

О ТЕРМИНЕ «ЛАМАИЗМ» И ЕГО КРИТИКЕ

А. В. Кузнецов

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 14 января 2015 г.

Аннотация: статья посвящена вопросам критики термина «ламаизм», обозначающего тибетскую форму тантрического буддизма (ваджраяны). Демонстрируются политические и исторические причины необоснованности критики термина. Рассматривается нетождественность тибетского буддизма «буддизму вообще», и показывается, что ваджраяна составляла отдельную конфессию уже в средневековой Индии.

Ключевые слова: ваджраяна, средневековая Индия, тантризм, тибетский буддизм, ламаизм, Бон, политика США.

Abstract: the article is devoted to criticism of the term “Lamaism” indicating the Tibetan form of Tantric Buddhism (Vajrayana). Political and historical reasons of the unfounded criticism of the term were demonstrated. The non-identity of Tibetan Buddhism and «Buddhism in general» was considered and that Vajrayana was a separate denomination already in medieval India was showed.

Key words: Vajrayana, medieval India, Tantrism, Tibetan Buddhism, Lamaism, Bon US politics.

В современной буддийской религиозной и буддологической литературе все чаще встречается критика известного, как минимум, с середины XVIII в. (Паллас, Потоцкий [1; 2]) термина «ламаизм», «ламайская вера» и призывы заменить его на термин «тибетский буддизм». Так, известный буддолог профессор Торчинов критикует использование термина как ... ненаучное [3, с. 140]: «говоря о тибетском буддизме, необходимо сразу же указать на неправомочность употребления термина «ламаизм» для обозначения этой ветви Махаяны. Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как Дхарма (чой), Дхарма Будды (сангье чой) или Махаяна (тег-па чэн-по). Это слово было создано европейцами в XIX в. для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, «доброе друга» (кальяна митра) – ламы (от тибетских слов ла – «высокий» и ма – «нет», т.е. «высочайший»). Таким образом, тибетский буддизм превращался как бы в особую конфессию, что совершенно неоправдано, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении с гораздо большим основанием можно было бы счесть особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся под воздействием традиционной китайской культуры. Что же касается культа лам, то йога почитания учителя (гуру-йога) – явление вполне индийское и лишённое какой бы то ни было

тибетской специфики. Фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма эпохи Палов существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, не затрагивая, собственно, «большую традицию». Далай-лама XIV Тензин Гьяцо и известный пропагандист тибетской формы буддизма А. Берзин призывает отказаться от использования термина «ламаизм» примерно из таких же соображений «ненаучности», постулируя тождественность тибетского и индийского средневекового буддизма.

Российские ученые (Арзуманов, Герасимова и др. [4]) показывали, что истоки такой критики термина являются чисто политическими, призванными показать чистоту тибетской формы буддизма и ее преемственность из Индии, возражая на критику, что в монгольскую и тибетскую форму буддизма перешло большое количество местных обычаев, заимствований из шаманизма и Бон, что культ ламы в этих формах буддизма является частью догматики. Конечно, адепты тибетской формы буддизма отрицают существование заимствований из шаманизма и Бон, и мы должны с этим согласиться, как будет видно далее.

Однако все эти возражения уходят на второй план перед лицом простого факта нетождественности тибетской формы буддизма и индийского средневекового буддизма. В средневековой Индии, очень разнородной культурно и этнически, в период с IX по XII в., предшествовавший полному упадку и практическому исчезновению буддизма в Индии, существовало большое количество разных форм буддизма – как традиционные никайские школы (то, что в литературе часто называют «буддизмом хинаяны»), так и вытеснявшие их и постепенно становившиеся доминирующими школы махаяны. В среде махаянских школ возникла и получила развитие синкретическая традиция *ваджраяны* (*мантраяны*, *мантраная*), соединявшая буддийскую махаянскую философию, архаичные практики дравидов и ритуалы брахманизма, а также аскетические практики шиваитов-капаликов, частично представленная странствующими аскетами, а частично – институционализированная на базе буддийских монастырей Наланда, Викрамашила, Одантапури и др. Отношение к ваджраяне среди прочих буддистов средневековой Индии было неоднозначным, монахи никайских традиций, например, отрицали то, что ваджраяна является буддизмом [5; 6]. Более того, сама ваджраяна представляла и представляет собой конгломерат довольно разнородных практик и адепты некоторых из них отрицали принадлежность к буддистам иных. Так, знаменитый философ Дхармакирти, один из создателей школы буддийского субъективного идеализма *йогачара*, в своей работе *Свавритти* пишет про некие небуддийские, более того, противоречащие буддийской этике *дакини*- и *бхагини-тантры*. Относительно того, имел ли он в виду ваджраянские тантры или шиваитские, ведутся споры, однако несомненно, что все, что казалось Дхармакирти неэтичным – насилие, сексуальные практики и т. п., – присутствует в ваджраянских *йогини-тантрах*, слова *дакини* и *йогини* в ваджраяне синонимичны [6, с. 78]. Биограф Сюань-Цзана Хуй Ли сообщал, что, когда царь Харша

Шиладитья путешествовал по Ориссе, «хинаянские» монахи упрекали его за поддержку Наланды, обосновывая это тем, что «Монастырь Наланда и его доктрина небесного цветка не отличается от секты *капаликов*» [6, с. 81]. Ваджраяна была распространена по Индии неравномерно и в основном среди высшей знати или, по крайней мере, всецело зависела от покровительства высшей знати. Аристократия использовала тантрические (и буддистские, и иные) ритуалы для решения вполне прагматических задач: победа над врагами, обогащение и т.д. Некоторые внекастовые маргинальные наставники ваджраяны – ваджрачарьи привлекались ко двору правителей и знати в качестве магов и ритуалистов для проведения внутريدворцовых обрядов [7].

Соответственно, все рассуждения Торчинова, Берзина, Далай-ламы о неправомерности выделения тибетской формы в особую конфессию, об «общевуддийскости» тибетского буддизма разбиваются о факт, что уже в самой Индии ваджраяна выделялась в особую конфессию, точнее даже группу конфессий, что подтверждается и внутренними правилами *ваджраяны* (например, запретом адептам проживать более определенного времени с последователями «хинаянских» форм буддизма под одной крышей [8, с. 136].

В самой ламаистской традиции подчеркивается превосходство тантрических методов над общевуддийскими и утверждается, что методами низших колесниц – махаяны и хинаяны – невозможно обрести высшую религиозную цель, *ануттара-самьяк-самбодхи* [9]: «Суть в том, что, хотя можно обладать способностью достичь десятой ступени исключительно путем Парамиты, но для того, чтобы стать в конечном счете совершенным Буддой, необходимо, без сомнения, вступить на несравненный (*anuttara*) путь Мантры. Иначе стать совершенным Буддой невозможно».

Действительно, влияние бон и шаманизма на практике тибетской формы буддизма крайне преувеличено, среди канонических (входящих в Кангюр) текстов этой конфессии нет ни одного бонского или шаманского, все они представляют собой переводы с санскрита или апабхрамша или же тибетские комментарии на эти переводы. Легко убедиться в этом, ознакомившись с каталогом тибетского Канона [10]. Иногда можно найти самостоятельные, не входящие в Кангюр, малозначительные ритуальные тексты, в которых предполагают влияние Бон, например подношения дыма *санг*. При этом, по опыту автора, такие тексты используют исключительно ваджраянскую терминологию и идеологию и из Бон заимствована, быть может, только сама идея подношения дыма. Однако тождественность индийской *ваджраяны* Наланды и тибетского буддизма не отрицается даже самыми яркими противниками термина «ламаизм». Поскольку *ваджраяна* – синкретическое учение, то и тибетский буддизм синкретичен, в отличие от куда более монолитных никайских и дальневосточных форм, и включает элементы дравидских и брахманистического культов Индии, оформившихся в виде тантризма.

Доводы же о том, что сами тибетцы не имеют никакого особого наименования для своей религии, а называют ее просто «*сангье чой*», также не

вполне состоятельны. Известно, например, что все халкидонские и древневосточные церкви именуют себя «православными» и «кафолическими», не имея никаких особых самоназваний, при этом, скажем, православная церковь России и православная армянская церковь имеют многолетнюю историю взаимных упреков в ереси, а греко-католики, именуя себя «православными», отрицают «православие» РПЦ. Так что отсутствие особого самоназвания совершенно не препятствует четкому отделению конфессии от прочих с такими же самоназваниями.

Можно указать на то, что, несмотря на происхождение из индийской *ваджраяны*, ламаизм имеет ряд незначительных отличий – в ритуальных облачениях монахов, самой технике литургии (предполагают, что в Индии основной упор происходил на медитативные и йогические практики, тогда как в Тибете преобладает внешняя сторона обрядности, что отчасти подтверждается самим видом индийских литургических текстов, сохранившихся в тибетском Каноне, а также высказываниями таких известных деятелей ламаизма, как Атиша, Сакья-пандита и других, которые были либо сами индийцами, либо имели тесный контакт с Индией), однако эта тема слишком сложна для настоящей статьи.

Известны также утверждения, что термин «ламаизм» возник лишь в силу того, что чиновники Российской империи вынуждены были как-то именовать верования калмыцких и бурятских инородцев, но термина «буддизм» не знали. Представляется, что это не так, ибо уже Паллас в XVIII в. указывает, что ламаиты поклоняются Будде и говорит о сходстве ламайской и браминской вер. У Позднеева уже в XIX в. подробно описаны обычаи ламаизма у монголов и их индо-тантристское и буддийское происхождение, а работа архиепископа Нила, посвященная вопросам ламаизма и выпущенная в 1858 г. в Санкт-Петербурге, так и называется «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» [11].

Встречаются преимущественно на разных форумах и социальных сетях возражения со стороны адептов ламаизма, что термин «ламаизм» оскорбителен, и если уж его использовать, то следует применять термин «поповство» по отношению к христианству в целом или же к православии (не уточняется, к какому именно). Представляется, что это возражение лишено оснований, так как термин «поп» имеет выраженный негативный оттенок, тогда как «лама» – принятое среди ламаитов уважительное обращение к духовному лицу. Более того, применение термина «ламаизм» преследует цель отличия тибетской формы буддизма от всех прочих, указывая на важность культа ламы, тогда как термин «поповство» не указывает на специфические признаки какой-либо христианской конфессии, так как важность священства признается во всех православных, католической и древневосточных церквях. Более того, термины «поповец», «беглопоповец» уже используются по отношению к определенным видам старообрядчества.

На наш взгляд, критика термина «ламаизм» со стороны служителей тибето-буддийского культа и симпатизирующих им деятелей преследует,

не в последнюю очередь, задачи экспансии тибетской формы буддизма и представления тибетских иерархов как обладающих неким общебуддийским авторитетом. Также она полезна европейским и американским политикам, поскольку позволяет говорить верным им тибетским лидерам (см. рассекреченные материалы госдепартамента США на сайте Государственного департамента США [12–14], где предполагалось использовать Далай-ламу для антикоммунистической пропаганде во Вьетнаме) как бы от лица всех буддистов и посредством этого – усиливать влияние США в Юго-Восточной Азии и иных буддийских регионах. Например: «1. Arrange for the Dalai Lama, his brother, or other Buddhist leaders from other countries to visit Vietnam to educate Vietnamese bonzes on the perils of Communism and their civil responsibilities» [12].

Использование же термина «ламаизм» вполне научно, так как позволяет не только отделить тибетский буддизм, как тантрический культ, от нетантрических форм буддизма, но и отделять тибетскую форму буддизма от нетибетских ваджраянских культов, таких как неварский буддизм, культы бауддха-брахманов Индонезии и Сингон-сю Японии. Замена этого термина на «тибетский буддизм» лишь дезориентирует ученого, так как эта форма буддизма распространена не только в Тибете и не только у тибетцев – таманги, гурунги и другие народы гималайского региона являются приверженцами той же формы буддизма, что и тибетцы, также распространена она и у монголов, тывинцев и близкородственных тибетцам бутанцев. При этом лишь монголы и тывинцы обрели свою религию от тибетцев непосредственно, без взаимодействия с индийцами.

Не следует также полагать, что термин *лама цзяо*, о котором пишет Торчинов, возник в недавнее время, например в КНР, или же, как пишет Берзин [15], во время династии Цин, с целью принизить «тибетский буддизм» или из иных политических побуждений. На деле термин возник задолго до маньчжурского вторжения, первое, достоверно известное автору его употребление, встречается в минском документе 1573 г., причем там не предполагается никаких унижительных коннотаций, а просто указывается на отличие данной формы буддизма от традиционного для Китая чань. Более того, в дальнейшем термин *лама цзяо* стал означать в Китае род колдовства с загадочной и безграничной силой [16, с. 556], что, хотя и указывает на некоторые заблуждения китайцев насчет ламаизма, но опять же никакого оскорбительного смысла не вмещает.

Более того, представляется вредным для самой традиции отказ от термина «ламаизм», так как при этом, по сути, происходят отказ от уникальности тантрической традиции, распространенной в Тибете, и подмена ее экуменизмом самого дурного свойства, при котором адепты «тибетского буддизма» либо воспринимают другие буддийские традиции как неполноценные, усеченные варианты «тибетского буддизма», либо наоборот, осуждают и исключают унаследованные из индийских тантрических культов гетеродоксальные практики как заимствованные из шаманизма, Бон и т. п.

Литература

1. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства : в 3 ч., в 5 кн. / П. С. Паллас. – СПб. : Императорская Академия Наук, 1773. – Ч. 1. – 723 с.

2. Потоцкий Я. Путешествие Яна Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 году / Я. Потоцкий // Восточная литература. – Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Potockij/text.phtml?id=1142> (дата обращения 20.01.2015).

3. Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций / Е. А. Торчинов. – СПб. : С.-Петерб. филос. общество, 2000. – 304 с.

4. Арзуманов И. А. Религиозная культура Байкальского региона : историко-религиоведческий анализ нормативно-правовой стратификации буддизма / И. А. Арзуманов // Научный вестник БелГУ. – 2009. – № 2 (57). – С. 46–57.

5. Ronald M. D. Indian Esoteric Buddhism : A Social History of the Tantric Movement. – N.Y. : Columbia University Press, 2002. – 475 p.

6. Gray D. B. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Sri Heruka), A Study and Annotated Translation (Treasury of the Buddhist Sciences). – N. Y. : Columbia University's Center for Buddhist Studies, 2007. – 447 p.

7. Ronald M. D. Sources and Inspirations : Esoteric Buddhism in South Asia // Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia (Handbook of oriental studies). Section four, China, vol. 24. Brill Academic Pub, 2010. – P. 19–26.

8. Je Tsongkhapa. Tantric Ethics : An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayana Practice. – Wisdom Publications, 2005. – 208 p.

9. Кедруб Дже. Основы буддийских тантр / Дже Кедруб. М. : Шечен, 2000. – 240 с.

10. Kangyur : The Catalog of Contents (D.1-D.1118; 1118 texts) // The Tibe-tan & Himalayan Library [сайт]. – Mode of access: <http://www.thlib.org/encyclopedias/literary/canons/kt/catalog.php#cat=d/k#ixzz3OAL5j7CV> (дата обращения 20.01.2015).

11. Цыремпилов Н. В. Когда Россия признала буддизм? В поисках указа 1741 г. императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании буддизма российскими властями / Н. В. Цыремпилов // Гуманитарный вектор. Сер.: История, политология. – 2014. – Вып. 3 (39). – С. 96–109.

12. Foreign Relations of the United States, 1964–1968. Volume I, Vietnam, 1964, Document 448. Telegram From the Embassy in Vietnam to the Department of State // US Department of State. – Mode of access: <http://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v01/d448>

13. Foreign Relations of the United States, 1964–1968. Volume IV, Vietnam, 1966, Document 111. Memorandum From the President's Special Assistant (Valenti) to President Johnson // US Department of State. – Mode of access: <http://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v04/d111>

14. Foreign Relations of the United States, 1964–1968. Volume II, Vietnam, January–June 1965, Document 189. Memorandum From the President's Special Assistant for National Security Affairs (Bundy) to President Johnson // US Department of State. – Mode of access: <http://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v02/d189>

15. Берзин А. Опора на духовного учителя : построение здоровых взаимо-

отношений / А. Берзин // Библиотека Берзина. – Режим доступа: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/e-books/published_books/spiritual_teacher/pt1/spiritual_teacher_02.html. (дата обращения 20.01.2015).

16. Shen Weirong. Tantric Buddhism in Ming China // *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (Handbook of Oriental Studies). Section four, China. vol. 24. Brill Academic Pub, 2010. – P. 550–560.

Воронежский государственный университет

Кузнецов А. В., кандидат физико-математических наук, доцент кафедры математического и прикладного анализа

E-mail avkuz@bk.ru

Тел.: 8 (951) 566-42-63

Voronezh State University

Kuznetsov A. V., Candidate of Physical and Mathematical Sciences, Associate Professor of the Applied Mathematics and Analysis Department

E-mail avkuz@bk.ru

Tel.: 8 (951) 566-42-63