

of parliamentarism as K. Schmitt, who signs the inorganic nature of such a union. The article justifies the unilateralism of the criticism and proves that the nature of political reality presupposes political representation. A representative form of democracy links struggling political entities into a single space of parliamentary communication.

Keywords: *parliament, criticism of parliamentarism, liberalism, democracy, discussion, publicity, political representation, political struggle*

УДК 24-67

АБАЕВА Любовь Лубсановна — доктор исторических наук, профессор; главный научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670047, Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; luba-abaeva@mail.ru)

СИМВОЛЫ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ И СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ В МОНГОЛЬСКОМ МИРЕ

Аннотация. Символы религиозной культуры как символы веры формируются, эволюционируют и видоизменяются в процессе историко-культурных трансформаций и социально-политических модернизаций. Анализируя многие аспекты этнической специфики монгольских народов и их этноконфессиональную и этнокультурную среду, автор приходит к выводу, что монгольская метаэтническая общность (Хамаг Монгол) достаточно органично восприняла буддийскую теорию и практику. Феномен социально-политической адаптации буддизма всей монголосферой во многом изменил их ментальные параметры и характеристики, о чем свидетельствует современная наука.

Ключевые слова: этническая культура, монгольские народы, буддийская теория и практика, символы, историко-культурная эволюция этносов, социально-политические процессы, этнокультурная специфика

Интерпретация и анализ символов любых социальных, политических и экономических сообществ как своего рода отличительных знаков представляются нам достаточно актуальными и своевременными. Символы религиозной культуры как символы веры формируются, эволюционируют и видоизменяются в процессе историко-культурных трансформаций и социально-политических модернизаций. Однако здесь необходимо уточнить, что государственные символы как отличительные знаки суверенности и независимости государства, установленные и утвержденные законодательными актами (флаг, герб, гимн, печать и т.д.), главным образом ориентированы на символические аспекты социальных взаимодействий, причем исторически обусловленных и тесно взаимосвязанных с этнокультурной эволюцией исторического развития конкретного социума. В какой-то мере символы в политической культуре социума выполняют и коммуникативные функции, интегрируя внутри своей системы национально-государственные, ритуально-процессуальные и наглядно-агитационные аспекты. Религиозные же символы представляют собой определенную системную конструкцию, состоящую из множества совокупных теорий и элементов, которые исторически находятся во взаимных и достаточно устойчивых связях и отношениях друг с другом. Генезис этих символов может иметь материальные/идеальные, естественные/искусственные, природно-биологические/социальные, динамические/статические, открытые/сакральные, адаптивные/самоорганизующиеся и эволюционные аспекты.

Известная интерпретация И. Канта по поводу лейтмотивных субъектно-объектных отношений общества и отдельного человека с внешним окружающим миром и внутренней организацией социума и индивида еще раз, на наш взгляд, подчеркивает актуальность этих ключевых позиций. «Не осознавать этого [необходимости трансцендентального единства апперцепции] — значит не понимать вообще» [Кант 1994: 284]. Трансцендентальную апперцепцию при этом великий философ интерпретирует как «чистое первоначальное, неизменное сознание», которое, прежде всего, фиксируется в мыслительных и поведенческих процессах индивида, истоки которых представлены классической индийской философией, в основном в теории адвайта-веданты Шанкары [Радхакришнан 1956: 180]. Основная сущность этого учения заключается в обособлении «я» от «не-я» во внутренней духовной структуре человека. Кантовская теория трансцендентной апперцепции, затрагивающая целый комплекс внутреннего состояния и деятельности индивида, достаточно адекватно интерпретируется М. Шеллером: «...духовная личность человека — это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равнозначально коренится также — в аналогичном смысле — и в божественном порыве “природы” в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом» [Шеллер 1994: 13].

Этнические характеристики монгольских народов как способ осмысления собственных религиозных ценностей и символов также могут рассматриваться в контексте взаимоотношений субъекта и объекта внутри не только конкретного индивида в частности, но и внутри социума в целом. Монгольская мета-этническая общность четко фиксирует традиционные религиозные ценности и символы, естественно, в рамках собственного информационного этнического поля, где непосредственно присутствует как межпоколенная бессознательно-сознательная связь, так и трансляция этой связи на информационном уровне. Фундаментальные ценностные ориентиры монгольских народов (Хамаг Монгол) в векторе этнической специфики, соответственно вышеуказанным теориям, также можно отнести к феномену абсорбции буддийских религиозных и культурных символов сначала на уровне бессознательном через сигнальную наследственность, а впоследствии на сознательном уровне — в культурно-языковых параметрах. Именно в такой этнопсихологической и этнокультурной направленности и ментальном контексте сформировалась, по нашему мнению, генетическая общезначимость этнокультурных и этноконфессиональных структур монгольских народов, которые и являются результатом и свойством их жизнедеятельности на территории Великой степи. Процессам адаптации, аккультурации и модернизации буддийских традиций монгольскими народами автор данной статьи уделял немало внимания в своих научных публикациях, в т.ч. и в рамках данного издания [Абаева 2014; 2016а; 2016б].

Символы в религиозных традициях монгольских народов, естественно, возникли задолго до адаптации ими буддийской теории и практики. Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры, в наше время считающийся традиционным для всего ареала Центральной Азии, указывает, возможно, на то, что этносы — насельники этого региона были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах.

Необходимо отметить, что социальная и этнополитическая ситуация периода XII–XIII вв. в контексте монгольской метаэтнической общности (Хамаг Монгол) характеризуется почти реформаторскими тенденциями – кроме государственного строительства и его законодательных норм формируется система безопасности, строятся дороги. Финансовая деятельность и налоговая система были в основном направлены на решение проблем экономического развития собственного сообщества. Укрепляется и кодифицируется налоговая система, до сих пор не имеющая себе равных в современном мире. Выстраиваются безопасные торговые пути со станциями для смены лошадей и перманентным обслуживанием от Китая до границ Европы и обратно. Вследствие этого на территории Великой степи появляются многочисленные миссионеры, проповедующие христианские (в основном несторианские), исламские и манихейские религиозные традиции. Именно в это время окончательно оформляются письменные традиции монгольских народов (Монгол бичиг), начинается процесс переводов буддийской канонической литературы на письменный монгольский, затянувшийся практически на два столетия. Необходимо подчеркнуть, что Монгольская империя была достаточно толерантна ко всем религиозным традициям мира. Так, например, Хубилай-хан считался адептом дзен-буддизма, а керейтский хан Тогорул со своими подданными были последователями христианства. Однако в 1247 г. монгольский полководец Годон, сын хана Гуюка, исповедовавшего ислам, задумавшись о необходимости сочетания государства и религии, вместе с другими предводителями заинтересовался учением Будды, его теорией, практикой и символикой. Желание управлять государством при помощи единой религиозной системы – буддийского учения вылилось в череду приглашений представителей различных школ тибетского буддизма на территорию Великой степи. Конкурировавшие между собой многочисленные школы буддизма в Тибете (карма-па, сакья-па и некоторые другие), естественно, состязались за привилегию стать этой единой религиозной системой и принять участие в управлении могущественной Монгольской империей. Глава школы сакья Пагба-лама составил квадратную письменность (на основе тибетской графической системы). Потомок хана Хубилая на протяжении 100 лет приглашали тибетских лам-монахов с целью распространения буддийского учения среди монголов и даже дали им титул «народных учителей». Один из этих учителей Чойджи-Одсер (школа гелуг) откорректировал монгольскую письменность, основанную на уйгурском алфавите, в соответствии с действующими на то время законами монгольского разговорного языка. Локальные и региональные диалекты разрабатывали уже периферийные регионы и аймаки.

Общие фундаментальные понятия, категории и символы классической формы буддизма, распространившейся среди монгольских народов, нашли отражение в существующих на сегодняшний день религиозных реалиях монгольской этносферы. Как известно, будучи основными формами и главными организующими структурами в религиозной культуре, символы должны воспроизводить конкретные свойства и отношения универсального бытия и универсального познания в наиболее концентрированной форме.

Буддийские символы как знаковая семиотическая структура этого вероучения являются составной частью буддийского канона, в котором присутствуют краткие, достаточно понятные и точные текстовые, семиотические или невербальные изложения основ веры и ее основных канонов. Являясь особой составной частью буддийской религиозной культуры, буддийские символы представляют собой достаточно давно сложившуюся константу и служат трансляторами буддийских традиций. При этом каждая религиозная и локальная традиция (территория, или локус) в синхронном и диахронном срезах может трансформировать

и адаптировать их в соответствии со своими более ранними религиозными символами, в целом не нарушая ни синтактику, ни семантику, ни прагматику этих семиотических систем. В процессе своего исторического развития большая часть монгольской метаэтнической общности в результате все же интегрировалась уже в рамках буддийской культуры, восприняв не только буддийскую обрядовую и культовую практики, но и всю ее доктринально-философскую и символическую систему, органично внося в их канву и собственные добуддийские религиозные знания и практики. Основные категории буддийской теории, изложенные в учении о четырех благородных истинах – восьмеричном (срединном) пути спасения, включающем в себя правильные взгляды, правильные размышления и способность следовать им, правильную речь, правильное поведение, правильный способ поддержания жизни, правильные усилия (т.е. их приложение), правильную мысль (ее направленность), правильное сосредоточение, в какой-то степени соответствовали нормативным законам степных уложений кочевой культуры монгольских народов. Однако культурный и религиозный смысл восьмеричного пути спасения на ранних этапах распространения буддизма среди монгольских народов вряд ли адекватно воспринимался новыми адептами как текст и символ религиозной культуры. Объектно-субъектные составляющие этой теории были инновационными для традиционного мировосприятия кочевника и требовали определенного времени для трансцендентной общезначимой апперцепции, что в очередной раз подтверждает теорию И. Канта.

Успешному продвижению буддийских практик, теорий и символов и их адаптации (в основном на базе тибетского и уйгурского вариантов) среди большей части монгольских народов способствовал тот факт, что этнокультурные и этноконфессиональные традиции этих этносов (тибетцев, уйгуров и монголов) добуддийского периода были практически одинаковы. Вследствие одинаковости религиозных символов этих этносов (сакрализация Неба как верховного организующего Абсолюта, генетически и исторически санкционирующего ханскую власть этих народов; почитание и освящение Матери-Земли, формирующие не только территориальную целостность этноса, но и традиционный этнический локус бытия; сакрализация гор и горных вершин, священных камней, рек, озер и водных просторов, лесов, лесостепных анклавов, а также одиноко растущих деревьев и т.д.) в этносоциальной и этнокультурной структуре тибетского, уйгурского и монгольского этносов не произошел так называемый культурный шок, который довольно часто имеет место в политической истории многих социумов при насильственном столкновении и принудительной адаптации феноменов, не свойственных традиционному сознанию. Так, например, «чистое первоначальное, неизменное сознание» монгольских народов достаточно органично восприняло не только теорию четырех великих буддийских дхарм (санскр. – *махабхута*), или четырех великих всеобщих элементов (земля, вода, огонь, воздух), но и известную теорию реинкарнации (перерождения) и сансарической природы мира, общезначимую для адептов буддизма. Эти символические категории глубоко сакральны и важны для современного представителя монгольского мира – адепта буддийской теории и практики и в современный период. Пять материальных и сакрализованных в буддийской культуре элементов – воздух, земля, гора, дерево, вода – исторически присутствовали в традиционной религиозной культуре монгольских народов. Поэтому практически на генетическом уровне, возможно, на уровне сознательного/бессознательного, эти историко-культурные феномены в контексте этносоциальных процессов адаптации, символизации и корреляции собственных мировоззренческих и религиозных теорий и практик в векторе буддизма были ассоциированы монгольскими народами достаточно органично.

В свое время известный тибетский деятель Санже Жамсо (1653–1705) написал 5 буддийских текстов (сутр), которые позже стали известными под названием «Пять Сапфиров». Из них очень популярной среди монгольских народов стала сутра «Белый Сапфир» (монг. – Саган Биндерья) – энциклопедический компендиум по астрономии и астрологии. Одна из глав посвящена геомантии Земли, анализирует ее энергетическую духовную энергию и влияние на мир людей. Основное содержание сутры касается анализа магнетического содержания и влияния 3 элементов – земли, воды и деревьев, причем эти 3 категории внутри своей структуры классифицируются как благоприятные, плохие и вредоносные. Сутра уникальна не только в том смысле, что раскрывает символику традиционного мировоззрения и мироощущения монгольских народов, но и объединяет символические мировоззренческие идеи монгольского мира с традиционными буддийскими символами [Газрын шинжийн... 2015: 13-113]. Тексты сутры оснащены великолепными иллюстрациями с комментариями, что немаловажно для восприятия кочевника, которому лучше раз увидеть или даже потрогать, чтобы окончательно закрепить данный феномен в своей визуальной, тактильной и ментальной памяти. Публикация сутры «Белый Сапфир», на наш взгляд, не только позволяет современному монгольскому сообществу иметь представление о геомантике Земли, ее сакральной энергетической духовности, но и в какой-то степени раскрывает те традиционные знания кочевника о природе Земли, в гармонии с которой во все времена существовала Великая степь.

В заключение хотелось бы отметить, что этническая и конфессиональная идентичность монгольских народов, основанная на синтезе собственных традиционных религиозных идей и практик с буддийской теорией и практикой в современный период, сама по себе является символическим и реальным феноменом, сохраняющим и транслирующим уникальность своих этнокультурных традиций.

Список литературы

Абаева Л.Л. 2014. Буддизм в контексте письменной культуры монгольских народов. – *Власть*. № 8. С. 94-98.

Абаева Л.Л. 2016а. Институт перерожденцев (хубилганов) в буддийской традиции монгольских народов. – *Власть*. № 11. С. 122-126.

Абаева Л.Л. 2016б. Культурные, социальные и политические составляющие проблемы адаптации буддизма монгольскими народами. – *Власть*. № 12. С. 169-174.

Кант И. 1994. Критика чистого разума 1994. – *Собрание сочинений*. В 8 т. М.: Чоро. Т. 3. 741 с.

Радхакришнан С. 1956. *Индийская философия*. В 2 т. М.: Иностранная литература. Т. 1. 624 с.

Шеллер М. 1994. Философское мировоззрение. – *Избранные произведения*. М.: Гнозис. С. 11-19.

Газрын шинжийн Монгол Судар – 1. – *Mongolian Geomancy Sutra – I. Mongolian Tibetology Series IV* (под ред. Г. Ням-Очира). 2015. Улаанбаатар хот: Монголын Тоовд Судлал. 118 с.

АБАЕВА Lyubov' Lubsanovna, Dr.Sci. (Hist.), Professor, Principal Researcher of the Department of Philosophy, Cultural Anthropology and Religious Studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian branch of Russian Academy of Sciences (6 Sakh'yanovoj St, Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russia, 670047; luba-abaeva@mail.ru

BUDDHIST SYMBOLS IN THE HISTORICAL AND CULTURAL PARADIGMS AND MODERN SOCIAL AND POLITICAL PROCESSES IN THE MONGOLIAN SPACE

Abstract. Symbols of religious culture as symbols of faith are formed, evolved and mutated in the process of historical and cultural transformations and socio-political modernization. Analyzing many aspects of the ethnic specifics of the Mongolian peoples and their ethno-confessional and ethno-cultural environment, the author concludes that the Mongolian metaethnic community (Hamag Mongol) sufficiently organically embraced Buddhist theory and practice. As modern science evidences, the phenomenon of socio-political adaptation of Buddhism by the entire Mongolosphere in many ways changed their mental parameters and characteristics.

Keywords: ethnic culture, Mongolian peoples, Buddhist theory and practice, symbols, historical and cultural evolution of ethnic groups, socio-political processes, ethnocultural specificity

УДК 294.3

АЮШЕЕВА Дулма Владимировна — кандидат философских наук, доцент; старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670047, Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; dulmaayush@yandex.ru)

ЗАПАДНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ТИБЕТСКОЙ КНИГИ МЕРТВЫХ»

Аннотация. Статья посвящена древнейшему тибетскому трактату «Бардо Тхёдол» о ритуалах, совершаемых над умирающим во время оставления им физического тела и над умершим во время пребывания его в промежуточном состоянии бардо перед его новым воплощением. Ритуалы включают чтение наставлений умирающему и умершему. Рассматриваются его различные переводы на европейские языки, комментарии, трактовки и интерпретации представителями западной культуры: учеными-буддологами, психологами и буддистами.

Ключевые слова: тибетский буддизм, западная культура, смерть, умирание, бардо, тантра

По мнению современных западных исследователей, люди смотрят на смерть как на отвратительное, постыдное и страшное, но неизбежное явление. Болезнь, старость и смерть стали табуированными темами в современном западном обществе.

Однако в последние десятилетия наблюдается значительный прорыв в серьезном изучении смерти и умирания как психологического явления, которое имеет большее значение для человека, чем просто конец его физического тела. Клинические наблюдения смерти и психиатрические исследования обнаружили, что понимание и осознание непостоянной природы обязательны для психологического равновесия. Подобный взгляд вполне соответствует буддийскому учению, где понимание смерти и непостоянства нашей природы считается важным для духовного благополучия.

Как показано в буддийской литературе, смерть была основным объектом