идеи гендерного равенства, прав человека и социальной справедливости.<sup>43</sup> По версии международной организации *Women Deliver* Карма Лекше Цомо стала одной из 100 ярких личностей, признанных за вклад в улучшение положения женщин в мире.

Главным международным событием в буддийском мире стало проведение конференции, организованной международной организацией буддийских женщин Сакьядита под патронажем Его Святейшества Далай -

---

<sup>42</sup> Encyclopedia of Buddhism. Ed. Damien Keown, Charles S. Prebish. P. 768

<sup>43</sup> Seager, Richard. *Buddhism in America*, Columbia University Press, New York, 1999. P. 255-256

ламы XIV в 1987 г. в Бодхгайе, Индия. Его Святейшество произнес речь на церемонии открытия, в котором выразил свою поддержку стремления женщин к изучению и практики Дхармы. На этой конференции впервые монахини и мирянки различных буддийских традиций и разных стран имели возможность собраться вместе и обменяться мнениями о монашеской и мирской жизни, поставили своей целью поддержку и содействие женщинам в получении доступа к буддийскому образованию и полному *бхикшуни* посвящению<sup>44</sup>. Сакьядита имеет целью поддерживать женщин, независимо от их положения и посвящения, помогая им в образовании и продвижении идей, значимых для улучшения положения женщин в мире, а также способствуя научным исследованиям по феминизму и буддизму. Согласно американским исследователям сегодня в мире насчитывается десятки тысяч бхикшун, многие из которых из которых живут и проповедуют учение в Европе и Северной Америке. Американское общество широко поддерживает их и способствует установлению и развитию женских монастырей и центров, количество которых неуклонно растет. Буддийские женщины-мирянки активно проявляют себя в социальной жизни, отвечая современным требованиям социальной жизни. Они занимаются различными видами деятельности и социально значимыми проектами, оказывают помощь уязвимым слоям населения и развивают благотворительность. Например, благотворительная организация в США «Альянс бхикшуни» осуществляет сбор средств в поддержку бхикшун по всему миру, особенно тех, в чьих странах не представляется возможным получить полное монашеское посвящение. Для поощрения деятельности буддийских женщин и признания их вклада было учреждено ежегодное присуждение премий «Выдающиеся

---

<sup>44</sup> Будда установил женский монашеский орден *бхикшуни* (*санскрит*)/*бхикхуни* (*пали*) вслед за мужским монашеским орденом *бхикшу*/*бхикху*, традиция *бхикшуни* прервалась в Тхераваде и тибетской Ваджраяне, сохранившись сегодня как непрерывная традиция только в Махаяне. Сегодня полное посвящение *бхикшуни* монахини получают в Китае, Южной Корее, Шри-Ланке, Тайване, Вьетнаме, а с недавнего времени и в США.

женщины в буддизме», которое проводится с 2002г. на международный женский день в Бангкоке.

Одним из значительных событий для буддийского женского движения стала Первая международная конференции по Тибетскому буддизму в Цюрихе, в 2005г., на которой Его Святейшество Далай-лама XIV озвучил, что западные *бхикшуни* могут принести весомый вклад в восстановлении линии *бхикшуни* посвящения в тибетской традиции. В начале 1980-х гг. Его Святейшество сделал запрос в Департамент Религии и Культуры Тибетского правительства в изгнании (Дхарамсала, Индия) для исследования подлинности существующих линий *бхикшуни* в китайской, вьетнамской и корейской традициях, и попросил объединиться ведущих иерархов традиции Тхеравады по вопросу о том, как возродить полное посвящение для буддийских монахинь. Он также поддержал установление и развитие буддийских *наннери* (женское монашество) и дхарма центров для послушниц в Индии, которые широко способствовали бы повышению уровня образования тибетских монахинь. Например, некоторые из монахинь успешно закончили традиционное 17-летнее обучение *геше* программы. Однако, до недавних пор, они не могли получить степень *геше-ма*. Одной из причин являлось то, что они не завершили дисциплину Виная, так как считается, что монахиням-послушницам не позволено полностью изучение всех правил и наставлений Виная. Чтобы завершить дисциплину Виная, они должны получить полное посвящение, но *бхикшуни* посвящение (упасампада) не доступно в тибетской традиции буддизма. Его Святейшество Далай-лама возлагает большие надежды на западных буддийских монахинь и ученых в деле исследования вопросов, связанных с посвящением женщин. В Цюрихе Его Святейшество сказал: «Я думаю, что время пришло. С нашей стороны, в тибетской традиции, мы уже начали серьезную исследовательскую работу по вопросу *бхикшуни*. Мы подготовили перевод *Бхикшуни Пратимкоша Сутра* с китайского на тибетский язык наряду с другими материалами. Теперь нужно подумать о том, кто действительно

выполнит эту работу. ... Я бы предпочел, чтобы эту работу выполнили не тибетские монахини, а западные буддийские монахини. Думается, если западные монахини будут делать эту работу, это будет гораздо эффективнее. Например, сомнительно, можем ли мы, тибетцы, получить визу в Шри Ланку, Бирму, Таиланд. Но легче это сделать иностранцам. Возможно, должен быть создан специальный орган, ответственный за выполнение этой задачи. Западные монахини могут отправляться в разные места для дальнейших исследований, параллельно обсуждая вопросы со старшими бхикшушами. ... В основе своей буддизму необходимо равенство и важным моментом является восстановление бхикшунин обета» [Tsedron, 2008, 205].

Его Святейшество Далай-лама внес первое крупное пожертвование в сумме 50 000 евро для исследования вопросов, связанных с бхикшунин традицией. После выступления Его Святейшества был создан Комитет по вопросам бхикшунин посвящения в тибетской буддийской традиции [Там же].

Еще одним примером евроамериканского женского монашеского движения является буддийская община *Сравасти Аббатство* (*Sravasti Abbey*). Гендерное равенство и социальная активность в области образования и практики являются основными задачами общины. В аббатстве регулярно проводятся публичные учения, монахини учителя распространяют учение Будды и за пределами аббатства, выезжая в другие штаты и страны. Здесь издаются книжные издания по буддизму, аудио, видео записи с лекциями и дискуссиями не только своих, но и приглашенных учителей с Индии и Тибета. Американцы миряне имеют возможность некоторое время пожить в аббатстве и пройти курс обучения медитации, ритуальным практикам, участвовать в ретритах, службах, дискуссиях и межрелигиозных диалогах. Простота условий и образ жизни в общине соответствуют буддийским представлениям, включая вегетарианство. Миссия аббатства выражается в стремлении воплотить буддийские ценности ненасилия, осознанности, сострадания, взаимозависимости, уважения к природе и служения всем живым существам, питая уникальные таланты и способности каждого

индивидуа, оказавшегося в традиционной монашеской среде, адаптированной к современной американской культуре. Сохранение чистоты учения Дхармы является одной из основной задач общины, поэтому проводится непрерывная работа по буддийскому образованию монашества. Сама лидер Сравасти аббатства монахиня Тубтен Чодрон (Thubten Chodron) строго следует монашеским обетам и ведет соответствующий образ жизни. Она говорит: «Поскольку буддизм приходит на Запад, важно сохранить монашеский образ жизни как путь практики, который приносит непосредственную пользу людям, а в итоге и всему обществу. Для тех, кто для практики выбирает строгую этическую дисциплину и простоту жизни, монашество будет являться наилучшим выбором» [Chodron, 1996, 232-233]. Духовный путь Тубтен Чодрон от мирянки до полнопосвященной монахини *бхикишуни* также отражает типичный пример становления евроамериканской монахини. Тубтен Чодрон родилась и выросла в Лос-Анджелесе. После посещения курсов медитации тибетских учителей решила уехать в Непал для продолжения обучения и практики буддизма в тибетской традиции. Обучение и практика проходили под руководством Его Святейшества Далай-ламы и других тибетских мастеров. Позже получила посвящение буддийской монахини в Дхарамсале в Индии, а полное посвящение *бхикишуни* получила спустя почти десять лет в Тайване. Является автором множества книг, самые известные из которых *Открытое сердце, ясное сознание; Как освободить наше сознание: Тара Освободительница; Буддизм для начинающих* и др.

Роль западных женщин в буддизме сегодня весьма заметна. Когда Его Святейшество спросили, может ли одна из реинкарнаций Далай-ламы быть женщиной, он ответил, что «сегодня пришло время больше внимания уделять состраданию, и здесь ведущая роль принадлежит женщинам, поскольку они вообще по природе более заботливы и сострадательны. Женщины также очень хорошо работают в сфере образования. Важно помнить, что целью реинкарнации является служение Дхарме. Таким образом, Далай-лама в

какой-то момент может переродиться в женском теле, если это поможет более эффективно выполнять основную задачу. Его Святейшество сказал, что в Тибете были случаи реинкарнации выдающихся буддийских мастеров в женском теле».<sup>45</sup>

В VI в. до н.э. в Индии Будда установил общину монахинь *бхикшуни*, спустя пять лет после установления общины монахов *бхикшу*. Известно, что Будда сначала отказал своей приемной матери Махапраджапати, когда она попросила его даровать ей монашеские обеты. Но Махапраджапати и пятьсот последовательниц обрили головы, облачились в шафрановые одежды и следовали за ним, отрекшись от дома. После того, как ближайший ученик Будды Ананда вступил за них и убедил даровать им обеты, женщины получили право быть полнопосвященными монахинями *бхикшуни*.

Продвижение к бхикшуни посвящению проходит в четыре этапа. Мирянка может соблюдать пять обетов упасика (пали и санскрит: *upāsikā*) или генинма. Следующий этап связан с принятием монашеского образа жизни, включающим ношение монашеской одежды, пабаджа (санскрит: *pravrajya*) или рабжунг. После этого они могут стать шаманера (санскр.: *śrāmaṇera*) или гецулма (монахиня – послушница). Данный этап существует для того, чтобы послушница подготовилась и научилась соблюдать обеты и взять на себя ответственность за благополучие и продолжение монашеской общины. Завершающим этапом является принятие полных обетов бхикшуни или гелонгма, т.е. полнопосвященной монахини.

Церемония посвящения бхикшуни имеют свои особенности согласно исторической традиции и коду Виная. В отличие от бхикшу, бхикшуни принимают обеты один раз в своей жизни, т.е. «вернув обеты» однажды, они не могут стать буддийскими монахинями. Линия бхикшуни посвящения имеет важное значение, так как монахиня получает полное посвящение от монахини, уже получившей её, таким образом, обеспечивается чистота линии

---

<sup>45</sup>Далай-лама принял участие в симпозиуме «Когнитивная наука, осознанность и сознание». Торонто, 2010.

передачи, восходящей к самому Будде. Женщины получают бхикшуни посвящение от общины, состоящей, по крайней мере, из десяти бхикшун, затем, на отдельной церемонии в тот же день от общины не менее из десяти бхикшу. В тех местах, где не существует большой общины монахов, община из пяти монахов может дать посвящение.

Традиция *бхикшуни* существовала в древней Индии и в III в. до н.э. она распространилась в Шри-Ланку. Из Шри-Ланки она проникла в Китай в IV в. до н.э. Из-за войн и политических проблем, традиция вымерла и в Индии и в Шри-Ланке в XI в. н.э., но она продолжала распространяться в Китае, Корее и Вьетнаме. *Бхикшуни* традиция не была установлена в Тибете по причине невозможности распространения данной традиции из-за трудностей пересечения Гималайских гор.

Из восемнадцати ранних школ Виная, в наше время сохранились: Тхеравада в странах Юго-Восточной Азии и Шри-Ланке; Дхармагуптака в Тайване, Китае, Корее и Вьетнаме; Муласравастивада в Тибете, Непале, в Индии (Гималаи), Бутане, Монголии. В Тхераваде бхикшуни соблюдают 311 обетов, Дхармагуптаке – 348 обетов, Муласравастиваде – 364 обетов.<sup>46</sup> В последнее время практически все современные школы Винай распространялись на Запад. Существуют различия в перечислении монашеских обетов, но, по большому счету, эти различия не являются принципиальными. В течение многих столетий, школы в разных странах выработали свой собственный путь интерпретации и соблюдения обетов в зависимости от культуры, климата и социального положения в каждой из них.

Благодаря современным возможностям коммуникации и транспорта, разные буддийские школы находятся в более тесном контакте друг с другом. Женщины, взявшие 8 или 10 обетов в тех странах, где бхикшуни сангхи в данное время не существует, но хотят получить полное посвящение, могут

---

<sup>46</sup>A Summary Report of the 2007 International Congress on the Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages/<http://www.berzinarchives.com>

это сделать в другой стране, где она существует. Так, в 1997г. восемь женщин из Шри-Ланки получили полное посвящение бхикшуни от корейской сангхи в Индии, а в 1998г. уже двадцать женщин из Шри-Ланки получили полное посвящение в Бодхгайе, Индия, от китайских бхикшуни и бхикшу. С начала 1980-х ряд западных женщин, обученных в тибетской традиции поехали в Гонконг, Тайвань, Корею, а в последние годы в США и Францию получить бхикшуни посвящение. Буддийские монахини также ищут поддержки монахов бхикшу в деле возрождения бхикшуни традиции. Наличие в буддизме женских ийдамов и их глубокое почитание вселяют внутреннюю уверенность в продвижении по духовному пути и развитии благих качеств. Наиболее почитаемым верующими женским божеством в буддизме Махаяны считается Зеленая Тара, являющаяся символом Освободительницы и Спасительницы от многих бед. Изображения Зеленой Тары встречаются как в буддийских храмах, так и в домах верующих. О ее женской сущности и духовной силе Его Святейшество Далай – лама говорит: «Богиня Тара, на мой взгляд, — одна из самых влиятельных феминисток. ... Видя, как много вокруг Бодхисаттв-мужчин, как много Бодхисаттв-мужчин следует по духовному пути, как много Бодхисаттв-мужчин уже достигли Просветления, она решила не только породить Бодхичитту, будучи в женском теле, но также оставаться в женском теле на протяжении всего пути и сохранить его по достижении полного Просветления» [Далай-дама, 78].

Когда Его Святейшество спросили, может ли одна из реинкарнаций Далай-ламы быть женщиною, он ответил, что в современное время нужно больше внимания уделять состраданию, и здесь ведущая роль принадлежит женщинам, поскольку они вообще по природе более заботливы и сострадательны. Он считает, что женщины очень хорошо работают в сфере образования, из них получаются хорошие преподаватели и воспитатели. При этом важно помнить, что целью реинкарнации является служение Дхарме. Его Святейшество высказал предположение, что следующий Далай – лама в

может переродиться в женском теле, если это поможет более эффективно выполнять основную задачу и помогать людям.

Сегодня буддийские монахини продолжают искать поддержку монахов бхикшу в деле возрождения посвящения *бхикинуни* в тибетской традиции. Совершенно очевидно, что североамериканские буддийские монахини давно начали движение в этом направлении и вступили в диалог с высшими иерархами буддийского мира. Исследователи феминизации буддийского движения демонстрируют гендерное равенство и социальную активность женщин буддисток, пытаясь различить аспекты буддийской практики, которые правдиво отражают сущность буддизма от элементов культуры и стереотипов мышления, свойственных азиатским странам. Они стремятся уверенно идти по пути аутентичного буддийского учения, его практики или представления, принимая во внимание современную действительность и особенности жизнедеятельности североамериканцев. Можно сказать, что буддизм Махаяны в Северной Америке продолжает сохранять свои мировоззренческие принципы, однако он приобрел более широкую социальную и культурную значимость.

Социально ангажированный буддизм в Северной Америке реализует свой социальный и культурный потенциал, показывая себя значительным и динамичным явлением, широко распространившимся в североамериканском обществе. Он вовлечен практически во все сферы социокультурного пространства Америки, адаптируясь к процессам глобализации и пытаясь дать ответы на его современные вызовы. Сегодня наиболее известные всему миру ангажированные буддисты Его Святейшество Далай-лама XIV, учитель Тик Нат Хан показывают нам, что активизм социально ангажированного буддизма в независимости от любых процессов, происходящих в обществе, исходит, прежде всего, из традиционного буддизма, созданного более 2500 лет тому назад Гаутамой Буддой, его духовной основы, ценностей и практики. Социально ангажированный буддизм, занимаясь решением

практических проблем в мире и принимая форму глобального буддийского движения, остается верным традиционным буддийским принципам ненасилия, сострадания и кармической ответственности.

## **2.2. Феномен секулярного буддизма Махаяны в Северной Америке как явление западного общества: медитация, ум и жизнь.**

Буддизм давно вышел за рамки традиционных локально-исторических и национально-географических границ и распространился на новые культурные ареалы, в том числе в Европу и Северную Америку. Однако, как замечают исследователи, буддизм на Западе все еще находится на начальной стадии своего «вхождения» в его социокультурное пространство [Prebish, 2010, 205].

Понятие секуляризации употребляется здесь в самом широком значении - освобождение из - под контроля духовенства как общественной группы, из -под контроля церкви как института. Секуляризация является многосторонним историческим процессом, благодаря которому в современных развитых странах коренным образом изменилось положение веры и церкви. Этот процесс, начавшийся в Европе, продолжается сегодня и в Северной Америке. Таким образом, процессу секуляризации подвергаются все сферы общественной жизни, в том числе и духовной.

Буддийское учение Махаяны в основе своей остается неизменным, тогда как общественные отношения и сам человек, его знания и опыт становятся другими. Именно в такие переломные моменты буддийское учение как никогда демонстрирует свою жизнеспособность и востребованность, доказывает свою неотчуждаемость от того, чем живут люди, от их реальных интересов и потребностей. Американцы живут в секулярном обществе, а это значит, что ослабли общественные нужды в церковных проповедях и обрядах, то, что принадлежало вере и церкви, стало от них независимым, светским. Меняются общественные отношения, меняются подходы и формы духовной практики, становясь приватным достоянием личности, его субъективным духовно-нравственным предпочтениям и его выбором. Таким предпочтением или выбором для миллионов североамериканцев стала нерелигиозная форма буддизма,

развивающаяся в процессе его «обмирщения», а североамериканские исследователи назвали данное явление секулярным буддизмом. Таким образом, понятие секулярного буддизма вводится для обозначения изменений во взаимоотношениях буддизма с определенным социумом. Говоря о секулярном буддизме на Западе, необходимо сказать, что и само буддийское учение, не касаясь фундаментальных основ, претерпевает некоторого рода изменения под влиянием доминирующей культуры социума, а также в результате взаимодействия с духовной и культурной элитой общества. Для обозначения данного явления американскими исследователями было введено понятие модернизированный буддизм (Modern Buddhism) [Prebish, 2010]. Например, в некоторых буддийских комьюнити США прослеживается влияние евангелических образцов вследствие их тесного взаимодействия с христианскими церквями и миссионерами.

Таким образом, секулярный буддизм в Северной Америке развивается в русле общих процессов секуляризации американского общества. Развитие науки и светской этики раздвинули границы и углубили процессы секуляризации, утверждая свободу от насилия в выборе мировоззрения и убеждений, укрепляя самостоятельную и индивидуальную решимость человека. Надо отметить, что процессы секуляризации происходят настолько активно, что становится очевидным их влияние на формирование современной культуры и общества. Они утверждают тот светский дух, который присущ современному западному человеку, «рыночной личности» (по Фромму), сформировавшийся в капиталистической среде. В этих условиях духовная сфера по-своему оказывается ориентированной на рыночные отношения. Плюралистическая ситуация — это ситуация рынка: множество буддийских организаций становятся центрами предоставления коммерческих услуг, буддийские искусство, культура, медитации — потребительским товаром. Так, буддийская медитация все в большей степени сводится к набору вариантов психотерапевтических программ, не связанных

с конфессиональной принадлежностью субъективных ориентаций. Все это — эмпирически наблюдаемые процессы в современном американском обществе, очевидным образом влияющие на социально-политические отношения, средства массовой информации, изменение стиля жизни. Согласно П. Бергеру последствия секуляризации могут оказаться деструктивными, при котором абсолютные ценности становятся относительными и условными, ведущими к утрате смысла и дезориентации человека, для которого в прошлом конфессиональные заповеди общества несли абсолютные непререкаемые императивы и общие цели. Однако, мы считаем, что секуляризация определяет лишь общую тенденцию и не исключает возможности появления или усиления иных духовных позиций под влиянием благоприятно складывающихся для нее факторов.

Подчеркивая новизну явления, американские последователи и исследователи выработали новые понятия, такие как социально-ангажированный буддизм (Social Engaged Buddhism) и секулярный буддизм (Secular Buddhism) [Thich Nhat Hanh, 1987; Batchelor, 2012]. Как нам видится, эти понятия очень близки по содержанию, выражаящие стремление к социальному благу на основе реализации доктрины буддийского учения в современном социокультурном пространстве. Граница между этими понятиями выражена не ярко, но можно сказать, что социально-ангажированный буддизм ориентируется на решение глобальных проблем человечества, тогда как секулярный буддизм в большей степени подразумевает внутреннюю позитивную трансформацию человека для создания благоприятного климата как в малых, так и в больших социальных группах. Как видно, религиозные ценности представлены далеко не на первом плане в западном обществе, но доктринальная основа буддизма — Четыре Благородные истины и Восьмеричный путь — остается незыблемой и неизменной. Говоря о буддизме Махаяны на Западе, следует внести ясность, что под «Западом» не подразумевается однородная целостность, представляющая собой схожие социально-политические, культурные или

правовые параметры в разных странах западного континента. Скорее наоборот, при прагматическом подходе, понятие «Запад» используется для обозначения неазиатских современных государств и образований, в которых буддизм является традиционным вероисповеданием. Здесь под «Западом» рассматриваются страны Северной Америки, Европы, Бразилии, Южной Африки, Австралии и Новой Зеландии. [Там же, 2008]

Основной тенденцией развития современного социокультурного пространства является развитие информационных технологий и средств коммуникации, влияющих на мобильность населения. В результате этого растет число буддистов, выехавших за пределы ареалов традиционного распространения буддизма. Причиной миграции населения является как сложная социально-экономическая обстановка в буддийских регионах, так и общемировой процесс глобализации. При этом основными миграционными направлениями буддистов стали страны Запада и Северной Америки. В сложных условиях иной культурной среды буддизм выступает как важный консолидирующий фактор. Поэтому вполне естественно, что буддийские объединения и общины тесно связаны с этническими общинами. Сплоченность и активность этнических буддийских общин делают их достаточно заметными субъектами конфессионального пространства. Одновременно с традиционными формами буддизма в современном социокультурном пространстве развивается так называемый «глобальный» буддизм, ассоциируемый прежде всего с распространением буддизма на Западе. Информационные и коммуникационные технологии обеспечили широкие возможности для распространения буддизма в свободной и легко доступной форме, позволяющей получать информацию, практические рекомендации и обучение, как в виртуальном, так и в актуальном режиме.

Исследователи интерпретируют буддизм Махаяны по-разному, — как религию, философию, этическое учение, культурную традицию, цивилизацию, а сегодня как «науку об уме». Научный аспект буддизма на Западе связывают с практикой медитации, одним из способов

трансформации и тренировки ума, являющейся «ядром буддийских представлений о внутренней культуре личности» (Лысенко и др., 1994, 13). Очевидно, что западный мир принял буддизм Махаяны, прежде всего как философское учение, неразрывно связанное с медитационными практиками, оставив позади религиозные аспекты и приведя множество аргументов в пользу такого подхода. Среди этих аргументов можно выделить наиболее часто повторяющиеся, как отсутствие в буддизме понятия Бога, души, греха и его искупления; но это учение о развитии высших качеств личности, трансформации и тренировке ума, не существует постулатов и утверждений, но существует проблема страдания, которая решается прекращением страдания при помощи конкретных методов, выработанных буддизмом на протяжении тысячелетий для людей разных мировоззрений и духовно-интеллектуального развития. Для Запада буддизм является открытой, рациональной, прогрессивной системой, вышедшей за рамки институциональных отношений.

В поисках решения проблем западные люди обращаются к тем буддийским аспектам, которые они находят наиболее полезными и эффективными. В этом смысле, буддийская медитация пришла “по душе” западному человеку и стала крайне востребованной: 14-15 миллионов американцев в США медитируют регулярно. Очевидно, что сегодня медитация является одной из самых популярных форм буддийской практики. Что есть буддийская медитация? Его Святейшество Далай – лама XIV объясняет, что с буддийской точки зрения, практика медитации — это духовная дисциплина, позволяющая обрести определенный контроль над своим умом, своими мыслями и чувствами. Столь высокий интерес к медитации в современном американском обществе обусловлен необходимостью противостоять растущей напряженности повседневной жизни, а также усиливающимся стремлением людей исследовать, защитить и расширить собственный духовно-нравственный потенциал. Не обращаясь к религиозным аспектам буддийской медитации, американцы нашли

полезными и эффективными её способность гармонизировать внутренний мир и отношения с внешней средой. Здесь буддийская практика обретает секуляризированный характер, формирующийся на основе философской доктрины буддизма и отвечающий современным вызовам глобального общества.

Изучение философии буддизма на Западе и его научно-практическое освоение привели к появлению такого явления как «секулярный буддизм» или «буддизм без веры». Секулярный буддизм своими корнями уходит в буддийский модернизм, который в свою очередь появился в результате социально-духовного взаимодействия с доминирующей культурой и интеллектуальной элитой западного общества, и в светский гуманизм, выделившегося из гуманистического движения в ответ на критику гуманизма религиозными фундаменталистами. История буддологических изысканий на Западе показывает, что их постоянным, возможно не всегда осознанным лейтмотивом было сравнение буддизма с христианством, считавшимся эталоном «религии вообще» и вместе с тем духовной квинтэссенцией западной цивилизации. Сам термин «секулярный», происходящий от латинского *saeculum* ("поколение", "век") означает "мирской". Хотя секуляризм - это «нерелигиозный подход к личной и общественной жизни, обмирщение в контексте взаимодействия сакрального и профанного, движение от священного к светскому» [76], здесь не подразумевается исключение религии из этической системы или отрицание ее в общественных сферах общества. В определении секуляризма мы исходим из того смысла, который вкладывает в это понятие Его Святейшество Далай-лама XIV: «В своем понимании слова «секулярный» я отталкиваюсь от смысла, который обычно вкладывают в него в Индии. У современной Индии светская конституция, и она гордится своим статусом светского государства. В Индии слово «секулярный» не только не несет в себе оттенка неприятия религии или верующих, но, напротив, подразумевает глубокое уважение и терпимость ко всем вероисповеданиям. Оно также означает приятие и

беспристрастность, которые распространяются и на неверующих” [35]. Такое понимание секуляризма - взаимная толерантность и уважение ко всем вероисповеданиям - наилучшим образом раскрывает «мирскую» суть и заключает в себе такие основополагающие человеческие ценности как мир, доброту, любовь и т.д. Актуальность того подхода не вызывает сомнений - современный мир как никогда сотрясают волны терроризма и насилия. Буддийский взгляд на решение острых социальных проблем человечества состоит не в распространении религиозных ценностей, а в утверждении ценностей мира, защиты природы, развития образования, укрепления нравственного и физического здоровья. Грань между религиозными и не религиозными аспектами буддизма вполне ясно представлена в высказывании Его Святейшества Далай-ламы: «Тибетский буддизм, уходящий корнями в традиции монастыря-университета Наланда, - самое полное направление в буддизме из всех существующих на сегодняшний день. В то время как религиозные практики буддизма представляют интерес исключительно для буддистов, изучение буддийской логики и теории познания, а также науки о сознании и эмоциях, разработанные учителями Наланды, будет полезно каждому человеку» [30].

Под термином «секулярный» мы привычно понимаем «отдельный от любых религий и религиозной веры», но немаловажным является то, что латинский корень *saeculum*, переводимый как «род, поколение», отражает значение и актуальность явления в определенный период. Канадский философ Ч. Тейлор [Taylor, 2007] полагает, что традиционные интерпретации секулярности, такие как отделение государства от церкви и религии, сокращение количества верующих и упадок веры, – являются, по меньшей мере, неточными, поскольку они упускают из виду конкретный социокультурный контекст, в котором сегодня актуализируется духовно-нравственный и религиозный опыт людей. Сегодня именно секулярность задает направление духовного поиска и является условием, определяющим возможность (или невозможность) веры. Концепция Тэйлора “эксклюзивного

гуманизма” (exclusive humanism), возможно, наилучшим образом приложима к процессам секуляризации буддизма в североамериканском обществе. Описывая его возникновение, Тейлор опирается на определенный историко-культурный контекст как способ понимания людьми своего социального существования, особенностей взаимодействия, ожиданий и лежащих за ними нормативных представлений. В этом смысле секулярный буддизм тяготеет к тейлоровому “эксклюзивному гуманизму” не признающий иных целей, кроме человеческого процветания и не знающий «никаких иных форм приверженности, кроме приверженности этому процветанию». В свете этого социальная ангажированность буддизма является одной из характерных черт его секуляризации. Поэтому в центре исследования секулярного буддизма находятся такие проблемы как экология, образование, медицина, биоэтика, аборты, эвтаназия, суициды и др. Доктрины буддийского учения о взаимозависимости всех явлений и их строгой причинности, драгоценности человеческой жизни, ценности окружающего мира и всех живых существ могут стать нравственной платформой для социального активизма.

Ярким примером воплощения тейлоровской концепции, на наш взгляд, является работа Б. Дандарона «Черная тетрадь: Четыре Благородные истины», в которой он представляет синтез буддийской доктрины с современным окружением и мироустройством. Дандарон толкует учение Будды для своих современников: он ясно видит проблемы своего времени и излагает Четыре благородные истины таким образом, чтобы понять и разрешить эти проблемы, противостоять заблуждениям, ответить на вопросы так, чтобы было понятно и соотечественникам, и людям, воспитанным в совершенно иной культурной среде. Например, «общественную карму» Дандарон трактует как ментальное настроение общества, позволяющее существовать той или иной форме власти, типу государства. Так, диктаторские режимы возникают не потому, что коварный тиран захватывает власть, а потому, что такова на данный момент в данном обществе общественная карма: «зло заключается не в том человеке, который его

делает, но в том настроении умов, которое его допускает и терпит». Другими словами, по большому счету у общества есть выбор – либо изменить сценарий своего развития, либо ничего не менять. Здесь религия могла бы в полной мере исполнить свою компенсаторную функцию – «функцию выполнения утраченного достоинства и утешения» [Е. Торчинов].

Секулярный буддизм подходит к проблемам личности и общества без религиозных понятий и терминов, с рациональным обоснованием и практическим соображением в основе которых лежат буддийские принципы и методы. Еще академик И.Ф. Щербатской выражал мнение об учении Будды, что “едва ли можно сказать, что все это представляет систему религии”, а “все учение суммируется в формуле так называемых “Четырех Благородных истин” [Щербатской, 1988, 59-60]. Западные буддисты нашли наиболее привлекательными и подходящими для них философские интерпретации Четырех благородных истин, Восьмеричного пути, буддийского сострадания (каруны). В них сложно обнаружить «религиозный» фактор, но они есть метод и мудрость, способствующие развитию и совершенствованию качеств ума, т.е. его пробуждения, под которым понимается постижение Четырех благородных истин и последовательное преодоление этапов Восьмеричного пути, причем Восьмеричный путь не рассматривается в линейной последовательности с конечной целью, а является целью сама по себе [Batchelor, 2012, 99]. Здесь пробуждение не является абсолютным, трансцендентным опытом, а представляет собой сложный взаимосвязанный процесс трансформации ума, ядром которого является анализ страдания (дуккхи), возникновения, прекращения, Пути [Там же]. Отсутствие религиозной составляющей в практике буддийской медитации позволяет говорить западным адептам о «буддизме без веры» по аналогии с названием популярной на Западе книги «Буддизм без веры» Стивена Бэчелора. Бывший буддийский монах Бэчелор в своих работах приходит к мысли о необходимости развития светского, агностического подхода и популяризирует секулярный буддизм, продвигая

его в научные и академические круги. В своих произведениях «Buddhism without Beliefs», «Confession of a Buddhist Atheist», “After Buddhism: Rethinking for Dharma for a Secular Age” автор описывает Сиддхартху Гаутаму как историческую личность, далекую от объекта религиозного идолопоклонничества. Рассказы о жизни, изречения, диалоги с учениками и монастырские заветы были собраны и обобщены его последователями после его смерти и легли в основу буддийского учения. В отличие от различных видов буддийского модернизма, которые имеют тенденцию к модифицированию традиционных буддийских школ и практик в свете современных дискурсов, секулярный буддизм основан «на реконфигурации основных элементов самой Дхармы» [Там же, 87]. Его монашеский опыт и «доктринальная тяга» переплетаются с его попыткой осмыслиения древнеиндийского наследия буддизма с точки зрения современного западного человека: что может дать буддизм простым людям, как воплотить буддийское учение в своей повседневной жизни, чему учит реальный Будда. Скорее всего, он интерпретирует ранние канонические учения в собственно историческом контексте Будды таким образом, чтобы были продемонстрированы их ценность и актуальность для поколения людей, живущих в современное время.

Популярный американский сайт Hey Monkey brain провел опрос среди своих посетителей с целью выявить мнение о том, что есть буддизм: религия, философия или то и другое одновременно. Результаты опроса распределились следующим образом: 63% респондентов считают, что буддизм есть и религия и философия, 29% -философия, 8% - религия [104]. Действительно, невозможно ответить на этот вопрос однозначно. Буддизм признан мировой религией и в то же время считается безграничным философским наследием великих буддийских мыслителей, чьи учения представляют собой методы, нежели доктрину. Первое, с чем сталкивается человек при знакомстве с буддизмом это образ Будды, первый из Трех Драгоценностей и олицетворяющий высшие качества личности и

совершенной мудрости, доступные любому человеку, вступившему на путь буддийской практики. Исторический Будда создал учение, исходя из собственного опыта, и не выдавал его за истину, а предлагал как один из возможных путей к просветлению. Нетеистическая сущность учения отражена прежде всего во внутреннем поиске чистой природы своего ума, его развитии и трансформации для постижения его недвойственной сущности. Только взгляд внутрь себя, а не опора на внешние явления могут привести к осознанию буддизма не как религии, а как философского учения. Будда воплощен в разных образах высших сущностей буддийского пантеона, все они имеют исключительное значение для буддистов, проявляющееся в глубокой вере и ритуальном поведении. Философские принципы буддизма и методы их воплощения и практики сегодня широко исследуются и применяются во всем мире.

На Западе сторонники секуляярного буддизма утверждают, что в основе своей буддийского учения не является религиозным, а потому здесь не может быть речи о религиозной вере. «Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли – без них не может быть построено учение о нравственности... Таково учение Канта, - писал академик Ф. И. Щербатской. И далее о буддизме: «И вот, однако, существует религия... которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, - которая облагородила и вместе с тем внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли». [Лысенко и др., 1994, 18]

Религиозное понимание смысла человеческого бытия связано не с эмпирической внешней жизнью мира, а с областью внутренней, духовной жизни человека. Чем глубже его внутренний и духовный мир, тем сильнее проявляется его «рациональная интуиция» (Дандарон) или космическое религиозное чувство. Об этом говорит известное высказывание Эйнштейна: «Мое религиозное чувство - это почтительное восхищение тем порядком,

который царит в небольшой части реальности, доступно нашему слабому разума". Здесь же уместно привести высказывание академика А.Сахарова: "Сейчас я не знаю, в глубине души, какова моя позиция на самом деле: я не верю ни в какие догматы, мне не нравятся официальные Церкви... . В то же время я не могу представить себе Вселенную и человеческую жизнь без какого-то осмысливающего их начала, без источника духовной "теплоты", лежащего вне материи и ее законов. Вероятно, такое чувство можно назвать религиозным" [Фейнберг, 1992, 112].

Религиозный аспект буддизма связан прежде всего с понятием веры как убежденности, неотступности и уверенности в следовании индивида по пути Учения Будды, который ярко выражен в буддийских обществах. Например, христианская вера – убеждение в существование Бога. Буддийская вера – это вера в Будду Шакьямуни, Учение и Сангху. Буддисты говорят, что вера как опора на Три драгоценности может быть свойством только буддистов, живущих в обществах, где исповедуют традиционный буддизм, т.е. поклоняются Будде, Учению (Дхарме) и Сангхе. Однако, вера для западного человека глубоко связана с религиозным чувством т.е. «признанием чего-либо истинным без предварительной фактической или логической проверки, единственно в силу внутреннего, субъективного непреложного убеждения, которое не нуждается для своего обоснования в доказательствах, хотя иногда и подыскивает их» [Брокгауз и Ефрон]. Возможно, вера в Три Драгоценности так и останется вне сферы духовной области западного человека, например, в силу наличия другой веры или неприятия веры вообще таковой, однако, философия буддизма и его научные аспекты не могли не вызвать у него пристального внимания.

Стоит заметить, что понятие «бог или богиня» (например, богиня Тара) часто встречается в буддийском контексте, приобретая специфическое буддийское значение. В тантрах можно встретить множество терминов «дэва», «дэви» на санскрите, «лха» и «лхамо» на тибетском, не выражающих теистического взгляда. У тантр есть тайные значения, скрывающиеся за

словами в общеупотребительном смысле. В данном случае под «богиней» имеется в виду «йидам» (с тибетского букв.: «стойкий ум»), то есть форма, как драгоценный аспект мудрости, ведущий практикующего к пробуждению собственного ума. Пробуждение ума требует неуклонного прохождения всех этапов буддийской практики, искренней мотивации помочь всем живым существам в поиске решения современных духовных и социальных проблем.

Отсутствие в буддизме Бога - творца, вечной души и искупления грехов показалось необычным, экзотичным и потому привлекательным для западного человека. Он проявляет интерес к буддизму, возможно, принимает его, симпатизирует ему, проникается его философией и занимается медитацией. Он ожидает, что буддийская философия и медитативная практика помогут найти ответы на вопросы: «что есть счастье?» и «как стать счастливым?». Возможна ли счастливая жизнь без веры в Бога, без религиозных догматов, но при этом, оставаясь на пути нравственного совершенствования и духовно-интеллектуального творчества? Эти вопросы особенно остро стоят в эпоху материального гедонизма и беспредельного консьюмеризма, когда становится очевидным тот факт, что материальное мирское удовлетворение является лишь временным ощущением, а чувство беспокойства, страха или гнева почти никогда не покидает человека. С религиозной точки зрения, высшей или конечной целью буддийской медитации является достижение нирваны, а достижение нирваны возможно при соблюдении монашеских обетов. Учитывая, что махаянская практика буддизма доступна не только монахам, но и мирянам, медитация и ее методы обретают широкую популярность и находят свое применение среди мирского населения американцев. Миряне используют медитацию не для достижения нирваны, но для иных нерелигиозных целей, достижение которых обеспечило бы им комфортное внутреннее и внешнее существование в сансаре. Таким образом, буддийская медитация, изначально являясь религиозной практикой, утрачивает первостепенные цели достижения высших состояний и подвергается процессу секуляризации, тем самым

получая распространение и признание среди населения небуддийских стран. Однако, секулярная медитация, оставаясь при этом все же буддийской, преследует уже не высшую абсолютную цель, но цель относительную, совместимую с личностным предпочтением и социальными ролями и реалиями. Таким образом, нирвана как конечная цель выносится из контекста секулярной медитации, но методы достижения ее, шаматха и випашьяна, остаются основными и актуальными. Буддийской она остается до тех пор, пока в ней присутствуют элементы шаматхи и випашьяны, усиливающие друг друга при совместном их использовании. Речь может идти о преобладании одной системы над другой, но не более того. Востребованность буддийской секулярной медитации американцами объясняется желанием выработать позитивное мышление для улучшения психологического и социального климата в целом. Однако, эффективность буддийской медитации находится в прямой зависимости от глубины постижения ее философской основы. Очевидно, что «в действительности философия и медитация взаимозависимы. Нельзя говорить отдельно о медитации, в отрыве от философии» [Урбанаева, 2014, 80]. На самом деле, чем глубже знание буддийской философии, тем ближе к реализации высшей цели буддийской медитации, а ее методы становятся более осознанными. Но изучение буддийской философии требует времени и погружения в систему буддийских координат и логических цепочек взаимозависимостей абсолютного и относительного, пустоты и кармы. Возможно, рациональность буддийской философии не имеет ничего общего с рациональностью западной философии, так и буддийская медитация не может стать тем спасением или освобождением для западного человека, коей она представляет собой для буддиста. Для западного человека свобода подразумевает свободу от чего-то, для буддиста свобода есть основное явление или процесс, а не избавление или достижение конечной цели. «Познавательная способность, присутствующая в каждом, должна быть развита, интенсифицирована и доведена до ее высочайшей степени. Довести эту способность до

высочайшей степени означает освободить все от всего накопленного чуждого материала. ... Когда мы достигаем этой точки, приходит своего рода освобождение, так как больше нет нужды манипулировать нашим восприятием - мы можем позволить вещам быть такими, каковы они есть [Гюнтер и др., 1993, 16-17]. На вершине открытости возможно увидеть вещи в их самоценности, видеть вещи как средства для дальнейших средств – и так до бесконечности. Здесь освобождение приближает к нирване – «феномену принципиально необъяснимому», согласно В.Г. Лысенко [Лысенко и др., 1994, 12].

Нирвана есть отсутствие самобытия в самаре, которая достигается посредством высшего состояния ума, абсолютным его успокоением, а что не есть нирвана - это реализация не высших, а возможных качеств ума, не само совершенство, но процесс его совершенствования. Буддисты говорят, что нирвана достижима при полном посвящении себя буддийским обетам и их строжайшего соблюдения. Появляются большие сомнения, что для западного человека это приемлемо, если не сказать, что полностью не приемлемо. Поэтому, он оставляет себе то, что не нарушает ход его обычной жизни, не требует жертвы физической и духовной, не меняет взглядов и привычек, но лишь улучшает качество его жизни и увеличивает возможности самореализации и самоактуализации. Возможно, западные люди способны на медитацию как духовную дисциплину мыслей и чувств, о которой говорит Его Святейшество Далай-лама, но «не обрекая» себя на достижение цели буддийской медитации – нирвану. Таким образом, нирвана как высшая цель не рассматривается и не озвучивается западными людьми, практикующими, тем не менее, буддийскую медитацию как способ нравственного самосовершенствования и укрепления духовного потенциала для преодоления сложных личностных и социальных условий современного западного общества. Суть секулярной медитации можно выразить популярными словами Его Святейшества Далай – ламы: «Занимаясь медитацией, человек стремится ослабить свои отрицательные качества и

усилить положительные». В Северной Америке практика медитации принята на вооружение учеными, психологами, психотерапевтами, врачами, различными центрами медицины и релаксации. Взаимодействие буддизма и западной психологии является одной из наиболее распространенных тем американского научного и медицинского сообществ. Его Святейшество Далай-лама XIV на своих выступлениях говорит, что, научный аспект буддизма прежде всего касается психологии, поэтому медитация может служить психотерапевтической практикой для тех, кто в ней нуждается. В этой области Его Святейшество сотрудничает с известным американским ученым и нейропсихологом Ричардом Дэвидсоном (Richard Davidson), исследующим изменения мозга в результате медитативных практик, позволяющих влиять и управлять эмоциями. Хотя на протяжении последних лет американскими учеными ведутся глубокие исследования в области буддийской психологии и нейробиологии, Его Святейшество говорит, что они находятся только на вершине айсберга всего массива знаний об уме, накопленных за историю существования буддизма. В 1980-х гг. он инициировал обсуждение перспектив сотрудничества науки и буддизма, что привело к созданию Института «Ум и жизнь» (The Mind and Life Institute), направленного на изучение медитативных практик. Организовав направление «Медитативная нейробиология», Его Святейшество Далай-лама пригласил ученых исследовать активность мозга у буддистов, серьезно занимающихся медитацией и имеющих более 10 тысяч часов практики. За прошедшие 15 лет более 100 буддистов, монахов и мирян, а также большое количество людей, недавно начавших заниматься медитацией, приняли участие в научных экспериментах в Висконсинском университете в Мэдисоне (University of Wisconsin in Madison) и в других университетах США. Действительно, исследования показывают положительный эффект медитации на мозг и центральную нервную систему. Было установлено, что она благотворно влияет на развитие внимания, чувствительность восприятия, улучшает эмоциональное состояние, стабилизирует нейрофизиологические реакции на

стрессовые ситуации, повышает функцию иммунной системы, регулирует деятельность центральной нервной системы и специфической неврологической структуры. Нейрологи используют медитацию для исследования нейропластичности мозга, его возможности генерировать новые клетки и нейронные связи, так называемые нейронные паттерны, которые влияют на эмоции, поведение и восприятие, а также для изучения внимания и обработки сенсорной информации. Ученые Гарвардской медицинской школы пришли к выводу, что медитация повышает функцию иммунной системы, помогает при заболеваниях сердца, уменьшает хронические боли, способствует повышению уровня стрессоустойчивости, уменьшению озабоченности, подавлению переизбытка гормонов стресса. Различные виды медитации активизируют области мозга, отвечающие за чувство счастья и благополучия, и помогают бороться с такими негативными эмоциями, как ярость и гнев. [McMahan, 2012, 172].

В своей книге «Больше, чем религия» Его Святейшество Далай- лама XIV говорит: “Я посвятил жизнь религии, но религия сама по себе неспособна решить все наши проблемы”. Эти слова ярко свидетельствуют о том, что глобальный цивилизационный мир далеко шагнул в своем развитии во всех сферах общественной жизнедеятельности и для решения возникших проблем необходимы соответствующие современным условиям пути и методы их решения. Развитие науки, особенно эволюционной биологии, нейронауки и других, привело к свидетельствованию о том, что даже с самой строгой научной точки зрения бескорыстие и забота о других не только отвечают нашим собственным интересам, но даже, в определенном смысле, присущи биологической природе человека. Его Святейшество считает, что “в сочетании с размышлениями о наших личных переживаниях и простым здравым смыслом способны стать веским доводом в пользу воспитания основополагающих человеческих ценностей без какой бы то ни было опоры на религиозные принципы или веру”. Толерантность и уважение ко всем религиям и убеждениям; возможности научного обоснования воздействия

медитативных практик и сознательного развития таких качеств, как сострадание, любящая доброта, внимание и покой ума; воплощение практических наставлений о том, как научиться контролировать свой ум, управлять эмоциональными состояниями и сделать нравственные ценности неотъемлемой частью своей жизни не только ради собственного блага, но и общества в целом - все это является основным смыслом, вкладываемым Его Святейшеством в слово “секулярный” в деле распространения общечеловеческих ценностей по всему миру. Он подчеркивает, “что если бы наука смогла подтвердить не только достоверность, но и благотворность результатов подобных практик, то их можно было бы внедрять даже через систему общего образования” [Далай-лама, 2016, 224].

Его Святейшество Далай-лама в своих публичных выступлениях разделяет этику и религию, объясняя, что этика не обязательно опирается на религиозные принципы или веру, но проявляет себя как базовая человеческая духовность, внутренняя (ментальная и эмоциональная) сила и устойчивость и как естественное и логичное следствие самого факта, что все мы люди и живем на одной планете. Но религиозная духовность, продолжает Его Святейшество, приобретается в силу воспитания и культуры, связанная с определенными верованиями и традициями. Его Святейшество не зря приводит пример, этика и религия соотносятся друг с другом, как вода и чай. “Этика и внутренние ценности без религиозного содержания подобны воде: они нужны нам каждый день, поскольку поддерживают наше здоровье и способствуют выживанию. Этика и внутренние ценности, основанные на религии, больше сродни чаю. Чай в основном состоит из воды, но есть в нем и другие ингредиенты – чайные листья, специи, возможно, сахар, а в тибетском чае соль, – которые делают его более питательным, подкрепляющим, так что нам хочется пить его каждый день. Но какой бы рецепт приготовления мы ни взяли, все же основной ингредиент в чае – всегда вода. И если без чая мы можем прожить, то без воды нет. Подобным

образом, мы являемся на свет без религии, но с самого первого дня нуждаемся в сострадании” [Там же].

Негативные факты в историческом прошлом религиозных движений привело к тому, что многие видные мыслители и реформаторы на Западе рассматривают религию не как средство освобождения человека, а как препятствие на пути прогресса. Такой взгляд сохраняется и в современном западном обществе, глубоко укоренившись в рационализме и прагматизме. Неудивительно, что Запад заинтересовался буддизмом, прежде всего как нетеистической религией, но в большей степени его интерес пробудился к философии и научным аспектам учения. Западная цивилизация, добившись значительных успехов в материальной сфере жизни, создала огромные экзистенциальные проблемы. Р. Турман так описывает современное западное общество: «Современные люди страдают от болезни, поразившей индустриальное общество, и это – болезнь постоянной занятости. ... - Нам всем нравится впадать в состояние беспамятства, засыпая по ночам, потому что мы так устаем от нашей каждодневной жизни, имея такое огромное количество работы. И вот эта возможность отключиться от повседневной реальности нас привлекает. Будучи материалистами, мы полагаем, что смерть будет похожа на такой отход ко сну, а нам просто не придется проснуться. И такую психопатическую беззаботность современного общества, если жестко выразиться, я бы назвал психозом» [Турман, 2005, 18-19]. Не случайно развитые страны характеризуются высоким уровнем стресса и депрессивных состояний, обусловленных, прежде всего, социальными факторами. Например, ежегодно в США от депрессии страдает 9,5 % населения, или примерно 20,9 миллионов взрослых американцев [207]. Депрессия мешает нормальной жизнедеятельности и причиняет боль и страдания не только больным, но и их близким. Для избавления от страданий, духовных и физических, на Западе впервые изобрели антидепрессант прозак (Prozac) или, как его называют, "таблетку счастья". Действие прозака в фармакологии описывается следующим образом:

«эффект от применения прозака практически мгновенный – пациент внезапно получает действительно сильную мотивацию, чтобы преодолеть депрессию и успешно достичь цели, помогает значительно поднять настроение и работоспособность, чувствовать себя счастливым». В этом случае, счастье есть искусственный продукт, не имеющий под собой какого-нибудь серьезного основания, обеспечивающего долгосрочный и качественный эффект.

Философский анализ счастья начинается с разграничения в его содержании двух принципиально различных по происхождению компонентов: а) того, что зависит от самого субъекта, его состояния ума и определяется мерой его совершенствования и б) тех объективных условий, определенных мерой комфорта и чувственных удовольствий. То счастье, что зависит от человека, называют, высшим благом или нравственностью. Именно в связи с понятием счастья формировались человеческие представления о высшем благе, нравственности, морали и осуществлялось ее философско-этическое осмысление. В ходе ответа на вопрос, в чем заключается совершенство человека, которое ведет к его счастью, было выработано понятие морального совершенства и нравственных качеств, добродетелей. Например, древнегреческие философы Аристотель и Платон не разделяли понятия счастья и морали. В произведении Платона «Филеб» говорится: «Филеб утверждает, что благо для всех живых существ – радость, удовольствие, наслаждение и все прочее...; мы же оспариваем его, считая, что благо не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними... Все это лучше и предпочтительнее удовольствия».

Аристотель утверждал, что этика есть практическая наука, а счастье есть «последняя цель и последнее благо». Согласно Аристотелю, счастье – это не жизнь, растряченная на удовольствия, наслаждения и развлечения, это не почести и успех и не богатство, а совпадение добродетели человека с внешней ситуацией. Главными условиями на пути к счастью он считал: нравственное и интеллектуальное совершенствование, дружбу, здоровье и

наличие внешних благ, активную гражданскую позицию. Превыше всего Аристотель ставил разумную мудрость, ибо это та добродетель, с помощью которой постигается любая реальность. Следуя срединному пути: «ничего слишком...», человек проявляет благоразумие. Например, великодушие есть середина между тщеславием и малодушием, мужество — середина между безрассудной отвагой и трусостью, щедрость — середина между расточительностью и скопостью и т. д.

Таким образом, счастье имеет два аспекта: субъективный и объективный, совпадение или несовпадение которых определяют его качество и наполнение. «К счастью можно прийти двумя путями. Первый путь — внешний. Приобретая лучшее жилище, лучшую одежду, более приятных друзей, мы можем в той или иной степени обрести счастье и удовлетворение. Второй путь — это путь духовного развития, и он позволяет достичь счастья внутреннего. Однако эти два подхода не равнозначны. Внешнее счастье без внутреннего не может длиться долго. Если жизнь рисуется вам в чёрных красках, если вашему сердцу чего-то недостает, вы не будете счастливы, какой бы роскошью себя ни окружили. Но если вы достигли внутреннего спокойствия, то можете обрести счастье даже в самых тяжелых условиях», - говорит Далай-лама XIV в своей книге «Буддийская практика: путь к жизни, полной смысла».

В буддизме вопрос о том, что такое счастье, не является риторическим. Понятие счастья — махасукха тесно связано с внутренней удовлетворенностью, свободой от внешних факторов и отсутствием всякого страстного желания. Мирское счастье имеет множество значений и смыслов и оттого оно может по-разному интерпретироваться в зависимости от уровня развития человека и условий его существования. Философское понятие счастье предполагает высшую цель, высший смысл, высшее благо, сопряженные с достоинством человека. В буддизме счастье — махасукха — это состояние ума, свободное от клеш и устремленное к просветлению (бодхичитта). Шантидева говорит:

В бодхичитте, в этой благости, безбрежной, как океан,  
Приносящей блаженство и пользу  
Всему живому,  
Я нахожу великое счастье и радость.

[Шантидева, 57]

Отсюда следует, что счастье есть путь, ведущий к просветлению, скорость достижения которого зависит от созданных индивидом причин и условий. Однако, исходя из буддийской доктрины недвойственности ума как совершенного, абсолютного его состояния, следует, что ум не может быть счастливым или несчастливым, но это не исключает применения понятия «счастья» в данном контексте. «В абсолютном смысле буддийское учение говорит о том, что нет таких понятий как счастье и несчастье, так как эти представления основаны на двойственном восприятии. Однако, знать об этом, будучи на пути, и есть счастье, которое опять же находится за пределами слов. Именно слово «счастье» важно использовать здесь. Каждое устремление всех живых существ, каждое движение, любое действие, которые мы совершаем направлено на достижение счастья и удовлетворения. По этой причине цель всех мирских занятий заключается в обретении счастья. С одной стороны, может показаться, что методы, используемые в духовной практике, также призваны приносить счастье, однако, в девятой главе о мудрости Шантидева говорит о том, что даже если каждое существо желает счастья, понимание о том, что такое счастье, у всех разное. Представление о счастье очень индивидуально. Вчера меня кто-то спросил, является ли просветление абсолютным счастьем. Абсолютное счастье, великое блаженство, махасукха, освобождение, мокша – это все слова, описывающие путь. На самом деле просветление запредельно представлению о счастье и несчастье. Для практикующих поначалу необходимо иметь устремление к освобождению. Шантидева также говорит об этом в коренном тексте «Бодхичарья-аватара». Чтобы избавиться от боли и страданий, необходимо иметь только одно неведенье: неведенье от мысли о том, что

будет какой-то результат. Это утверждение имеет очень глубокий смысл. Во многих текстах вы можете встретить упоминание о том, что просветление является абсолютным, извечным и неизменным счастьем. Все слова этого текста тщательно подобраны с целью вдохновить существ, чтобы те, избегнув крайностей, ступили на срединный путь, ведущий к освобождению. Таким образом, в буддизме путь к счастью это и есть счастье, которое выражено определенным намерением и последующим действием. Например, Шантидева говорит:

И если сегодня мне выпало счастье вершить добро,

И все же пагубны мои деяния,

Тогда что же сумею я сделать,

Омраченный страданием неблагих уделов?

[Шантидева,65]

Буддизм говорит, что переживание счастья коренится в уме человека, оно не зависит от внешних факторов, но достижимо при условии тренировки ума, направленное на его успокоение. Сегодня очень сложно зародить в себе чувство свободы от привязанностей и желаний, так современный мир умело манипулирует людьми, предлагая воспользоваться материальными благами цивилизации, которые действительно делают жизнь комфортной и в мирской степени счастливой. Но бытие человека как проблема остается не решенной, так как материальный мир – это огромный ресурс для бесконечных желаний, собственничества, привязанностей и эмоций, являющихся препятствиями для достижения счастливого состояния ума. В буддизме сознание определяет бытие.«Современный человек гордится своей властью над материей, но при этом у него нет никакой власти над умом. В результате анализа Буддой ума, ума страдающих существ, им было сделано открытие, что человеческий ум отравлен омрачениями, алчностью и ненавистью». [Буддизм., 2015, 18]

Американский профессор, буддолог Р. Турман, правильно замечает, что когда материалисты становятся элитой общества и когда они превращают материализм в доминирующую составляющую своей культуры, то такая

культура может быть чрезвычайно опасной для человечества. Если говорить прямо, то всякое омрачение приумножается в виде всевозможных и очень опасных технологий и материальных открытий. А алчность выливается в так называемый индустриальный консьюмеризм – общество потребления. Ненависть приводит к развитию милитаристского общества, индустриального милитаризма. Такова ситуация, в которой сегодня пребывает человеческое общество». [Там же, 18] В условиях консьюмеризма человеческое счастье ставится в зависимость от уровня потребления, потребление становится целью и смыслом жизни. Материалистическое мировоззрение усиливалось благодаря западной политической философии, ориентированной преимущественно на культивирование силы и «волю к власти» (Ф.Ницше). Воля к власти привела человека к власти над природой. Консьюмеризм ведёт к тому, что истощаются ресурсы и загрязняется окружающая среда. Например, изменение климата, по заявлению многих ученых, является следствием потребительского и безответственного отношения человека к природной среде, приведшего к нарушению природного баланса. В Пятом докладе от 2013г. Межправительственной группы экспертов по изменению климата (Intergovernmental Panel on Climate Change) говорится: «Антропогенное воздействие отмечено в потеплении атмосферы и океана, в изменении глобального водного цикла, в уменьшении снежного покрова и льдов, в росте среднего уровня моря, а также в изменении числа экстремальных погодных явлений. После Четвертого оценочного доклада получены дополнительные доказательства антропогенного воздействия. Очень вероятно (95-100%), что человеческая деятельность является основной причиной наблюдающегося потепления начиная с середины XX столетия» [160,15]. Действия человека по отношению к окружающей среде влекут за собой насилие над собственно человеческой природой. Сегодня ученые фиксируют последствия для физического здоровья человека изобретений генной инженерии, новейшего оружия массового уничтожения, способов психологического и психического

воздействия, тотального контроля и манипулирования человеком, не говоря уже о последствиях нехватки кислорода, чистой воды, радиационного заражения, которые ведут к мутации, деградации и вырождению. Происходит то, что Холмс Ролстон характеризует как «суперубийство суперкиллером». [Rolston, 1989, 208]. Таким образом, одной из основных причин экологического кризиса является все возрастающая несоизмеримость масштабов цивилизующей деятельности человека. Этот кризис коренится не только в отношении человека ко всему, что его окружает, но, что самое важное, в отношении к самому себе, к своему внутреннему миру, к своему бытию. Исследование внутреннего мира опирается не на материальный аспект бытия, а на духовный, где встают извечные вопросы о смысле существования, жизни и смерти и т.д.

Каким же образом буддизм отвечает на эти вызовы и как он может помочь в решении кризисов общества, прежде всего, его кризиса духовного, без преодоления которого представляется невозможным говорить о будущем человечества? Может ли буддийская медитация стать той «таблеткой счастья», в которой так нуждаются люди, живущие в круговороте собственных деяний, далеко не благодетельных, и потому сеющих бесконечную тревогу, страх и агрессию?

Буддийский взгляд на проблему личности, природу его сознания и ума глубоко научен. Говоря о буддизме как о науке, Его Святейшество Далай – лама XIV подразумевает прежде всего его психологический аспект, исходя из современного понимания психологии как научной дисциплины, исследующей умственную деятельность и поведение. В настоящее время в различных направлениях академической и клинической психологии Запада широкое распространение получила буддийская психотерапевтическая практика – медитация. Буддийская медитация — в широком смысле это совокупность методов физического и духовного самосовершенствования, связанных с тремя группами практик Восьмеричного пути. В узком смысле под буддийской медитацией понимается культивирование - бхавана,

состоящее из практики самонаблюдения - смирти, концентрации внимания - шаматхи и дхьяны и интуитивного прозрения - праджни, истинности основ буддийского учения. [Лысенко, 2011, 463-469] Буддийская медитация изначально преследует цель достижения нирваны т.е. освобождения из цепи перерождений путем устранения неведения, являющегося корнем сансары и первым звеном двенадцатичленной цепи взаимозависимого происхождения, выражающей механизм эволюции существ в сансаре.

Множество методов буддийской медитации подчинено общей цели – очищению сознания от негативных качеств. При этом ни один метод не носит универсального и общезначимого характера. Выбор метода всегда определяется с учётом типа личности конкретного индивида и преобладающих в его характере аффектов или клеш. Клеша с тибетского переводятся как недуги, мучения, загрязнения, скверны, яды, отрава, т. е. все неблагоприятное для духовного совершенствования факторов сознания, которые препятствуют достижению истины и вызывают страдание. В «Абидармасамуччая» клеша трактуется как «душевный фактор, который, находясь в уме, вызывает всевозможную путаницу и недостаток контроля над умом»[38;106]

Уж лучше сгореть, головы лишиться  
Или пасть жертвой убийства,  
Чем подчиниться моим врагам –  
Вездесущим клешам.

[Шантидева, 69]

Хотя в различных направлениях буддизма приняты разные классификации клеш, однако коренными обычно считаются три: неведение, привязанность и гнев. Их производные – гордость, зависть, а также сомнение, лень, беспокойное сознание, ложные взгляды, и др. Средство искоренения клеш – выработка качеств, противоположных им по природе. В частности, таким методом может служить размышление о губительных последствиях, к которым ведет деятельность, совершенная под влиянием

клеш. В целом их преодоление достигается в ходе такой духовной практики, как медитация. Секулярная буддийская точка зрения на медитативные практики состоит в том, что любой человек может заняться избавлением от омраченности сознания или «практиками просветления» собственными усилиями без опоры на веру. Буддийская психология – это наука, где человек действует самостоятельно. По мнению, Васубандху, только открывая для себя факты собственной реальности, психики, жизни, общества, начиная понимать, как работает мышление, как ощущает тело и как функционирует мир, можно «излечиться» от пагубных клеш. Самостоятельная медитативная практика с Dharmateacher (но по сути, без Учителя, Дхармы, Сангхи) была «по душе» западному человеку, воспитанному в индивидуалистской культуре, и воспринята как терапия от эмоционального выгорания и психических недугов. «Большинство жителей Запада действительно нуждаются в терапии. ... Многие из нас унаследовали традиции плохого обращения в семье, подавления и пренебрежения, а также общественные традиции расизма, предубеждения и религиозного фанатизма» [Турман, 2005 С. 68]. Однако, проблема в том, что «некоторые опытные практикующие просветленные стали целителями, потому что поняли, что это действенный способ развернуть эту удивительную практическую психологию на Западе, не раздувая при этом разного рода религиозные споры и не называя ее «буддизмом» [Там же]. Проблема в том, что западные «последователи» вырвали буддийскую медитацию из контекста буддийского учения и веры в Три Драгоценности, открывающих путь в нирвану. Однако, представляется невозможным отойти от доктринальных основ буддийской медитации, истории и условий их развития и массы теоретических аспектов и практических методов, выработанных буддийскими учителями в течение тысячелетий.

Что же остается в качестве доктринальной основы секулярного буддизма? В основе буддийской науки и психологии лежит открытие об актуальной и предельной основе реальности, т.е. «отсутствие «я» или

«пустота». Вера в реальность «я» есть суть эгоцентричного мышления, порождающее основное препятствие к освобождению – привязанность. Привязанность к «я» обуславливает привязанность «мое» относительно внешнего мира. Привязанность есть причина страданий. Например, ученые обнаружили, что высокий риск сердечных заболеваний и обусловленных стрессами болезней коррелируется с большим числом высказываний, соотнесенных со своим «я». «Чем больше «я, мне, меня, и мое, в их речи – особенно «мое», – тем больше вероятность, что они не выдержат стрессов и сломаются, потому что их тела восстанут против этого давления вовлечения своего «я»» [Турман, 2005, 91]. Для большинства западных людей оказывается сложным для восприятия иллюзорности «я», идея об отсутствии своего «я» слишком расходится с их ощущениями, чтобы они признали её истинной. В учении говорится, что Будда, провозгласив идею об отсутствии «я», преподнес её не как утверждение, а как призыв к внутреннему исследованию: люди сами должны обнаружить свою истинную природу. Человеческая отчужденность, обусловленная кажущимся независимым, абсолютным «я», побудила буддийских мастеров распознать её иллюзорность и назвать её источником страданий. В главе восьмой «Парамита медитации» в «Бодхичарья-аватаре» говорится:

Мое страдание

Не причиняет вреда телам других существ.

Но для меня оно невыносимо

Из-за привязанности к собственному “я”.

Подобным образом я не могу ощутить

Страданий другого.

Но для него оно невыносимо

Из-за его привязанности к собственному “я”.

Должен я избавить других от страданий,

Ибо их страдание от моего не отлично.

Должен я помогать другим,

Ибо они — существа такие же, как и я сам.

Если и я, и другие

В равной мере желаем счастья,

То что особенного во мне?

Почему я добиваюсь счастья для себя одного?

Если и я, и другие

В равной мере страшимся страданий,

То что особенного во мне?

Почему я оберегаю себя, а не других?

Если я их не берегу [от страданий],

Потому что их муки мне не приносят вреда,

Тогда зачем беречь себя от будущего страдания,

Ведь [сейчас] мне оно не вредит?

Неверно думать:

“Именно мне достанется [грядущее страдание]”,

Ибо один человек умирает,

И совершенно другой рождается.

Ты думаешь, что страждущий

И должен оберегать себя от страданий.

Но ведь боль в ноге —  
это не боль в руке,  
Почему же рука защищает ногу?

Ты говоришь: “Хотя это неразумно,  
Это совершается из-за цепляния за “я””.  
Но неразумное для себя и других  
Следует всеми силами отвергать.

Поток психики, подобный четкам,  
И собрание элементов, подобное армии, — нереальны.  
А раз страдающего [“я”] не существует,  
Кому страдание может принадлежать?

Если нет страдающего [“я”],  
То и не может быть разделений [на “мое” и “чужое” страдание].  
Страдание следует устраниТЬ просто потому, что оно существует.  
Разве могут здесь быть какие-то ограничения?  
[Шантидева, 2012, 133-134]

Таким образом, единственный путь к достижению пробуждения — это начать поиски своего подлинного «я». В поисках подлинного «я» необходим покой и уединение, успокоение ума и глубокое размышление, открывающая пустоту в отсутствии «я» и обнаруживающаяся во всеобщей взаимосвязанности относительных и абсолютных вещей. Для понимания этих важных аспектов существуют наставления — суть текстов и писаний. «Не следует думать, будто практические наставления по обретению просветления нужно искать в каких-то тайных сборниках мантр и заклинаний. Мы должны все писания рассматривать как такие наставления».

[Пабонка,2014, 92] Это есть основа буддийской медитации, открывающей безграничные возможности для нравственного совершенствования.

В буддизме исторически медитация рассматривалась как основной путь к нирване (просветлению) и была одной из практик монашеской жизни. Согласно буддийскому учению, медитация делится на два вида: аналитическая медитация випашьяна, основанная на размышлении и анализе, и однонаправленное или фиксированное сосредоточение шаматха, основанная на успокоение ума. Однако, это не означает, что всякая аналитическая медитация тождественна випашьяне или что всякая однонаправленная медитация тождественна шаматхе. Випашьяна и шаматха — виды медитации, которые различаются с точки зрения способа медитации, но не с точки зрения объектов сосредоточения. Поэтому объектом шаматхи может быть пустота или же одно из множества явлений; точно так же объектом випашьены не обязательно является пустота — этим объектом может быть один из множества существующих феноменов. Цонкапа так говорит об аналитической медитации:

Хоть ты испытал отреченье  
И постиг дух просветления,  
Без осознания мудрости пустоты  
Не сможешь отсечь корни цикла жизни —  
Устремись же к постижению относительности.

Если видишь неумолимую причинность  
Всего в цикле жизни, а также освобождения,  
Твое прозрение рассеет все привычки объективности  
И ты найдешь путь, которые порадует всех Будд.

Все явления неизбежно относительны,  
А пустота свободна от любых утверждений.  
Пока ты понимаешь их отдельно друг от друга,

Ты не познаешь замысла Будды.

Но когда они совпадут неразличимо,  
Всего лишь взгляд неизбежную относительность  
Убережет твое познание от объективизма,  
А глубина твоих воззрений станет совершенной.

Как правило, школы или центры медитации придерживаются определенного вида медитации, но, на самом деле, они часто используют оба вида как дополнение одного к другому. Буддийская медитация понимается как совокупность методов нравственного и физического самосовершенствования, связанных с практикой осознанности (сати). Понятие осознанности (англ. *mindfulness*) стало чрезвычайно популярным в Северной Америке и на Западе и часто интерпретируется как принятие и фокусирование субъектом на настоящем моменте и непрерывное отслеживание текущего опыта. Известный американский ученый и мастер медитации Дж. Голдштейн в своей книге «*Mindfulness*» объясняет, что существующие определения осознанности остаются поверхностными, «...спрашивая, “что есть осознанность?” все равно, что спросить, “что такое искусство или любовь?” [Goldstein 2013,14]. Западные учителя склонны использовать формальный подход к практике буддийской медитации, не углубляясь в буддийское учение и не употребляя буддийские понятия и термины. Американский ученый Джон Кабат-Зинн, инициатор *mindfulness* движения и программы по снижению стресса на базе осознанности (The Mindfulness – Based Stress Reduction), признается, что он намеренно употребляет «осознанность» не в значении ментального фактора, что обычно имеют в виду буддийские учителя, и объясняет: «если начну разграничивать всевозможные подходы к осознанности и ее развитию, существующие в различных традициях, будь то подход, выраженный в «Абхидхарме», или

недвойственное понимание в традиции Махаяны, никому это не будет интересно, да и большинство людей, по всей вероятности, это только запутает и лишит желания заниматься формальной практикой медитации. Однако, ... людей чрезвычайно интересует страдание и возможность избавления от него – особенно, хотя и не только, - от своего собственного страдания» [Кабат-Зинн, 2016,182]. В целом в научных кругах осознанность определяется как “безоценочное памятование текущего момента, выработанное посредством медитации» [Zgierska A, 2019,266].

Представления о том, что состояния нашего ума влияют на здоровье и на то, что медитация является одним из мощных способов, позволяющей работать с эмоциями, были подкреплены научными исследованиями, проведенными в последние десятилетия. В последние годы в нескольких ведущих университетах США были созданы институты со специальной целью – выяснить, как медитация, а также практики, связанные с развитием сострадания, могут применяться для нужд самой широкой аудитории, особенно таких сфер, как образование, медицина, социальная работа и ведение бизнеса. Практика осознанности является одним из самых впечатляющих примеров того, как медитация продвигается в широкие массы. Здесь осознанность – это не очередной когнитивно - поведенческий прием, возникший в рамках традиции западной психологии. В ней заложены большие возможности для обогащения базового понимания человеческой природы, понимания связи ума и тела, а также «самости». Буддийское учение в целом строится на этических основаниях, на ясно сформулированном понимании того, что является вредным, а также на сознательном решении – даже перед лицом разрушительных эмоций и импульсов собственного ума – не причинять вреда.

Учитель тибетского буддизма Тулку Ургьеn Ринпоче часто пояснял:

Сансара – это ум, направленный вовне,

заблудившийся в своих проекциях,

Нирвана – это ум, направленный внутрь,

узнающий собственную природу. [Согъял, 2016,39]

Ярким примером диалога западной науки и буддийским мировоззрением служит многолетнее сотрудничество между Его Святейшеством Далай-ламой и основателем когнитивной терапии Аароном Т.Беком. Доктор Бек поделился с конкретными выводами о влиянии медитации, сделанными в ходе исследований:

- медитация снижает активность миндалевидной железы, части мозга, ответственный за страх и тревогу, и приводит к уменьшению ее размеров;
- медитация защищает кору головного мозга от влияния старости и способна увеличить выброс теломеразы – фермента, который играет ключевую роль в защите клеток от преждевременного старения и который связывают с долгожительством;
- повышает способность выполнять задачи, связанные с восприятием малозаметных визуальных различий, и сохранять сосредоточенность на протяжении долгого времени;
- повышает активность в тех частях головного мозга, которые связывают с депрессией, тревожным расстройством, шизофренией и биполярным расстройством;
- участники, которые продемонстрировали высокий уровень осознанности, также демонстрировали пониженный уровень гормона кортизола, связанного со стрессом и способного неблагоприятно влиять на физическое здоровье;
- медитация ведет к структурным изменениям в областях мозга, которые играют важную роль в управлении эмоциями, эмпатии и самоконтроле и деятельности сознания, связанной с самоотнесением. Те, кто усиленно занимаются медитацией, проявляют повышенное участие и сочувствие, видя,

как другие люди страдают. [Джон-Кабат Зинн, Согьял Ринпоче, Джекун Кхандро Ринпоче и др. 2016, 23-24]

Американский исследователь Алан Уоллес утверждает, что буддийский взгляд на природу ума и сознания представляет истинное открытие в научном смысле: они могут быть применимы любым компетентным исследователем с достаточным предварительным образованием [Wallace, 2003, 8-9]. Известный индийский учитель випашьяны С.Н. Гоенка говорит о технике медитации как о научном методе исследования сознания и утверждает, что Будда не был основателем «религии», а был внутренним исследователем, открывшим истину о сознании, которая предвосхитила недавние открытия западных ученых и психологов в области сознания [Гоенка, 153]

В середине XX в. тибетский буддизм с обильным пантеоном божеств часто представлялся западным людям как вырождающийся политеизм и идолопоклонничество. Однако, Карл Юнг предложил иной путь понимания этих фигур. Юнг интерпретировал их как выражение универсальных психологических архетипов, т.е. аспектов коллективного бессознательного, объединяющеевсечеловечествообозначающеепервичнуюструктуручеловеческогосознания. «Мир богов и духов, на самом деле, «нечто иное» как коллективное бессознательное внутри меня». [По McMahan, 2012, p.168]

Сегодня большинство американцев прибегают к секуляризированной медитации, не погружаясь в основы буддийского учения и его практики. Можно правдиво усомниться в буддийской пользе такой медитации, но, тем не менее, секуляризованная медитация имеет различные функции, такие, как уменьшение стресса, тревожности, избавление от страхов и болей, преодоление психологической травмы, достижение эффективных результатов труда, развитие терпения и других позитивных качеств для улучшения взаимоотношений в семье и на работе. Американские учителя медитации собирают людей с различным жизненным опытом и по разным причинам, включая обретение знания, сострадания и спокойствие ума.

Сегодня социально ангажированный буддизм подразумевает достижение индивидуальной и общественной гармонизации посредством духовного и физического самосовершенствования личности через различные медитативные практики. «Ангажированный буддизм подразумевает не только использование буддизма для решения социальных и политических проблем, протестуя против бомб или социальной несправедливости. Прежде всего, мы должны практиковать буддизм в нашей повседневной жизни. ...Если мы практикуем буддизм во время ужина, в свободное время, во время засыпания, думаю, буддизм войдет (будет ангажирован) в вашу ежедневную жизнь. Тогда это будет иметь огромный эффект на социальный климат в обществе» [Thich Nhat Hanh, 1987, 53-54]. В американских университетах исследуют возможности развития позитивных качеств, доброты и дружелюбия у студентов посредством практики медитации, полагая, что современное образование без развития этих качеств неполноценно. Учитывая высокий уровень стрессовых факторов и условий в жизни современных американцев, неудивительно, что медитация стала наиболее популярной формой практики буддизма в американском обществе. В США существует большое количество медитационных центров, распространявшихся в последние десятилетия по всей Северной Америке. Людей привлекает возможность духовного и физического самосовершенствования, повышения стрессоустойчивости, преодоления психологической травмы, избавления от болей, управления временем, вниманием и настроением для эффективной работы, развития сострадания и доброты для улучшения взаимоотношений в семье, коллективе, обществе. Медитация как практика буддизма является одним из способов достижения внутреннего комфорта и социально-психологического благополучия во взаимодействии с внешним миром, что является основой для позитивной деятельности и оздоровления общества. Отсутствие религиозной составляющей и ритуальности, «бытовая» направленность практики делает ее доступной для широкой массы американского населения. Западные учителя проповедуют буддийские

принципы в простой, доступной, понятной для человека – не буддиста форме. Популярные буддийские издания *Shambhala Sun* и *Tricycle* изобилуют различными объявлениями, приглашающими на различные курсы медитативной практики и тренинги духовного роста и самосовершенствования. Большинство учителей или инструкторов Дхармы, собирающих людей для совместной практики медитации, концентрации ума и осознанности, являются американцами неазиатского происхождения. Медитационные центры доступны как в городах, так и на лоне природы, в горной местности и лесных массивах, оснащены всем необходимым для комфортного самочувствия индивида. Такие центры являются успешными бизнес проектами, приносящими высокий доход.

Материальное благополучие и комфорт большинства американцев вовсе не отражает их духовное благополучие. Потребительский эгоизм не приносит морального удовлетворения, наоборот, вызывает психологический дисбаланс от несоответствия уровня материального комфорта с уровнем духовного благополучия. Равнодушие американцев к религиозным аспектам буддизма не есть показатель их равнодушия к буддизму в целом, для них буддизм есть, прежде всего, философия и наука. Философия, как известно, это любовь к мудрости, а в буддизме путь к мудрости (праджня) лежит через медитацию. Философское осмысление и анализ причинно-следственных связей во многом помогают разобраться в психологических проблемах. "Многие люди, практикующие буддизм, молоды и образованы, и пришли к буддизму не по соображениям веры, а по соображениям психологии. Я знаю людей в западном мире, страдающих от острых психологических проблем, и поэтому ставшими буддистами, практикующими медитацию для успокоения ума и избавления от негативных эмоций" [Там же, 49-50]. С чего начинается медитация для американских буддистов и мирян? Медитация начинается с «чувства собственного бытия» на фоне непрекращающихся планов и ожиданий. Французский философ Паскаль писал: «Все трудности человека возникают из-за его неспособности спокойно сидеть в комнате в

одиночестве». [Паскаль, Мысли... 139]. Часто с концентрации на дыхании и представления или визуализации объекта. Например, практика шаматхи в качестве объекта медитации может включать: дыхание, внутренние ментальные образы цвета, света, пространства, или образ человеческого тела или составляющие части его, чувство доброты или сострадания к разным существам, размышления о качествах Будды или мантры. Шаматха представляет собой сосредоточение и фокусирование на единственном объекте (например, маленькая статуя Будды), без отвлечения на другие, возникающие при этом, явления.

Во время медитации повышается уровень уравновешенности и односторонности ума, нацеленного только на единственный объект. Подробное объяснение о шаматхе дается в работе Геше Джампа Тинлея «Шаматха. Основы тибетской медитации». В ней описаны основные стадии медитации: поиск объекта, обнаружение, удержание и пребывание. Особое внимание уделено так называемым пяти ошибкам медитации: лень, забывание объекта, возбужденность или притупленность ума, неправильное применение противоядия против ошибок, применение противоядия, когда в этом нет необходимости. Последнее показывает, что на высоких стадиях развития шаматхи ум должен быть расслаблен подобно тому, как орел, достигнув нужной высоты, перестает махать крыльями, он просто парит. (Тинлей, 1995, 41]. Например, первое из противоядий – размышление о пользе, которую может принести достижение шаматхи - вера. Вера в данном случае означает, чем больше думаете о достоинствах шаматхи, тем сильнее станет убежденность, что необходимо ее культивировать. Здесь вера есть глубокое, искреннее чувство, близкое к интуиции, предполагающее рациональное основание и означающее не только интеллектуальную убежденность, но и психологическую расположность. «Если интуиция — это непосредственное усмотрение истины и добра, то вера — непосредственное тяготение к тому, что представляется истиной или добром, интуиция — способ открытия нового содержания, вера — способ удержания

такого содержания в душе и разуме» Геше Тинлей учит, что, победив пять ошибок медитации «значит, вы достигли шаматхи» [Тинлей, Шаматха, 41]. Считается, что такая тренировка ума, когда он отстранен и становится недосягаемым для внешних факторов, является надежной основой для випашьяна медитации. В випашьяне практикующий исследует свой ум и его истоки. Проникая сквозь поверхностный уровень мыслей и эмоций, он видит, что их нематериальность - это истинная природа ума. Эта практика необычного видения, в котором человек осознает, что все возникает из великой пустотности, и что истинная природа ума не рождается, не прекращается и свободна от концепций. Шаматха и випашьяна тесно связаны между собой. С помощью шаматхи поддерживается ум в естественном состоянии, а с помощью випашьи можно увидеть, что все проявления - это нематериальная пустотность. Успешное продвижение в одной из этих практик поддерживает другую.

Випашьяна, основанная на шаматхе,  
Искореняет клеши.  
Осознав это, сперва устремись к шаматхе.  
Ее достигнешь, черпая радость в непривязанности к мирскому.  
[Шантидева, 2012, 120]

Осознание, возникающее из випашьи, иногда называют "третьим глазом". Это означает, что у человека появляются видения и переживания, которые превосходят его прежнее, обычное восприятие.

Секулярный буддизм иногда называют буддийским агностицизмом (Buddhist agnosticism), атеистическим буддизмом (atheistic Buddhism), прагматичным буддизмом (pragmatic Buddhism) и рядом других терминов, используемых западными учеными и буддологами для обозначения буддийского учения, свободного от религиозных представлений и верований и основанного на гуманизме, прагматизме, философском скептицизме и

агностицизме (Stephen Batchelor, Gertde Boer, Brennen McKenzie, Doug Smith). Сторонники секулярного буддизма, часто называющими себя светскими буддистами, подчеркивают изначальный атеистический характер буддийского учения, основанного на научном подходе, свободе мышления и аргументации, гуманистических ценностях. Светские буддисты интерпретируют учение Будды и буддийские тексты в русле рационализма и эвиденциализма, учитывая исторические и культурные контексты времени, в котором жил Будда и были написаны им различные сутры и тантры. Согласно их мнению, буддийское учение должно быть лишено неопределенных сочетаний различных традиционных верований, рассматриваемых как суевериями и домыслами, не поддающимися эмпирическим исследованиям, например, сверхъестественные сущности (дэвы, бодхисаттвы, наги, преты, будды и т.д.), приумножение поля заслуг и их посвящение, перерождение, некоторые представления о буддийской космологии (существование горы Меру как центра всех материальных и духовных вселенных, чистых земель, ада и т.д.).

Так, самое популярное Общество Медитации Insight в США была основана на модернистских светских ценностях. Джек Корнфилд (J. Kornfield), основатель Общества, учитель медитации и бывший буддийский монах заявил, что он практикует и обучает буддийской медитации "без сложной системы ритуалов, монашеской одежды, мантр и других религиозных традиций." [Fronsdal, 1998] «Пионер секулярной медитации», согласно американскому журналу «Tricycle», С. Гоенка подчеркивает, что он учит практике медитации «доступной и полезной для людей разного происхождения, разных религий и убеждений, так как это учение об искусстве жить» [Там же]. Он выступал против всякого сектанства и обучал людей универсальным средствам достижения внутренней гармонии и наибольшей внутренней удовлетворённости условиями своего бытия. Буддийскую медитацию он представлял как фундаментальное учение Будды, ядром которой является духовная практика (бхавана), состоящее из практики

самонаблюдения смирти, концентрации внимания (самадхи и дхьяны) и интуитивного прозрения (праджни). Таким образом, Гоенка обращается к буддизму как к прикладной философии, нежели как к религии или, по крайней мере, полагается на буддийскую философию без догматизма.

Таким образом, появление секулярного буддизма является скорее не просто как следствие предполагаемого торжества научного рационализма над религией в современный период, а связано с общей тенденцией секуляризации, которая развивалась на Западе еще в эпоху восстановления классической греческой культуры в эпоху Возрождения. Далее, многие особенности секулярного буддизма появились в связи с организационными процессами, происходивших в буддийских общинах мирян в течение последних десятилетий XX -го века, когда иерархические принципы буддийской монашества были ослаблены в пользу демократизации общественного объединения. В частности, включение женщин на равной основе в деятельность буддийских центров и организаций представляет собой инновационный подход, подрывающим старые модели патриархальной системы и гендерной эксклюзивности. [Higgins, 2012] Некоторые принципы традиционной буддийской этики в представлении секулярных буддистов носят консервативный характер, такие как проблема абORTA или сексуального поведения, также ставятся под сомнение. В рамках секулярного буддизма они принимают более «прогрессивный характер» и рассматриваются с позиции социальных проблем, требующих решений с учетом современных условий и реалий.

Секулярный буддизм популярно излагается в буддийской литературе, журналах и других информационных источниках, доступных любому американцу, интересующемуся буддизмом и буддийской медитацией. Теория и практика, руководство к развитию осознанности и положительных качеств стали основной тематикой периодических изданий. Одним из самых популярных американских изданий является журнал *Shambhala Sun*, выходящий тиражом 80000 экземпляров два раза в месяц и имеющий

читательскую аудиторию в несколько сотен тысяч. Ниже представлен краткий перевод статьи в одном из номеров *Shambhala Sun*, где указывается на то, что для успешной медитации необходима мотивация, которая определяет, какого рода практики вы выбираете. Мотивация необходима как для практики випашьи, так и для практики шаматхи. В буддизме Махаяны, чем больше мотивация, тем больше потенциал.

При традиционном подходе существует три вида мотивации: малая, средняя и большая. Малая мотивация делится на три категории: малая малая, средняя малая, большая малая. Целью малой мотивации является простое желание быть счастливым или довольным в этой жизни. При такой мотивации люди особенно не задаются вопросами о том, что было до их рождения и что случится после смерти. Цель жизни- чувствовать себя комфортно и получать удовольствия. Малой малой мотивацией владеют мирские люди, которые не занимаются никакими видами духовной практики. Мир для них таков, какой он есть и нет нужды для его понимания и исследования. Мысли постоянно вертятся вокруг желаемого объекта, используются мирские средства для удовлетворения своих желаний.

Если мотивация средняя малая, то в жизнь привносятся некоторые духовные элементы для ощущения удовлетворения. Возникает интерес или вера в то, что возможно счастье лежит более глубоко, чем просто в обладании желаемого. Возможно, что-то слышали о духовных учениях, утоляющих духовный голод, и тогда ум человека обращается в это направление. Однако, основная мотивация остается прежней- желание быть довольным в этой жизни, занимаясь мирскими заботами.

Люди с большой малой мотивацией действуют в рамках таких же условий, однако, начинают видеть ловушки сансары, открывают для себя, что в круговороте сансары попытки стать счастливыми обречены, проходя через отношения, подвергаясь болезням, теряя родных и близких. Боль, страдания как кармические условия являются основной природой сансары. На этой стадии появляется забота о том, что будет в следующей жизни: есть

нечто большее, чем просто удовлетворение возникающих желаний. Люди не порочат свой ум и тело и не причиняют вреда другим. Здесь они вступают в среднюю мотивацию. Циклическая природа сансары учит нас нескольким вещам. Сансара не всегда есть плохо, но она всегда продолжается. Все может быть хорошо некоторое время, но и может становиться хуже, так как ум никогда не отдыхает. Отсюда возникает желание выйти из колеса сансары, понимая неизбежность страданий, и найти пути освобождения от круговорота рождения и смерти. Однако, на этой стадии проявляется забота не о других, а о собственном освобождении от страдания. Наконец, о большой мотивации. Видя, что все страдают также как и ты, мы ищем путь освобождения из колеса сансары не только для себя, но и для других. Мы понимаем, что только люди, свободные от невежества могут помочь таким же людям достичь полного счастья. Мы берем на себя ответственность за благополучие всех других существ. Такая мотивация, видение, поведение и медитативная практика в Махаяне означают бодхичитту.

Секулярный буддизм предлагает оставление позади метафизических верований и сотериологических учений индо-тибетской религиозной культуры. Эта культура увидела человеческую жизнь полную страданий, выход из которой следует искать в трансцендентных состояниях за пределами человеческого существования, - позиция, увековеченная в индуизме и джайнизме, и принятая практически всеми буддийскими школами. С другой стороны, секулярный буддизм стремится преподнести учение Будды в качестве руководства для гармоничного и счастливого существования людей в этой жизни и в этом мире. Например, идеал Бодхисаттвы не есть только лишь религиозный аспект буддизма Махаяны, это есть пример нравственной устремленности во благо всех существ. Для успешной медитации часто необходим мысленный образ, к которому устремляется поток сознания, преобразующийся в просветленный ум. Профессор Турман на своих медитационных сессиях часто использует образы Бодхисаттв для практики щедрости «дарения космоса или

космической мандалы» в отношении материальных благ и оказания помощи. Способность представлять или визуализировать является важным моментом практики: «Представьте себя Бодхисаттвой в невероятном величии – гигантских размеров, таким огромным, что вы можете видеть Землю, словно маленький зеленый и синий мячик, окутанный дымкой, окруженный белыми облаками, переливающимися всеми цветами радуги, каким земной шар виден на фотографиях из космоса. Направьте свой воображаемый взор вверх. Произносите спокойно: «О, просветленные существа, учителя, наставники, Будды и Бодхисаттвы, – вот она – прекрасная планета Земля, вращающаяся вокруг своей великой оси, со всеми ее океанами, землями, горами, равнинами, лесами, пустынями, долинами, озерами и реками, городами и деревнями, фермами и садами, созданиями большими и малыми, со всеми ее красотами, прекрасной музыкой, вкусной едой, сладкими ароматами, мягкими тканями – я впитываю ее разумом, отказываюсь от любого чувства собственничества и предлагаю все это вам. Примите ее, пожалуйста, заботьтесь о ней и обо всех нас, живущих на ней, с вашей и мудростью и состраданием».

Постметафизическая интерпретация расходится с существующими религиозными формами буддийского учения, которые, как утверждают сторонники секулярного буддизма, нашли свое развитие после смерти Будды. Секулярный буддизм не рассматривает иерархическую структуру буддийской системы и не признает авторитет духовных учителей, оставляя под сомнением представления о духовном прогрессе на основе строго регламентированных предписаний для практики медитации, а также широко распространенное мнение, что буддийская практика, по сути, связаны с приобретением знаний параллельно с совершенствованием медитативных техник, переданных в определенной буддийской традиции и под руководством определенного учителя. Вместо этого, секулярный буддизм подчеркивает праксис, поощряющий самостоятельность и охватывающий в равной степени аспекты человеческого существования по образцу Восьми

благородных истин. Такой подход для североамериканских светских буддистов является более приемлемым, так как он больше соответствует их индивидуальным и общественным потребностям, нежели тот, который, как им кажется, настаивает на доктрине буддийского учения как истинном пути, ведущего к «просветлению». Тем не менее, отход от системообразующих элементов буддизма признается дестабилизирующим фактором, идентифицируемый как детрадиционализация и демифологизация. [McMahan, 2008]. Таким образом, феномен секулярного буддизма появляется под влиянием двух основных факторов. Во-первых, он отвергает противоречивость буддийского модернизма, вобравшего в себя элементы, далекие от традиционного буддизма и психотерапии, представляющих буддийский бренд. Во-вторых, он поглощает культурное влияние процессов секуляризации современного американского общества. Секулярный буддизм представляет собой феномен современного североамериканского общества, зародившегося преимущественно среди буддистов миран.

С идеей о взаимозависимости всего сущего и стремлением не причинять никому вреда буддизм Махаяны предлагает практику сострадания и альтруизма, что является одной из наиболее действенных сил в современном глобализирующемся мире. Конечная цель буддийского учения предполагает служение на благо человечества, что позволяет применить его в нашей жизни. Буддизм открывается не просто как система мышления, но и становится способом существования. «Идти должны вы сами; будды лишь указывают путь» (Дхаммапада).

Буддизм, являясь одной из древнейших религий и философий мира, отличается сложной разветвленной системой различных школ и направлений, отстаивающих свои позиции часто противоречащих друг другу. Начало распространения буддизма характеризуется тем, что западный мир «выхватывает» из буддийского контекста то немногое или те «осколки», что оказались на поверхности буддийской цивилизации, доступные его пониманию и приемлемые для его социокультурного пространства. Как

верно замечает А. Агаджанян «Западная контр-культура сконструировала свой собственный, новый буддизм; точнее, она манипулировала осколками буддизма, вставляя их в причудливую собственную мозаику» [6].

Например, в местности Бэр (Barre), штат Массачусетс, находится самый известный центр випашьяны в США Общество Инсайт Медитации (The Insight Meditation Society), созданный в 1975 г. американскими учителями Дхармы Ш. Салзбергом (Sharon Salzberg), Дж. Корнфилдом (Jack Kornfield) и Дж. Голдштейном (Joseph Goldstein). Они стали наиболее известными учителями медитации в Америке, совершив путешествие в Азию и Индию в 1960-х гг. и обучившись у мастеров випашьяны. Вернувшись в Америку, они начали преподавать разные формы випашьяны мирянам, многие из которых исповедовали христианство. Тем не менее, данное обстоятельство не явилось препятствием для практики буддийской медитации, но привнесло определенную эклектичность в стиле и образе жизни практикующих, а позднее школ и центров. Основная идея випашьяны не подвергается изменениям и остается верной тому, чтобы помочь человеку осознать ошибочные взгляды и представления, которые порождают несчастье и неудовлетворенность. Аналитическая медитация исходит из того, что основную часть времени человек воспринимает вещи не такими, какие они есть в действительности, поэтому он попадает в ситуации, приносящие ему разочарования. Их главная причина лежит в уме человека, поэтому ему нужно принять на себя ответственность, чтобы изменить образ мышления. Изменив образ мышления, изменится поведение и мотивация, ведущие к устраниению причин страдания и соответственно созданию благоприятных следствий и условий жизни. Его Святейшество Далай-лама считает аналитическую медитацию более важной, поскольку ее можно практиковать в повседневной жизни.

Общество Инсайт Медитации организует ежегодно более 25 курсов по медитативным техникам, которые могут длиться от двух дней до трех месяцев, а также организуют ретриты длительностью от 7-9 дней до трех

месяцев. Трехмесячный ретрит называется «медитативный марафон», во время которого участники соблюдают обет молчания. Под руководством учителей и инструкторов посетители центра имеют возможность обучиться випашьяна медитации, развивая и практикуя качества проницательности, мудрости и безграничной доброты. В центре подробно объясняют, что медитация помогает человеку на многих уровнях: от простой релаксации до освобождения от страданий и достижения духовной самореализации. Она помогает избавиться от стресса и ощутить полное успокоение, исследовать свое сознание и тело, контролировать чувства и эмоции, расширить осознание того, кто мы есть, побороть страхи и сомнения, обрести ясность ума и мудрость, открыть внутренние ресурсы для личного и профессионального роста, видеть вещи явления такими, какие они есть [162]. Духовные практики центра включают лекции учителей, в которых разъясняется философский подход к проблеме и даются подробные инструкции по технике медитации. Примерная тематика лекций выглядит следующим образом:

1. Дыхание–концентрация для внимания.
2. Осознанность–настраивание на тишину.
3. Ожидания–уходя от предубеждений.
4. Подготовка–моральная установка
5. Вождение–ясность ума на дороге.
6. Инсайт–очищение ума.
7. Мудрость–смотреть на мир таков, какой он есть.
8. Сострадание–выражая безграничную любовь.
9. Несовершенство–Обнаруживая свои недостатки.
10. Желание–пусть все существа будут счастливы.
11. Щедрость–радость отдавать.
12. Гнев–охлаждение огня раздражения.
13. Печаль–учиться принимать потери.
14. Конечность–перед лицом смерти.

Практике осознанности и сострадания придается важное значение и в профессиональных сообществах США. Например, в Центре осознанности в Виргинском университете (University of Virginia's Mindfulness Center) создана инициатива «Милосердная помощь и чуткое руководство». Целью данной инициативы являются преодоление человеческих страданий путем воспитания милосердных людей и построение милосердной системы

здравоохранения. Врачи, медсестры, капелланы, священники, социальные работники, студенты обучаются основам осознанности и техникам снятия стресса, учатся создавать пространство, способствующее раскрытию душевного потенциала для более эффективной заботы о пациентах, их семьях и об окружающих. Таким образом, секулярный буддизм, прежде всего, подразумевает медитативные практики как терапию или вспомогательный метод в разрешении проблем, связанных с психическим состоянием человека. Буддизм преподносится на Западе как «секулярная этика», нравственные принципы которой являются общечеловеческими. «Взывая к фундаментальным этическим принципам, я не проповедую смешения религиозной этики и научного поиска. Скорее, я говорю о том, что я называю «секулярной этикой», которая опирается на принципы общие для всех людей – сострадание, терпимость, внимание к другим, ответственность за использование знания и силы. Эти принципы минуют барьеры между верующими и неверующими; они принадлежат не какой-то одной вере, но всем верам одновременно» [Далай-лама, 36]. По словам Его Святейшества Далай-ламы к этике нужно подходить с точки зрения всеобщих, а не религиозных принципов. Буддийская этика базируется на сострадании, заботе, сочувствии, терпимости и стойкости, «нравственная дисциплина — это то, что помогает развитию именно тех качеств, которые привносят смысл и ценность в наше существование». [Clifford G., 2009, 12] Современность приводит к расширению поля этического: понятие добра распространяется на взаимоотношения с природой (биоцентрическая этика) и научные эксперименты (биоэтика). Философом и гуманистом, лауреатом Нобелевской премии мира Альбертом Швейцером выдвинут принцип благоговения перед жизнью, основанный на этике ненасилия Льва Толстого и Мохандаса Ганди. Тейяр де Шарден в своем труде «Феномен человека» объединяет традиционную этику с теорией эволюции. Развитие медицины и биотехнологий привело к быстрому развитию биоэтики как анализа возникающих при принятии медицинских, судебно-юридических и прочих

подобных решений этических затруднений. Проблемы абортов, эвтаназии, суицидов буддистами рассматриваются с точки зрения драгоценности человеческой жизни. Драгоценность человеческой жизни имеет приоритет перед всеми другими соображениями. Буддисты считают, что шанс родиться человеком ничтожно мал. Шантидева говорит:

Вот почему Бхагаван сказал,  
Что, как нелегко черепахе продеть свою шею  
В ярмо, гонимое по просторам океана,  
Так же неимоверно трудно обрести человеческое рождение.  
[Шантидева, 66]

Буддисты считают, что аборт относится к негативным действиям, поскольку является одной из форм убийства. Плод в утробе матери считается живым существом и потому прерывание беременности есть насилиственное прерывание жизни плода т. е. формирующегося человеческого существа. Лама Сопа советует, что выходом из трудной ситуации может быть рождение ребенка и передача его на усыновление, за исключением случаев, когда ребенку предстоит родиться физически или ментально неполноценным. Но даже в этом случае, буддисты считают, что невозможно сравнить это страдание и страдание низших миров. Говорят, что лучше родиться в мире людей хотя бы на один день [Сопа, 93].

Эвтаназия также у буддистов вызывает негативное отношение исходя из того, что смерть не является способом прекращения страданий. Один из возможных путей прекращения физического страдания – культивировать правильные состояния ума, следя Восьмициальному пути. Если человек поглощен собственными телесными страданиями настолько, что готов уйти из жизни, это значит, что он позволяет телу взять верх над умом, то есть находится в одном из негативных состояний, которые отдаляют его от осознания момента. Эвтаназия опасна еще и тем, что здесь вовлекается и второй субъект, который вынужден по просьбе страдающего или его

родственников остановить функции его сознания и тела. В данном случае происходит убийство и самоубийство одновременно.

По оценкам Всемирной Организации Здравоохранения ежегодно более 800000 человек совершают самоубийство. Самоубийство занимает тринадцатое место в списке основных причин смерти среди населения нашей планеты и является лидером списка основных причин смерти среди подростков и взрослых до 35 лет [ВОЗ, 19]. Добровольное прекращение жизни в «драгоценном человеческом теле» считается в буддизме результатом глубокого неведения или неконтролируемых аффектов. Чем драгоценна именно человеческая жизнь? Буддисты говорят, что родившись человеком, нужно ценить это и относится к этому с глубоким уважением, как результату благих деяний в прошлых жизнях. Буддисты учат, если представить огромное количество живых существ (животные, насекомые, микробы и тд.), которое невозможно выразить в цифрах, то количество людей среди них ничтожно мало, среди этого малого количества – людей здоровых физически и ментально еще меньше. Если вам суждено было родиться человеком – нужно ценить это и размышлять над драгоценностью человеческого рождения, так как только люди способны думать, осознавать, переживать. Сознание, ум человека открывают ему неограниченные возможности для самосовершенствования и сделать себя счастливым настолько, насколько сам этого пожелает. Буддийский путь к счастью – это прежде всего трансформация своего сознания и развитие качеств, позволяющих выйти из порочного круга привязанностей и клеш. Буддийское мировоззрение на существование человека и его силу разума не может допустить даже мысль о самоубийстве, но может привести к мысли о ценности не только всей жизни, но и каждого его мгновения. “До тех пор пока мы помним о том, что у нас есть этот чудесный дар человеческого разума, а также способность преисполняться решительности и направлять ее в позитивное русло, мы сможем сохранить присущее нам изначально психическое здоровье. Осознание того, что мы обладаем этим величайшим потенциалом, придает

нам силу. Само признание этого факта действует, как механизм, позволяющий справляться с любыми трудностями — в какой бы ситуации мы ни оказались — не теряя надежды и чувства собственного достоинства” [Далай-лама, 31].

Болезнь, безусловно, в буддизме рассматривается как один из видов страданий. Физическое и ментальное здоровье является залогом для успешной реализации буддийской практики. Присутствие “природы Будды” в каждом человеке налагает на буддиста ответственность за поддержание хорошей физической и психической формы путем здорового образа жизни и здорового образа мыслей. Современными учеными давно доказан факт о тесной взаимосвязи между физическим и ментальным составляющими человека, влиянии окружающей среды на самочувствие человека и возможностях человека влиять на внешние факторы. Буддийское мировоззрение, основываясь на взаимозависимости всех явлений бытия, рассматривает здоровье человека как гармоничное состояние, достижимое путем мудрого отношения к себе и окружающему миру. Нарушение баланса физического и духовного порождают болезни и другие страдания. Взаимозависимость и взаимовлияние элементов физического и духовного как внутри человека, так и в системе человек-природа легли в основу тибетского трактата «Чжуд-ши», основного учебного пособия для медицинского образования буддийских монахов. Считается, что «Чжуд-ши» изложен от лица Будды Шакьямуни. [Чжуд-ши. 1988, 11]. Холистический подход к здоровью, описанный в трактате, основан на знании не только взаимозависимых процессов жизнедеятельности внутренних органов человека, но и взаимозависимости человека и природной среды, на анализе его внутренних сил, возможностей и потребностей. Согласно тибетской медицине ментальные факторы определяют наше отношение к жизни, способы взаимодействия с внешней средой, социальным окружением и в значительной степени влияют на здоровье. Депрессивные состояния могут быть прямым результатом неудовлетворения духовных потребностей,

сопротивлением психосоциальным установкам, а также образа жизни и пищевого поведения. Основным условием качества и срока жизни является равновесие между умом и телом. Для того, чтобы поддерживать этот баланс на протяжении длительного времени, необходимо стремиться к развитию духовно-нравственных качеств и знать способы гармоничного взаимодействия с окружающей средой. Подобные навыки можно приобрести за счет развития ментальных факторов, отвечающих за равновесие между элементами в системе организма, между эмоциями и осознанными мотивами. Отношение к здоровью начинается с удовлетворения базовых потребностей, таких как питание и безопасность. Например, в трактате говорится, что стоит осознанно подходить к рациону питания, в зависимости от конституции и характера человека, климата и условий его проживания; жить в безопасном месте, избегать очевидных опасностей, высыпаться и следить за своим настроением и поведением, регулярно заниматься физическими упражнениями, делать самомассаж, ответственно относиться к половой жизни, не нарушать супружескую верность, так как это наносит существенный вред здоровью. Удовлетворение духовно-нравственных потребностей возможно при стремлении помогать и поддерживать людей в трудных ситуациях, выполнять обещания, хранить доверенные вам секреты, уважительно относиться ко всем людям, проявлять терпение, быть честным в любых обстоятельствах, не полагаться на людей, добропорядочность которых вызывает сомнение.

Буддисты считают, что предрасположенность и возникновение болезни связаны с кармической наследственностью человека, вынуждающая его вновь и вновь страдать в колесе самсары. Цепляние за свое «я» необратимо образует цепочку круговорота рождений, а значит болезней, старости и смерти. Основными болезнями в тибетской медицине считаются «болезни ума», т.е. его несовершенства. Несовершенный ум с буддийской точки зрения это загрязненный или омраченный ум разного рода концепциями, эмоциями и неверными представлениями об объектах рассмотрения,

порождающими такие негативные эмоции, как страсть от бесконечных желаний, гнев от неудовлетворения и неисполнений желаний, невежество от лени и неразборчивости. Корень омраченного ума есть неведение, тогда как «в уме ума не найти; природа его – ясный свет». Падмасабхава, великий буддийский мастер, сказал:

Не пытайся докопаться до корня всего,  
Иди прямо к корню ума,  
Когда доберешься до корня ума,  
Получишь знание, освобождающее все и вся.  
Если не сможешь постичь корень ума,  
То, даже зная все, ничего не поймешь.

«Общая причина всех болезней одна – это невежество, возникающее от незнания отсутствия «я»». [Чжуд-ши, 60]. Так, учеными давно доказано насколько разрушительным для здоровья является отрицательные эмоции. Например, американский ученый, основатель когнитивной терапии Аарон Т. Бек делает вывод, что 90 процентов времени под влиянием различных эмоций мы скрываем от себя реальность, нагружая ее всеми нашими представлениями и искаженным восприятием происходящего. Другими словами, наше восприятие в большей степени является проекцией ума и в меньшей степени соответствует реальности. Омраченный ум создает условия для нарушения баланса организма, что ведет к страданиям и болезням. Болезни трех ядов – страсть, гнев, невежество, называются «болезнями души» и «болезнями причины». Производными от этих «трех ядов» считаются «пороки» в телесной природе человека в виде ветра, желчи и слизи, которые называются «болезнями тела» или «болезнями следствий». Так, основными причинами, вызывающими «расстройство равновесия организма» считаются страстные желания, «ведущее к расстройству газов», злоба, «вызывающая расстройство желчи», и невежество, «ведущее к расстройству «слизи». «Страсть, гнев, невежество – эта тройка является причиной, порождающей (соответственно) ветер, желчь и слизь». [Там

же, 30]. В буддийской живописи очень популярно изображение Колеса сансары, в центре которого можно увидеть петуха, змею и свинью – символы пороков: страсти, гнева и невежества. Пока эти три «яды» коренятся в уме человека, болезни ментальные и физические будут преследовать его. Например, гнев является причиной болезней жара, «гнев непосредственно порождает желчь, причиной жара всегда будет желчь». Поэтому, гневливые люди чаще всего подвержены болезням сердца и печени, легко впадают в депрессию и подвергаются ежедневному стрессу. Буддизм говорит, что поборов в себе привычку гневаться, можно существенным образом укрепить свое здоровье и изменить свою жизнь в лучшую сторону. Но для того, чтобы перестать гневаться, нужно понять, почему никто и ничто в этом мире «не заслуживают» гнева, а более того, все существа достойны великого сострадания. Страсть питает желания, а невежество притупляет ум, делая его неспособным распознать причинно-следственные связи состояний человека, следствием чего являются кармические заболевания, такие как рак, СПИД и др. Такие болезни трудно поддаются традиционному лечению, необходимы иные методы исцеления, например, работа с умом или медитация. Например, буддисты широко используют практику Тонглен в борьбе с кармическими заболеваниями. Чтобы вникнуть в причины таких заболеваний, необходим глубокий анализ субъективных и объективных условий их возникновения. Буддийское учение подробным образом излагает взаимосвязанный и взаимозависимый характер ментального и физического уровней здоровья человека, анализ которого заставляет сделать вывод о том, что ментальный фактор определяет наши поступки, которые в свою очередь вызывают определенные последствия, ухудшающие или улучшающие физическое состояние человека. Здесь нет места примитивной и «легкочитающей» череды причин и следствий, но способность ясно увидеть в сложном сплетении родовых, биологических, физических, временных, пространственных и тд. факторов и условий формируется посредством интеллектуального напряжения и философского постижения физического и

духовного бытия. В буддийской медицине вывод совершенным образом очевиден: во избежание болезней человек должен вести духовно-нравственный образ жизни. «К образу жизни относятся действия тела, языка и души»[Чжуд-ши, 60]. «Убийство, воровство, разврат, ложь, болтливость, грубость, сплетни, жадность, вредность и еретические взгляды – от этих десяти грехов тело, язык и душу отвороти» [Там же, 78]. Как и в других философских трактатах буддизма Махаяны, в «Чжуд-ши» также подчеркивается важность развития сострадания и возвращения бодхичитты:

«Страдающим, больным и бедным помогай чем можешь.

Ко всем, начиная от червей, относись как к себе.

Улыбайся честно и искренне, говори прямо.

Даже врагам, замышляющим злое, старайся быть полезным.

Милосердием возвращай две высшие бодхичитты.

Укрощение тела, языка и души, бескорыстная милостыня.

Забота о своих делах как о своих –

Вот предел возвышенного поведения». [Там же, 78].

Таким образом, тибетскую медицинскую систему отличает целостный подход к лечению болезней. Она заботится не только о физическом, но и об умственном здоровье. Несмотря на то, что в тибетской медицине применяются некоторые препараты животного происхождения (например, рога), в ней не проводятся опыты над животными. Это говорит о том, что тибетская медицина основана на ненасилии, что соответствует философии ахимсы в буддизме.

Сегодня тибетская медицина рассматривается как нетрадиционная альтернативная медицина. Ядром философии тибетской медицины выступает буддийское учение, определяющий теоретический и практический подход к пониманию феномена человека, его жизни, здоровья, болезни и смерти. На основе тибетских классических трактатов и достижений современной науки и медицины появляются новые подходы к лечению и восстановлению

организма. Согласно им внутренние элементы организма представляют собой потоки физической энергии, нежели формы, а тонкие энергии, как считают буддисты, обнаруживают себя в духовной практике, создающей пространство для их проявлений. Например, буддийский принцип – все проявляется и возвращается в пустоту (шуньята) соответствует «полю, обладающему неограниченным потенциалом возможностей, подобному квантовому полю в современной физике» [Пупышева, 2012, 12]. Методы лечения тибетской медицины разнообразны и популярны: фитотерапия, иглоукалывание, массаж и др. На Западе список с каждым разом пополняется необычными подходами в решении психологических проблем, появившихся на основе древних трактатов и современных взглядов. Например, в США завоевывают популярность, так называемые “тибетские чаши” или “поющие чаши”, издающие особые звуки и оказывающие положительное влияние на тело и сознание. Ученые объясняют, что воздействие звука – звуковой массаж - это процесс, побуждающий его прислушаться к себе и позволяющий ему обрести внутреннюю веру в себя. Он помогает человеку обрести более тонкие чувства, помогающие прислушаться и присмотреться к внутренним изменениям, развитию качеств, способствующих процессу физического и психического выздоровления. Человек, исцеляющийся благодаря поющим чашам, восстанавливает энергетический баланс своего организма за счет удивительных звуков, издаваемых чашами, внутренне изменяя себя и свое отношение к жизни. Чтобы методы лечения были более эффективными, необходимо подготовить внутренние резервы и освободить свой ум от омрачений и клеш, что возможно при проникновении “умом и сердцем” в буддийское учение и философию.

Вышесказанное подтверждает тесную связь тибетской медицины с философскими основами буддизма и подтверждает духовно-нравственный принцип и взаимозависимый характер существования человека. Несмотря на успехи тибетской медицины на Западе, большинство западных ученых

сложно убедить в достоверности подхода восточных медицинских традиций (китайской, индийско-аюрведической и тибетской медицины). Это происходит потому, что различия между этими нозологическими системами приводят исследователя к сопоставлению фундаментальных основ картин мира – западной (материалистической) и буддийской. Очевидно, что буддийский подход к решению медицинских проблем не игнорируется, а такой аспект, как медитация пользуется огромной популярностью среди западных и североамериканских мирян. Когда –то являясь основным занятием монахов, сегодня буддийская медитация является основной буддийской практикой мирян на Западе и Северной Америке и рассматривается с точки зрения ее научного обоснования и философского объяснения для улучшения физического и эмоционального климата как внутри человека, так и во всем обществе. Отсутствие религиозной составляющей (монашества, храмов, молебнов, ритуалов) в практике буддийской медитации привело к появлению так называемого «буддизма без веры», т.е. секулярного буддизма. В центре исследования секулярного буддизма находятся такие проблемы как экология, образование, медицина, биоэтика, аборты, эвтаназия, суициды и др. Так как медитация направлена на успокоение и преобразование ума, то она может стать одним из эффективных методов в решении социальных проблем. Секулярный буддизм подходит к этим проблемам без религиозных понятий и терминов, с рациональным обоснованием и практическим соображением в основе которых лежат буддийские принципы и методы, являющиеся одновременно сутью общечеловеческой этики. Однако, буддийская медитация в любой интерпретации требует знаний и тренировки. Исторические личности, их духовные достижения и просветления, религиозный опыт и философское наследие не может игнорироваться в буддийской практике. Линии и передача знаний и мудрости в буддизме Махаяны соблюдалась и сохранялись на протяжении более 2500 лет, благодаря чему современное общество до сих пор открывает для себя духовно-интеллектуальный

потенциал буддизма. Они не могут быть примитивными и легкодоступными, они требуют напряжения мысли и духовной силы, преданности и убеждения. Формальное медитирование, т.е. без глубокого философского проникновения, не приведет к трансформации или пробуждению ума, но поможет решить некоторые психологические проблемы, сделать жизнь более комфортной и защищенной. Остается вопрос открытым в западном обществе, что считать буддийской медитацией вне традиционного буддизма, в условиях «буддизма без веры» или секулярного буддизма. В какой степени «mindfulness», момент осознанности или памятование могут называться буддийскими, а в какой небуддийскими и т.д. Тем не менее, вывод очевиден, секулярный буддизм имеет место быть вне пределах стран с традиционным буддизмом и является феноменом западного общества. Анализ данного феномена позволяет сделать следующие выводы. Последователи секулярного буддизма подходят к буддизму в большей степени как к практике медитации для укрепления психического и физического здоровья, в меньшей – как к религиозному учению. Большинство секулярных буддистов хотя и не пытаются вникнуть в доктрину буддизма и его тексты, но проявляют уважение и научный интерес к его учению как методу совершенствования качеств ума и его трансформации. Многие североамериканские буддисты нашли наиболее привлекательными и подходящими для них Четыре благородные истины, Восьмеричный путь, этику и философию сострадания. Однако, существуют вариации в их определении и практическом применении. Секулярные буддисты обычно не признают авторитет учителей или гуру и часто предпринимают самостоятельные попытки толкования и интерпретации буддийского учения, что приводит к множеству разногласий и разнотечений. Они воплощают активную практику сострадания, реализуя социально значимые проекты в области образования, здравоохранения, экологии. Секулярная буддийская медитация прочно вошла в жизнь западных и североамериканских последователей буддизма Махаяны. Буддизм склонен рассматривать все учения и практики буддизма как

«искусные средства», способные помочь людям различных типов и духовных уровней развиваться в направлении просветления, которого в данный момент они не могут осознать или представить. Будда считал, что его видение будет непостижимо для других существ, и он решил учить только потому, что осознал, что им нужно помочь добрасти до уровня, когда они сами увидят истину. Проблема высшей объективной истины в буддизме существует как проблема «истинного» состояния сознания адепта, когда ему открывается реальность как она есть. Возможно, не существует истины, которая имела бы самостоятельную ценность вне ценности духовно-нравственной трансформации сознания человека. Отсюда, его учение носит инструментальный характер, т. е. является методом, а не является истиной сама по себе. Философия Будды имеет конкретный адресат и определенную цель, связанную с духовным совершенствованием личности. Для постижения буддийской философской мысли были необходимы нравственные предпосылки и определенные качества ума адепта. Не случайно учение Будды описывалось как «Дхарма, долженствующая быть понятой умными людьми» [Лысенко и др., 1994, 10]. Таким образом, от «интеллектуалов» требовались самые глубокие и всесторонние знания буддийского учения, тогда как «простые люди» могли рассчитывать на добрую участь благодаря слепой вере. Поэтому последователи буддизма Махаяны развили новые учения и практики, подходящие людям различных темпераментов, стилей жизни и культур. Именно это обстоятельство позволило ему стать открытым и гибким учением, достигнуть большой эффективности в приспособлении к изменчивым историческим условиям и новым культурам.

Таким образом, западный последователь весьма скоро понял, что применяя буддийские методы можно 1) уменьшить страдания и сосредоточиться на природе ума, понять естественные законы причины и следствия (медитация и терапия), 2) извлечь практическую пользу (прагматизм), 3) прийти к умозаключению через личный опыт и непосредственную проверку учения (эмпиризм). Возможно, западный взгляд

на медитацию и её практику далек от «истинно буддийской», но как путь к улучшению своей нравственной природы и физического состояния является почти идеальным. Одно лишь желание вступить на путь глубоких размышлений и отвлечения от мирской реальности может оказаться началом трансформации сознания к осознанности момента и его последствий, к осознанности причины и следствия. По мере того, как медитация постепенно входит в их повседневную жизнь, а осознанность (mindfulness) начинает пронизывать действия, слова и мысли, то появляется определенная простота, устойчивость, уверенность и готовность, благодаря которым люди могут воспринимать жизнь и сложность мира с добротой, состраданием и мудростью.

### **III. Буддизм Махаяны в контексте глобализации**

#### **3.1. Социокультурная глобализация и глобализирующийся буддизм**

В условиях современной глобализации наблюдается ускоренная динамика изменений в большинстве важнейших сфер жизнедеятельности общества и человека, в том числе и духовной. Глобальные трансформации влекут значительные ценностные изменения в общественном сознании и смещение мировоззренческих ориентиров. Буддизм Махаяны представляет собой систему ценностей, представляющую особую значимость в современных условиях интенсивного цивилизационного и культурного обмена между Западом и Востоком. На протяжении длительного периода развития в странах с различными социальными, культурными, экономическими, политическими и природными условиями буддизм Махаяны обеспечивал высокую степень адаптивности своих последователей и взаимодействия с традиционными обществами. И сегодня его значимость только возрастает, особенно это видно на примере стран Северной Америки. В этих странах функции буддизма Махаяны на фоне глобализационных процессов расширяются и приобретают характер социально и культурного активизма. Продолжая развивать свои направления в области философии, психологии, культуры, искусства, буддизм Махаяны по-прежнему остро реагирует на все процессы, происходящие в современном обществе, проявляет закономерную реакцию на последствия глобализации, информатизации, социальных и экологических катализмов, активно участвует в современных культурных и geopolитических процессах. Он показал, что способен успешно адаптироваться к новым реалиям и вызовам третьего тысячелетия, плодотворно выстраивать отношения с государственными и общественными институтами, вести диалог с представителями иных убеждений и вероисповеданий. Большая значимость буддизма Махаяны в современном мире определяется его ролью в решении

современных проблем человечества в области образования, культуры, здравоохранения, экологии, политики.

Такие факторы глобализации как электронные коммуникационные средства, технические и технологические изменения, формирование глобальных идеологий (культурных, экологических, правозащитных) значительным образом способствуют проникновению и распространению буддизма Махаяны в самые разные и отдаленные уголки мира. Североамериканская модель адаптации буддизма Махаяны наиболее выпукло отражает состояние глобализирующего буддизма. Чтобы понять феномен глобализирующегося буддизма, необходимо, прежде всего, понять суть самой глобализации.

Впервые термин «глобализация» в значении «интенсивной международной торговли» употребил К. Маркс в письме Ф. Энгельсу в конце 1850-х гг., в котором писал: «Теперь мировой рынок существует на самом деле. С выходом Калифорнии и Японии на мировой рынок глобализация свершилась»<sup>47</sup>. Современная глобализация давно перешла за рамки своего первоначального значения, став всемирным процессом одновременно экономической, политической, культурной интеграции.

Глобализация - есть «процесс становления единого взаимозависимого мира» [Толстых, 2003, 187], характеризующаяся общезначимыми, общечеловеческими явлениями и тенденциями для мирового сообщества в целом. Все больше усиливается взаимодействие и взаимозависимость стран, народов и культур друг от друга, поэтому стало очевидным, что решение проблем человеческого общества возможно только при тесном сотрудничестве и совместных усилиях стран и сообществ. Ученые признают, что сегодня взаимозависимость стала характерной чертой глобализации, а значит, позитивное сотрудничество и солидарность людей должны стать основой взаимодействия человечества. «Важно не только признать взаимозависимость как тенденцию и потребность глобализирующегося

---

<sup>47</sup>Аттали Ж. Карл Маркс. Мировой дух. М., 2008, с.192

общества, но сделать её принципом, законом сосуществования и солидарности людей» [Толстых, 2003, 187].

Глобализация является философской проблемой. Нетрудно обнаружить связь между глобализационными стратегиями и глобализирующими философскими категориями – единого, целого, сущего, всеобщего и т.д. К числу предпосылок глобализации можно отнести идеи космополитизма древних греков, «федерации государств» И. Канта, «обобществившегося человечества» К. Маркса, «глобального гражданства» Ю. Хабермаса и т.д. Американский философ Hwa You Jung утверждает, что глобализация – это срединный путь, который избегает, с одной стороны, тотального универсализма, а с другой стороны, этноцентричного шовинизма. Культурный подход акцентирует внимание на ценностный фактор глобализирующегося общества. Ценностные ориентиры, образ и стиль жизни, жизненные стратегии и условия их реализации становятся предметом глобальной конкуренции. Большинство философов единодушны во мнении, что глобализация должна идти не по капиталистическому, а по гуманистическому сценарию, противопоставив материалистической глобализации глобализацию человеческих нравственных ценностей, высокой культуры и морали. «Словом, на смену идеологии капиталистической глобализации должна прийти глобальная этика» [Мантатов, 2009, 176]. Например, некоторые философы связывают надежды с возрождением ценностей и идеалов эпохи Просвещения, которая могла бы стать мировоззренческой основой современного общества в контексте переосмыслиния философских традиций Востока и Запада. Другие говорят об универсальных нравственных ценностях, присущих разным мировоззрениям, в том числе и буддийскому.

В современном мире различные культуры существуют в едином и информационном пространстве, что способствует быстрому развитию условий социокультурной глобализации. Одним из очевидных признаков социокультурной глобализации являются наступление и популяризация

западной культуры, т.е. американизация и вестернизация, в связи с чем расширяются употребление и влияние английского языка в современных средствах коммуникации и общения. Увеличиваются скорость и масштабы культурных наслоений и изменений в целом, прослеживается доминирование интегративных тенденций в культурной сфере на фоне обострения тенденций ее дифференциации и диверсификации в различных социальных системах, повышается интенсивность культурных взаимодействий в современном информационно-коммуникационном обществе, происходит рост масштабов культурной индустрии в связи с появлением транснациональных компаний в сфере производства культурных товаров и услуг, усиливается влияние глобализации на ценностно-нормативные основы национальных культур в процессе модернизации общества; происходит глобализация символов, значений и универсалий культуры, особенно массовой культуры; выявляются тенденции унификации и обостряются потребности культурной идентификации в этих условиях.

Социокультурная глобализация характеризуется интенсификацией взаимодействия различных культур, их детерриториализацией, формированием новой социокультурной реальности, которая может быть рассмотрена как производная единого информационного поля и коммуникативного пространства. Современное социокультурное пространство более не является совокупностью отдельных локальностей, а само понятие «локальность» становится условным. Локальные культуры утрачивают географическую обособленность и национальную обусловленность, таким образом, превращаясь в «культурные пространства-потоки», одновременно существующие в рамках глобального социокультурного пространства [Гончаров, 2014, 59-60].

В центре социокультурных процессов так или иначе оказывается антропологическая проблема, проблема человека, его мировоззрения, идей и ценностей, в которых преломляются интересы и потребности личностного сознания. Глобализирующийся мир концентрируется вокруг проблемы

существования человека, его измерения в условиях трансформирующегося социокультурного пространства. Сегодня как никогда очевидна проблема в том, насколько глобализирующийся мир будет лучше, гуманнее и справедливее. Поиски социальной, правовой, духовной и этической парадигмы современного общества должны привести к пониманию сущности глобализации как процесса, способного гуманизировать мир и всю систему человеческих взаимоотношений.

Феномен глобализации, как отмечают исследователи, глубоко противоречив и непредсказуем. Вполне возможно, что эпоха глобального социокультурного пространства содержит в себе огромный риск дискредитации благородных намерений и высоких целей, но в тоже время это шанс претворить идеи духовно-нравственного совершенствования человека и человечества в целом. В концептуальном социально-философском плане, скорее всего, следует отдать предпочтение идее единства мира в его многообразии (Толстых, 2003, 188), в результате чего доминантой человечества должно стать духовное производство и глобальное сознание (Азроянц, 2003, 189). Для этого необходимы глобальные преобразования, основанные на духовной эволюции индивида и общества в целом. Сознание человека и социокультурное пространство развиваются во взаимообусловленном процессе непрерывного становления. Под влиянием изменений, наслоений, усложнений, дифференциации, трансформации социального пространства сознание ищет новые формы его адекватного отражения. Трансформация современного социокультурного пространства в процессе глобализации предъявляет высокие требования к способности сознания воспринимать и осмысливать изменения реальности, определяя необходимость трансформации самого сознания. Механизм развития сознания заложен в самом сознании как рефлексия, т.е. способность сознания отражать, осмысливать самое себя, соотносить представления о пространстве с самим пространством и перестраивать их в соответствии с изменениями, происходящими в этом пространстве.

Отсюда следует, что будущее решающим образом будет зависеть от распространения и характера знаний, образованности, просвещения, культуры и утвердившихся мировоззренческих универсалий. Речь идет не о смене одних доминирующих идеалов и ценностей другими, а о сближении и взаимодействии различных ценностных систем, делающих возможным «диалог культур», как благоприятной основы для взаимопонимания людей и межнациональных отношений. Глобальное социокультурное пространство должно строиться по принципу сочетающегося, а не унифицированного единства культур, на основе сотрудничества и веротерпимости, а не насильтственного воздействия или влияния.

С конца XX в. буддизм все более проявляет себя как глобальное социокультурное явление. Буддизм Махаяны давно распространился за пределы своего традиционного бытования, показывая пример сложной, глобальной, мультикультурной природы буддизма. Одним из первых термин «глобальный буддизм» (global Buddhism) использовал американский исследователь М. Бауманн (Martin Baumann) в своей работе «Global Buddhism. Developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective» [Baumann, 2001]. Он отделяет глобальный буддизм от буддизма канонического (с VI в. до н.э. до правления царя Ашоки, III в. до н.э.), исторического или традиционного (с Ашоки до конца XIX в.) и возрождающегося или современного (с конца XIX в.).

Как верно замечает А. Агаджанян, что именно распространение буддизма на восток сделало его «мировой религией». Проникновение буддизма из Индии на восток Азии в первом тысячелетии н.э. было процессом, сопоставимым по масштабам с распространением буддизма на Западе в XXв., но тогда этот процесс было гораздо более растянут по времени. Однако, Агаджанян считает, что термин «глобальный буддизм» более уместно сохранить за процессами 20-го века» (Агаджанян, 6). Таким образом, глобальный буддизм стал результатом западного проникновения в азиатские страны и западного осмысления азиатского культурного наследия.

Современный транснациональный этап развития буддизма включен в рамки глобального дискурса, являющимся решающим фактором трансформационных процессов, происходящих в буддийском мире.

Сегодня основными факторами глобализации буддизма являются интенсивное вовлечение его в публичную политику и экономические процессы во многих частях света. Говоря словами А. Агаджаняна, «стали происходить процессы, удивительно напоминающие экономические и финансовые тенденции, и именно это сделало очевидным то обстоятельство, что эти тенденции не есть просто продолжение старых, не есть просто очередная, пятая или десятая стадия капитализма, но что эти тенденции выходят за рамки чисто экономических параметров и имеют отношение ко всем областям жизни, приводят к каким-то крупным сдвигам в обществах и культурах. «Явления, казалось бы в наибольшей степени удаленные от экономических, стимулируют более объемные теоретические обобщения, формируют более всеобъемлющие представления о «глобальности», «глобальном обществе», «глобальной культуре», наконец, о «глобализме» как определенной идеологической парадигме» [Агаджанян, 2004].

В современном мире буддизм исповедуют около 6-8% населения мира, что намного уступает христианству (примерно 33%), исламу (примерно 18%) и индуизму (примерно 13%).<sup>48</sup> Буддолог А. Терентьев озвучивает цифры от 600 до 1300 миллионов человек (Терентьев, 2008). Основное число буддистов живет в странах Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии: Бутане, Вьетнаме, Индии, Камбодже, Китае, Корее, Лаосе, Монголии, Мьянме, Непале, Таиланде, Тибете, Шри-Ланке, Японии. Буддизм активно возрождается на территории России: в Бурятии, Калмыкии, Тыве. В Москве, Санкт-Петербурге и других крупных городах России появляются буддийские общины.

---

<sup>48</sup>World Christian Encyclopedia (2<sup>nd</sup> edition). D. Barrett, G. Kurian and T. Johnson. New York: Oxford University Press. 2001.

В конце XX в. буддизм активно распространяется в Европе и Северной Америке, что было связано, прежде всего, со стремлением западного общества дополнить материалистическую культуру духовной культурой Востока. Толерантное отношение к иной культуре и другим религиозным ценностям хорошо вписалось в атмосферу плавильного котла (*melting pot*), т.е. плюралистического мультикультурного глобализма. По мнению С. Рябова, «буддизм нейтрален к современному, наиболее «перспективному», европейско-атлантическому варианту глобализации, и это в будущем может стать фактором, способствующим его распространению в странах западной ментальности. Большинство современных движений религиозного возрождения, от исламского до православного, являются антизападными и антисоветскими. Однако буддизм практически никогда не выступал против либеральных ценностей и ценил личную свободу, неизбежно следующую за вестернизацией» [Рябов, 2011].

Существует мнение, что у Запада, за исключением узкого слоя востоковедов, никогда не было стремления по-настоящему постичь Восток. Все это вылилось в господство псевдовосточной философии, эзотерики и культуры на Западе [Маслов, 2011]. Возможно, здесь причина кроется не в отсутствии стремления к глубокому постижению иной реальности, а в непреодолимой разнице в менталитете западного и восточного человека. Здесь уместно вспомнить известные слова английского писателя Редьярда Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и не встретиться им никогда». Западный мир давно окутал планету стремительно разрастающимися экономическими, информационными, коммуникационными, транспортными связями, но, по-видимому, не смог дать миру столь же универсальные духовные ценности, присущие буддийскому учению. В течение многих столетий Запад продолжает выстраивать философию собственного экономического и культурного превосходства, но в то же время Запад проявляет неподдельный интерес к буддизму и традициям буддийских стран, и это интерес сегодня особенно

возрастает. Буддизм для Запада является уникальным феноменом, объединяющим религию, философию, науку, психологию, культуру, обладающим неограниченным богатством символов и текстологических ресурсов, определяющими его содержательные и функциональные характеристики. Западный мир формировался на основе индивидуалистской культуры, определяемой прагматическими эгоистическими устремлениями индивида к собственной пользе, выгоде, успеху, признанию, славе, ставящего свои интересы выше интересов других ради собственного комфорта и удовольствия как высшего блага и цели жизни. Следствием данного подхода стал безусловный приоритет материальных ценностей как показателя успешной жизни и самореализации. Доминирование индивидуалистического начала над общественными интересами, господства человека над природой, техногенной стороны культуры над традиционной остаются основными источниками развития человечества. Чрезмерное преобладание материальной стороны жизни в ущерб духовной ведет к истощению ресурса развития и усилению разрушительных тенденций, а в конечном счете к потере смысла существования – глубинной причины духовного кризиса XX в. Такой кризис наиболее полно проявил себя в американском обществе, когда в 1960-х гг. в большинстве своем молодежь объединилась против устоявшихся ценностей общества и социально-политического порядка истеблишмента. Их протест вылился в стихийные антиправительственные движения – битники, хиппи и т.д., выступавшие как радикальная оппозиция против ядерного оружия, войны и насилия. В этот период происходит попытка осознания иных ценностей, появляется потребность в новых мировоззренческих ориентирах, заставляющих по-новому взглянуть на современные реалии. Обращение к идеям мира, толерантности и всеобщей ответственности буддийской философии стало одним из тех возможных подходов к жизни, который привел бы к универсальной системе ценностей и убеждений, превосходящей общественные, политические и моральные нормы любой структуры

истеблишмента, будь то класс, церковь или правительство. Именно в этот переломный период американской истории буддизм Махаяны проявляет свою жизнестойкость и жизнеспособность, определившие успех дальнейшей социальной и культурной адаптации буддизма в глобализирующемся Америке. Буддийские идеи о ненасилии, противостоящим милитаристским замыслам, равенстве, не допускающем гендерную и расовую дискриминацию, взаимной ответственности, исключающей всякое попирание прав личности, его свободы и самовыражения, приобретают особую актуальность и острую востребованность в американском обществе в переломный период. Однако, восприятие и адаптация буддийских ценностей не прошли без определенных сложностей и противоречий. Но начало было положено, и этого было достаточно для распространения буддизма на американском континенте, процесса, который уже невозможно было остановить. Менталитет западного человека по-своему обработал интеллектуальный ресурс буддизма, что неизбежно привело к некоторым противоречиям в понимании и применении буддийского учения как философии и образа жизни. Гибкость и трансформация сознания часто воспринимались как вседозволенность, распущенность и безразличие. Подобного рода противоречия являются вполне закономерными в период общественных катаклизмов, из которых впоследствии «выкристаллизовываются» те смыслы, которые, «пройдя через огонь и воду», служат надежным источником и ориентиром духовного развития человека и общества. Хотя буддизм и показал свою стойкую жизнеспособность и высокую адаптивность к новым социокультурным реалиям, особенно в переломные периоды истории обществ, стоит отметить, что буддизм Махаяны находится на начальной стадии своей длительной и непростой истории в Северной Америке. Западному миру еще предстоит пройти множество духовных лабиринтов на пути к выходу к просветленному сознанию, преодолевая глубинные культурные противоречия западного и восточного образов мышления и восприятий жизни. Хотя и существуют

элементы сходства западной философии и буддийской мысли, однако, они носят не генетический, а типологический характер. Буддологи, говоря о проблеме преодоления культурных противоречий, демонстрируют озабоченность корректностью интерпретации буддийской доктрины, ее центральных понятий и концепций: дхарма, зависимое возникновение, карма и т.д. Возможна ли «адекватная трансференция содержания инокультурных феноменов» и как избежать «европеизации буддийской мысли», осуществима ли задача «введения западного ума в буддийскую культуру в рамках присущих только ей особенностей ментальности», - справедливо замечает А. Донец (Донец, 2012, 12). О возможных понятийных подменах в условиях западной стратегии говорит И. Урбанаева: «Процессы глобализации, которые происходят по североамериканской или европейской стратегии, сопряжены с систематическим вытеснением духовных универсалий ценностными суррогатами. Настоящую угрозу человечеству и среде его обитания создают не истощение ресурсов выживания человечества или какие-то природные катаклизмы земного или космического масштаба, а именно сам тип постмодернистского человека – расщепленный, односторонний, ограниченный индивид, в мире которого высшие ценности и духовные универсалии подменены культурными суррогатами» (Урбанаева, 2008, 12). В частности, под культурными суррогатами здесь понимается лозунг о «правах человека», характерный для западной стратегии и претендующий на статус универсальной этической нормы, в которой гомосексуальные отношения, эвтаназия и т.д. являются нравственной нормой жизни. Таким образом, растущий интерес к буддизму в современном мире, обусловленный наличием субъектов и каналов культурной глобализации, отчасти осмысляется, отчасти формируется полем гуманитарных наук. Буддология, в частности, оказывает значительное влияние на определенность интереса к буддийскому взгляду на мир.

«Лучшая форма глобальной политики – та, которая основывается на «культуре разума» (Кант), на принципах «чистого видения» (буддизм).

Универсальная, приемлемая для всех стратегия глобализации должна быть направлена на очищение, обуздание и преобразование человеком собственного сознания. “Очищение” сознания, то есть, очищение врожденных и приобретенных форм искаженного восприятия реальности, утверждение приоритета “практического разума” и “законов свободы” – духовная перспектива глобализации, которая открывается благодаря встречному движению западной и восточной онтологии.” (Урбанаева, 2008, 62). Аналитикам еще предстоит понять стратегическую целесообразность использования символических ресурсов буддизма для радикальной трансформации мировоззрения человечества. Для того, чтобы потенциал буддизма был воспринят в его универсальности самими последователями буддизма и людьми иных духовных ориентаций, всем нам нужно понять, что он не должен ограничиваться рамками религиозной системы или буддийской церкви. Нетеистический характер буддизма проявился в провозглашении им принципа причинно-зависимого происхождения явлений и событий (пратитьясамутпада) в качестве единственной причины существования. Его основа имманентна ему самому, и она суть и сеть причин и условий, разорвать которую дано лишь самому человеку.

Буддизм как мировая религия и культура внесла огромный вклад в выработку и определение универсальных идеалов, ценностей и жизненных смыслов человеческого бытия, сформулировав их в понятиях сострадания, ненасилия, толерантности, справедливости, равенства и свободы, гармонии и природного бытия. Буддийская духовная система предназначена для развития личности и раскрытия потенциала сознания. Личность с буддийской точки зрения способна успешно адаптироваться к меняющимся социокультурным условиям, новым нормам и ценностям, быть толерантным и терпимым к представителям иных убеждений и вероисповеданий, демонстрировать приемлемые и позитивные образцы поведения в функционировании государственных и общественных институтов. Принципы буддизма Махаяны, проникая в общественное сознание, призваны в

значительной степени определить деятельность всех слоев общества, поскольку буддийское мировоззрение основано на фундаментальной идее преодоления проблем, исходя из собственных верований, идеалов и убеждений, непротиворечащих универсальным общечеловеческим ценностям и законам единства и целостности человека и природы. Человек несет полную ответственность за современное состояние и развитие технологий и коммуникационных систем - основных факторов глобализирующегося мира. Анализируя экономические и технологические теории Запада С.П. Нестеркин приходит к выводу, что они «исходят, как правило, только из принципа эквивалентности, в рамках которого ведется поиск рационально обоснованных линий экономического развития и технологий. Однако, опора только на принцип эквивалентности без его увязывания с принципом избыточности приводит к нарушению целостности, к созданию парциальных ограниченных моделей, не учитывающих глобальных процессов и приводящих к дисбалансам» (Нестеркин, 2011, 132). Основной задачей буддийского образования в контексте сохранения идеи целостности и баланса С. П. Нестеркин видит в выработке мировоззрения, в основе которого лежал бы целостный взгляд на мир, культивирование определенного стиля деятельности, в котором присутствовало бы понимание того, что увлечение разработкой технологий, не учитывая целостного подхода может «привести к экстенсивному развитию этих отраслей и последующему их исчезновению, к тому, что в них со временем подрываются самые основы их существования». (С. П. Нестеркин. Личность в буддизме Махаяны. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2011, С.132). Сегодня очевидно, что современные люди еще не избавились от желания владеть материальным миром, изобретая все новые технологии, завоевывая и властвуя, отсюда продолжающиеся войны и насилие. Человек, находящаяся во власти материалистических ценностей, безудержных желаний и низменных удовольствий, наделена, как говорят буддисты, омраченным сознанием. Личность, ведомая омраченным сознанием, не способна нести

ответственность за свои действия и распознать их «отпечатки» в контексте взаимозависимостей явлений и в масштабе их взаимовлияний. Омраченное сознание личности предшествует негативным действиям и не может быть надежной основой для реализации лучших качеств и благих деяний. Гнев, жадность, привязанность являются основными негативными чувствами, ведущими к исполнению самых жестоких и извращенных намерений против человека и человечества. Участившиеся террористические акты, жертвами которых становятся сотни невинных людей, говорят о нарастающей угрозе насилия и преступных действий, пополнения рядов воинствующих агрессоров и бесчинствующих террористов. Эти люди не испытывают страха перед смертью, и вовсе не из-за героизма или отваги, а из-за неведения последствий своих поступков. Их сознание зацементировано биологической плотью и ограничено материей одной жизни и для них не имеет значения последствия, грядущие в масштабах содеянного ими зла. Анализируя современное общество, американский профессор Роберт Турман, приходит к выводу, что «современная цивилизация – это цивилизация завоевания других, а буддийская цивилизация – это цивилизация, которая позволяет одержать победу над самим собой». (Диалог культур...) Победа над самим собой подразумевает победу над своим гневом, ненавистью и алчностью. Чтобы одержать такую победу необходимо, прежде всего, преодолеть эгоизм и индивидуализм. Турман продолжает: «Мы, американцы, полагаем, что мы самые большие индивидуалисты все времен. ...Мы сами принимаем решения, действуем в соответствии с нашими собственными желаниями и никому не позволяем командовать нами» (Бесконечная жизнь..С.345). Анализируя американский индивидуализм, в основе которого лежит признание абсолютных прав личности, ее свободы и независимости от общества и государства, Турман заключает, что «буддизм, по существу, приветствует индивидуализм: хотя метафизически нет ничего неделимого, высшая причина в относительном социальном мире - это индивидуум». Однако, стремление к индивидуализму сопряжено с опасными тенденциями

к эгоизму, выражающемуся в себялюбии и личной выгоде, превосходстве своих интересов над интересами других. Общественное эгоистическое сознание приумножается в виде всевозможных очень опасных технологий и материальных открытий, претендующих на мировое влияние и усиление глобализационных процессов. Следствиями эгоизма являются алчность и насилие. Общественная алчность выливается в так называемый индустриальных консьюмеризм, а ненависть и насилие приводят к наращиванию милитаристских сил и обострению вооруженных конфликтов. С точки зрения глобализирующегося буддизма выступает президент Международного буддийского конгресса, профессор Самдонг Римпоче, обращая внимание на развитие диалога между современными науками и буддийской философией, который может помочь открыть западным ученым новые горизонты и найти то недостающее звено, которое, возможно, необходимо для современной цивилизации. (Буддизм в контексте..., 2015, 32) Он считает, что буддийское образование необходимо для современной цивилизации и для его устойчивого развития. Трехчастное буддийское образование призвано совершенствовать личность не только как индивидуальное существо, но и как социальное. Первая часть посвящена процессу усвоения знаний посредством слушания и чтения; вторая – обретение знаний в результате глубокого анализа, размышления; третья – получение знаний в процессе медитации [Там же, 33]. Действительно, такая модель буддийского образования может оказаться чрезвычайно эффективной в стремительно глобализирующемся мире, так как она основана на рациональном подходе и глубоком аналитическом методе. Апеллируя к западному обществу, Самдонг Ринпоче говорит, что изучение буддизма на Западе не представляет никаких проблем с точки зрения его практики, что западные буддисты проявляют в этом определенное усердие. Например, около трехсот буддистов из Европы и Северной Америки приняли участие в трехлетнем затворничестве - ретрите и успешно его завершили. Самдонг Римпоче заключает, что западные люди вполне способны практиковать

буддизм Махаяны, но это не так легко, как буддистам в Тибете, где многолетние традиции и окружающая обстановка способствуют духовной практике. Однако, если человек действительно исполнен решимости практиковать и строго следовать своему избранному духовному пути, то для него все возможно. В контексте сложных процессов глобализации Самдонг Римпоче также отмечает важность понимания, какие явные и неявные вызовы бросает современность знаниям древности [Диалог культур, 26-34]. По его мнению, сама попытка понять эти проблемы уже является проблемой. Например, Тибет находится в тяжелой политической ситуации, и это является важнейшим вызовом, который бросает ему современное общество. По всему миру создаются центры и фонды в поддержку Тибета и тибетского народа с целью привлечь внимание общественности к так называемому тибетскому вопросу. Например, крупнейший и наиболее известный фонд «Сохраним Тибет» имеет множество филиалов по всему миру, в частности в Москве, и функционирует как Центр тибетской культуры и информации. В центре можно познакомиться с историей и культурой Тибета, послушать лекции по буддийской философии, пройти курсы тибетского языка.

Духовный и социокультурный потенциал буддизма Махаяны наиболее ярко обнаруживает себя в критические периоды истории обществ, в их переломные моменты. Ярким примером этому может послужить пример распространения и адаптации буддизма Махаяны в Центральной Азии, а именно в Монголии, где буддийские ценности и идеалы показали свою жизнестойкость и жизнеспособность в период крутых перемен глобализирующихся цивилизаций. “Цивилизация завоевания” и “цивилизация победы над собой” отчетливо проявляют себя на примере истории распространения буддизма Махаяны в монгольском мире. Воинствующее сознание монголов на протяжении долгого времени не воспринимало духовно-нравственные принципы буддизма. В постоянных войнах жизнь человека обесценивается. Сознание монголов, воспринимавшее войны, насилие, грабежи, убийства как обычные, необходимые условия

жизни, должно было повернуться в сторону духовно-нравственных ценностей. Необходим был «категорический императив», насаждаемый сверху, благодаря чему общество поступало бы исходя из нравственных принципов. Для монголов, жизнь которых постепенно поворачивалась от насилий и грабежа к созидающей и мирной жизни, весьма важными и значимыми оказались нравственные аспекты Восьмеричного благородного пути.

Распространение буддизма в Монголии продолжалось в течение многих веков. Принято делить его на три этапа. Первый этап начинается с хуннского периода и продолжается до XIII в., второй - охватывает XIII-XVI вв., третий - приходится на XVI и последующие века. Эти этапы являются отражением волнообразного характера распространения буддизма в Монголии, где одна волна сменяется другой, более мощной [Янгутов, 2009, 6-14].

Первая волна распространения буддизма явилась лишь эпизодическим явлением в истории Монголии и практически не оставила заметного следа в общественной жизни кочевников. Она совпала по времени с проникновением и распространением буддизма в Китае.

Вторая волна стала уже её заметным фактором. В этот период наблюдается определенная активизация буддизма, однако, она не привела его кциальному успеху, буддизм не стал существенным компонентом культурной, социальной, экономической и политической жизни общества, как это было в Китае уже к IV в. н.э.

И лишь третья волна обеспечила буддизму успех. Он становится не только существенным компонентом культурной, социальной, экономической и политической жизни Монголии, но и решающей составной, во многом определившей её историческое развитие.

До сих пор многие ученые задаются вопросами: в чем же причина такого медленного и волнообразного «вхождения» буддизма Махаяны в Монголию, охватившего почти два десятка веков? Почему буддизм не смог добиться сравнительно быстрого успеха? Почему понадобились периоды его

затишия и подъема? По мнению Л.Е. Янгутова, ответы на эти вопросы, очевидно, необходимо искать в социально-политической сфере истории Монголии. Ведь социальный фактор наряду с гносеологическим является необходимым условием в формировании любой религии. А при её распространении в другие страны, становится решающим фактором [Янгутов, 2012, 243].

Начавшийся процесс разложения родоплеменных отношений в период первой волны в силу кочевого образа жизни племен принял затяжной характер. Поэтому основу первоначальных государственных образований составляли племенные союзы. Племена продолжали сохранять свою самостоятельность как социальная общность, и шаманизм как родоплеменная религия не исчерпал своих возможностей, полностью отвечал социальным и духовным запросам обществам.

Вторая волна распространения буддизма в Монголии связана с дальнейшим углублением разложения родоплеменных отношений, характерной чертой которого явилось постепенное разрушение родовой собственности и перехода её в семейную. А это означало формирование новых производственных отношений. Новые отношения складывались на фоне внешних событий, ставших переломными в истории Монголии, а именно, становления единой монгольской народности и образования единого монгольского государства. Эти переломные процессы в истории Монголии обусловили новые социальные отношения и новую идеологическую концепцию. Религией, способной стать регулятором новых социальных отношений, удовлетворить новые идеологические потребности, мог стать буддизм. Однако, кочевая жизнь монгольских племен обусловила неравномерность их общественного развития. Поэтому в начальный период второй волны не все племена достигли высокого уровня формирования семейной собственности, были и племена, которые находились лишь на первоначальной стадии разложения родоплеменных отношений, где сохранялась родовая собственность, и шаманизм продолжал удерживать свои

позиции. Поэтому социальная востребованность буддизма не стала повсеместной. Политическая невостребованность буддизма в период первой и второй волн была связана с тем, что первые государственные образования на территории Монголии этого времени имели военизированную структуру со всеми вытекающими отсюда последствиями. Иначе говоря, государство, подчиненное воинской дисциплине не нуждалось в дополнительной идеологической поддержке, а его политическая ориентация на внешние войны не воспринимала миротворческие принципы буддизма. Известная веротерпимость Чингис-хана придавала буддизму статус одной из многих религий, проникавших в Монголию в результате его завоевательной политики. Буддизм не был востребован и в период междоусобных войн, начавшихся после падения Юаньской империи.

И лишь благодаря созидающей деятельности Алтан-хана (1507 - 1582 гг.), с именем которого связана третья волна распространения буддизма, стала возрастать и социальная, и политическая востребованность буддизма. Период феодальной раздробленности, совпавший с деятельностью Алтан-хана, как и период распада родоплеменных отношений принял среди монголов затяжной характер. Алтан-хан прилагал большие усилия для преодоления междоусобиц и объединения Монголии. Однако, кочевая жизнь, натуральное хозяйство, отсутствие внутреннего рынка и городов не способствовали объединению Монголии. Необходим был дополнительный фактор, способный ускорить созревание тенденции к объединению. Таким дополнительным фактором стал буддизм. Иначе говоря, буддизм Махаяны был политически востребован как идеология, способная объединить монгольские племена в единое государство и выступить в качестве социального регулятора взамен шаманству, отражавшему потребности и родоплеменных организаций [Там же, 240-243].

Однако своего высшего расцвета буддизм достигает в период, когда Монголия, так и не сумевшая преодолеть феодальную раздробленность, попала под маньчжурскую зависимость. Маньчжурские правители,

придававшие большое значение укреплению своих позиций в воинствующей и мятежной Монголии, увидели в буддизме Махаяны, его принципах сострадания и непротивления весьма удобное средство социальной и политической регуляции. Созданная ими система управления на территории Монголии была ориентирована на буддийских иерархов, что придавало политической востребованности буддизма огромную значимость и, в конечном счете, привело к срашиванию буддийской церкви с государственной властью.

Признание буддизма официальной религией монголов повлекло за собой значительные изменения во всем и, прежде всего, в сознании. Дело в том, что буддизм, пришедший на смену шаманству в качестве социального регулятора, предложил совершенно иные духовно-нравственные и религиозные ценности соответствующие иным социальным связям. У себя на родине, в Индии, он явился реакцией на кризис и распад родоплеменных отношений. Пришедший на смену языческим верованиям, удовлетворявшим внутриродовые запросы, буддизм предложил концепцию всеобщего страдания, равенства всех перед страданием, а также Восьмеричный Путь, включающий общечеловеческие моральные ценности. Эта концепция, ставшаяозвучная индийцам в период распада их родоплеменных отношений и связей, сталаозвучной и монголам в период их окончательного освобождения от родоплеменных связей<sup>49</sup> и созидательной деятельности Алтан-хана. Сознание монголов, воспринимавшее войны, насилие, грабежи, убийства как обычные, необходимые условия жизни, должно было повернуться в сторону духовно-нравственных ценностей.

Религиозно значимым для всей тибетско-монгольской культурной общности явилось приглашение Далай-ламы III Содном Чжамсо в 1576 г. Алтан-ханом Туметским, что определило распространение школы гелугпа в Монголии и Бурятии. Результатом этой встречи стал договор, который был обнародован в 1577 г. в виде религиозного уложения - манифеста «Арбан

---

<sup>49</sup> Имеется в виду экономическое освобождение.

буяны цааз» (Закона Учения Будды, обладающего десятью добродетелями). «Арбан буяны цааз» состоит из десяти пунктов: запретить всякое насилие, ведущее к смерти ближнего; если умертвил человека, то по закону казнить убийцу; если убил лошадь, скот, то отобрать все имущество; если поднял руку на лам и послушников, то вывернуть руки насильника; те, кто раньше приносил кровавые жертвоприношения онгонам, пусть сжигают онгонов в огне и больше никогда не убивают; если нарушил закон, то оштрафовать в десятикратном размере; если не сжег в огне изображения онгонов, то разрушить жилище; заменить онгонов статуями шестирукого Махакалы, приносить жертву молочными продуктами, а не мясом и кровью; пусть все стремятся только к благодеянию и соблюдают пост; запретить грабежи среди населения [Чимитдоржиев, 1997, 20].

«Арбан буяны цааз» представляло собой воздаяние за проступки. При этом воздаяние совершалось со стороны властей, что недвусмысленно говорило о том, что буддизм в Монголии насаждался сверху. А точнее, принципы буддизма соответствовали социальной политике властей, отражали их интересы. Необходимо было повернуть сознание воинствующих монголов на мирный буддийский лад. Однако при этом предложенные меры воздаяния за проступки не соответствовали духу буддийского учения. В «Арбан буяны цааз» просматривался не столько этический, а сколько правовой аспект воздаяния. Очевидно, это был единственно возможный путь внедрения в сознание монголов гуманистических идей, отраженных в буддийской нравственности. Буддийская нравственность, в свою очередь, гармонично вписывалась в социально-политическую обстановку Монголии, взявшей курс на созидательную деятельность. Монголы должны были испытать на себе «Арбан буяны цааз» как необходимую меру воздаяния, прежде чем их сознание восприняло кармическое воздаяние, предложенное буддизмом в качестве внутреннего состояния человека в его самсарном бытии. Разница в характере возмездия ясно отражала тот мучительный путь воинствующего кочевника, который он проделал к буддийским духовно-

нравственным ценностям.

Таким образом, пример истории распространения буддизма в Монголии ярко отражает идею о том, что духовный и социокультурный потенциал буддизма Махаяны наиболее полно раскрылся в переломный период истории страны и показал свой высокий уровень жизнестойкости и устойчивости в новых, часто враждебных условиях общества. Буддизм Махаяны оказался крайне востребованным в условиях перехода монгольского общества на новый качественный уровень, когда государство вступило в контакт с другими цивилизациями и перестала «вариться в собственном соку». Приход буддизма Махаяны в Северную Америку похожим образом повторяет путь буддизма Махаяны в Монголию, когда страна вступила в контакт с другими цивилизациями.

Сегодня в Северной Америке мирно сосуществуют практически все буддийские традиции и школы, развиваясь и удовлетворяя духовные и социальные потребности населения. Это позволяет говорить о следующих ключевых факторах, способствующих успешной адаптации буддийской традиции, в особенности махаянской, в глобализированном социокультурном пространстве Америки: нерелигиозный буддизм или дхарма без догмы; мирская направленность сангхи; медитативные техники; гендерное равенство; упрощение традиции; несектантский, эгалитарный, демократичный, неиерархический подход к традиции; интеллектуализм и рационализм традиции; экспериментальный, инновационный, дискуссионный характер традиции; социальная ангажированность.

Буддийское учение в Северной Америке носит ярко выраженный практический характер (practical Buddhism). Под практическим буддизмом понимается его применение в повседневной жизни, в работе с эмоциями, стрессами и депрессиями, его включенность в такие сферы, как буддизм и мировые события, буддизм или Дхарма для молодежи, Дхарма для тюремных заключенных, Дхарма и семья, здоровье, смерть и забота об умирающих, межрелигиозный диалог, буддизм и наука. Американские

последователи буддизма Махаяны активно используют его знания и опыт для решения социальных проблем, особенно таких как бедность, преступность, расовые предрассудки. Бедность - один из тех глобальных вызовов, поиск ответа на который мировому сообществу предстоит искать еще не одно десятилетие. Она является первопричиной или сопутствующим, отягощающим фактором многих других глобальных проблем. В то же время она сама есть порождение ряда факторов, действующих на глобальном уровне. Одной из острых социальных проблем в США является глубокое расслоение общества между богатыми и бедными. Бедность, особенно в развитых странах, является относительным понятием и зависит от общего стандарта уровня жизни в данном обществе. Для бедности характерны различные виды депривации - социальная, правовая, политическая, психологическая. Бедность не позволяет индивиду или социальной группе удовлетворить определённый круг минимальных потребностей, необходимых для жизни, сохранения трудоспособности, продолжения рода. Все характеристики бедности тесно взаимосвязаны. Так, низкий доход не дает возможности получить хорошее образование и эффективно заботиться о здоровье, осложняет внутрисемейные отношения, затрудняет налаживание социальных связей. Плохие здоровье и образование, в свою очередь, не позволяют получить высокооплачиваемую работу, полноценно участвовать в жизни общества и т.д. В результате бедность превращается в особое, устойчивое состояние индивида, образ жизни, изменить который невозможно просто путем увеличения доходов. Поэтому так важно понять, может ли буддизм Махаяны предложить обществу пути решения, и в какой степени он является социально востребованным исходя из этой проблемы.

В США 16% от общей численности населения живут в бедности, из них 11% составляют белые, 28% - латиноамериканцы, 25% - черные и 17% - азиаты (согласно переписи 2010г.). 28% - дети, женщины, живущие в бедности и это больше, чем мужчин. Бедность и расовая принадлежность увеличивают вероятность преступного образа жизни и тюремного

заключения. Около 2,3 миллиона человек находятся в заключении в США, более 1% взрослого населения. Число заключенных в США увеличилось на 500% по сравнению с 1970-ми гг. [Harrison,2001]. Заключенные, потерявшие физическую свободу, с буддийской точки зрения также заслуживают сострадания и заслуживают свободы духовной, которая может изменить их сознание и действия. С этой целью в США была создана общественная организация Prison Mindfulness Institute, миссия которой заключалась в предоставлении возможности заключенным участвовать в программах по трансформации сознания через медитативные техники, книги и беседы по буддийской философии. История организации примечательна тем, что она была создана бывшим заключенным Флитом Моллом (Fleet Maull), который в течение 14 лет, будучи в тюрьме, изучал буддизм Махаяны согласно руководству известного в Америке Чогьям Трунгпа Ринпоче. Освободившись, он продолжает свое обучение, получает степень доктора психологии и занимается благотворительной деятельностью. Например, он запускает программы по организации хосписов для заключенных, больных СПИДом. Получив посвящение в дзен традиции, он продолжает обучать заключенных основам медитации и реализовывать программы для оказания помощи в тюрьмах и бывшим заключенным. Он считает, что буддийские принципы помогут воплотить модели восстановительного и преобразующего правосудия взамен правосудию карательному [Maull, 2005]. По ту сторону преступного мира служат полицейские, профессия которых характеризуется высоким уровнем стресса и подвержена опасными для жизни ситуациям. Некоторые из них также задумываются о практической пользе буддизма в их профессиональной деятельности. Например, в статье «Что может предложить буддизм полиции» доктор психологии Сара Сэйд [Sarah Sayeed, 278] рассуждает о том, что полицейские вынуждены осуществлять усиленный надзор и контроль, особенно в бедных районах, где преимущественно живут черные и латиноамериканцы. Ежедневное взаимодействие с преступным миром и социальные предрассудки заставляют полицейских принимать

порой неоправданно жестокие меры, что в конечном итоге приводит к потере их человеческого достоинства. Жертвы расизма и неравенства требуют большего сострадания, и полицейские в них должны видеть прежде всего граждан, которым они служат, учит буддизм. Сотрудники полиции осознают, что преступление не оправдывает бесчеловечного отношения к совершившим его, и согласны с тем, что решающим шагом в обществе должна быть помочь гражданам в осознании их неправильного взгляда на мир и того вреда, который этот взгляд причиняет. Поняв, что причиной их неудовлетворенности является эгоцентризм, они тоже захотят измениться. Главным приоритетом должна стать поддержка каждого индивида независимо от цвета кожи, социального статуса и уровня образования.

Профессор Турман считает, что образование может стать ключевым моментом в решении социальных проблем. Он считает, что общество может изменить вектор своего развития, отойти от цинизма и повернуться лицом к социальным обязательствам только в том случае, если каждый человек избавиться от беспредельного потребления и неограниченных желаний, а для этого необходимо такое образование, которое поможет избавиться от иллюзий и научит мудрому отношению к миру. Буддисты полагают, что первая цель каждого общества – это дать качественное образование отдельным его членам. А «цель образования – это подготовка не какому-нибудь заданию в жизни, но к просветлению». [Турман, 2005, 123-124]. Турман считает, что Америка очень отстала в вопросах образования. Например, дети проводят около 25 процентов времени перед экранами, почти столько же, сколько они проводят на занятиях в школе [Там же, 124]. Буддийский подход к образованию подразумевает концентрацию, прежде всего на развитии просветленного мышления, преодолении дуалистического видения, обучении людей своей истинной природе и тренировке этического мышления. Очевидно, что эффективность данного подхода зависит от применения его в повседневной жизни. Этот вопрос является едва ли не самым популярным среди американцев. С точки зрения религиозного аспекта

ежедневные практики буддийских верующих включают определенные ритуалы поклонения и подношения буддам и йидамам, чтение мантр, паломничество, гороо (обход по солнцу вокруг священных сооружений – дацанов и ступ). Что же буддизм может предложить западному человеку в качестве ежедневной практики, не углубляясь в его религиозные основы? Профессор Турман свою главу о применении буддизма в повседневной практике начинает словами великого Цонкапы:

Как опыт рассеивает абсолютизм,  
А пустота смывает нигилизм,  
Так узнаешь ты и то, что пустота является  
Причиной и следствием –  
И не станешь придерживаться крайних взглядов.

[Турман, 2005, 119]

Глубоко анализируя человеческую эволюцию с точки зрения кармы и природы «я», Турман объясняет, что состояние Будды это не есть нечто запредельное и невозможное для человека светского. Он переносит это понятие в область философского и психологического осмыслиения, требующего глубокой интеллектуальной рефлексии на основе буддийских методов. Например, ежедневное взращивание и тренировка шести парамит – основных принципов духовной практики Махаяны - является надежным способом установления гармоничных отношений с окружающим миром. Парамиты щедрости, нравственности, терпения, усердия, медитации, мудрости – это те совершенства, достижение которых гарантирует просветление сознания, а значит состояние Будды. Эти идеи нашли свое отражение в работах профессора Л.Е. Янгутова: «...будь то состояние Будды или просветленность сознания, истинная природа вещей или истинное бытие – в конечном счете сводились к одной идее – идее избавления от иллюзий ложного Я, которая все чаще рассматривалась в контексте преодоления дуализма Я и окружающей его среды» [Янгутов, 1995, 33]. Буддийское мышление призвано освободить от эгоистических стремлений, иллюзий и

цепляний ложного «Я». Буддийское мышление подразумевает образ мыслей, наполненный качествами шести парамит, ведет к раскрытию истинно сущей природы. Турман адаптирует понятия шести парамит для американской публики и интерпретирует их как «шесть трансцендентные добродетели – мудрость, щедрость, справедливость, терпение, творчество, созерцание, – формирующие духовный ген и придающие силу и безопасность нашей позитивной эволюции» [Турман, 205, 131]. Анализируя важность приобретения этих качеств для установления благоприятного социального климата, Турман приходит к выводу, что щедрость помогает осознавать потребности других и обрести истинное удовлетворение, помогая другим существам; справедливость помогает достичь в отношениях с другими максимальной плодотворности и гармонии, удерживает нас от конфликтов и ведет к миру; терпение сдерживает нас от любого негатива, идущего из вне; творчество наделяет нас безграничной «энергией, ведущей к состоянию Будды и обращению мира к идеалам буддизма», созерцание формирует «самую тонкую душу, саму суть ваших бесконечных отношений со всеми чувствующими существами и создателем вашего развития». Развитие шести добродетелей на индивидуальном уровне неизменным образом должно привести к просветлению сознания индивида, на глобальном уровне – к просветлению общества в целом. Последнее может стать сутью и миссией глобализирующегося буддизма. Глобализирующийся буддизм как никогда сегодня открывает миру свою идею единства, тождества и гармонии, не знающий препятствий и обеспечивающий мировоззренческие ориентиры, не противоречащие целостности человека и его среды, материальной и духовной, природной и космической. Проблема единства, тождества и гармонии как отражение истинно сущего в полной мере представлена Л.Е. Янгутовым на примере китайского буддизма. Идея всего сущего отражает в себе представления буддистов об изначальной гармонии и тождестве мира и красной нитью проходит через весь аспект махаянского учения, в котором наиболее значимо выделяются философские, психологические и

сотериологические аспекты. «Именно представления о сущем как Истинном сконцентрировали в себе идею тождества, гармонии и единства» [Янгутов, 1995, 4]. Все аспекты буддийского учения образуют единый комплекс взаимообуславливающих и взаимодополняющих школ и направлений. Философия в этом комплексе обеспечивает мировоззренческие ориентиры, указывающие на гармонию мира, единство и целостность человека и природы. Психология отражает структурообразующий и функциональный элемент комплекса и рассматривает мир как составной элемент психической жизни индивида, присущий омраченному сознанию и выступающий как объект и причина страдания. Сотериология определяет принципы повседневной деятельности человека в контексте главной цели его существования – «стремления преодолеть ложную завесу омраченного сознания, пребывающего в иллюзии субъектно-объектных отношений, и через преодоление этого иллюзии – обнаружить свою истинную природу, тождественную всем и всему» [Янгутов, 1995, 3]. Хотя Янгутов и говорит о китайском буддизме, выводы, сделанные им можно приложить к буддизму в целом, так как идея единства, тождества и гармонии пронизывала собой все основные компоненты и элементы средневекового китайского буддизма и выступала в качестве парадигмы теоретических изысканий и доминанты практической деятельности китайских буддистов. И если в психологических и сотериологических концепциях идея единства, тождества и гармонии принималась как аксиома, то в философских построениях китайских буддистов обнаруживался теоретико-доказательный аспект, который наиболее наглядно проявился в учении о истинно сущем [Янгутов, 1995, 4]. Признание принципов единства, тождества и гармонии – это есть буддийское мышление. Буддийское мышление это значит идти по пути преодоления двойственности, бинарности, дуализма. Если европейская модель развития предполагает «черное и белое», то индобуддийская модель – «белое есть черное». О сложности преодоления двойственности мышления на пути к осознанию единства, тождества и гармонии рассуждает Л.Е. Янгутов, говоря

о том, что «избавление от двойственности, односторонности и крайностей возможно лишь с избавлением от рациональных форм познания, отказа от слов, знаков, понятийного мышления и т.п.» [Янгутов, 1995, 98]. Однако, отрицание или избавление отнюдь не деструктивно: опровержение ошибочного одновременно есть утверждение истинного. Об этом говорил китайский философ Цзун Ми, один из наставников школы хуаянь. Учение хуаянь оформилась в русле общемахаянских доктрин, получивших наибольшее распространение и развитие в Китае. Мыслителями хуаянь была создана китайская модель буддийской картины мира, которая представляет собой высшее достижение философской мысли китайского буддизма. Обоснование тождества истинно сущего и феноменального мира нашло здесь свое логическое завершение. Тождество и не-преграда истинно сущего и феноменального были дополнены тождеством и не-преградой всего феноменального, согласно которому все вещи и явления феноменального мира находятся в состоянии тождества и не-преграды друг с другом. [Там же, 1995, 98] Иначе говоря, феноменальный мир так же гармоничен и непротиворечив, как и истинно сущее. Учение хуаянь о Едином, где стираются грани между противоположностями, где в одном содержится все, а во всем - одно, является иллюстрацией идеи принципиального тождества истинно сущего и феноменального мира, а также тождества всех вещей феноменального мира, как подтверждения тождества феноменального и истинно сущего [Там же, 1995, 196].

Эти идеи подтверждаются и нашли свое продолжение в работах Е. Торчинова. Говоря о роли буддизма в контексте глобализации Е. Торчинов говорит, что, прежде всего, сами ценности и ценностные ориентиры буддийских культур могут быть востребованы уже в ближайшее время, так как глобальные проблемы современного мира, будь то демографическая или экологическая, лишний раз говорят о неверном подходе и в значительной мере обесценивают и дискредитируют установки новоевропейского либерального проекта с его представлениями о человеке всемогущем,

«самодеятельной и самодостаточной личности, одномерной рациональности, индивидуализме (приводящем ко всеобщему экзистенциальному отчуждению и атомарному индивидуализму попперовского “абстрактного общества”), а pragmatism общества благодеяния, основанного исключительно на философии потребления все более превращается в угрозу будущему человечества...» [Торчинов, 106].

Выражая видение будущего человечества на Всемирном философском конгрессе в Сеуле, канадский философ М. Parizeauc формулировала свое видение пути решения глобального вопроса, которое соответствует философии буддизма. Она сказала: «Нужна социальная этика, ограничивающая эгоизм; должен существовать моральный кодекс для правящих кругов. Нам нужны общие правила для человечества. Для этого следует учесть моральные нормы традиционных культур, которые игнорируются государственными структурами при составлении законов» [Мантатов, 2009, 181]. Здесь свою роль должны сыграть буддийские лидеры и организации, способствующие установлению глобальной мировой политики для чего необходимо решить следующие задачи: 1) обеспечить тесное сотрудничество буддистов и буддийских организаций всего мира; 2) пропагандировать и осуществлять идеи мира, справедливости и человеческого достоинства — сути учения Будды; 3) защищать и поддерживать права и свободы граждан независимо от их гендерной, расовой и социальной принадлежности; 4) а) содействовать общему и полному разоружению и запрещению производства, испытаний, накопления и использования термоядерного оружия и других средств массового уничтожения; б) стремиться к ликвидации голода, нищеты, невежества, расовой и социальной дискриминации, несправедливого экономического порядка и религиозной нетерпимости и сегрегации; в) создавать новый экономический порядок, базирующийся на социальной справедливости, равенстве и гуманности; 5) поддерживать сотрудничество с другими

мирными и солидарными движениями религиозных и нерелигиозных организаций, преследующими сходные цели.

Современная социокультурная глобализация требует осмыслиения иных ценностей, порождает потребность в новых мировоззренческих ориентирах, заставляет по-новому взглянуть на взаимодействие цивилизаций. Именно в таких непростых условиях буддизм наиболее полным образом открывает миру свой духовно-интеллектуальный, социокультурный потенциал, предлагая надежные ориентиры на пути гармоничного развития общества. Буддизм как философия, религия и культура внес огромный вклад в выработку и определение универсальных идеалов, ценностей и жизненных смыслов человеческого бытия, сформулировав их в понятиях сострадания, ненасилия, толерантности, справедливости, равенства и свободы, гармонии и природы. История глобализирующегося буддизма показала жизнеспособность буддийских ценностей и идеалов, пройдя сложные периоды адаптации в новых социокультурных реалиях и выдержав испытание временем. Поскольку гармоничные отношения между разными странами, культурами и религиями являются важнейшим условием мирного и стабильного существования человечества, такая форма взаимодействия, как диалог, будь то культурный, научный или межконфессиональный, становится крайне значимым в отношениях между странами и цивилизациями. Западному миру еще предстоит пройти множество духовных лабиринтов и перипетий на пути к осмыслинию буддийского учения, но неподдельный интерес западных последователей к буддизму, его научное обоснование и нравственное осознание выглядят достаточно жизнеутверждающе. Обращение к философии буддизма, анализ идей единства, целостности и гармонии, принципов толерантности, всеобщей ответственности, этики ненасилия и их применение в соответствии с условиями развития современного мира могут и должны способствовать укреплению универсальных общечеловеческих основ и решению глобальных проблем человечества.

### **3.2. Буддийская этика как глобальный фактор устойчивого развития**

Современная глобализация и трансформационные процессы во всех сферах жизнедеятельности общества влекут значительные ценностные изменения в общественном сознании и смещение мировоззренческих ориентиров. В таких условиях наиболее остро встают вопросы морали и этики. Буддизм относится к категории этических учений, поскольку буддийская традиция породила богатейший дискурс в области морали и нравственного поведения. Говоря о буддийской этике как о глобальном факторе устойчивого развития мира, имеется в виду не религиозный аспект буддизма, а его универсальные ценности, открытые всему человечеству, а под устойчивым развитием подразумевается «системная стратегия человечества, обеспечивающая сбалансированное развитие всех сфер жизнедеятельности» [Мантатов, 2000, 206]. Проблематика заключается, прежде всего, в стратегической целесообразности использования символических ресурсов буддизма и буддийской системы знаний для радикальной трансформации мировоззрения людей и мышления общественно-политической элиты мира. Имеющийся в буддизме уникальный духовный опыт, интеллектуальный, нравственный потенциал могут быть восприняты как последователями буддизма, так и людьми иных мировоззренческих и религиозных ориентаций в его универсальном значении, вышедшем за рамки религиозной системы. Буддийская этика является способом сдерживать разрушительные тенденции во имя некоего высшего блага. Так как человеческая природа ориентирована на добро и в человеке заложено стремление к мирной жизни, то этику можно рассматривать как естественное и рациональное средство для раскрытия врожденного потенциала. «В этом случае этика является собой, скорее, не набор правил, которым надо подчиняться, а принципы внутреннего самоуправления, позволяющие нам развивать те стороны своей природы,

которые, как мы считаем, способствуют нашему собственному благу и благу других» [Далай-лама, 2016].

Огромную роль в пропаганде этических знаний играют публичные лекции и выступления Его Святейшества Далай-ламы XIV по всему миру. Особой популярностью его лекции и выступления пользуются в США, куда он приезжает ежегодно для встреч с американской публикой. Достаточно сказать, что Его Святейшеству вручена Золотая медаль Конгресса США - высшая гражданская награда США за выдающиеся достижения, имеющая особое значение для истории и культуры Соединённых Штатов. Получая многочисленные престижные премии по всему миру, Его Святейшество подчеркивает, что для него это, прежде всего, признание подлинной ценности альтруизма, любви, сострадания и ненасилия, которые он старается возвращать в соответствии с буддийским учением. Его мудрость и высочайший моральный авторитет признаны во всем мире и вселяют в людей оптимизм и веру в будущее. Он востребован любой аудиторией, от частных встреч с известными учеными, общественными деятелями, официальными лицами и главами государств до многотысячной публики в залах и на стадионах. Его Святейшество Далай-лама XIV является участником многих научных конференций, межкультурных и межконфессиональных диалогов, проводимых в американских университетах и исследовательских институтах. Говоря с широкой аудиторией о буддизме, Его Святейшество придерживается такого подхода, при котором учитываются плюрализм общественного мнения, разные мировоззрения и конфессиональные убеждения, делается упор на фактическое содержание и универсальные ценности. Сегодня на полках американских изданий можно увидеть множество аудио, видео и книжных изданий Его Святейшества Далай-ламы XIV по буддийской науке, философии, психологии в контексте общечеловеческих ценностей, таких как мир, счастье и сострадание, современная этика, экология, экономические и социальные проблемы, права человека, гендерное равенство. Например, в своей книге «Этика для нового

тысячелетия», ставшей бестселлером в Северной Америке, Его Святейшество излагает ясные и четкие идеи в отношении нравственного и духовного преобразования, которые необходимы миру в целом.

В своих книгах и публичных выступлениях Его Святейшество Далай-лама говорит о двух видах этики: одна основана на религиозной вере, а другая – на доброте, принесении пользы другим, которые приносят внутреннее спокойствие окружающим и нам самим. «Когда мы говорим о поступках и словах, то очевидно, что наше тело и речь подчинены нашему уму и это он в конечном итоге определяет наши действия как этичные или же наоборот. Это универсальный уровень понимания этики, основанный на фундаментальных человеческих ценностях». Далее объясняется, что действия ума, речи и тела должны быть этичными, т.е. направленными в русло полезной деятельности и быть нравственными. «Этика означает действие (будь то мысленное, вербальное или физическое), приносящее пользу другому, а также самому носителю действия. При этом то, что доставляет временное удовольствие одному, но приносит вред другому, не может называться этичным действием. Выше сказанное мне представляется наиболее простым и полным определением этики. Мы видим, что такая этика неразрывно связана с бескорыстной любовью и добротой» [Далай-лама, 40].

Обострение глобальных проблем на рубеже XX и XXI вв. стало отличительной чертой современного этапа развития мирового сообщества. Сегодня невозможно молчать о политической глобальной проблеме, связанной с фундаментальными вопросами войны и мира, от решения которой зависит дальнейшее существование человеческой цивилизации. Проблемы международного терроризма и вооруженных конфликтов превратились в одну из острейших глобальных проблем современности и тесно взаимосвязаны с большинством глобальных проблем человечества. Во многих случаях субъектами терроризма становятся психически неуравновешенные люди, чрезмерно амбициозные политики, деятельность которых входит во все большее противоречие с общечеловеческими

ценностями и логикой мирового развития. Сегодня как никогда актуальны слова Его Святейшества Далай-ламы XIV: «Если люди проникнутся любовью к правде, справедливости, миру и свободе, творя лучший, более сострадательный мир, — то это и будет настоящим шансом. Тут кроются подлинные возможности. Если с помощью системы образования и правильного использования средств массовой информации мы сумеем объединить некоторые из предложенных здесь идей с реализацией этических принципов, — мы создадим на планете такой климат, в котором разоружение и прекращение военного производства станут просто неизбежными. А на такой основе мы сможем создать условия для устойчивого мира на планете»<sup>50</sup>.

В 1999 г. в Нью-Йорке выходит книга Его Святейшества Далай-ламы XIV «Этика для нового тысячелетия» (*Ethics for the New Millennium*), которая по версии *New York Times* вошла в число бестселлеров.<sup>51</sup> Книга посвящена нравственным и социальным вопросам и основам этики и состоит из трех основных разделов: в первом - рассматриваются основы этики, не в религиозной традиции, а с точки зрения естественного человеческого желания и права быть счастливым; во второй - излагаются основные составляющие нравственно положительного поведения человека; в третьем - обсуждаются социальные и политические аспекты этики. По словам Его Святейшества, целью его книги было подойти к этике с точки зрения всеобщих, универсальных, а не религиозных принципов.<sup>52</sup>

Его Святейшество Далай-лама убежден, что каждый человек с детства знаком с понятием этики, основанной на доброжелательности, стремлении заботиться о других, проявлять участие во благо других. Он добавляет: «Но также есть еще один фактор, который обусловлен самим устройством нашего тела: оно создано в соответствии с этими понятиями доброты и любви к

---

<sup>50</sup>Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. <http://www.theosophy.ru/lib/dl-etika.htm>

<sup>51</sup>Richard Bernstein Critic's notebook: A Monk's Keys to Happiness, and to the Best-Seller List // *New York Times*, October 07, 1999 (англ.)

<sup>52</sup>Editorial Review // *Publishers Weekly*, 1999. (англ.)

окружающим. Сострадание и бескорыстная любовь способствуют поддержанию тела в добром здравии». Доподлинно известно, что негативные эмоции, такие как гнев, ненависть, враждебность являются крайне разрушительными для здоровья. И наоборот, такие эмоции, как чувство глубокого сострадания, отсутствие злобы, а значит и страха, способствуют позитивному самочувствию и наилучшему взаимодействию с другими людьми. Каждый человек обладает возможностью развивать внутренний потенциал, так как это является биологическим фактором, данным от рождения. «Научные исследования показали, что еще до момента рождения для ребенка важно состояние ума, которое оказывает влияние на будущего малыша. И еще более эта зависимость проявляется после рождения. Известно, что в первые недели жизни прикосновения матери – главный фактор развития ребенка, оказывающий особое влияние на формирование мозга».<sup>53</sup>

Буддийская этика основана на сострадании и альтруизме. Сострадание может быть рассмотрено на двух уровнях: сострадание к близким и к тем, кто к нам хорошо относится, которое является «биологически обусловленным состраданием» и ограничено пристрастностью. Наиболее важным состраданием является так называемое «безусловное сострадание», основанное на абсолютном беспристрастии. Такое сострадание основано на глубоком понимании внутренней человеческой природы и естественных фундаментальных стремлениях. Биологически обусловленное страдание не нуждается в специальной тренировке или обучении. Безусловное сострадание требует тонкости и проницательности ума и должно прочно основываться на знании, понимании, тренировке ума. «Главное приложить все наши интеллектуальные способности для развития беспристрастного

---

<sup>53</sup>Далай-лама XIV.Публичная лекция «Этика и общество»  
<http://dalailama.ru/messages/101-dalai-lama.html>

сострадания, которое будет не ответом на поведение других по отношению к нам, а будет основано на нашей глубинной природе»<sup>54</sup>.

Его Святейшество Далай-лама твердо верит, что причина для этичного поведения — обрести счастье. Его этика базируется на сострадании, заботе, сочувствии, терпимости и стойкости: «нравственная дисциплина — это то, что помогает развитию именно тех качеств, которые привносят смысл и ценность в наше существование» [Clifford, 2009, 12]. Стало очевидным, что материальный прогресс не может дать счастья, но превращает людей в винтики «общества потребления» (consumer society). Его Святейшество подчеркивает, что материальный прогресс важен, но он должен сопровождаться духовным развитием. Глобальные проблемы человечества, являясь следствием противостояния природы и человеческой культуры, а также несоответствия или несовместимости разнонаправленных тенденций в ходе развития самой человеческой культуры, требуют усилий всего международного сообщества, прежде всего, усилий духовно-нравственных и интеллектуальных. Существует тесная взаимосвязь между духовно-ценностными кодами и социальными преобразованиями: «... важнейшей предпосылкой формирования мировых цивилизаций является радикальная трансформация духовной сферы в «осевое время». Сегодня человечество стоит перед необходимостью духовной революции...» [Мантатов и др., 2007, 31]. История показывает, что такие внешние подходы, как политические, экономические, технические революции недостаточны для изменения социального порядка на благо общества. Его Святейшество замечает, что, действительно, назрела необходимость в духовной революции, в основе которой лежат этические принципы взаимозависимости и преодоления эгоцентризма. «В основе духовной революции — смена ценностных ориентаций — с себя — на других: стать менее эгоцентричным, что в действительности принесет непосредственную выгоду и нам и другим — как

---

<sup>54</sup>Далай-лама XIV. Публичная лекция «Этика и общество» <http://dalailama.ru/messages/101-dalai-lama.html>

на уровне межличностном, так и на уровне межобщинных и межнациональных отношений. Это не трудно понять, поразмыслив о всеобщей причинно-следственной связи: мы все зависим от других на каждом шагу нашей жизни – а другие зависят от нас» [Далай-лама, 36].

Для провозглашения этики гуманизма Его Святейшество Далай-лама XIV говорит о той духовной революции, которая должна произойти в умах людей. Он говорит о духовной революции как о трансформации ума, ведущей к счастливому человеческому существованию. Трансформация ума с целью обретения счастья есть центральная концепция буддийской этики. В буддизме философский подход и психологический анализ счастливого состояния индивида показывают, что переживание счастья связано с переживанием сострадания, любви и альтруизма. Насколько эти ценности реализуются в бытии индивида, настолько удовлетворительной и счастливой кажется ему жизнь.

Счастье является фундаментальной категорией человеческого бытия. В буддийской этике проблема счастья тесно связана с внутренней удовлетворенностью, свободой от внешних факторов и отсутствием непреодолимого желания. Обыденное понятие счастья отличается нечеткой концепцией (*fuzzy concept*) и имеет множество значений и смыслов, оно может по-разному интерпретироваться в зависимости от уровня развития человека и условий его существования. Обобщив разного рода определения счастья, можно сказать, что счастье – это состояние человека, которое соответствует наибольшей внутренней удовлетворённости условиями своего бытия, полноте и осмыслинности жизни, осуществлению своего человеческого назначения. Понятие счастья, хотя и остается в рамках субъективной интерпретации, но давно перестало использоваться лишь как эмоциональная характеристика. Еще в 1776 г. в Декларации независимости США, написанной Томасом Джейфферсоном, было провозглашено всеобщее право на «стремление к счастью», что вызвало широкое обсуждение политического значения этого понятия [Schlesinger, Arthur M., 1964, "The

Lost Meaning of "The Pursuit of Happiness"', 21 (3): 325]. Очевидно, здесь под счастьем понимается создание таких условий и возможностей в обществе, которые способствовали бы развитию всех сторон человека для его самореализации и самоактуализации. Не зря Организация Объединенных Наций объявила 20 марта Международным Днем Счастья, тем самым признав важность счастья в качестве всеобщей идеи и универсальной цели существования человечества.

С 1960-х гг. американские ученые провели многочисленные исследования счастья в рамках разнообразных научных дисциплин, в том числе геронтологии, социальной психологии, медицины, экономики счастья. Сегодня эта область исследования расширилась благодаря многочисленным научным публикациям и произвела множество различных мнений о причинах и условиях счастья, однако проблема счастья все еще остается нерешенной. Проблема часто усугубляется ложными ориентирами, формирующими общественное сознание в угоду правящих групп, озабоченных личной выгодой и материальным обогащением. Благодаря современной идеологии потребительства и пропаганде обогащения и власти, понятие счастья часто ассоциируется с материальным благосостоянием человека и уровнем его доходов. Однако, согласно исследованиям американских ученых, лауреатов Нобелевской премии по экономике, Д. Канемана и А. Дитона, уровень счастья не зависит напрямую от уровня доходов. Так, оптимальный уровень годового заработка в США в 2010 г. был установлен в 75 000 долларов. Они пришли к выводу, что уровень счастья быстро возрастает по мере роста доходов до этой величины, но после отметки в 75 000 долларов даже очень большой прирост в доходах не ведёт к заметному увеличению эмоционального ощущения счастья (Angus Deaton, Who Just Won Nobel Prize, Thinks A \$75,000 Salary Makes You Happy <http://www.forbes.com/sites/dandiamond/2015/10/12/>). Таким образом, для счастья недостаточно просто высокого дохода, материального благополучия и возможностей дальнейшего обогащения. «Богатыми» в США считаются

те, чей годовой доход превышает \$100000 на человека, их - 2% или 5,5 млн. человек.

Буддисты говорят, что высшие радости жизни — это радости духовной жизни. Но восприятие и понимание духовного развития прямо пропорционально степени развития сознания. Улучшение материального положения людей и общества в целом должно сопровождаться развитием их сознания, их духовно-интеллектуальной жизни.

Как показывают исследования, одним из аспектов счастья может быть религиозная принадлежность. Однако, верующие понимают, что одни лишь ритуалы и молитвы не решают проблем, но вера заставляет их быть более ответственными к своим мыслям и поступкам. В.П. Андросов приводит слова Нагарджуны «Если человек облегчает свою участь только совершением ритуально-обрядовой практики, не заботясь о своем духовном совершенствовании, то это будет являться «ложным воззрением». В буддизме одной из его главных аксиом является утверждение о том, что каждый хочет быть счастливым и не желает страдать. «Я считаю, что основная цель человеческой жизни — счастье. Это очевидно. Независимо от того, кто мы — атеисты или верующие, буддисты или христиане, — все мы ищем чего-то лучшего в жизни. Таким образом, по моему мнению, основное движение в нашей жизни — это движение к счастью...» [Далай-лама, 34].

Его Святейшество говорит о феномене счастья с точки зрения универсальных ценностей, а буддизм может предложить методы достижения счастья. За субъективным чувством и представлением о счастье обычно стоит канон или образец того, что такое счастье и счастливый человек сами по себе. Говоря по-другому, в своем желании счастья человек всегда исходит из того, что такое же желание присуще и другим людям. Согласно буддийскому учению, счастье (сукха) — это умственный фактор или вид умственной деятельности, с помощью которого мы познаём объект определённым образом [Берзин, 14]. Познание объекта с удовлетворением, основанным на вере, что он полезен для нас, независимо от того, так это на

самом деле или нет, есть счастье. Соответственно, несчастье есть познание объекта с неудовлетворением или страданием. Счастье - это есть чувство (ведана), ментальный фактор, обладающий природой познавать (форма, звук, запах, вкус, физические ощущения) и охватывающий широкий спектр от полного счастья до полного несчастья. Счастье не обязательно должно быть волнующим или чрезмерным, а может быть очень низкого уровня [Там же]. На самом деле, ощущение того или иного уровня счастья или несчастья индивид испытывает в каждый миг своей жизни. Таким образом, счастье или несчастье может быть естественным состоянием, не обязательно согласующимся с добродетелью, нравственностью или высшим благом. Существует скрытое базовое предположение, «что полное удовлетворение может возникнуть благодаря одним лишь чувственным удовольствиям. Но, в отличие от животных, чьи поиски счастья ограничены выживанием и сиюминутным удовлетворением чувственных желаний, мы, человеческие существа, обладаем способностью испытывать счастье на более глубоком уровне, — и оно, будучи достигнутым, может подавить все негативные переживания» [Далай-лама, 34]. Буддийская этика, являясь системой нравственных предписаний, представляет высшие ценности, которые находятся в компетенции человеческой мысли и достижимы собственными усилиями человека. Осознание нравственных и духовных действий способствует утверждению нравственных принципов в отношении внутреннего мироощущения и внешнего мироокружения, формирует ценности и убеждения, лежащие в основе «духовного императива». В буддизме путь к счастью лежит через нравственное и духовное усердие человека, связанное с глубоким осмыслением, переживанием опыта и самодисциплиной. Счастье не есть естественное состояние человека, оно есть цель, достижение которой сопряжено с достоинством духовно-нравственных принципов и интеллектуальной свободы. Подобный отклик созвучен позиции И. Канта, утверждавший о том, что счастье - это естественная цель каждого человека и не может быть вменено человеку как моральный долг.

Сегодня многие американцы разделяют кантовскую рационалистическую концепцию счастья как результата собственных усилий человека, и прежде всего его интеллектуальных способностей к познанию и преобразованию мира. Достаточно посмотреть работы Guyer, P., 2000, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press; Beiser, F., 2000, "The Enlightenment and Idealism," in *The Cambridge Companion to German Idealism*, K. Ameriks (ed.), Cambridge: Cambridge University Press. Задача человека — быть достойным счастья, т.е. выполнять свой морально-интеллектуальный долг, заключающийся, в том числе в любви к ближнему и содействии счастью окружающих. Чтобы быть счастливым, нужно обладать мудростью, чтобы воспользоваться этой мудростью необходимо знание и просвещенность. В этой связи Кант замечает: "Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным - это несовместимо с совершенным волнением разумного существа, которое имело бы также полноту силы..." [4(1), 441]. Отсюда у Канта возникает понятие *высшего блага* - единства моральности и счастья. Высшее благо - это то, чего хочет, к чему стремится разумное существо. Высшее благо в нашем мире - это счастье, распределенное в точной соразмерности с нравственностью как достоинством личности и ее достойностью быть счастливой. Разумному существу присуща потребность в счастье; в высшем благе нравственность, достойность быть счастливым, обладает первенствующим значением. Достойность счастья немыслимо без стремления к духовному освобождению, которое немыслимо без Просвещения (нем. *Aufklärung*, англ. *Enlightenment*). Причины непросвещенности людей Кант видит в их личных свойствах. Просвещение есть область *личной ответственности* человека, – таково основное положение концепции Канта. «Просвещение, — пишет он, — это выход человечества из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого.

Несовершеннолетие по собственной вине — это такое состояние, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости, и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения<sup>55</sup>. Кант утверждает, что Просвещение заключается в «развитии своего разума» через мышление вне простых и привычных рамок доктрины и общепринятых норм. Именно в разуме, в роли просвещенных людей, Кант видит единственный способ преодолеть внешние факторы страдания, «оковы государственной и религиозной доктрины», отвергая идею о том, что таковым способом может быть и революция. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устраниния личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы». Действительно, социальная революция не способна дать ту свободу, которая способствовала бы всеобщему благу, но духовная революция начинается в уме индивида, в его просвещенности о целях и путях человеческого существования. Просвещенный ум, выйдя из состояния «лени и малодушия»<sup>56</sup> мыслит категориями всеобщего блага, требующие проявления определенного мужества и решимости. Упомянутый выше кантовский императив *«Sapere aude!»* — «имей мужество пользоваться своим собственным рассудком» в полной мере отражает дух интеллектуальной свободы, способного проникнуть в лучшие умы человечества. Свобода есть важное условие для обретения счастья. Кант считает, что единственным условием осуществления цели просвещения, направленной на преобразование образа мышления, является свобода: по его словам, «для такого просвещения не требуется ничего, кроме свободы». Далее «возможно,

---

<sup>55</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 27.

<sup>56</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус.яз. Т. 1. М., 1994. С. 127.

что публика сама себя просветит, а если только предоставить ей свободу, так это почти неизбежно».<sup>57</sup> В «Критике чистого разума» Кант дает такое определение: счастье - это удовлетворение наших желаний; экстенсивно, в смысле их множественности; интенсивно, в смысле их степени; протенсивно, в смысле их длительности. Говоря буддийским языком, «мы принимаем объект, и он легко остаётся объектом нашего внимания. Это означает, что мы чувствуем, что переживание объекта приносит нам пользу: оно делает нас счастливыми, оно приятно. Поэтому мы хотим, чтобы благо от такого переживания продолжалось, и, если оно закончилось, желаем его возвращения. Проще говоря, можно сказать, что мы получаем удовольствие от объекта и его познания» [Берзин, 14].

Таким образом, собственные усилия человека выражаются через его интеллектуальные, но особенно через нравственные и духовные действия. «Важно провести различие между тем, что мы можем назвать нравственными и духовными действиями. Нравственное действие — это воздерживание от того, чтобы нарушить чужое ощущение счастья или надежды на счастье других людей. Духовные действия мы можем описать как обладающие уже упомянутыми качествами - любовью, состраданием, терпением, прощением, скромностью, терпимостью и так далее; они предполагают определенную степень заботы о чужом благополучии. И мы обнаруживаем, что совершаемые нами духовные действия, которые вызваны не только нашими узкими, эгоистичными интересами, но и заботой о других, на деле приносят выгоду нам самим. Более того, они наполняют нашу жизнь значением».<sup>58</sup> Таким образом, в буддизме Махаяны решающее значение имеет взаимообусловленная связь личного и общего счастья. Забота о собственном

---

<sup>57</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус.яз. Т. 1. М., 1994. С. 129-131

<sup>58</sup> Счастье других в ряду ценностей на одно из первых трех мест поставили почти половина (48%) опрошенных буддистов и только 2 % не-буддистов в результате проведенного анкетирования населения Республики Бурятия. См. Я.В. Куус. Психологические аспекты представлений о счастье в Бурятии // Буддийская культура. История, источниковедение, языкоизнание и искусство. Шестые Доржиевские чтения. СПб., 2015. С.110.

счастье не противопоставляется счастью других, но именно последнее рассматривается как условие для первого. Буддизм предлагает своим последователям не только философию, но и определенные практики для развития сострадания и мотивации способствовать счастью всех живых существ. Одной из таких практик называется «замена себя на других», которая наиболее полным образом представлена в трудах Шантидевы. Труды Шантидевы пользуются огромной популярностью в США, так как Его Святейшество Далай-лама часто дает комментарии по его трудам, в частности по «Бодхичарья-аватаре», для американской публики. Традиция «замена себя на других» восходит к традиции Шантидевы и основана на Аватамсака-сутре. В этой практике обнаруживается несколько разделов, непосредственно связанных со счастьем – «осознавание равенства себя и других, того, что все живые существа желают счастья и не хотят страданий так же, как и я; осознание преимущества заботы о других как главного источника счастья; замена себя (как объекта заботы) другими, т.е. реализация установки заботиться о других».<sup>59</sup>

Прежде всего старательно созерцай

Равенство себя и других, думая:

“Все существа в равной мере ощущают страдание и счастье.

Должен я защищать их, как себя самого”.

Если и я, и другие

В равной мере желаем счастья,

То что особенного во мне?

Почему я добиваюсь счастья для себя одного?

(Шантидева, 2012, 134)

Е. Торчинов объясняет, что счастье (сукха) не является противоположностью страданию, а как бы включено в страдание, являясь его

---

<sup>59</sup> Нестеркин С.П. Проблема толерантности в буддизме// Мункуевские чтения – 2: Материалы международной научно-практической конференции. Ч.2. Улан-Удэ. Изд-во Бурятского государственного университета, 2004. С.42.

аспектом. В буддизме страдание (дукха) есть фундаментальная характеристика бытия как такового - ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. Мы находимся в постоянной неудовлетворенности, постоянной фрустрации. (Е.А. Торчинов, с. 2). Причиной страдания в буддизме является влечение, желание, привязанность к жизни в самом широком смысле, воля к жизни. В основе жизни - влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражаяющихся в соответствующих реакциях и мотивациях, базирующихся на фундаментальном заблуждении, или неведении (авидья), выражющимся в непонимании того, что суть бытия есть страдание.

Великий буддийский мастер в тексте «Начиная практику поведения бодхисаттвы» говорит:

И пусть они хотят всем сердцем уберечься от страданий

Бегут за ними безрассудно.

Хотя желают счастья, по наивности

Уничтожают собственное счастье, как врага.

Здесь уместно вспомнить А. Шопенгауэра, для которого жизнь полна страданий, являющихся в большей степени онтологичными, чем удовольствия. Согласно его философским воззрениям, вечным источником страдания является бессознательная и злая воля; «ненасытность» воли — главная причина страдания, но моменты ее насыщения порождают уныние. Высшее благо — это окончательное и полное удовлетворение воли, «но ничего подобного нельзя и помыслить, т.к. воля также не может после какого-то удовлетворения перестать вечно желать сызнова, как не может время кончиться и начаться» [96]. Счастье противопоставляется страданию и определяется относительно страдания. Страдание в буддизме преодолевается чувством сострадания - каруна ко всем живым существам. Сострадание – это одно из ключевых условий для того, чтобы задействовать человеческий потенциал познать объект или пережить ситуацию счастливо. Сострадание –

это желание, чтобы другие освободились от страданий и их причин, так же как и мы желаем этого для себя.

Современный американский философ и ученый Алан Уоллес вместо термина «счастье» употребляет термин «процветание». Процветание человека зависит от полноценности или наполненности смыслом его существование. Для этого должны присутствовать четыре составляющие: первое - непричинение вреда телом, речью и умом; благотворное поведение и проявление таких качеств, как осознанность и сострадание; второе – чувство счастья, реализованное в манере поведения, в способе преодоления трудностей и в отношениях с другими людьми; третье - поиск истины т.е. стремление понять природу жизни, действительности, межличностных взаимоотношений или природу ума; четвертое - жизнь, наполненная смыслом, должна отвечать на вопрос: «Что я дал этому миру?». Таким образом, Уоллес подытоживает, что такие четыре элемента, как добродетель, чувство счастья, истина и альтруизм являются «наполнителями» смысла жизни счастливого человека [Уоллес, 115].

Счастливый человек в счастливом обществе – такова одна из типичных и центральных тем философских трактатов о счастье. Счастье одних индивидов прямо зависит от счастья других. Желание счастья другому - есть альтруизм или альтруистическая любовь, связанная с бескорыстной заботой о благополучии других и об общем благе. В буддизме альтруистическая любовь – «это желание, чтобы другие были счастливы и обрели причины счастья. Оно естественно вытекает из сострадательного сочувствия. Хотя нам грустно, что кто-то другой испытывает боль и печаль, эти чувства легко проходят, когда мы активно желаем этому человеку счастья. Когда мы прекращаем думать о себе и сосредоточиваемся вместо этого на счастье других, мы легко чувствуем сердечность. Это непроизвольно вызывает у нас еще и спокойную радость и может привести в действие дополнительный потенциал к счастью, созданный нашим созидательным поведением на протяжении долгого времени» [Берзин, 14]. Как видно, в буддийской

мудрости о сострадании ко всему человечеству содержитя рациональный подход. Чтобы воспользоваться этой мудростью необходимо знание и просвещенность.

Духовно-нравственный и интеллектуальный подход к проблемам человечества аргументируется с ортодоксальных позиций учения буддизма. Сторонники этого подхода утверждают, что только осознанный и нравственный образ жизни может привести человечество к гармоничному существованию. Эта идея доказывается ссылками на жизнь и миссионерскую деятельность принца Гаутамы, на эдикты царя Ашоки, касающиеся разных аспектов учения, на канонические тексты. Наиболее часто используются изречения из Дхаммапады и текст Мангала-сутты (из первого раздела Кхуддака-никая), в котором перечисляются формулы поклонения и основные заповеди буддизма. Несмотря на кажущуюся простоту такого подхода к глобальным проблемам общества, при котором основную нагрузку несут изречения Дхаммапады о том, что никогда в этом мире ненависть не может прекратиться ненавистью, лишь отсутствием ненависти прекратиться она; если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой будет величайшим победителем в битве; победа порождает ненависть, побежденный живет в печали - в счастье живет спокойный, отказавшийся от победы и поражения, следует помнить, что за этой простотой скрывается целая система мировоззрения со своими доктами, теориями и традиционной логикой. Сторонники духовно-нравственного подхода подчеркивают вторичность социальных, экономических и политических проблем по сравнению с задачами нравственного совершенствования природы человека, ратуют, прежде всего, за пропаганду учения буддизма в целях обеспечения устойчивого развития мира.

История показывает, что многие выдающиеся личности и духовные лидеры, следуя буддийской этике ненасилия (ахимса), сострадания и равенства, посвятили свои жизни служению народу во имя их свободы и

счастья. Яркими примерами таких людей являются выдающиеся личности современности Мохандас Карамчанд (Махатма) Ганди, Бхимрао Рамджи Амбедкар, Джавахарлал Неру. Эти имена известны всему миру, их работы изучают в американских университетах, их цитируют и опираются на их идеи в борьбе за права и свободы граждан. Их работы осмысливаются и переосмысливаются миллионами американцев с точки зрения современных глобальных проблем. Например, Ганди входит в десятку наиболее изучаемых личностей в мировой истории по данным каталога Библиотеки конгресса США. Получив западное образование и синтезировав европейские идеи с индийскими традициями и буддийскими принципами, индийские лидеры боролись против раздирающих их страну религиозных распрай, насилия и неравенства. Этика ненасилия (nonviolence) Ганди, борьба за права «неприкасаемых» Амбедкара, воплощение социалистических идей Неру способствовали провозглашению независимости Индии в 1947 г.

Этика ненасилия Ганди восходит к буддийской концепции ахимсы, означающему «непричинение вреда живым существам». Благодаря ему, ахимса как синоним слова ненасилия утвердилась в современной западной культуре. Однако понятие *ахимса* скрывало активный, деятельный аспект ненасилия, как его понимал М. Ганди, и он впоследствии разработал новое в индийской философии понятие «сатьяграха» для выражения своих взглядов на *ненасилие* [Гусейнов, 1992]. *Сатьяграха* (*упорство в истине*) была реализована Ганди как способ гражданского воздействия на общество и власть, стратегия борьбы, ведущей к социальным преобразованиям в период многолетней борьбы против английского правления в Индии. Целью сатьяграхи является превращение соперника в союзника и друга — считается, что обращение к совести эффективнее, чем угрозы и насилие. Он твердо верил, что человек и его поступок — вещи разные и часто повторял: "Возненавидь грех, но не грешника". Через сотрудничество с идейными противниками, не испытывая к ним неприязни, Ганди стремился убедить их отказаться от недостойных намерений. В автобиографии он писал: «Мне

казалось тогда, что дело не в британской системе, а в отдельных британских чиновниках, и что мы можем перевоспитать их своей любовью» [Ганди, Моя жизнь, 200].

М. Ганди стремился не только добиться прекращения дискриминации неприкасаемых с помощью светских законов. Он стремился доказать, что институт неприкасаемости находится в противоречии с буддийским принципом единобытия, и таким образом подготовить индийское общество к тому, что неприкасаемые такие же его равноправные члены, как и остальные индийцы. Борьба Ганди с неприкасаемостью, как и с любым неравенством, также имела религиозную основу: Ганди считал, что изначально всем людям, независимо от их расовой, кастовой, этнической и религиозно-общинной принадлежности, присуща врожденная «божественная природа». Идеи Махатмы Ганди значительным образом повлияли на взгляды Мартина Лютера Кинга, который адаптировал и пропагандировал философию и методы Ганди для ненасильственной борьбы за гражданские права афроамериканцев в США.

Другой индийский общественный деятель, лидер «неприкасаемых», буддист-реформатор и автор книги «Буддизм или Карл Маркс» Амбедкар, хоть и был сторонником идей Ганди, однако стремился к воплощению более радикальных методов по проблеме кастовой системы. В 1936г. Амбедкар опубликовал свою книгу «Уничтожение касты» (*The Annihilation of Caste*), где он критиковал не только кастовую систему как таковую, но и индуистских религиозных лидеров. Тогда же Амбедкар публично объявил, что отрекается от индуизма и будет искать новую религию, которая бы давала неприкасаемым равные права с представителями других каст. Позже он обращается в буддизм, организовав публичную церемонию посвящения и принятия Прибежища в Трех Драгоценностях и обетов Панча шилы. Следуя его примеру, в буддизм обратились около 500 000 его сторонников. Это было важным событием в истории индийского общества, учитывая, что буддизм в то время оказался на периферии, уступив индуизму и исламу. После

провозглашения независимости Индии в 1947г. по предложению нового правительства Амбедкар стал первым министром юстиции и возглавил комитет по подготовке проекта Конституции Индии. При этом он опирался на прецеденты буддийской сангхи, поскольку в буддийской традиции были известны голосование с использованием бюллетеней, процедуры проведения дебатов, прецедентное право, регламентация бюрократических процедур. Опыт сангхи был адаптирован к реалиям Индии — олигархическая система правления, деление на племена и т. д. Конституция была принята в 1949г. и предусматривал гарантии широкого круга гражданских свобод, в том числе свободу вероисповедания, отмену принципа «неприкасаемости» и запрет на любые формы дискриминации<sup>60</sup>. Амбедкар ратовал за широкие экономические и социальные права для женщин, а также добился поддержки Ассамблеи в создании квот на гражданской службе, в школах и колледжах для представителей ущемлённых каст. Амбедкар известен тем, что критиковал ислам за детские браки и бесправное положение женщин в исламском обществе. Он писал: «Нет таких слов, которые бы точно выразили великое множество зла, заключённого в многожёнстве и наличии наложниц, причиняющих страдания мусульманской женщине. ... Похвальны указания Пророка в Коране, касающиеся справедливого и гуманного обращения с рабами, однако фактически в Исламе нет ничего, что бы помогло преодолеть это проклятие (т. е. рабство). И хотя рабство исчезло, касты среди мусульман сохранились».<sup>61</sup> Он критиковал исламский фанатизм, считая, что буквальное толкование Корана сделало исламское общество очень жёстким, неспособным к изменениям.

Позже идейный последователь и ученик Ганди Д. Неру проводил политику примирения всех народов Индии и индуистов с мусульманами и сикхами. Он выдвинул Панча шилу или Пять принципов мирного

---

<sup>60</sup>Pritchett, Fr. In the 1940s // <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/timeline/1940s.html>

<sup>61</sup>Ambedkar B.R. Chapter X: Social Stagnation // *Pakistan or the Partition of India*. — Bombay: Thackers Publishers, 1946. — P. 215-219.

существования, на основе которых год спустя возникло Движение неприсоединения (Non-Alignment Movement) - международная организация, объединяющая 120 государств мира на принципах неучастия в военных блоках. Принципы Панча шилы предусматривали взаимное уважение территориальной целостности и суверенитета, взаимное ненападение, невмешательство во внутренние дела друг друга. Весной 1959 г. индийское правительство во главе с премьер-министром Джавахарлалом Неру предоставило убежище для Его Святейшества Далай-ламы и тысячам его последователей, где было создано тибетское правительство в изгнании. Неру способствовал реализации многих проектов для поддержки и реабилитации тибетцев. Например, был создан специальный отдел по вопросам образования для тибетских беженцев при Министерстве образования Индии. Индийское правительство взяло на себя все расходы, связанные с открытием школ для тибетских детей.

Его Святейшество Далай-лама, называя Ганди своим гуру, а себя «скромным его последователем», немало строк посвятил ему в своих книгах и выступлениях. Возможно эти слова, посвященные Ганди, могут быть отнесены и к его идейным соратникам и последователям Бхимрао Рамджи Амбедкару и Джавахарлалу Неру: «Давайте вспомним о Махатме Ганди. Несмотря на полученное им западное образование и, несмотря на то, что у него были возможности устроить свою жизнь с полным комфортом, он сделал свой выбор, исходя из беспокойства о других людях, ...посвятив себя избранной им жизненной задаче. Хотя сейчас его имя — лишь воспоминание, тем не менее миллионы людей обретают душевный покой и вдохновение благодаря посаженным им благородным семенам» [Далай-лама, 34]. Этих великих деятелей объединяло чувство глубокого сопереживания относительно человеческого страдания, вера в ценности и идеалы, способные преобразовать мир. Критикуя индивидуалистическое понимание счастья, классики марксизма отмечали, что стремление человека исключительно к личному счастью, в отрыве от общественных целей вырождается в эгоизм,

который попирает интересы других и морально калечит человеческую личность. "Если хочешь быть скотом, - писал Маркс, - можно, конечно, повернуться спиной к мукам человечества и заботиться о своей собственной шкуре".<sup>62</sup>

Его Святейшество Далай-лама полагает, что нужно наполнять наши действия состраданием, тогда мы можем развивать то, «что мы можем назвать этикой добродетели». Он утверждает, что «несчастья миллионов — не повод к жалости. Скорее это основание для развития в себе сострадания».<sup>63</sup> Невозможно одновременно испытывать счастье и ненависть, невозможно быть абсолютно счастливым, пока страдают другие. Понимание всеобщей взаимообусловленности требует развитие чувства ответственности за каждое наше действие. Эти же принципы сострадания и ответственности особое значение имеют в политике и экономике.

В 1966 г. Э. Шумахер (E. F. Schumacher), выпускник Колумбийского университета в Нью-Йорке, опубликовал свою работу «Буддийская экономика», в которой он говорит о концепции буддийской экономики (Buddhist economics), опирающейся на духовный подход (spiritual approach) в сфере материального производства и хозяйственных отношений.<sup>64</sup> Буддийская экономика исследует психологию человеческого разума, эмоций и стремления, которыми руководствуется индивид в своей экономической деятельности. Буддийское понимание экономических целей способствует более отчетливому рассмотрению положительного и негативного, полезного и вредного в деятельности человека, вовлеченного в процессы производства и потребления, а в конечном счете, формированию этически зрелого человека.<sup>65</sup> Духовный подход к экономике позволит определить срединный путь (middle way) для достижения достаточного и гармоничного сосуществования человека, общества и природы. Основой легитимной

---

<sup>62</sup> Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 31. С. 454.

<sup>63</sup> Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. <http://www.theosophy.ru/lib/dl-etika.htm>

<sup>64</sup> Schumacher, E. F. Buddhist Economics. Retrieved 4 December 2012.

<sup>65</sup> [http://www.kusala.org/pdf/Buddhist\\_Economics.pdf](http://www.kusala.org/pdf/Buddhist_Economics.pdf)

экономики в буддизме является система мирских добродетелей (нашедшая отражение в ряде ранних *сутр*, в частности в «Сингаловаде-сутре», Диккханакая), включающих сдержанное отношение к прибыли, довольство необходимым, рачительность (но не накопление) и перераспределение богатства через систему пожертвований и социальных обязательств. Этот идеал буддийской экономики противопоставлен западному индивидуалистическому капитализму; некоторые черты которого впоследствии развивались в рамках социально ангажированного буддизма на Западе.<sup>66</sup>

Духовный подход не опирается на теории и модели, он основывается на сущностные силы проницательности ума, сопереживания и сдержанности. Данный подход подразумевает, что рациональные решения могут быть приняты на основании понимания того, что создает иррациональность. Когда люди будут способны понимать корни своих желаний, они будут способны понимать, что все благосостояние мира не в состоянии удовлетворить их. Когда люди обнаружат всеобщность страха, они станут более сострадательными ко всем существам в этом мире.<sup>67</sup>

Буддийский взгляд на экономику говорит о максимальном благополучии при минимальном потреблении, в то время как современные общества ориентированы на максимальное потребление с помощью оптимального производства.

Одним из важнейших отличий буддийской экономики от западной экономики является то, что западные экономисты не берут во внимание так называемый первичный круг или первичные категории стейкхолдеров (primordial stakeholders) т.е. природный мир и будущие поколения, не представляющие никакого интереса с точки зрения их покупательской способности.<sup>68</sup> Сохранение природного мира и благополучие будущих

---

<sup>66</sup> Агаджанян А.С. Религиоведение / Энциклопедический словарь. –М.: Академический проект, 2006.

<sup>67</sup> Payutto, Ven. P. A. "Buddhist Economics - A Middle Way for the Market Place"

<sup>68</sup> Zsolnai, Ласло. "Буддийская Экономика для бизнеса". Источник 13 сентября 2011 года.

поколений являются принципами устойчивого развития мира, а значит должны стать принципами устойчивой экономики. С буддийской точки зрения, разумная и устойчивая экономика должна регулироваться принципом достаточности: удовлетворение гармоничным образом жизни, а не удовлетворение все возрастающим изобилием товаров и услуг. К. Маркс был прав, говоря, что «...рост производства и потребностей становится более изощренным и всегда рассчитанным на поощрение нечеловеческих, нечистых и воображаемых страстей. В результате... производство слишком большого количества полезных вещей создает слишком много бесполезных людей. Обе стороны забыли, что расточительность и бережливость, роскошь и умеренность, богатство и бедность эквивалентны».<sup>69</sup> Материально-технические достижения, высокий уровень социальной организации, дифференциация общественного сознания являются признаками цивилизационного процесса, по при этом сложно сказать, являются ли они признаками духовного прогресса. Н. Бердяев, на наш взгляд, точно замечает "организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер" [Бердяев, 1990, 72]. Не зря русский и американский ученый П. Сорокин в своей работе "Социологический прогресс и принцип счастья" приходит к выводу о том, что цивилизация не способствует счастью и благополучию, а «число самоубийств увеличивается с ростом цивилизации». [Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М, Издательство политической литературы 1992, 544]

---

<sup>69</sup>К. Маркс «Экономическо-философские рукописи»//Э.Фромм «Кризис психоанализа», М., 2010. С. 95

Гуманистический марксизм говорит о необходимости рассмотрения и изучения корней социально-экономических идей. Какая из этих идей предлагает позитивное знание о бытии человека, его идеалы и ценностные ориентиры, без которых даже самое организованное, богатое и технически совершенное общество осталось бы обедневшим и действительно варварским.

В одном из своих интервью Его Святейшество Далай-лама называет себя «наполовину марксистом, наполовину буддистом» и уточняет: «Для меня моральный вопрос в марксистской экономике – равное распределение». <sup>70</sup>

Американский философ К. Брайен (Kevin M.Brien) в своей книге «Маркс, разум и искусство свободы» (Marx, Reason, and Art of Freedom) пишет, что при переходе от капитализма к подлинному социализму должна произойти духовная революция, очень близкая по содержанию к той, о которой говорит Его Святейшество Далай-лама в «Этике для нового тысячелетия». Брайен считает, что духовное измерение может быть понято в пределах структуры философской парадигмы Маркса. Это духовное измерение состоит в том, что многосторонняя человеческая действительность предполагает множество экзистенциальных потребностей. Поскольку исторические условия меняются, то духовное измерение как самостоятельная историческая переменная, т. е. изменчивость социальной жизни, ведет к слому старых форм духовности и появлению новых. Брайен различает разные уровни духовного измерения экзистенциальных потребностей: внутренние измерения человеческого духа в живом опыте, адресация их различными способами в конкретных обстоятельствах, постулируя, что духовное измерение имеет и сознательные, и бессознательные уровни. Он утверждает, что в период драматических социальных преобразований элементы социальной суперструктуры вместе с

---

<sup>70</sup> His Holiness The Dalai Lama. An Interview conducted by Andrew N. Woznicki // Dialogue and Universalism, N11-12 (1997). P. 16

духовным измерением имеют относительное первенство над экономической базой.

Еще Агван Доржиев, общественный и религиозный деятель, оказавший огромное влияние на духовное образование и становление известных американских буддологов (Р. Турман, Дж. Хопкинс и др.), говорил о близости буддизма и марксизма в своем докладе на Всесоюзном съезде буддистов в 1927г., где он отмечал, что «западноевропейская культура, хотя и достигла высокого уровня развития, не дала достаточного познания закона причинности, не боролась с низменными инстинктами человека. Начала себялюбия и собственности – «я» и «мое» - развились в высшей степени; каждый заботиться о своем благе, строя его на несчастии другого, и все достижения культуры используются как орудия эксплуатации и порабощения одного человека, одного народа другим и т.д. В результате этого развились капитализм и империализм – источники несчастья всего человечества. Великий мыслитель Карл Маркс открыл в Западной Европе эти противоречия и источники зла человечества, а учитель Ленин положил начало осуществлению этого великого учения и указал путь к строительству новой жизни, основой которой являются братство и справедливость, уничтожение собственности – источника всех низменных инстинктов человека. Мы, буддисты, верим в торжество правды и справедливости, в победу познания и духовного совершенства над темнотой и невежеством, в уничтожение зла и источников несчастий современного человечества – капитализма и империализма».<sup>71</sup>

Привязанность к собственности и сверхпотребление являются выражением жадности, что Будда указал в качестве одной из основных причин страданий. О жадности хорошо сказано в «Письмах о добром и прекрасном» академиком Д.С. Лихачевым: «Жадность – это забвение собственного достоинства, это попытка поставить свои материальные

---

<sup>71</sup> Доклад Хамбо А. Доржиева на первом всесоюзном буддийском Соборе в Москве 20-29 января 1927г.// НАРК. Ф.ПЛ.Оп.1. Д.244. Л.52.

интересы выше себя, это душевная кособокость, жуткая направленность ума, крайне его ограничивающая, жухлость умственная, жалкость, желтушный взгляд на мир, желчность к себе и другим, забвение товарищества. Жадность в человеке даже не смешна, она унизительна. Она враждебна себе и окружающим. Иное дело – разумная бережливость; жадность – ее искажение, ее болезнь. Бережливостью владеет ум, жадность овладевает умом». Общество в своем развитии должно исходить из разумной бережливости, а не из жадности. Вместо той экономики, которая стремится только к прибыли и требует постоянного роста, человечество должно двигаться к экономике, которая обеспечивала бы удовлетворительный уровень жизни, позволяющий развивать человеческий потенциал в гармонии с природой. Жить в гармонии с природой возможно при развитии нравственных качеств. Буддизм не отвергает материальный прогресс, скорее наоборот, принимает его как необходимое условие для современного человеческого существования. Обратимся к словам Его Святейшества: «Экономический и технический прогресс благоприятен и необходим. Он зависит от множества факторов, о сложности которых мы не задумываемся, и было бы наивным полагать, что, внезапно затормозив его, можно будет разом решить все проблемы. Но развитие не может быть пущено на самотек. Техническое и экономическое развитие общества неотделимы от стремления к нравственному совершенствованию. Наш долг, долг всех живущих на Земле — заботиться о разрешении этих двух связанных друг с другом проблем сообща. Это ключ к нашему будущему. Лишь общество, в котором материальное благосостояние и нравственное развитие дополняют друг друга, может считаться счастливым».<sup>72</sup>

Технологии являются продуктом человеческого разума, они организуют социальную, экономическую, политическую жизнь человеческого общества. Перспективы технологического и информационного развития общества, как мы видим, не ограничены. Экологические кризисы и

---

<sup>72</sup>Далай-лама XIV. 365 медитаций на каждый день/[http://geshe.ru/books/ HHDLXIV/ 365\\_meditaciy](http://geshe.ru/books/ HHDLXIV/ 365_meditaciy).

техногенные катастрофы современности заставляют нас переосмыслить социальные и экономические основы человеческого существования и пересмотреть экологические ценности как ценности сами по себе. Технократическое мышление приводит человека к новым открытиям, инновациям и достижениям с одной стороны и загрязнению радиоактивами, хранению и утилизации ядерных боеприпасов, топливу атомных электростанций и ракет с другой, поэтому нет никакой уверенности в том, что он идет в верном направлении, определяя будущий сценарий жизни человеческого рода. «Поэтому главная причина экологических катализмов заключена в природе самого человека», было отмечено на международной конференции «Буддизм в контексте диалога культур» (Улан-Удэ, 2015) и далее: «Буддизм имеет огромные возможности воздействия на эту природу. Его идея единства и гармонии всего сущего, дополненная учением о десяти негативных и благих действиях, суть которых сводилась к принципу «не навреди окружающему» имеет мощных этический резонанс, обуславливающий отношения человека к окружающему Его Святейшество подвергает сомнению современную «культуру постоянно развивающейся экономики» [Далай-лама, 34]. Под «культурой постоянно развивающейся экономики» мы понимаем так называемую опережающую экономику, которая способствует падению нравственности и появлению множества духовных, социальных, экологических проблем.

Буддийская нравственность предписывает принимать других, как самого себя, и тем самым, рассматривать интересы других как собственные. «Без опоры на нравственный закон, на принцип справедливости немыслимо устойчивое развитие общества» [Мантатов, 2002,95]. Трансформация ума и как следствие нравственное совершенствование есть суть духовной революции и являются основным вызовом для устойчивого развития. Это означает всестороннее развитие человеческого потенциала во всех его аспектах: духовно-нравственного, интеллектуального, физического. Переход от потребительства к устойчивому развитию должен происходить в

человеческих умах и сердцах, прежде чем это может произойти на любом уровне - местном, национальном или глобальном масштабах. С буддийской точки зрения, разумная и устойчивая экономика должна регулироваться принципом достаточности и природного баланса. Современные реалии и проблемы лишний раз подтверждают мысль о том, что быть моральным значит осознавать ответственность по отношению к окружающему нас миру во всем его многообразии природных мест и живых существ, животных и растений, присущих нашей планете. Эта ответственность основана на признании взаимозависимости процессов в мире как закона природы, и она имеет фундаментальное значение для развития экологического сознания. Буддийская этика неразрывно связана с экологическим сознанием. «Социальный идеал буддизма – это гармоничное общество, где будут обеспечены духовные и экологические приоритеты. Гуманистический идеал буддизма – это человек, удовлетворенный жизнью в обществе и живущий в гармонии с природой. Экономический идеал буддизма – малые затраты энергии (и материалов) и удовлетворяющие человека результаты».<sup>73</sup>

Экологическое сознание позволяет развивать всесторонний потенциал человека в гармонии с природной средой, поддерживая и питая все существа, в том числе и будущее поколение. Забота о будущем поколении должна стать показателем духовной зрелости и ответственности поколения нынешнего. «Нетерпим любой эгоизм, но совершенно недопустим коллективный эгоизм, ибо в данном случае приводится в движение самая мощная сила- энергия масс. И эта энергия направляется против самой Жизни. Перспективы устойчивого развития во многом будут зависеть от того, в какой степени нам удастся преодолеть эгоизм человеческого рода. Необходим мощный пассионарный импульс, который приведет нас к альтруизму, к пониманию единства человеческого рода» [Мантатов,

---

<sup>73</sup> Лепехов С.Ю. Мировоззрение, ценности и идеалы личности и общества //Целостное мировоззрение: опыт исследования и интерпретации// Материалы региональной научно конференции, посвященной 70-летию со дня рождения профессора В. А. Балханова. С. 25-26

Мантатова, 2002]. Человек с экологическим сознанием стремится к гармонизации своих отношений с окружающей природной средой при осознании того, что он живет в экосистеме, где занимает не главенствующую роль, а является лишь составной частью, включенной в общий круговорот. Происхождение современного понятия об экологическом сознании уходит корнями в древнюю Восточную философию, основой которой является достижение максимального гармоничного взаимодействия, «слияния» внутреннего мира и внешнего, осознание себя единицей вселенной. Буддийские мыслители считают, что вселенная имеет духовную сущность, что она управляет единым законом причины и следствия. Если больна природа, то болеет и человек. Если человека окружает неблагоприятная природная и социальная среда, то загрязняется и сознание, что влечет духовную и телесную болезнь. Человек понимает угрозу, нависшую над природой и обществом, для него стало очевидным, что велико и пагубно воздействие цивилизации на экологию – это есть причина, а глобальные кризисы человечества – это есть следствие. Понимает, но не осознает. Осознание же предполагает не только постижение смысла происходящего, но и глубокое нравственное сопреживание ему. В буддизме нравственность – это осознание закона кармы, кармы индивидуальной и общественной. Поэтому проблема добра и зла решается в буддизме учением о нравственной ответственности, в том числе ответственности за творческую эволюцию вселенной. Эту мысль подтверждают слова Ф.И. Щербатского о том, что «основная идея буддизма – понятие множественности отдельных элементов, – включает в себя идею о чрезвычайно строгой причинности, контролирующей их деятельность в мировом процессе» [ Щербатской, 1988, с.134].

Возможно, человек не осознает и не видит своей деятельности в мировом процессе, но ощущение своей генетической связи с окружающей природой заставляет его обращаться к ней в виде языческих ритуалов, поклонениях божествам, духам, земле, горной местности, деревьям, воде.

Достижения цивилизации не способны заглушить природную сущность человека, но могут загнать его в катастрофическую экологическую ситуацию. Русский философ Н. Бердяев<sup>74</sup> в своем творчестве большое внимание уделяет анализу западной культуры и цивилизации и приходит к мнению, что «Цивилизация дорожит своим недавним происхождением, она не ищет древних и глубоких источников. Она гордится изобретением сегодняшнего. У нее нет предков». [Бердяев 1990, 249] Страх и одновременно уважение природы в сочетании с познанием всех доступных пониманию компонентов и процессов окружающей природной среды были свойственны человеку и древнему и современному. Нравственная ответственность человека заключается в том, чтобы сохранить кармическую связь с духами предков, укрепить свою духовную связь и память с космосом и природой. Н. Бердяев противопоставляет цивилизации культуру. «Культура имеет душу. Цивилизация имеет лишь методы и оружие». Слово культура (лат. *cultura, cultus*) изначально обозначало возделывание, заботу о земле, почитание. По словам Н.А. Бердяева, культура связана с почитанием, культом предков. Он говорит: «Культура родилась из культа. Истоки её сакральны... Культура имеет религиозные основы». По мнению философа, культура и религиозный культ имеет одно и тоже назначение, один и то же смысл – соединение духовных ценностей с материальным миром, а исходное значение культуры как «возделывание земли» представляет сущность отношений *человека и природы*.

Анализируя современное общество с позиции концепции устойчивого развития и сохранения природного потенциала, не умаляя достоинств технологических и информационных достижений, В.В. Мантатов выражает свою озабоченность «насколько человеческое общество в состоянии изменить направление своего развития и обеспечить для себя устойчивое

---

<sup>74</sup> Н. А. Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают,— это моя родина.» Бердяев Н. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.

безопасное будущее». [Мантатов, Мантатова, 2002, 4]. Более того, он считает, что современные достижения должны способствовать, а не противоречить и не тормозить духовно-нравственное развитие общества. «Безудержный процесс наращивания материального богатства, основанный на процессе высвобождения энергии Земли, ведет к деградации природы, ухудшению качества энергии, к тому, что физики называют «победой энтропии» [Там же]. Теперь в целях поддержания развития общества должен иметь место противоположный процесс – интенсификация духовного развития, основанная на использовании информационных технологий. Одним из выходом из сложившейся ситуации В.В. Мантатов видит в воспитании экологической ответственности на основе формирования и развития индивидуального и общественного экологического сознания, основанного на понимании неразрывной связи человека и природы и осмыслении ее как объекта почитания и уважения. Буддийская цивилизация убедительно доказывают нам, что можно жить в равновесии со средой обитания, в согласии с научным прогрессом, сохраняя устойчивые нравственные ориентиры и моральные нормы. Буддийское экологическое сознание человека формируется в тесной связи с пониманием могущественности и целостности природной среды, осознанием своей роли почитания и бесконечного уважения к природным источникам и местам, которые питали его тело и наполняли его жизненной энергией. Природа становится объектом религиозного почитания, исходящего из внутреннего убеждения и веры в законы взаимозависимого существования. Эта мысль ярко передана в работах философа Л. Фейербаха: «Человек первоначально не отличает себя от природы, следовательно, не отличает и природы от себя; поэтому ощущения, которые в нем возбуждает объект природы, он непосредственно превращает в свойства самого объекта... Таким образом, человек непроизвольно и бессознательно превращает природное существо в существо душевное, субъективное, то есть человеческое. Превращение это происходит необходимо, хотя эта необходимость только относительная,

только историческая. Нет ничего удивительного, что человек затем уже вполне определенно, сознательно и намеренно превращает природу в религиозный объект, в объект молитвы, другими словами, в объект, который определяется человеческим чувством, его просьбами и служением». [Фейербах, 1955, 421-489]. Осознание человеком локальной зависимости от природной среды его взаставившей, непременно приводит его к осознанию глобальной, вселенской зависимости, которая определяет моральную, религиозную основу человеческого существования. В работе «Сущность религии» Фейербах пишет: «Основу религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым. Природа есть первый, изначальный объект религии, как это вполне доказывается историей всех религий и народов. ... Для животного и зверообразного человека эта зависимость лишь бессознательная, непродуманная; возвыситься до религии - значит довести эту зависимость до сознания, представить ее, почувствовать и признать. ... Определенный человек, этот народ, это племя зависят не от природы в общем смысле слова, не от земли вообще, но от этой почвы, от этой страны, он находится в зависимости не от воды вообще, а от этой воды, от этого потока, от этого источника. Египтянин вне Египта не египтянин, индиец вне Индии - не индиец. Поэтому с полным правом, с тем самым правом, с которым универсальный человек почитает свою универсальную сущность, как бога, древние, ограниченные народы, привязанные телом и душой к своей почве, усматривавшие свою сущность не в своей человечности, а в своих народных и племенных особенностях, молились горам, деревьям, животным, рекам и источникам своей страны, как божественным существам; ведь всё их бытие, вся их сущность всецело коренились в особенностях их страны, в особенностях их природы» [Там же, 421-489].

Буддийские принципы о взаимозависимости всех явлений бытия, картина мира и система ценностей легли в основу буддийской экологической

этики. Коэволюция общества и природы на современном этапе развития предстает перед нами как необходимое условие сохранения человечества и биосфера, устойчивого развития общества, а экологическая этика выступает как регулятор не только социальных, но и социоприродных отношений как новый тип этики - этики устойчивого развития. [Мантатов, 2000, 219]

Буддийские экологические традиции, ритуалы, обряды и обычаи народов и их применение вызывают огромный интерес американских ученых. Например, американский исследователь Кэтрин Гребер (Kathryn Graber) провела сравнительный анализ экологических традиций американских индейцев и бурят и пришла к выводу, что они во многом схожи. В своей статье «Священные ландшафты, топонимы и их роль в сохранении языка: некоторые примеры из Северной Америки» она анализирует экологические традиции и социолингвистические реалии современных индейских племен и говорит, что они коренятся в их космологическом мировоззрении: все живые существа во Вселенной находятся в родственных взаимоотношениях, и поэтому земля, на которой мы живем, должна быть чистой и не поврежденной, мы обязаны оберегать окружающий нас мир. Такие же принципы исповедует и буддийское мировоззрение. С подобными наблюдениями делится и бурятский шаман В. Хагдаев, посетивший Северную Америку в рамках культурного обмена между Америкой и Россией, организованного гуманитарным фондом «Священная земля» и поддержанного ООН. Он встречался с представителями индейских племен Апачи, Навахо, Пуэбло и заметил, что американские индейцы также практикуют обряды и культы почитания природы: подносят молоко, масло, возжигают благовония. Они считают, что человек, не знающий своих корней и не поклоняющийся своим священным местам и предкам, заблуждается в жизни и совершает ошибки. Они верят, что благополучие потомков находится в зависимости от добрых и злых деяний предков и их отношения к природе, их ответственности за будущее поколение. Показательным является то, что бурятские и индейские народы в

знак почитания природы возводят похожие каменные конструкции для ритуальных подношений в виде ленточек, монет - *обо* (у бурят) и *lele* у *индейцев*. (Материалы международной научно-практической конференции «Экологические, духовные, социально-экономические перспективы развития Байкальского региона» (Орлик, Окинский район, Республика Бурятия, Россия, 2010).

Другой американский исследователь Кэтрин Метцо (Katherine Metzo) (Articulating a Baikal Environmental Ethic in *Anthropology and Humanism*. 31 (1): 39-54.) изучала экологические традиции в районах Бурятии и пришла к выводу, что современные буряты, чье мировоззрение формировалось под влиянием двух глубоких духовных начал шаманизма и буддизма, тонко ощущают генетическую связь с окружающей природой. Поэтому они обращаются к ней в виде языческих ритуалов, поклонениях культу хозяев гор, холмов, водным источникам. Священные места обычно являются не только буддийскими культурно-историческими ценностями, но и обладают лечебными свойствами. Миряне и верующие не только обращаются к божествам и хранителям за благополучие своей личной судьбы и своих близких, но и обращаются за благополучное существование и процветание природных условий родного края. Так, на территории этнической Бурятии основными культурами выступали культ предков и культ сакральных природных мест (*обо*). Так, например, водные источники Тункинской долины и Алханайских гор обладают силой исцеления от головных болей, болезней глаз, дыхательных путей, печени, почек, бесплодия и т.д. К ним ведут каменные тропы, сравнимые с духовным путем человека: вступая на такую тропу, паломники верят, что очищаются духовно и физически. В районах Забайкальского края и Бурятии в последние годы активно строятся ступы и субурганы на возвышенной местности вблизи населенного пункта, призванные охранять местность от природных лишений и даровать благоприятные природные условия. На вопрос: «Почему появилась необходимость в постройке таких ступ и субурганов?». Ответы в основном

формулировались таким образом: «В данной местности высохла речка, дождей мало, урожай плохой, скот убавляется, несчастные случаи участились, люди неизлечимо болеют». Поэтому люди этой местности на общие совместные средства возвели эту ступу в знак почтения и уважения земли, на которой они родились, живут и трудятся. Это говорит об уже наличествующем массовом экологическом сознании, это шаг к нравственному совершенствованию общества и человека. Пусть оно не сформировано на философских основах мироздания, но человек осознает, что он зависим от природы, чувствует, что кроме грубого низшего уровня причинно-следственной взаимозависимости, которому мы обязаны материальным развитием общества, существует еще и тонкий высший уровень духовных причинно-следственных связей. Массовая экологическая безнравственность может привести к общественной неблагой карме, поэтому необходимо массовое изменение антропоцентрического сознания в экоцентрическое для благополучного существования человечества. Одни приходят к осознанию причинно-следственных связей через почитание природы как следствия приобщения к социально-культурным нормам общества, другие приходят к этому через понимание ответственности человека как части природы, что неизбежно приводит его к ритуалам и традициям почитания и проявлению им бережности и заботы об окружающей природной среде. Наряду с процессами сакрализации природных мест в районах этнической Бурятии, мы замечаем и другой процесс – пренебрежительное отношение и действия к природе, равнодушие к проблемам природоохранной системы. Природа от такого отношения не станет процветающей, а её источники – целебными. Например, в районах Забайкальского края за последние семь лет полностью высохло озеро Цоктоо Нуур, высыхают реки Ага, Иля, Могойтуй. Рабжамба Дхондуp Калсанг-багша Агинской Буддийской академии считает, что все это происходит из-за невежества, а иногда из-за злого умысла человека. Он говорит: «Отходы и мусор, выбрасываемые в реки, озера и моря, вырубка лесов, добыча

природных ископаемых – все это деяния против природы, которые обернутся бедой для человека. Природа станет бессильной, начнется истощение природных ресурсов. Например, лечебные растения постепенно перестают быть сильными, дают мало эффекта при лечении больных. Хозяева (сабдаки и лусы) водоемов уходят в другие места, потому что их жилища осквернены человеком. Начинается засуха, высыхают реки, озера, горят леса. Люди оскверняют воду и не желают понимать, что совершают глумление над природой. Иногда человек выбрасывает незначительный, на его взгляд, мусор – бумажку, бутылочку из-под сока. А когда у него появляются кожные заболевания, которые не вылечиваются никакими мазями и возникают проблемы с лечением, он начинает обращаться в больницу, в дацан к ламам, но не может связать причину и следствие. А это хозяин воды божество Лус наказывает людей»<sup>75</sup>. Калсанг - багша учит, что природные источники необходимо оградить от животных, ибо загрязняют их из-за своего неведения. Море или озеро нельзя оградить, но мусор возле них надо собирать и выбрасывать в определенные для этого места. Воды, как люди, живут группами, имеют свои семьи. Если на каком-то месте раньше был родник и исчез, его нужно обязательно оградить. Перекочевавшее божество Лус обязательно вернется на это место, если оно будет чистое и священное.

Таким образом, американские и российские исследователи считают, что экологические традиции и связанные с ними обычаи, сакральные ландшафты, мифы и легенды, обряды и ритуалы почитания природы имеют одинаково большое значение у бурятских народов и индейских племен, служат надежным источником поддержания экологических традиций, формирования экологического сознания и экологической ответственности. Они подтверждают глубокие духовно – экологические причинно-следственные законы, согласно которым должно жить общество. Глубокое чувство ответственности, порожденное осознанием неразрывной цепи

---

<sup>75</sup> Специальный выпуск «Агинской правды» и Агинской Буддийской академии «Зула» от 01.12.07. (№144).

кармических взаимодействий человека, общества и природы, формирует самодисциплину и самоконтроль. Быть ответственным – это значит быть в ответе за свои деяния, мысли и поступки. «Ответственность – не навязанная извне обязанность, но мой ответ на обращенную ко мне просьбу, которую я ощущаю как свою заботу. Не случайно ответственность и ответ имеют один и тот же корень, то есть *respondere* = «отвечать», быть ответственным значит быть готовым отвечать». [Фромм, 1993, 87.] Экологическая ответственность обусловлена единым пониманием единства и взаимообусловленности не только человека и природы, но и понятие неразрывности поколений, их взаимозависимости. Буддийское мировоззрение основывается на концепции взаимозависимости всех элементов человеческого, природного и вселенского бытия. Карма отдельного человека – это не столько показатель деяний, совершенных им лично, скорее, это результат поступков родителей, предков, иногда далеких. В свою очередь, живые потомки могут оказать благотворное влияние, смягчающих участь их предков, обитающих в других, плохих перерождениях. Если живые потомки будут постоянно творить благо, заказывать молебны – чтение священных буддийских текстов, способствующих достижению лучшего перерождения, их родители, деды и прадеды, томящиеся в трех плохих мирах (гурбан муу зандаа туроод), благодаря всемогущей силе буддийских текстов (бурханай ном), молитвам, щедрым пожертвованиям своих потомков, обретут в будущем человеческое перерождение и будут наделены благодатью спокойной мирной жизни. Такое видение мироустройства неизбежно влечет понимание не только ответственности «поколенной», но и ответственности экологической. Формирование и развитие экологической ответственности тесно связано с процессом усвоения культурно-исторических и религиозных традиций общества, выраженных в обычаях и ритуалах почитания природных объектов как основы существования и жизнедеятельности человека.

Деятельность по возрождению природных источников приносит свои плоды – природа также отвечает благосклонно на разумные действия

человека. Любое государство или республика может внести свой неоценимый вклад в области экологического образования и развития природоохранной деятельности населения. Например, на одной из последних встреч глав республик, Президент Монголии подчеркнул, что основой и колыбелью существования человечества является природа, а потому в стране возрождена традиция почитания гор, которая является специфической формой охраны окружающей среды. Президент Монголии заявил, что в перспективе намерен возродить традицию почитания вод, что соответствует государственной политике по охране рек и озер.

Когда мы говорим о привлекательности нашей республики, прежде всего, описываем уникальность нашей природы, в центре которой находится озеро Байкал. Красота природы местности действительно впечатляет, но надо сказать, что природа других регионов и стран часто производит не меньшее впечатление. Вышесказанное только подтверждает мысль о том, что уникальность бурятского региона основывается на духовных, религиозно-экологических традициях его народа. Важно помнить о том, что в современном мире технократии и непрерывной информации, возрастает потребность человека в оздоровлении души и тела, успокоении, рефлексии, отвлечении. У нас есть все культурно-исторические и экологические условия для удовлетворения таких потребностей. Природа, как и человек, имеет свой лик и душу. Природа Бурятии прекрасна лицом и прекрасна душой, из недр её исходят лечебные гидроисточники, лекарственные растения, исцеляющие камни и почвы. Полезные свойства природных источников усиливаются, если человек не просто ждет чуда исцеления, а сознательно проникается любовью и уважением к этим местам, глубоким чувством понимания культурно-исторических и духовно-экологических традиций населения. Поэтому мы говорим о священных ландшафтах, а не об экономических территориях. Еще свежи в людской памяти события, связанные с защитой священных территорий Тункинского национального парка от посягательств нефтяных и газовых компаний. Это говорит о сильной духовной

инфраструктуре, противостоящей непродуманной экономической экспансии. Очень опасно противопоставлять экономическую целесообразность и традиционное мировоззрение. Последствия непродуманных действий могут оказаться непредсказуемыми: либо загубим духовность в угоду экономике, либо экономику в угоду духовности и традиционности. Использование же традиционного уклада и развитие экономики, основанной на этнокультурных ценностях, традиционных принципах народа – это и есть Срединный путь, который может способствовать процветанию не только отдельно взятого региона, но и всего общества.

Как видно, главная причина экологических катаклизмов заключена в природе самого человека, а буддизм имеет огромные возможности воздействия на эту природу. Традиции поклонения священным местам природы и связанные с ними культурные обычаи играют одну из главных ролей в формировании экологического мировоззрения населения. Благодаря религиозному почитанию некоторых природных территорий, до нашего времени дожили не только сами эти места, но и в значительной степени сохранился их биоресурсный потенциал. Но рост потребительского отношения к природе, разрушение привычного уклада жизни, традиций, нравственных ориентиров на сегодняшний момент остаются основными причинами дисгармонии в системе «природа – человек». В то же время человек понимает, что все лучшее, доброе и полезное может дать ему природа. Ведя активный социальный образ жизни во имя своего материального благополучия, человек испытывает потребность в «подпитке» энергией природы, на интуитивном и духовном уровне понимая, что эту энергию и пользу для своего здоровья душевного и физического он получит в определенных местах природной среды, известных своими уникальными свойствами, и потому почитаемых и оберегаемых.

Как уже сказано, альтруизм – одна из центральных моральных категорий, которая дается для идентификации человека и его деятельности. Наша жизнь не может быть понята и осмысlena без осознания внутренней

ценности других живых существ, без заботы о благополучии людей и достоинстве всего того, что мы называем природой. Моральные обязательства перед всей природной средой коллективно и совместно, составляют непрерывную целостность и метафизическую сущность и развивают космоцентрическое мировоззрение, вытесняя антропоцентрическое. Буддийское мировоззрение является космоцентрическим, так как оно признает взаимозависимый характер человеческой, природной, космической жизни.

Основной концепцией в системе Махаяны является концепция шуньяты, что скорее означает взаимозависимость, чем пустота.<sup>76</sup> Кvantовый мир рассматривается как система взаимозависимых и взаимосвязанных элементов. Под пустотой подразумевается то, что нет ничего во вселенной, что существует в качестве независимой и самостоятельной сущности. Отсюда следует, что не существует полностью независимых феноменов реальности. Человек, Природа, Вселенная не только части целого, но это есть одно целое с неразрывными и взаимозависимыми отношениями в нем. Часто случается так, что "тот, кто видит тысячи деревьев, но никогда не видит леса". Холистический подход является наиболее важным в решении глобальных проблем человечества и лежит в основе буддийской этики. Благополучие целого неразрывно связано с благополучием его частей, а благополучие частей неразрывно связано благополучием целого.

Холизм исходит не только из знания, но, прежде всего, из воображения и интуиции. По словам А. Эйнштейна "воображение важнее, чем знание" и "единственно реальной ценностью является интуиция".<sup>77</sup> Воображение позволяет нам преодолевать пространственные и временные границы и реализовать возможные судьбы человека и человечества, а интуиция позволяет нам выбрать правильный путь и избежать опасной. Интуиция в некотором роде имеет религиозный смысл, что заставляет нас быть моральными и остро чувствовать явления нашей жизни. В буддизме

---

<sup>76</sup> А.А. Терентьев Буддизм и физика. Дискуссия в Институте философии РАН. 2010.

<sup>77</sup> The article "What Life Means to Einstein," in *Saturday Evening Post*, 26 October, 1929.

суперинтуиция - это путь к истине. Природа предлагает большее, чем простое материальное потребление её благ и ресурсов; она открывает возможности для совершенствования человеческого рода. Интуиция «оттачивается» созерцанием и рефлексией, требующих концентрации духовной, интеллектуально-нравственной воли человека. Во взаимодействии с природной средой, нравственность проявляется в альтруизме, в понимании самоценности природы, а не только её полезности. Сила созерцания и глубина рефлексии определяются более «качественными» интеллектуальными, эмоциональными, эстетическими, духовными способностями сознания человека, его осознанием себя в этом мире, особенно в процессе соотнесения себя с природой. Человек, живущий в согласии с нею, ощущает гармонию и душевное успокоение от возможности созерцания природы, понимания её бесконечности в пространстве и времени, внутренней ценности и права на неприкосновенность и невмешательство в её владения и законы. Равнодушие к природе притупляет рассудочное чувство человека, лишает его интуитивной способности и ясных представлений и озарений, являющихся внутренним содержанием интеллектуального созерцания. Человек, наделенный способностью созерцать, способен постигать непостижимое, улавливать неуловимое. Кант пишет: «если способность познания вообще хотят назвать рассудком (в самом общем значении этого слова), то этот рассудок должен заключать в себе способность схватывания (*attentio*) данных представлений, чтобы имело место созерцание; способность отвлечения того, что обще многим [из них] (*abstractio*), чтобы образовать понятие, и способность размышления (*reflexio*), чтобы породить познание предмета» [10]. Согласно Платону, «есть два рода жизни: созерцательная и деятельная. Главное в созерцательной жизни – знать истину, а в деятельной – делать то, что велит разум. Созерцание есть действие ума, мыслящего умопостигаемое, а деятельность – действие разумной души, происходящее с помощью тела» [12]. Платон. Законы. – М.: Мысль, 1994. – С. 625-626.

Таким образом, этическое и эстетическое восприятие делает человека способным к истинному созерцанию объекта природы, возвышающего субъекта к интуитивному просветлению и искусству его применения. Эстетические возможности человека безграничны, как безграничны его разум и духовное самосовершенствование. Возможности проникновения в мир прекрасного, определение его значимости, считывание кодов окружающего мира, улавливание знаков и прислушивание к его посланиям основаны на глубоких философских и интеллектуальных началах человеческой личности. Эстетическое восприятие природы заставляет человека испытывать возвышенные чувства благоговения к красоте окружающего мира как проявлению сакральности и уникальности. Восприятие прекрасного свойственно каждому человеку, постигать смысл прекрасного может человек способный к глубокой рефлексии. На Западе развивается направление «эстетический презервационизм», основанный на защите природной среды и диких животных из-за их эстетической ценности. Согласно этому направлению «красота природы есть главное основание для её защиты» [17]. Hettinger N. Animal Beauty, Ethics, and Environmental Preservation.// *Journal Environmental Ethics*, V.32, N.2, 2010.– P115. При этом необходимо иметь ввиду и платоновскую идею о прекрасном как о внутренней высшей духовной гармонии вещей, эстетическая ценность природы и её осмысление чрезвычайно важны для определения принципов устойчивого развития общества.

Западные ученые в области гуманитарных наук используют термин «экологическое воображение». [Fesmire, 183.] Экологическое воображение относится к наиболее важным когнитивным способностям, что является необходимым условием для построения перспективы устойчивого развития. Такая способность открывает новые возможности и уровни восприятия явлений и событий, их развитие в тех или иных направлениях и проявлениях, относительно чего мы размышляем и действуем. Относительная проницательность может стать частью практических, эстетических и

научных обсуждений, таким образом, стремясь к пониманию фокальных объектов в пространстве и времени. [Там же, 198] Интуиция основана на схватывании значений вещей и явлений, событий или ситуаций, умении видеть их относительно себя и к другим вещам, реальных или потенциальных. По данным экспериментальных исследований, высшие (бытийные) ценности выбираются сильными, образованными людьми, зрелыми, психологически здоровыми людьми. [Маслоу, 144]. Основным философским императивом устойчивого развития является то, что каждый человек имеет возможность и потенциал проявить свои природные способности, воплотить свой идеал в жизнь, используя духовный опыт и социокультурные технологии. «Каждый из нас играет свою роль в этом процессе. Когда мы, как отдельные личности, разоружаемся внутренне — справляясь со своими отрицательными мыслями и эмоциями и возвращая в себе положительные качества, — мы создаем условия для внешнего разоружения. В действительности, подлинный, устойчивый мир возможен лишь тогда, когда каждый из нас предпримет внутренние усилия» - говорит Его Святейшество Далай-лама XIV.<sup>78</sup>

В 2002 г. на Всемирном саммите ООН по устойчивому развитию в Йоханнесбурге была принята программа по реализации устойчивого (сбалансированного) моделей производства и потребления, которая должна обеспечить устойчивое развитие экономики. Устойчивая экономика ориентирована на экономию ресурсов, последствия энергосберегающих технологий, снижение отходов, максимального использования возобновляемых ресурсов, искоренения нищеты и создания более эгалитарного общества. Устойчивая экономика будет стремиться к достижению экономического и экологического баланса. Необходимо, чтобы биосферный капитал имел равное значение с капиталом финансовым. [Mantatov, 2002, 104-116]

---

<sup>78</sup> Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. <http://www.theosophy.ru/lib/dl-etika.htm>

Наиважнейшим отличием западной экономики от буддийской состоит в том, что Запад ориентируется на Валовый внутренний продукт, в то время как буддийская концепция экономики – на Индекс национального счастья (Gross National Happiness).

В 2012 г. во Всемирном докладе о счастье (World Happiness Report), опубликованном Комиссией по Устойчивому Развитию Организации Объединенных Наций, впервые были озвучены духовно-нравственные измерения счастья наряду с экономическими показателями. Согласно докладу, Королевство Бутан является на сегодняшний день первой и единственной страной, официально принявшей в качестве основного показателя развития не индекс ВВП, а Индекс национального счастья (ИНС). ИНС рассматривается как ключевой элемент строительства экономики Бутан, которая бы согласовывалась с буддийскими ценностями. Правительство Бутана провело несколько международных конференций, на которые были приглашены многие западные экономисты (включая нобелевских лауреатов по экономике), с целью выработки методик расчёта ИНС на основе сочетания экономической ситуации в стране и удовлетворённости жизнью населения. Например, в 2007 г. была проведена конференция Buddhist Economics Research Platform совместно с правительством Бутана, на которой ученые из разных стран мира представляли свои исследования по данной тематике.<sup>79</sup> Эта платформа еще раз показала, что устойчивое развитие мира предполагает переход от парадигмы экономико-центричного развития (economic-led development) к парадигме развития человека (people-centered development).

На международном форуме «Устойчивое развитие и устойчивое счастье» (Sustainable Development and Sustainable Happiness), состоявшемся по инициативе ООН в Таиланде (2015 г.), было высказано, что устойчивое

---

<sup>79</sup>Buddhist Economics Research Platform. <http://eurospes.org/main-theme/buddhist-economics>

развитие и устойчивое счастье являются «двумя сторонами одной монеты».<sup>80</sup>

Категориями устойчивого развития буддийских обществ выступают экономические, экологические и буддийские принципы. ИНС является альтернативной парадигмой развития, основанной на убеждении в том, что счастье может быть достигнуто балансом потребностей тела и ума в условиях мира и благоприятной природной среды. Политика правительства должна исходить из всеобщей цели: счастье для всех своих граждан. Ценностное развитие (development with values) опирается на четыре стратегические составляющие: 1) устойчивое и справедливое социо-экономическое развитие, 2) сохранение окружающей среды, 3) сохранение и продвижение культуры, 4) мудрое руководство (good governance). Стратегия включает 9 аспектов человеческой жизнедеятельности (в общей сложности с 33 измерениями ИНС), такие как психологическое благополучие, здоровье, образование, культура, использование времени, мудрое руководство, общинная жизнедеятельность, экологическое разнообразие и сохранность, уровень жизни. Хотя концепция счастья максимально приближена к концепции человеческого развития, однако, само понятие счастья уже не рассматривается с позиции субъективных, гедонистических и временных эмоций.

Буддийская этика, провозглашая недостижимость счастья в материальном мире, в биологическом, физиологическом, социальном, экономическом и логическом аспектах учит практическому пути достижения индивидуальной счастливой жизни. Научными исследованиями счастья занимается Центр науки о высшем благе (Greater Good Science Center) при Калифорнийском университете в Беркли (США). Ученые центра пришли к выводу о том, что счастье возникает не от материального благосостояния, а от самосовершенствования и межличностных отношений. А сострадание и

---

<sup>80</sup>International Forum “Sustainable Development and Sustainable Happiness” [http://www.rsu.ac.th/econ/source/publications/Ebook\\_Sustainable\\_Happiness\\_and\\_Sustainable\\_Development.pdf](http://www.rsu.ac.th/econ/source/publications/Ebook_Sustainable_Happiness_and_Sustainable_Development.pdf)

альtruизм являются главными качествами в достижении счастья. Американские ученые, основатели позитивной психологии Е. Динер (E.Diener) и М. Селигман (M.Seligman) выяснили, что после того как удовлетворены базовые потребности человека, дальнейший рост материального благосостояния очень мало влияет на субъективное ощущение счастья. Также обнаружили, что ощущение счастья не зависит от возраста, семейного положения и уровня интеллекта; мало оно зависит и от погоды (хотя недостаток солнечного света может стать причиной сезонного эмоционального расстройства, известного как «зимняя депрессия» или «зимняя хандра»). Согласно исследованиям, больше всего счастья человеку приносят тесные межличностные связи с другими людьми. Большинство практикуемых «позитивными психологами» упражнений, призванных развивать состояние счастья, сосредоточены на том, чтобы помочь ему наладить связь с другими людьми.

Ученые давно согласились с мнением Его Святейшества Далай-ламой о том, что «люди – общественные существа. Мы появляемся на свет благодаря другим людям. Мы выживаем с помощью окружающих. Хотим мы того или нет, но в нашей жизни едва ли удастся отыскать моменты, когда мы не зависим от других. Поэтому не стоит удивляться, что и человеческое счастье – это результат наших взаимоотношений с окружающими».

Его Святейшество Далай-лама всегда подчёркивал значение мирской этики. Как он объясняет, светская этика не означает неуважения религии или пренебрежения ей: мы имеем в виду всеобщую основу этики, опирающуюся на биологию. “Биологическая сторона здесь – это естественная привязанность и инстинкт заботиться; сохранение видов. Это забота о ребёнке, связь между ребёнком и матерью и важная роль материнской любви в развитии головного мозга, развитии чувства связи и сопереживания. Таким образом, размышляя об отношениях между людьми, мы видим, что любой человек может развить доброту, желание заботиться о других и так далее, потому что, даже если родители обращались с вами плохо, кто-то же о вас

позаботился, иначе вас бы просто здесь сегодня не было. Итак, у нас есть этот фундамент, и нет необходимости основывать доброту и заботу о других (на религиозных верованиях). То, что мы живём вместе на этой планете и нам необходимо ладить друг с другом, можно связать исключительно с признанным наукой инстинктом выживания, сохранением видов, биологией и так далее. К такому выводу можно прийти, основываясь на здравом смысле не только буддийской, но и любой этики”.

Нетеистический характер буддизма проявился в провозглашении им принципа причинно-зависимого происхождения явлений-событий в качестве единственной причины существования. Его основа имманентна ему самому, и она суть причини условий, разорвать которую дано лишь самому человеку: “Будьте сами себе светильником. Усердно трудитесь ради освобождения”, провозгласил Будда перед уходом в окончательную нирвану.

Стало очевидным то, что устойчивое развитие мира немыслимо без духовно-нравственного совершенствования человека. Оно обусловлено тем, что высший уровень иерархии ценностей – «духовный императив» ограничивает и контролирует низшие - материальные блага и социальные ценности. Стратегия устойчивого развития требует отказа от тех социальных институтов и систем ценностей, которые поощряют и стимулируют рост материального потребления и несправедливое распределение ресурсов. «Необходимость новых идеологий и программ эволюции человеческой цивилизации находит свое выражение во все большем признании актуальности проектов не опережающего, а устойчивого развития».<sup>81</sup>

Система мировоззренческой ценностной парадигмы, согласуясь с буддийской этикой, наукой и историческим духовным опытом человечества, несет в себе потенциал преодоления как социальных, так и личностных антагонистических дихотомий (когнитивных и психофизиологических),

---

<sup>81</sup> Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем  
<http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/buddizm.html>

являющихся непосредственной причиной отчуждения человека от природы, общества и самого себя, повлекшего за собой глобальный социокультурный кризис. Для преодоления кризиса необходима трансформация сознания как необходимое условие для духовной революции, «революции в ценностях» для устойчивого развития мира.

Буддийская этика представляет собой прежде всего систему универсальных общечеловеческих ценностей, играющих роль нравственных ориентиров в деятельности человека и общества, обозначающих его практическое отношение к окружающему миру. Имеющийся в буддизме уникальный духовный опыт, интеллектуальный, нравственный потенциал могут быть восприняты как последователями буддизма, так и людьми иных мировоззрений в его универсальном значении, вышедшим за рамки религиозной системы. Буддийская этика является способом сдерживать разрушительные тенденции и способствовать гармоничной и сбалансированной жизнедеятельности всех сфер общества: духовной, социальной, экономической, экологической, политической. Буддийская рефлексия о высших ценностях человеческого бытия помогает понять, что счастье как высшая ценность имеет духовный, а не социальный источник. Буддизм в этом смысле – этика взаимопонимания и единения народов планеты на уровне универсальных символов человеческого существования и того культурного субстрата, благодаря которому есть надежда на спасение человечества в его духовной идентичности. Буддийская этика, её онтогностичность и универсальная применимость на всех уровнях человеческого бытия, позволяют преодолеть антагонизм и отчуждение, как на социальном, так и на личностном уровне. Таким образом, буддийская этика с ее духовно-нравственными ценностями может стать одним из оснований для стратегии глобального устойчивого развития общества.

## Заключение

Процессы распространения и адаптации буддизма Махаяны в современном мире являются результатом глобализации и стали частью, говоря словами А. Агаджаняна, «всемирной нормы»: буддизм претерпел значительные изменения, превратившись в феномен «глобализированного» буддизма и приобрел новые формы социальной значимости и функционирования. Буддизм признан мировой религией и в то же время считается безграничным философским наследием великих буддийских мыслителей, чьи учения представляют собой методы, нежели доктрину. В настоящее время буддизм Махаяны сохраняет высокую адаптивную способность, показывает возрастающее влияние на духовно-интеллектуальные поиски путей решения индивидуальных и социальных проблем в современном обществе. Буддийское учение было настолько плодотворным, что послужило основой для создания различных школ с глубокими философско-логическими построениями, призванными трансформировать и совершенствовать сознание индивидов разного уровня развития. В условиях глобальной трансформации социокультурного пространства наблюдаются значительные ценностные изменения в общественном сознании, демонстрирующие всеобщий и взаимозависимый характер процессов, происходящих в обществе. На протяжении длительного периода своего существования и развития он обеспечивал мирное взаимодействие и взаимообогащение с традиционными обществами. Мирская направленность Махаяны, идеал сострадания как главная духовная установка и особая практика, научная обоснованность эффективности буддийской медитации и высокая степень толерантности, крайне важной для современного мира, позволили обрести буддизму признание как философии гармонии, доброты и мира. Понимание современных проблем общества привело к поискам решений, которые могли бы минимизировать пагубные последствия техногенного развития, особенно в экологической сфере.

Проникновение и распространение буддизма на Западе и в Северной Америке происходили через азиатские иммигрантские общины и установление ими храмов и монастырей, развитие академической буддологии в американских университетах, создание дхарма-центров и дзен-центров для изучения и практики буддизма и буддийской медитации. В настоящее время буддизм в США развился в многочисленные буддийские центры и организации, сконцентрированные на разных аспектах учения – одни на философии, другие – на медитации, третьи – на культуре, четвертые – на ритуалах. На протяжении последних лет американскими учеными ведутся глубокие исследования в области буддийской психологии для решения проблем, связанных со стрессами и депрессивными состояниями, ставшими настоящей социальной угрозой в американском обществе. Открываются крупные научные центры по изучению духовного и интеллектуального потенциала индивида на основе буддийских методов, создаются масштабные проекты и программы по реализации образовательных и социальных целей. Процессы секуляризации буддизма, его социальной ангажированности и феминизации буддийского движения продолжаются и являются отличительными чертами американизации буддизма. Этот кризис коренится не только в отношении человека ко всему, что его окружает, но, что самое важное, в отношении к самому себе, к своему внутреннему миру, к своему бытию. Исследование внутреннего мира опирается не на материальный аспект бытия, а на духовный, где встают извечные вопросы о смысле существования, жизни и смерти и т.д. Обострение глобальных проблем на рубеже XX и XXI вв. стало отличительной чертой современного этапа развития мирового сообщества. Сегодня невозможно молчать о политической глобальной проблеме, связанной с фундаментальными вопросами войны и мира, от решения которой зависит дальнейшее существование человеческой цивилизации. Проблемы международного терроризма и вооруженных конфликтов превратились в одну из острейших глобальных проблем современности и

тесно взаимосвязаны с большинством глобальных проблем человечества. Последователи буддизма глубоко верят, что сострадательный мир – это подлинная возможность для торжества мира и счастья. Просвещение и образование с реализацией этических принципов создадут на планете такой климат, в котором разоружение и прекращение военного производства станут просто неизбежными. Лишь на такой основе возможно создать условия для устойчивого мира на планете, в котором буддийская компонента сыграет очень важную роль.

Буддийский взгляд на решение острых социальных проблем человечества состоит не в распространении религиозных ценностей, а в утверждении ценностей мира, защиты природы, развития образования, укрепления нравственного и физического здоровья. Его Святейшество Далай-лама XIV часто начинает свое выступление со слов: «Куда бы я ни ездил, основная цель моих поездок – не распространение буддизма, но продвижение общечеловеческих ценностей». Согласно Его Святейшеству, буддийская философия и наука являются универсальными, но буддизм как религия предназначена только для буддистов. Ежегодные визиты Его Святейшества Далай-ламы XIV в Северную Америку и присуждаемые награды от престижных американских сообществ говорят о ниспадающем интересе американской публики к буддизму и его востребованности как буддийского философа и ученого. Его Святейшество Далай-лама XIV читает лекции по буддийской этике, науке, психологии, буддийскому мировоззрению в контексте общечеловеческих ценностей, таких как мир, счастье и сострадание, современная этика, экология, экономические и социальные проблемы, права человека, гендерное равенство. В своих лекциях он отвечает на вопросы, которые волнуют каждого человека: что такое счастье?, как достичь покоя ума и оставаться здоровым? и др.. Его Святейшество в глазах западных буддистов является не только воплощением мудрости и всеобъемлющего сострадания, но и неиссякаемой энергии счастья, источником которого является буддийское учение Махаяны.

Буддизм Махаяны, предложив широкий путь духовно-интеллектуальный практики не только для монахов, но и для мирян, обрел миллионы последователей по всему миру. Идеал бодхисатвы как источник безграничного сострадания и совершенной мудрости стал «путеводной звездой» для тех, кто зародил в себе твердое намерение встать на путь освобождения себя и других и достичь просветления. Интуитивное прозрение Четырёх благородных истин, Восьмеричного пути и теории взаимозависимого возникновения являются необходимыми условиями в достижении целей. Буддизм Махаяны выработал медитативные техники для развития высших качеств личности, такие как шаматха и випашьяна, благодаря которым буддийские последователи исследуют свой внутренний мир, состояние своего ума для искоренения негативных качеств и воплощения позитивных. В буддизме Махаяны счастье есть состояние ума, поэтому буддисты считают очень важным трансформацию ума на основе глубоких размышлений о сострадании и мудрости, провозглашающих безграничную любовь ко всем живым существам и обуславливающих служение ради спасения всех живых существ из цепи перерождений. Закон о взаимозависимости бытия существ воспитывал в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности: чем больше думаешь о счастье других, тем счастливее становишься ты, ибо счастливым можно быть только в счастливом обществе. К просветленному сознанию путь лежит через обретение внутренней гармонии, целостности и умиротворенности, достижение которых возможно при условии не внешней, а внутренней трансформации посредством нравственной дисциплины и медитативных практик.

Учитывая, что буддизм в США распространился сравнительно недавно, можно предположить, что исследования социальных условий адаптации и функционирования буддизма в США будут продолжаться. Не зря было принято решение об активизации научных контактов российских научных центров с исследовательскими центрами других стран, в том числе и США,

на международной научной конференции «Буддизм в изменяющемся мире», организованной Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН в г. Улан-Удэ в 2014г. Буддизм Махаяны предложил широкий путь духовной практики, доступный для всех людей, пожелавших постигнуть суть многогранного учения, стать его последователями и достичь просветленного сознания. Очевидно, что буддизм Махаяны как философское и нравственное учение востребовано современным обществом, а значит, его безграничный духовно-интеллектуальный потенциал будет продолжать развиваться и открываться всему миру.

## Хронология

1844	Генри Дэвид Торо (Henry David Thoreau) публикует отрывок из <i>Сутры Лотоса</i> в американском журнале <i>Dial</i> , выпускаемом <i>Трансценденталистами Новой Англии</i> , обозначая проявление интереса и восторженность американской публики буддизмом.
1853	Первый буддийский храм в Сан-Франциско (штат Калифорния) был сооружен китайской компанией <i>Sze Yap Company</i> на последнем этаже штаб-квартиры компании.
1870-80-ые	Деятельность Елены Петровны Блаватской и Генри Стил Олкотта (Henry Steel Olkott) и их Теософского общества в Нью-Йорке значительным образом способствуют распространению буддизма на Западе.
1882	Конгресс США принимает особый закон <i>Акт об исключении китайцев</i> ( <i>ChineseExclusion Act</i> ) в ответ на массовую иммиграцию китайцев на Запад страны. Не считая малозначимую квоту Магнусона в 1943г., закон просуществовал до 1965г.
1893	Всемирный Парламент Религий (TheWorld's Parliament of Religions), крупнейший межрелигиозный форум XIX века, был проведен в Чикаго, обозначивший официальное прибытие азиатских буддийских лидеров в США и на Запад.
1899	Буддийская миссия в Северную Америку, предшествующая организации Буддийских Церквей Америки ( <i>Buddhist Churches of America</i> ), была официально признана с постоянной деятельностью <i>Дзёдо-синсю</i> ( <i>Jodo Shinshu</i> ) миссионеров. <i>Дзёдо-синсю</i> (буквально Истинная Школа Чистой Земли), школа японского буддизма, наиболее крупная из современных школ, представляющих <i>амидаизм</i> .
1927	Дзенсюдзи Сото Дзен ( <i>ZenshujiSotoZen</i> ) храм был основан в Лос Анджелесе американцами японского происхождения, и наряду с Сокодзи ( <i>Sokoji</i> ) храмом, основанным в Сан-Франциско в следующем десятилетии, стал важным центром для новообращенных буддистов.
1931	Монахи Ринձай Дзен ( <i>Rinzai Zen</i> ) начали давать первые учения в Лос-Анджелесе и Нью-Йорке.

1932	Дуайт Годдарт ( <i>Dwight Goddard</i> ) публикует Буддийскую библию ( <i>The Buddhist Bible</i> ), антологию материалов тхеравады и Махаяны, послужившая началом изучения буддизма для многих известных американцев, принадлежавших к <i>бит</i> поколению.
1950-ые	Дзен буддизм достигает своего расцвета, благодаря мастеру Д.Т. Судзуки ( <i>D.T.Suzuki</i> ), преподававшему в Колумбийском университете и писателю Аллану Уотсу ( <i>Alan Watts</i> ), наиболее известному популяризатору восточной философии. Его работы «Путь дзен» ( <i>The Way of Zen</i> ), «Бит дзен, квадратный дзен и дзен» ( <i>Beat Zen, Square Zen, and Zen</i> ) наибольшим образом повлияли на увлечение буддизмом американцами накануне 60-х гг. Роберт и Энн Айткен создают Дзен общину на Гавайях, позже известную как Даймонд Сангха ( <i>Diamond Sangha</i> ).
1955	В Нью-Джерси прибывает первый учитель Тибетского буддизма Геше Нгаванг Вангьял, позже основавший Тибетский буддийский образовательный центр Лабсунг Шедруб Линг ( <i>Tibetan Buddhist Learning Center Labsum Shedrub Ling</i> ).
1960	Дайсаку Икэда ( <i>Daisaku Ikeda</i> ), президент общества Сока Гаккай, в переводе <i>общество созидания ценностей</i> ( <i>Soka Gakkai</i> ), впервые приезжает в США. Сегодня филиалы общества существуют по всей Америке. Характерной чертой Сока Гаккай является активное участие в японской политике и прозелитическая деятельность за пределами Японии.
1962	Сюнрю Судзуки ( <i>Shunryu Suzuki</i> ), мастер дзен (роши) школы Сото, основал центр дзен в Сан-Франциско. Сюань Хуа ( <i>Hsuan Hua</i> ), мастер чань, создает Ассоциацию буддистов области Дхармы ( <i>Dharma Realm Buddhist Association</i> ) в Сан-Франциско.
1965	Иммиграционный и национальный акт США отменяет систему квот, сдерживающий приток азиатских иммигрантов. С её отменой число иммигрантов из буддийских стран резко возросло.
1969	Шамбала Паблишингс ( <i>Shambhala Publications</i> ) вырастает из книжной лавки в Беркли, Калифорния, до самостоятельного издательства. Сегодня головная организация находится в Бостоне, Массачусетс.

1972	Сун Сан (Seung Sahn), корейский дзен-мастер, прибывает в Провиденс в Род-Айленд, где основывает международную школу дзен Кван Ум (Kwan Um School of Zen).
1973	Его Святейшество Далай-лама XIV совершает свой первый визит на Запад, способствовавший популяризации Тибетского буддизма и привлекший внимание американской публики к проблемам Тибета.
1974	Чогьям Трунгпа Ринпоче (Chogyam Trungpa) основал в Боулдере, Колорадо, Институт Наропы, который позже стал именоваться Университетом Наропы, первый аккредитованный буддийский университет в Северной Америке.
1975	Падение Сайгона вызвало массовую вьетнамскую миграцию в США в течение последующего десятилетия, что привело к установлению множества вьетнамских буддийских храмов.
1976	<i>Город десяти тысячи Будд</i> был основан в Талмадж, Калифорния, под эгидой Буддийской Ассоциации Дхармы.
1978	Буддийское движение за мир (Buddhist Peace Fellowship) было организовано в целях продвижения социальной активности, что способствовало развитию так называемого <i>социально ангажированного буддизма</i> (Social Engage Buddhism).
1979	Первый визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в США.
1980	Друзья Западного буддийского ордена (Friends of the Western Buddhist Order) устанавливают первую буддийскую общину в Нью Хэмшире, позже распространившейся по всей стране.
1985	Сэнди Баучер (Sandy Boucher) публикует книгу «Колесо Дхармы: американские женщины, создающие новый буддизм». Вьетнамский монах и учитель Тик Нат Хан представляет Орден взаимобытия (Order of Interbeing) во время своего тура по Америке.

1987	Была создана международная организация буддийских женщин Сакьядита (Sakyadhita) в целях решения гендерных проблем в обществе. Одной из лидеров организации является полнопосвященная монахиня <i>бхикишуни</i> , профессор Карма Лекше Тсомо . Конференция «Мировой буддизм в Северной Америке» была проведена в Энн Арбор, штат Мичиган.
1988	Си Лай храм (HsiLaiTemple), филиал крупной международной организации в Тайване Фо Гуан Шань (FoGuangShan), был возведен в пригороде Лос Анджелеса, Калифорния, ставшим самым крупным буддийским комплексом на западном полушарии.
1989	Его Святейшеству Далай-ламе XIV (Тензин Гъятсо) присуждена Нобелевская премия за мир.
1990	Американские еврейские лидеры совершают поездку в Дхарамсалу для обсуждения иудаизма и буддизма с Его Святейшеством Далай-ламой XIV.
1991	Ничирен Шошу (NichirenShoshu) и Сока Гаккай Интернэшнл официально разделились. Начал издаваться журнал <i>Трисайкл: буддийский обзор</i> (Tricycle:TheBuddhistReview).
1993	Западные буддийские учителя отправляются в Дхарамсалу для обсуждения учения Дхармы на Западе с Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Мировой Парламент Религий отметил столетний юбилей в г. Чикаго, на котором буддийские лидеры подписали <i>Декларацию о Глобальной Этике</i> .
1995	Общество «Буддийское движение за мир» создает Буддийский Альянс (BuddhistAlliance) для продвижения социальной активности. Выходит первый номер журнала <i>ShambhalaSun</i> .
1996	Буддийское и христианское монашество и миряне собираются в штате Кентукки (AbbeyofGethsemani) для продолжения буддийско-христианского диалога.

1997	Тхеравада, Махаяна и Ваджраяна буддисты из разных этнических и национальных групп встречаются в Си Лай (Hsi Lai) буддийском комплексе для развития экуменической платформы для всех буддистов.
1999	Американский ученый Дж. Смит основал Тибетский буддийский ресурсный центр (Tibetan Buddhist Resource Center) в Кембридже, штат Массачусетс, занимающийся исследованием, каталогизацией, архивированием и распространением тибетских буддийских текстов и литературы на тибетском языке. Является крупнейшей библиотекой оцифрованных тибетских текстов в мире, а также основной площадкой для тибетских исследований в США. В настоящее время коллекция содержит более 7000 произведений (17000 томов, в общей сложности около 9 миллионов страниц) тибетских текстов. Электронная библиотека Центра ежегодно пополняется от 500000 до 1000000 страниц, а на сайт ежесуточно заходят более 5000 пользователей из 66 стран. Центр работает в сотрудничестве с Гарвардским университетом, имеет международные офисы в Индии и Непале.
2005	Состоялась конференция «Женщины, практикующие буддизм: американский опыт», Смитколледж, штат Массачусетс .
2006	Его Святейшество Далай-лама XIV награждён высшей наградой США —Золотой медалью Конгресса.
2007	Согласно Pew Research Center буддизм является третьей религией, исповедуемой в США.
2009	В Беркли, штат Калифорния, основан Научно-исследовательский центр изучения буддийских языков Мангэлам (Mangalam Research Center for Buddhist Languages), занимающийся изучением канонических текстов и языков: санскрит, тибетский, китайский, пали, гандхари.
2014	По версии американского делового журнала “Fortune” его Святейшество Далай-лама XIV вошел в десятку в рейтинге мировых лидеров.

## Библиография

1. Абаев Н. В. О некоторых философско-психологических основах чаньских (дзэнских) военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае / отв. ред. Л. П. Делюсин. — М.: Наука, 1981.
2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Новосибирск: Наука, 1983. — 128 с.
3. Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др. Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской, А. Н. Игнатовича, В. И. Корнева. — М.: Республика, 1992.
4. Абаева Л.Л. 2010. Модернистские тенденции в развитии буддийской культуры в Бурятии. — Мир буддийской культуры: наследие и современность. Материалы III Международного симпозиума. Чита-Агинское: Изд-во ЗГГПУ. - С. 123-131.
5. Агаджанян А. С. Буддизм и глобализация. // Религия и глобализация в Евразии. / Под ред. А. В. Малашенко, С. Б. Филатов. — М: Московский центр Карнеги, 2004. — С. 222-255.
6. Агаджанян А.С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму. Электронный ресурс. — Режим доступа: [[http://www.theravada.ru/History/New-history/agajanyan\\_buddhism-in-the-modern-world.htm](http://www.theravada.ru/History/New-history/agajanyan_buddhism-in-the-modern-world.htm)]
7. Азроянц Э.А. Объективное и субъективное в глобализации // Глобализация. Энциклопедия под ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. М.: ЦНПП «Диалог», ОАО Издательство «Радуга», 2003. С. 189
8. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Восточная литература РАН, 2000. — 800 с.
9. Аякова Ж. А. О буддизме в США. — Улан-Удэ, 2015, 121 с.
10. Аякова Ж.А. Социально-философские аспекты буддизма Бурятии. Дисс. кандидата философских наук. Улан-Удэ, 2004. – 198с.

11. Аюшеева Д.В. Тибетский буддизм в Северной Америке// Амурский госуниверситет. – 2013/3 - С.63-68.
12. Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на западе. Улан-Удэ, 2003;
13. Баркова А. Л. Жизнь как произведение искусства: японские куртизанки // Человек. — М.: Наука, 2012. — № 3.
14. Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С.249
15. Берзин. А. Буддизм в XXI веке: задачи и проблемы – Электронный ресурс. – Режим доступа: [http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/approaching\_buddhism/world\_to\_day/challenges\_buddhism\_21\_century/challenges\_buddhism\_21\_century.html].
- 16.Бернюкович Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой поло- вины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153-163.
- 17.Бернюкович Т.В. Сравнительный метод и идея типологического сходства западной и восточной философии в работах Лапшина и Дандарона // Культурные, этнические и религиозные традиции и инновации мира: сравнительный дискурс. Материалы Всероссийской научной конференции 5-6 октября. – Пятигорск: Пятигорский лингвистический университет, 2009. – С. 51-59, 0,5 п.л.
- 18.Бернюкович Т.В. Н. Булгаков и Н.А. Бердяев о религиозно-антропологическом содержании буддизма // Ежегодник. Философская Россия. Изд-во Northern Cross. N.Y. 2009. Под ред. А.С.Колесникова. – С.394-404, 0,5 п.л.
- 19.Болтач Ю. В. Элементы традиции Ваджраяны в современном корейском буддизме // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Третий Доржиевские чтения / Под ред. А. Боронова. — СПб.: Нестор-История, 2009.
- 20.Бодхичитта. Лекция Далай-ламы. Электронный ресурс. – Режим доступа: [http://buddhismanddharma.blogspot.ru/2012/10/blog-post.html]

21. Буддизм в контексте диалога культур // Улан-Удэ: Изд. БГУ, 2015. — 384 с.
22. Буддизм – это религия или философия?// – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://www.religioustolerance.org/buddhism8.htm>]
23. ВОЗ. Самоубийство. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs398/ru/>]
24. Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Новосибирск, 1983. С. 86.
25. Гончаров В.Н. Социокультурные аспекты информатизации общества // Сборники конференций НИЦ Социосфера — 2014. — № 1. — с. 59-60.
26. Гюнтер Г., Трунгпа Ч. Тантра «Тантра»: Рассвет без заката; Харьков; 1993
27. Далай-лама XIV. Гарвардские лекции. 1981. Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://www.theosophy.ru/lib/dl-harv.htm>]
28. Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. Нартанг, 2002.-226с.
29. Далай-лама XIV. Экман П. Мудрость Востока и Запада. Психология равновесия. Изд-во: Питер, 2011.- 308с.
30. Далай-лама XIV. Союз блаженства и пустоты. СПб: Нартанг, 2000.- 264с.
31. Далай-лама XIV. Гарвардские лекции. Изд-во: Цонкапа, 2003.- 196с.
32. Далай-лама XIV. Мудрость прощения. Доверительные беседы. М.: София, 2006. – 234с.
33. Далай-лама XIV. Путь блаженства: практическое руководство по этапам медитации. СПб: Нартанг, 2000.
34. Далай-лама XIV. Сострадательная жизнь. М.: София, 2004.- с.79
35. Далай-лама XIV. Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. М. 1993.-115с.
36. Далай-лама XIV. Политика доброты. М., 1996. С.46.

37. Далай-лама XIV. Больше, чем религия. Этика для всего мира, М.: «Сохраним Тибет», 2016. – 224с.
38. Далай-лама XIV. Путь к жизни, полной смысла. М: София, 2004.
- 39.Далай-лама XIV. Искусство быть счастливым. Руководство для жизни. — София, 2009.
- 40.Далай-лама XIV. Обращение к секуляризму – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://savetibet.ru/2016/06/16/dalailama>]
41. Далай-лама XIV. Наша вера в науку. – Электронный ресурс. Режим доступа:[[http://savetibet.ru/2005/11/14/faith\\_in\\_science.html](http://savetibet.ru/2005/11/14/faith_in_science.html)]
42. Далай-лама XIV. Как победить стресс и депрессию – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://dalailama.ru/top/426-dalai-lama-kak-pobedit-stress-i-depressiyu.html>]
43. Далай-лама отвечает на вопросы тайских буддистов. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://savetibet.ru/2014/08/25/dalailama.html>
- 44.Далай-лама XIV. Публичная лекция «Этика и общество» <http://dalailama.ru/messages/101-dalai-lama.html>
45. Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб., 1997. С.144.
46. Дандарон Б.Д. О четырех благородных истинах Будды// Буддийский мир. М., 1994. С.84
47. Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо/ Научный редактор, автор – составитель В.М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006. С. 143-144
48. Дандарон Б. Избранные статьи; Черная тетрадь. СПб: Евразия, 2006, 688с.
49. Дандарон Б. Мысли буддиста. Черная тетрадь. Издательство «Алетея» (СПб.) — 1997 г.

50. Дандарон М.Б. Необуддизм. Синтез Дхармы и науки: религиозно-научный синкретизм в философской системе Б.Д. Дандарона. – Улан-Удэ, 2007. – 12,02 п.л.;
51. Буддизм в контексте диалога культур // — Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. — 384 с.
52. Гусейнов А.А. Этика ненасилия//Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72—81.
53. Донец А.М. Учение об истине в философии школы мадхъямика-прасангика традиции Гелуг. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2012. С. 12 и след.
54. Доржиев А. Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света (Автобиография) / пер. с монг. А.Д. Цендиной; транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2003. 159 с.
55. Доржиев А. Сочинение, составленное нищим в монашеском одеянии, лишенным богатства священной дхармы, подверженным восьми земным дхармам, бесцельно блуждавшим по странам этого мира: автобиография в прозе / Пер. с тибет. Ц.П. Пурбуевой и Д.И. Бураева // «Предание о кругосветном путешествии», или Повесть о жизни Агвана Доржиева: сборник / Улан-Удэ: Фонд Агвана Доржиева: Бурятский ин-т обществ. наук СО РАН, 1994. С. 10-36.
56. Дэвидсон, Р. Благополучие — это навык, который можно тренировать — Электронный ресурс. — Режим доступа: [<http://vnimatelnost.com/2015/05/14/well-being-as-a-skill>]
57. Дэвидсон, Р. Выступление на конференции «Tibetan Buddhism's Encounter with Modern Science». – Электронный ресурс. – Режим доступа: [[http://www.youtube.com/watch?v=\\_hhgDSSfg5Q](http://www.youtube.com/watch?v=_hhgDSSfg5Q)]
58. Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. М.: 2013.

59. Игнатьев И. П. 2. Как стать буддой // Как стать буддой. — Л.: Лениздат, 1990. — 104 с.
60. Кабат-Зинн Дж. Методы на базе осознанности в медицине и психиатрии // Исцеляющая сила медитации. М.: Изд-во Ганга, 2016. - С.182
61. Кабат-Зинн Дж., Согьял Ринпоче, Джечун Кхандро Ринпоче и др. Исцеляющая сила медитации. М.: Ганга, 2016. - С.23-24
62. Канаева Н. А. Татхагата-гарбха // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц;. — М.: Вост. лит.,ИФ РАН, 2011. — С. 676.
63. 10. Кант И. Метафизические начала естествознания. — М.: Мысль, 1999. – С.1301.
64. Кеоун Д. Буддизм. М., 2001. С. 62.
65. Клиффорд Т. Демоны нашего ума: алмаз исцеления СПб. Общественная организация развития тибетской медицины. 2003 -248 стр.
66. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие/Пер. с англ. И. Беляева, под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – С. 36
67. Крэнстон, Сильвия. Е.П.Б: Необыкновенная жизнь и влияние Елены Блаватской, основательницы современного теософического движения – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://www.theosophy.ru/lib/wl-the02.htm>]
68. Лепехов С.Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутре» / Психологические аспекты буддизма. Новосибирск. 1986. С. 98-103.
69. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.
70. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита и Мадхьямика в монгольской и бурятской культурной традиции. // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997.

71. Лепехов С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации. // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. Улан-Удэ, 2002.
72. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. Герменевтическая традиция дальневосточного буддизма // Герменевтика буддизма / отв. ред. Б. В. Базаров. — Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006.
73. Лингвуд Д. Познай свой ум: психологическое измерение нравственности в буддизме. 1998
74. Лысенко В. Г. Отношение Будды к метафизическим вопросам // Ранний буддизм: религия и философия. — М.: ИФ РАН, 2003. — 246 с. — ISBN 5-201-02123-9.
75. Лысенко В. Г. Медитация в буддизме // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц;. — М.: Вост. лит.,ИФ РАН, 2011. — С. 463—469. — 1045 с
76. Лысенко В. Г.Праджня // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёpin, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010.
77. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 240-241.
78. Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М.: Восточная литература. РАН, 2000. С.149.
79. Мантатов В.В. Глобализация, устойчивое развитие и общество будущего. По материалам XXII философского конгресса. //Век глобализации. 1/2009. С.181
80. Мантатов В.В. Стратегия разума: экологическая этика и устойчивое развитие. В 2-х томах. - Улан-Удэ, 2Т. 2000. С. 206.
81. Мантатов В.В., Мантатова Л.В. Революция в ценностях: философские перспективы цивилизационного развития. Улан-Удэ: Издательство ВСГТУ, 2007.

82. Мантатов В.В. Мантатова Л.В. Этика устойчивого развития в информационную эпоху. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2002. С. 4.
83. Мантатов В.В., Доржигушаева О.В. Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ, 1996.
84. Маркс К. «Экономическо-философские рукописи» // Э.Фромм «Кризис психоанализа», М., 2010. С. 95
85. Маслов А. Западу нужно принять ценности Востока, не потеряв своих. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://www.hse.ru/news/133497557.html>]
74. Мэнсфилд, В. Квантовая механика и сострадание. Электронный ресурс. – Режим доступа: [[http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum\\_physics\\_and\\_compassion.html](http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum_physics_and_compassion.html)]
86. Новая философская энциклопедия Института Философии РАН – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://iph.ras.ru/elib/2681.html>]
87. Новые вопросы к Далай-ламе. Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://savetibet.ru>]
88. Нестеркин С.П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. — 243 с.
89. Мэнсфилд В. Квантовая механика и сострадание. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [[http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum\\_physics\\_and\\_compassion.html](http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum_physics_and_compassion.html)]
90. Островская Е.А. – мл. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. С. 228
91. Платон. Законы. – М.: Мысль, 1994. – С. 625-626.
92. Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони. Разъяснение этапов пути просветления. В 2х т. М., 2014.
93. Поповцев Д.В. Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа. Изд. Евразия, Санкт-Петербург, 2012.

94. Пупышева Н.В. Система великих элементов в буддийской культуре// Наука и буддизм -2012. - С 12.
95. Радхакришнан С. Индийская философия. Т.И. М., 1956.
96. Перих Е.И. Теория и практика Агни Йога. М.: 2009.
97. Розенберг О. О. Путь созерцания // Труды по буддизму / Сост. и комм. А. Н. Игнатовича. — М.: Наука, 1991.
98. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. - Пг.1918. С.244
99. Рокотова Н. Основы Буддизма. Рига, 1997. С.100
100. Рудой В. И., Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классическая буддийская философия. СПб.: «Лань», 1999. 544 с.
101. Рябов С.В. Буддизм в Европе и глобализация – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://kalachakra.km.ru>].
102. Самдонг Ринпоче о Далай-ламе и буддизме в Индии, западных странах и России – Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://savetibet.ru/2014/09/20/samdhong-rinpoche.html>]
103. Словарь философских терминов. Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. М., ИНФРА-М, 2007, с. 567-569.
104. Согьял Ринпоче. Понимание ума и медитации. Буддийский подход к благополучию \\ Исцеляющая сила медитации. Москва, Ганга, 2016.
105. Сопа Лама: непричинение вреда. 12.10.2009.– Электронный ресурс. – Режим доступа: [[http://fpmt.ru/lzr\\_abortion](http://fpmt.ru/lzr_abortion)]
106. Сопа Лама. Золотое солнце махаянской тренировки ума, исполняющее желания. ФМПТ, 2012. - 302 с.
107. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исслед. изм. в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений = Social & Cultural dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, law and Social Relationships / Питирим Сорокин; Пер. с англ. В. В. Сапова. — Санкт-Петербург: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. Ин-та, 2000. — 1054 с.

108. Сорокин П. Преступление и кара, подвиг и награда: Социол. этюд об основных формах обществ. поведения и морали / П. А. Сорокин; С предисл. проф. М. М. Ковалевского. — СПб.: Я. Г. Долбышев, 1914. - 456с.
109. ТерентьевА. Буддизм//Энциклопедиярелигий/ Подред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – С. 203-212.
110. Д. Бодхичитта и шесть парамит. Улан-Удэ, 2000. С. 154.
111. Тинлей Д. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма. М., 1996, с. 14.
112. Тинлей Д. Шаматха. Основы тибетской медитации. – СПб., Изд-во: Ясный свет, 1995. – 182с.
113. Толстых В.И. Феномен глобализации //Глобализация. Энциклопедия под ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. М.: ЦНПП «Диалог», ОАО Издательство «Радуга», 2003. С. 187
114. Торчинов Е. А. Глава 3. Расцвет психотехники в буддизме. Школы дальневосточной буддийской традиции. // Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — 4-е изд. — СПб.: Азбука-Классика, Петербургское Востоковедение, 2007.
115. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
116. Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем - Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/buddizm.html>]
117. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджняпарамиты на примере «Ваджраччедика-праджняпарамитасутры»// - Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://psylib.org.ua/books/paspb01/txt08.htm>]
118. Турман Р. Зачем нам Далай-лама? М., Фонд «Сохраним Тибет», 2012. С. 47.

119. Турман. Р. Бесконечная жизнь: семь добродетелей хорошей жизни. Москва, Открытый мир, 2005 С. 68.
120. Перих Е.И. Теория и практика Агни Йога. М.: 2009.
121. Узда, Нориюки. Далай-лама о главном. Беседы о гневе, сострадании и наших поступках Электронный ресурс. – Режим доступа: / <http://savetibet.ru/2014/09/15/dalailama.html>
122. Уоллес, А. Что такое истинное счастье? - Электронный ресурс. Режим доступа: [[http://savetibet.ru/2012/06/18/alan\\_wallace.html](http://savetibet.ru/2012/06/18/alan_wallace.html)]
123. Урбанаева И.С. Актуальность философско-этического потенциала буддизма в эпоху глобализации и принципиального изменения условий воспроизведения человеческой реальности //Этика будущего: аксиология устойчивого развития. Материалы международного Байкальского философского форума. Улан-Удэ, 2008. С. 47.
124. Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. Изд-во БНЦ СО РАН, 2014, 362с.
125. Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте // на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма. Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН, 2014. 376с.
126. Уланов М. С. Буддизм на Западе (социокультурный анализ), 2014.
127. Уланов М.С., Бадмаев В.Н. Buddhist World in Global Context // International Journal of Economics and Financial Issues.2015.
128. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. – Т. 2. – М.: Полит.лит-ра, 1955. – С.421-489.
129. Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. М., 1992, 256с.
130. Фромм, Э. Кризис психоанализа. Акт Изд-во, М., 2010.
131. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц; ИФ РАН. — М.: Восточная литература, 2011.

132. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.
133. Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2008.
134. Хайдеггер, М. Ницше и пустота / Сост. О. В. Селин. — М.: Алгоритм, Эксмо, 2006.
135. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Академический проект, 2007.
136. Цыремпилов Н.В. Буддизм и Империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XXв.). ИМБТ СО РАН, 2013.
137. Цонкапа, Чжэ . Большое руководство к этапам Пути Пробуждения = lam rim chen mo / Перевод А. Кугявичюса, под ред. А. А. Терентьева. — 3-е. — Спб.: Нартанг, 2010. — Т. 1-2. — 2384 с.
138. Чжуд-ши. Новосибирск, 1988.
139. Чимитдоржиев Ш.Б. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С. 20.
140. 128. Шантидева. Буть Бодхисаттвы. Бодхичарья-аватара. М.-Дхарамсала, 2012
141. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
142. Янгутов Л.Е. Единство, тождество, гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.
143. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998.
144. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ:БГУ, 2007. С. 249
145. Янгутов Л.Е. Философия Абхидхармы как теоретическое обоснование сoterиологии буддизма в сочинении Чжи И. // Вестник БГУ, сер. Востоковедение. - 2009.-Вып. 8. С.95-102.
146. Янгутов Л.Е. Этические и экологические принципы буддизма народов Центральной и Восточной Азии// Глобальные и региональные

проблемы устойчивого мира. Материалы международной кафедры ЮНЕСКО. Улан-Удэ, 2010. С. 11

147. Янгутов Л. Е. О Социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии. Вестник БГУ С6-14 ,2009 /14

148. Янгутов Л.Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии. Материалы международной конференции. Улан-Удэ, 2012, С.240-243.

149. Янгутов Л.Е., И.С. Урбанаева. Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции// Традиции и инновации в истории и культуре". – М., 2015. – С. 431-439

150. A Summary Report of the 2007 International Congress on the Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages/<http://www.berzinarchives.com>

151. Austin, James H. Zen-Brain Reflections: Reviewing Recent Developments in Meditation and States of Consciousness. Boston: MIT Press, 2006.

152. Almond, Philip C. The British Discovery of Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

153. American Buddhism is a Way of Life, edited by Gary Storhoff and John Whalen-Bridge, State University of New York Press, 2010

154. Badiner, Allen, ed. Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology. Berkeley, CA: Parallax, 1990.

155. Barnes, Nancy J. "Women in Buddhism." In Today's Woman in World Religions. Edited by Arvind Sharma. Albany: State University of New York Press, 1994.

156. Batchelor, Stephen. The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture. Berkeley: Parallax Press, 1994.

157. Stephen Batchelor 'A Secular Buddhism', Journal of Global Buddhism, Vol. 14, 87-107 (2012)

158. Batchelor, Martine, and Kerry Brown, eds. *Buddhism and Ecology*. London and New York: Cassell, 1992.
159. Batchelor, S. *Buddhism without beliefs*. Riverhead Books, New York, 1997 p. 18.
160. Baumann, Martin. "The Dharma Has Come West: A Survey of Recent Studies and Sources. *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997).
161. Baumann, Martin. *Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism*. Internationales Asien forum 27, no. 3-4, 1996.
162. Baumann, Martin. *Creating a European Path to Buddhism: Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe*//*Journal of Contemporary Religion* 10, no. 1, 1995
163. Becker, Carl. *Japanese Pure Land Buddhism in Christian America*. *Buddhist-Christian Studies* 10, 1990
164. Baumann, M. *Global Buddhism. Developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective*. *Journal of Global Buddhism*. 2001.2:1-43.
165. Bielefeldt, Carl. *The Direction of Buddhism in America today*, Электронный ресурс. – Режим доступа: [\[http://www.urbandharma.org/udharma5/tension2.html\]](http://www.urbandharma.org/udharma5/tension2.html)
166. Blavatsky, Helena. *The Voice of the Silence*. Centenary edition. Santa Barbara: Concord Grove Press, 1989.
167. Bloom, Alfred. "The Unfolding of the Lotus: A Survey of Recent Developments in Shin Buddhism in the West." *Buddhist-Christian Studies* 10, 1990
168. Boucher, Sandy. *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism*. Updated and expanded edition. Boston: Beacon Press, 1993.
169. Bucknell, Rod, and Chris Kang, eds. *The Meditative Way: Readings in the Theory and Practice of Buddhist Meditation*. Richmond, UK: Curzon, 1997.
170. *Buddhism in the Modern World*, edited by David L. McMahan, London and New York: Routledge, 2012.

171. Buddhist Churches of America. Buddhist Churches of America: Seventy-Five Year History, 1899-1914. 2 volumes. Chicago: Nobart, 1974.
172. Butler, Katy. "Encountering the Shadow in Buddhist America." Common Boundary 8, 1990.
173. 158. Buswell, Robert. The Zen Monastic Experience: Buddhist practice in contemporary Korea. — New Jersey: Princeton University Press, 1992.
174. Carus, Paul. "Buddhism and Its Christian Critics." In Buddhism in the United States, 1840–1925. Vol. 4. Edited by Thomas Tweed. London: Ganesha, 2004.
175. Cadge, Wendy. Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
176. Chodron, Thubten "You Are Becoming a What? Living as a Western Buddhist Nun" in Buddhist Women on the Edge: Contemporary Perspectives from the Western Frontier, ed. Marianne Dresser, Berkley, North Atlantic Book, 1996. P. 232-233
177. Clifford G. Christians, John Calhoun Merrill Ethical communication: moral stances in human dialogue. — University of Missouri Press, 2009.
178. Coleman, James William. The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition, Oxford: Oxford University Press, 2001.
179. Conze, Edward. "Recent Progress in Buddhist Studies." In Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford: Bruno Cassirer, 1967
180. J. Corliss. Mindfulness meditation can ease anxiety and mental stress. Электр.текст. дан. — Режим доступа: <http://www.health.harvard.edu/blog/mindfulness-meditation-may-ease-anxiety-mental-stress-201401086967> (дата обращения: 18.10.2016) – Загл. с экрана.
181. Cox, Harvey. Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism. New York: Simon and Schuster, 1977.
182. Croucher, Paul. A History of Buddhism in Australia: 1848—1988. Kensington, Australia: New South Wales University Press, 1989.

183. Declaration Toward a Global Ethic/

<http://www.missourizencenter.org/globalEthic.pdf>

184. Dharmapala, Anagarika. *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays, and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Edited by Ananda W. P. Guruge. Colombo, Ceylon: Anagarika Dharmapala Birth Centenary Committee, Ministry of Education and Cultural Affairs, 1965.

185. Dumoulin, Heinrich, and John Maraldo, eds. *The Cultural, Political, and Religious Significance of Buddhism in the Modern World*. New York: Collier Macmillan, 1976.

186. Ellwood, Robert S. *Alternative Altars: Unconventional and Eastern Spirituality in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

187. Ellwood, Robert S., and Harry B. Partin. *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. 2d edition. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1988.

188. Eppsteiner, Fred, ed. *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley: Parallax Press, 1988.

189. Farber, Don, and Rick Fields. *Taking Refuge in L.A.: Life in a Vietnamese Buddhist Temple*. New York: Aperture Foundation, 1987. Farkas, Mary, ed. *The Zen Eye: A Collection of Zen Talks by Sokei-an*. Tokyo: Weatherhill, 1993.

190. Fields, Rick. "Confessions of a White Buddhist." *Tricycle: The Buddhist Review* 4, no.1 (1994): 54-56

191. Fields, Rick. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. 3d edition. Boston: Shambhala, 1992.

192. Fields, Rick. *The Future of American Buddhism* Vajradhatu Sun 9, no.1, 1987, 24-26

193. Findly, Ellison Banks. "Women Teachers of Women: Early Nuns 'Worthy of My Confidence.'" In *Women's Buddhism, Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*. Edited by Ellison Banks Findly, 133-155. Boston: Wisdom Publications, 2000.

194. Finney, Henry C. "American Zen's Japan Connection': A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to the West." *Sociological Analysis* 52, no. 4 (1991): 379- 96.

195. Fischer, N. *Training in Compassion: Zen Teachings on the Practice of Lojong*. Shambhala Publications. ISBN 978-1611800401. Fischer, Norman (March 2013). "Mind Training for Today". ShambhalaSun. ShambhalaSunFoundation. Retrieved April 15, 2013.

196. Frängsmyr Tore, Irwin Abrams Peace, 1981—1990. — World Scientific, 1997. P.233

197. Friedman, Lenore. *Meetings with Remarkable Women: Buddhist Teachers in America*. Boston: Shambhala, 1987.

198. Fronsdal, Gil. "Insight Meditation in the United States: Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness." In *The Faces of Buddhism in America*. Edited by Charles Prebish and Kenneth Tanaka, 163–180. Berkeley: University of California Press, 1998.

199. Goenka, S. N. *The Discourse Summaries: Talks from a Ten-Day Course in Vipassanā Meditation*. Seattle, WA: Pariyatti, 2000.

200. Goenka, S.N. (2007) *The Art of Living: vipassana meditation online*

201. Goldstein, Joseph, and Jack Kornfield. *Seeking the Heart of Wisdom: The Path of Insight Meditation*. Boston: Shambhala, 1987.

202. Goldstein, J. *Mindfulness: a practical guide to awakening*. Boulder, Sounds True, 2013. P. 14

203. Gross, Rita. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1993.

204. Gross, Rita. *Helping the Iron Bird Fly: Western Buddhist Women and Issues of Authority in the Late 1990s* in Prebish and Tanaka, *Faces of Buddhism*, p.248

205. Gunterjones, Roger. *Buddhism and the West*. London: Lindsay Press, 1973.

206. Gyatso, Janet. "Sex." In *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Edited by Donald Lopez Jr., 271–290. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
207. Hackett, Paul G. *Theos Bernard, the White Lama: Tibet, Yoga, and American Religious Life*. Columbia University Press, New York, 2012. P. 128
208. Harris, Elizabeth J. "The Female in Buddhism." In *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Edited by Karma Lekshe Tsomo, 49–65. Albany: State University of New York Press, 1999.
209. Harris, Ian. "How Environmentalist Is Buddhism?" *Religion* 21 (1991): 101–114.
210. Harrison A Blum, Mindfulness equity and Western Buddhism: reaching people of low socioeconomic status and people of color *International Journal of Dharma Studies* 2001, 42:10
211. Henderson, Harold. *Catalyst for Controversy: Paul Cams of Open Court*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1993.
212. Hettinger N. Animal Beauty, Ethics, and Environmental Preservation.// *Journal Environmental Ethics*, V.32, N.2, 2010.– P115
213. Higgins, Winton, 'The Coming ofecularBuddhism: A Synoptic View' *Journal of Global Buddhism*, Vol. 13 (2012).]
214. Hing, Bill Ong. *Making and Remaking Asian America through Immigration Policy, 1850-1990*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
215. Hori, G. Victor Sogen. "Sweet-and-Sour Buddhism." *Tricycle: The Buddhist Review* 4, no. 1, 1994
216. Horimouchi, Isao. "Americanized Buddhism: A Sociological Analysis of a Protestantized Japanese Religion." Ph.D. dissertation, University of California, Davis, 1973.
217. Humphreys, Christmas. *The Development of Buddhism in England*. London: The Buddhist Lodge, 1937.
218. 201. Hunter, Louise. *Buddhism in Hawaii*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.

219. Hurst, Jane. *Nichiren Shoshu Buddhism and the Soka Gakkai in America: The Ethos of a New Religious Movement*. New York: Garland Press, 1992.
220. Imamura, Ryo. "A Comparative Study of Temple and Non-Temple Buddhist Ministers of the Jodo Shin Sect Using Jungian Psychological Types." Ed. D. dissertation, University of San Francisco, 1986.
221. Inada, Kenneth K., and Nolan P. Jacobson, eds. *Buddhism and American Thinkers*. Albany: State University of New York Press, 1984.
222. IPCC, *Climate Change 2013: The Physical Science Basis - Summary for Policymakers, Observed Changes in the Climate System*, IPCC AR5 WG1 2013.
223. Insight Meditation - Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://www.dharma.org>]
224. International Forum “Sustainable Development and Sustainable Happiness” Электронный ресурс. – Режим доступа: [[http://www.rsu.ac.th/econ/source/publications/Ebook\\_Sustainable\\_Happiness\\_and\\_Sustainable\\_Development.pdf](http://www.rsu.ac.th/econ/source/publications/Ebook_Sustainable_Happiness_and_Sustainable_Development.pdf)]
225. 207. Jackson, Carl T. 'The Influence of Asian upon American Thought: A Bibliographical Essay.' *American Studies International* 22, 1984
226. Jackson, Carl T. *The Oriental Religions and American Thought*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981.
227. Jones, Ken. *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*. London: Wisdom Publications, 1989.
228. Joshi L. *Studies in the Buddhistic Culture of India*. – Motial, 1967, 167-168
229. Joshua W.C. Cutler. Preface in *Door of Liberation* translated by Geshe Wangyal. Wisdom Publication, Boston, 1995. P. 16
230. Judy D. Whipple Touched By Suffering: American Pragmatism and Engaged Buddhism // *American Buddhism as a Way of life* Edited by Garry Storhoff and John Whalen-Bridge Suny Press, NY. 2010

231. Jung, Carl G. "Psychological Commentary." In *The Tibetan Book of the Dead, or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*. Edited by W. Y. Evans-Wentz, xxxv–lii. Oxford: Oxford University Press, 2000.

232. Kashima, Tetsuden. *Buddhism in America*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1977.

233. Kaza, Stephanie, and Kenneth Kraft, eds. *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*. Boston and London: Shambhala, 2000.

234. Kaza, Stephanie "Emptiness as a Basis for an Environmental Ethics", *Buddhist Peace Fellowship Newsletter*, 12, 1990, 30-31.

235. Keown Damien, Prebish Charles S. *Encyclopedia of Buddhism* / Keown D., ed., Prebish C., ed.. — London: Routledge, 2013. P. 2; Burgan M. *Buddhist Faith in America* / Melton J. G., ed. — New York: Infobase Publishing, 2009. — 112 p.

236. Kitagawa, Joseph T. "Appendix: Buddhism in America." In Joseph T. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

237. Klein, Anne C. *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self*. Boston: Beacon, 1995.

238. Kraft, Kenneth. "Recent Developments in North American Zen." In Kenneth Kraft, ed., *Zen: Tradition and Transition*. New York: Grove Press, 1988.

239. Kwee, Maurits G. T., Kenneth J. Gergen, and Fusako Koshikawa. *Horizons in Buddhist Psychology: Practice, Research, and Theory*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute, 2006.

240. Lachs, Stuart. "A Slice of Zen in America." *New Ch'an Forum* 10, 1994.

241. Lancaster, Lewis R. "Buddhism in the United States: The Untold and Unfinished Story." *Shambhala Review* 5, no. 1-2, 1976.

242. Loizzo J. Nagarjuna's Reason Sixty Commentary, American Institute of Buddhist Studies: Columbia University of Press, 2005 C. 22

243. Layman, Emma. *Buddhism in America*. Chicago: Nelson-Hall, 1976.
244. Lin, Irene. "Journey to the Far West: Chinese Buddhism in America." *Amerasia Journal* 22, no. 1, 1996.
245. Linzer, Judith. *Torah and Dharma: Jewish Seekers in Eastern Religions*. Northvale, N.J., and London: Jason Aronson, 1996.
246. Lopez, Donald S., Jr. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
247. Donald S. Lopez Jr. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. The University of Chicago Press.2008. P1.
248. Lopez, Donald S., Jr., ed. *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon, 2002.
249. Lopez, Donald S., Jr., ed. *Curators of the Buddha*. Chicago: University of Chicago Press.1995.
250. Mann, Robert. *Buddhism in a Foreign Land: Essays on Meditation*. Bradford-on-Avon: Aukana, 1996.
251. Maull, Fleet (2005). *Dharma in Hell: Prison Writings of Fleet Maull*.
252. McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. New York and London: Oxford University Press, 2008.
253. McMahan, David L. "Buddhist Meditational Systems." In *The Encyclopedia of Buddhism*. Edited by Charles Prebish and Damien Keown. New York and London: Routledge, 2007.
254. 234. David L. McMahan, *Buddhist Modernism //in Buddhism in the Modern World*, Routledge, New York, 2012, p.172.
255. Levering M., Schireson G. S. *Women and zen buddhisms: japanese, chinese, korean, and vietnamese // Encyclopedia of Women and Religion in North America*. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006. — P. 639
256. Mipham Sakyong. *The great vow// Shambhala Sun*, N. 9, 2013, p.13-14.

257. Morreale, Don, ed. *Buddhist America*. Santa Fe, N.M.: John Muir Publications, 1988.
258. Maull, Fleet (2005). *Dharma in Hell: Prison Writings of Fleet Maull*.
259. Mortland, Carol A. "Khmer Buddhists in the United States: Ultimate Questions." In May M. Ebihara andjudy Ledgerwood, eds., *Cambodian Culture since 1975*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984. Matthews, Bruce. *Buddhism in Canada*, London and New York: Routledge, 2006
260. Nattier, Jan. 'Visible and Invisible.' *Tricycle: The Buddhist Review* 5, no. 1, 1995.
261. Nattier, Jan. *Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America*, in Prebish and Tanaka *Faces of Buddhism in America*, p.184 -185
262. Needleman, Jacob. *The New Religions*. New York: E. P. Dutton, 1977.
263. Needleman, Jacob, and George Baker, eds. *Understanding the New Religions*. New York: Seabury Press, 1978.
264. Numrich, Paul David, ed. *North American Buddhists in Social Context. Religion and the Social Order* 15. Boston: Brill, 2008.
265. Numrich, Paul. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1996.
266. Obadia, Lionel, ed. *Special Issue: Le Bouddhisme en Occident: Approches sociologiques et anthropologiques*. *Recherches sociologiques*, 2000.
267. Oliver, Ian P. *Buddhism in Britain*. London: Rider, 1979.
268. Olcott, H. The great name in Buddhist History - Электронный ресурс. – Режим доступа:<http://archives.dailynews.lk/2009/02/17/fea03.asp>  
Henry Steele Olcott:
269. Park, Jin Y., ed. *Buddhisms and Deconstructions. New Frameworks for Continental Philosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006.
270. Park, Jin Y., and Gereon Kopf, eds. *Merleau-Ponty and Buddhism*. Lanham, MD: Lexington, 2009.

271. Payne, Richard, ed. *How Much Is Enough? Consumerism, Buddhism, and the Human Environment*. Boston: Wisdom Publications, 2010.
272. Peiris, William. *The Western Contribution to Buddhism*. Delhi: Motilal BanarsiDass, 1973.
273. Prebish Ch.S. and Keown D. *Buddhism* NY, Routledge, 2010, p.210
274. Prebish, Charles S., and Martin Baumann, eds. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press, 2002.
275. Prebish, Charles. *Luminous passage: the practice and study of Buddhism in America*. Berkley, CA: University of California Press, 1999.
276. Prebish, Charles. *The Academic Study of Buddhism in the United States: A Current Analysis*. 1994.
277. Prebish, Charles. *American Buddhism*. North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1979.
278. Prebish, Charles. "Buddhism" In Charles H. Lippy and Peter W. Williams, eds., *Encyclopedic of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*. New York, Scribner's, 1988.
279. Prebish, Charles. "Two Buddhisms Reconsidered." *Buddhist Studies Review* 10. 1993.
280. *Introducing Buddhism*. Charles S. Prebish and Damien Keown, Routledge, 2010, p.208.
281. Prothero, Stephen. *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
282. Robins LN, Regier DA (Eds). *Psychiatric Disorders in America, The Epidemiologic Catchment Area Study*, 1990; New York: The Free Press.
283. Richard P. Taylor. *Blavatsky and Buddhism*, Group in Buddhist Studies, UC Berkeley, 1999.
284. Rolston H. *Philosophy Cone Wild/* - New York. Prometheus Books, 1989. C.208
285. Sallie B. King *Socially Engaged Buddhism // in Buddhism in the Modern World* ed. by David L. McMahan, Routledge, New York, 2012, 201.

286. Queen, Christopher S., ed. *Engaged Buddhism in the West*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000.
287. Queen, Christopher S., Charles Prebish, and Damien Keown, eds. *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*. London and New York: Routledge Curzon, 2003.
288. Safran, Jeremy, ed. *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2003.
289. Sangharakshita, Bhikshu. *New Currents in Western Buddhism*. Glasgow: Windhorst Publications, 1990.
290. Sayeed, Sarah. Электронный ресурс. – Режим доступа: [http://www.huffingtonpost.com/sarah-sayeed-phd/in-memory-of-officer-liu\\_b\\_6419188.html](http://www.huffingtonpost.com/sarah-sayeed-phd/in-memory-of-officer-liu_b_6419188.html)
291. Schneider, David. *Street Zen: The Life and Work of Issan Dorsey*. Boston: Shambhala, 1993.
292. Seager, Richard H. *The World's Parliament of Religions: The East-West Encounter*, Chicago 1893. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
293. Seager, Richard H. *Buddhism in America*, Columbia Contemporary American Religion Series, New York: Columbia University Press, 1999 295p.
294. Shaw, Sarah. *Introduction to Buddhist Meditation*. London and New York: Routledge, 2008.
295. Shaw, Miranda. *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton University Press, New Jersey, 1994. P.11
296. Sidor, Ellen S., ed. *A Gathering of Spirit: Women Teaching in American Buddhism*. Cumberland, R.I.: Primary Point Press, 1987.
297. Snelling, John. *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*. Rockport, Mass.: Element, 1993.
298. Sponberg, Alan. “Attitudes Toward Women and the Feminine in Early Buddhism.” In *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Edited by José Ignacio Cabezón, 3–36. Albany: State University of New York Press, 1992.

299. Sponberg, Alan. "Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion." *Western Buddhist Review* 1. 1994.
300. Subhuti, Dharmacari (Alex Kennedy). *Buddhism for Today: A Portrait of a New Buddhist Movement*. 2d enlarged edition. Glasgow: Windhorse Publications, 1988.
301. Suzuki, Daisetz Teitarō. *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*. Edited by William Barrett. New York: Doubleday, 1996.
302. Suzuki, Daisetz Teitaro. *Essays in Zen Buddhism (First Series)*. New York: Grove, 1994.
303. Suzuki, Shunryū. *Zen Mind, Beginner's Mind*. New York: Weatherhill, 1985.
304. Suzuki, Daisetz Teitaro, Erich Fromm, and Richard de Martino. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper, 1970.
305. Taylor, Ch. *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007
306. Tamney, Joseph B. *American Society in the Buddhist Mirror*. New York: Garland Publishing, 1992.
307. Takaki, Ronald. *Strangers from a Different Shore: a History of Asian Americans*, rev. ed., Boston, MA: Back Bay Books, 1998.
308. Tanaka, Kenneth. *Ocean: An Introduction to Jodo-Shinshu Buddhism in America*. Berkeley: Wisdom Ocean Publications, 1997.
309. Taylor, Richard P. *Blavatsky and Buddhism*, Group in Buddhist Studies, UC Berkeley, 1999.
310. The Dalai Lama as a Professor. - Электронный ресурс. – Режим доступа: [<http://dalailama.emory.edu/about/professor.html>]
311. The article "What Life Means to Einstein," in *Saturday Evening Post*, 26 October, 1929.
312. Thich Nhat Hanh, *Being Peace*, Parallax Press, Berkeley, 1987, 53-54.
313. Thich Nhat Khan, *Peace in every step*, New York, Bantam Books, 1991, p.91.

314. Tonkinson, Carole, ed. *Big Sky Mind: Buddhism and the Beat Generation*. New York: Riverhead Books, 1995.
315. Tsedron, Jampa. *Generation to generation: Transmitting the Bhiksuni Lineage in the Tibetan Tradition \\\ Buddhist Women in a Global Multicultural Community*, ed. by Karma Lekshe Tsomo, Sukhi Hotu Dhamma Publication, 2008, 205.
316. Tsomo, Karma Lekshe “Choices and Challenges: The North American Buddhist Immigrant Experience.” *Strangers in this World: Multi-Religious Reflections on Immigration*. Edited by Allen G. Jorgenson and Alexander Y. Hwang. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014. 319p.
317. Tsomo, Karma Lekshe, ed. *Buddhist Women in a Global Cultural Community*. 2008.
318. Tsomo, Karma Lekshe, ed. *Innovative Buddhist Women: Swimming against the Stream*. Richmond, UK: Curzon, 2000.
319. Tsomo, Karma Lekshe, ed. *Buddhism through American Women's Eyes*. Ithaca, N.Y: Snow Lion, 1995.
320. 296. Tsomo, Karma Lekshe. *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*. Ithaca, NY: Snow Lion, 1988.
321. Tuck, Donald. *Buddhist Churches of America: Jodo Shinshu*. Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Press, 1987.
322. Tucker, Mary Evelyn, and Duncan Ryūkan Williams, eds. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
323. Tweed, Thomas. *The American Encounter with Buddhism 1844—1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
324. Tworkov, Helen. *Zen in America*. New edition. New York: Kodansha America, 1994.
325. Vessantara, Dharmachari. *The Friends of the Western Buddhist Order*. Glasgow: Windhorse Publications, 1988.

326. Wallace, B. Alan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007.
327. Wang, Youru, ed. *Deconstruction and the Ethical in Asian Thought*. Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy. London and New York: Routledge, 2007.
328. Wells, Mariann Kaye. *Chinese Temples in California*. Berkeley: University of California Press, 1962.
329. Welch H. *Practice of Chinese Buddhism*. Harvard, 1967, p. 396.
330. Williams, Duncan Ryūken, and Christopher S. Queen, eds. *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. Papers presented at “Buddhism in America: Methods and Findings in Recent Scholarship,” held at Harvard Divinity School, May 1997. Curzon Critical Studies in Buddhism. Richmond, UK: Curzon, 1999.
331. Willis, Jan. “Nuns and Benefactresses: The Role of Women in the Development of Buddhism.” In *Women, Religion, and Social Change*. Edited by Yvonne Haddad and Ellison Banks Findly, 59–85. Albany: State University of New York Press, 1985.
332. Wallace, B.A. (2003) *Introduction: Buddhism and Science –breaking down the barriers*, in B.A. Wallace ed. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York, NY: Columbia University Press p.8-9
333. Zgierska A, Rabago D, Chawla N, Kushner K, Koehler R, Marlatt A (2009), *Mindfulness meditation for substance use disorders: a systematic review*, *Subst Abus (Systematic review)* 30 (4). P. 266.