

Однако идеализировать эту эпоху все же не стоит. Не умаляя значения духовно-нравственного развития личности и индивида, следует отметить, что в разные исторические периоды выживание целых народов и стран всецело зависело от возможностей коллективной деятельности, коллективных трудовых порывов, а также объединения для защиты границ одного государства или княжества [Аралова 2014: 131].

#### Список литературы

- Альберти Л.Б. 1996. Трактат о семье. — *Опыт тысячелетия*. М.: Юрист. 576 с.
- Аралова Е.В. 2014. Соборность как фактор духовной культуры России. — *Власть*. № 7. С. 130-135.
- Гарэн Э. 1986. *Проблемы итальянского Возрождения*. М.: Прогресс. 421 с.
- Лосев А.Ф. 1978. *Эстетика Возрождения*. М.: Изд-во МГУ. 304 с.
- Пико делла Мирандолла Дж. 1981. Речь о достоинстве человека. Комментарии к канцоне о любви Дж. Бенивьени. — *Эстетика Ренессанса*. М.: Искусство. Т. 1. 469 с.
- Романов Ю.И., Сандулов Ю.А. 2002. *Краткая история философской мысли*. СПб.: Лань. 224 с.
- Черников В.Г. 1998. *Философия диалектико-материалистического гуманизма*. Рыбинск. Рыбинский Дом печати. 374 с.

ARALOVA Elena Viktorovna, Cand.Sci.(Philos.), Associate Professor of Moscow State University of Technologies and Management named after K.G. Razumovskiy (Zemljanoj Val st., 73, Moscow, Russia, 109004; arlenk@yandex.ru)

## SPIRITUALITY AND HUMANISM IN THE PERIOD OF RENAISSANCE

**Abstract.** The period of Renaissance takes the particular place in the history of human civilization. This period not only presented to humanity the enormous constellation of the remarkable scientists and public figures, but also reverses the course in the spiritual life of civilization to the new conception of the humanism. During this era the value of the human person wet up, the idea of originality of the individual was formulated.

**Keywords:** Renaissance, value of human individuality, new conception of humanism, spirituality, treasures of world architecture, masterpieces of world art, changes in political philosophy

#### УДК 24-1

АБАЕВА Любовь Лубсановна — д.и.н., 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)

## БУДДИЙСКИЙ КАНОН В ВЕКТОРЕ РАЗВИТИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

**Аннотация.** В статье автор рассматривает буддийские категории и символы, органично вошедшие в этнокультурные религиозные традиции монгольских народов. В статье анализируются уникальная потенциальная возможность буддийской теории и практики влиять на традиционные религиозные культуры этносов, а также их способность инкорпорировать локальные и региональные этнические религиозные традиции; выступать в качестве доминирующей религиозной культуры, при этом ничуть не ущемляя этнические достоинства разных народов. Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры,

*возможно, указывает на то, что этносы – насельники этого региона были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах, и в настоящее время буддийская культура ассоциируется с их этнокультурной идентичностью.*

**Ключевые слова:** буддийский канон, монгольские народы, развитие, адаптация, трансформация, профессиональная идентичность

Буддийский канон представляет собой свод буддийских сочинений, написанных в свое время на уже считающихся «мертвыми» языках – пали и санскрите, а также на уйгурском, кашмирском, хотанском, неварском и других оригинальных языках, представленных Махаяной. По мере распространения северного направления буддизма в Китае, Тибете, Японии, Вьетнаме и Монголии, а также на территории всего Дальнего Востока и Центральной Азии буддийский канон в течение продолжительного времени переводился на китайский, тибетский, японский, монгольский и другие языки. Но нас прежде всего интересует появление канонической литературы буддийской теории и практики в ареале монголоязычных этносов, их адаптация к религиозным и повседневным реалиям монгольской метаэтнической общности и трансформация многих этнокультурных и этносоциальных традиций монгольских народов в результате появления письменных буддийских источников – канона. При этом мы не рассматриваем сам канон – Ганджур и Данджур, – здесь речь идет не о философских «монастырских» категориях буддизма, а скорее о народных знаниях буддийских практик, прочно вошедших и присутствующих в этнокультурных традициях и повседневной жизни.

Буддизм является одной из самых древних религиозных традиций, существовавших уже в ту пору, когда многие традиционные этносы находились практически в зачаточном состоянии. Однако на сегодняшний день мы наблюдаем, что буддизм как философская, религиозная и культурная традиция имеет своих последователей не только в странах, считающихся традиционно буддийскими, но также и в странах, где вплоть до XX в. о нем мало кто был информирован. Говорит ли это о больших потенциальных возможностях буддизма и о его способности, инкорпорируя локальные и региональные этнические религиозные традиции, выступать в качестве доминирующей религиозной культуры, при этом не ущемляя этнические достоинства разных народов? Ответ скорее будет утвердительным. Ярким примером данного феноменального влияния буддизма и его философских, мировоззренческих и поведенческих аспектов на культуру конкретной этнической общности является монгольская метаэтническая общность, т.е. монгольские народы, или монгольская этносфера (хамаг монгол).

Буддизм как религиозно-философская и культурная комплексная система прежде всего является феноменом социальной жизни, обладает целостной системой символов, действующих на настроения, эмоции и поведение своих адептов. Буддизм, по мнению многих исследователей, должен рассматриваться как система взглядов и практик, культурно обусловленных форм взаимосвязей и контактов не только с материальными, но и с метафизическими категориями. В обществе, являющемся адептом буддизма, последний несет интегрирующую функцию и продолжает играть важную роль в объяснении сложных и трудно контролируемых явлений и даже в разрешении многих проблем, которые пока недоступны для научных знаний и современных технологий.

По мнению некоторых буддологов, «национально замкнутая религия была бесполезной, ибо она разделяла людей, принадлежащих к различным этнокультурным мирам, на “своих” и “чужих”» [Ермакова, Островская 1999: 279]. Особенность буддизма состояла не только в том, что он распространялся силой проповеди, а не огнем и мечом. В процессе продвижения дхармы за пределы Индии участвовали и знатоки философского диспута – мастера-тантрики. Они пристально изучали местные этнокультурные традиции, стремясь придать новый статус прежним богествам, интегрировать их в буддийский пантеон. Это и «положило начало формированию буддийских традиций в различных историко-культурных регионах мира» [Ермакова, Островская 1999: 279].

Буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской межэтнической общности в разные хронологические периоды, особенно в начале адаптации, была все же инновационной в системе этнокультурных традиций этой общности. Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры, в наше время считающейся традиционной для всего ареала Центральной Азии, указывает на то, что этносы — насельники этого региона были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах [Абаева 2014: 98]. Монгольская метаэтническая общность на этом этапе своего развития интегрировалась уже в рамках буддийской культуры, восприняв не только буддийскую обрядовую и культовую практики, но и всю ее доктринально-философскую систему, органично внося в их канву добуддийские религиозные знания и практики.

Религиозная культура буддизма, имеющая общечеловеческое значение и ценность, актуальна и сегодня. Ее консолидирующая роль несомненна. Внутри буддийской религиозной практики, уже инкорпорировавшей этнокультурный и этноконфессиональный опыт предшествующих эпох, присутствуют многие архаические, шаманистические и даже тэнгрианские элементы религиозной культуры населения Центральной Азии, в т.ч. и монгольских народов.

Основные категории буддийской теории, изложенные в учении о четырех благородных истинах и восьмеричном (срединном) пути спасения, включают в себя правильные взгляды, правильные размышления и способность следовать им, правильную речь, правильное поведение, правильный способ поддержания жизни, правильные усилия, правильную мысль, правильное сосредоточение, которые в какой-то степени соответствовали нормативным законам степных уложений кочевой культуры монгольских народов. Другое дело — культурный и религиозный смысл восьмеричного пути спасения. На ранних этапах распространения буддизма среди монгольских народов он вряд ли адекватно воспринимался новыми адептами, т.к. объектно-субъектные составляющие этой теории были инновационными для традиционного мировосприятия и мировоззрения кочевника.

Краеугольными категориями буддийской теории и практики также являются закон кармы, провозглашающий, что современное бытие человека и любого другого живого существа является следствием его прошлых деяний, а его нынешнее бытие станет последствием его будущего бытия, а также закон взаимного происхождения, неразрывно связанный с законом кармы, где раскрываются 12 нидан (причин, или ступеней) перерождения и страдания живых существ, в т.ч. и людей.

Небезынтересно, что в традиционной культуре халха, бурят, ойратов, хорчинов и харчинов, как показывают наши полевые исследования (экспедиция в Монголию, 1991 г.), существовало поверье: если умершему, который при жизни вел более или менее правильный образ жизни, поставить отметину на теле, смешав золу и топленое масло, то рано или поздно он родится в родственном клане в виде ребенка с родинкой на том же месте, где была поставлена отметина умершему.

Сансара, представленная как непрекращающаяся цепь перерождений внутри этих 12 ступеней круговорота бытия, была для кочевой культуры смутно, но знакомой. Более того, тэнгрианская религиозная культура монгольских народов, существовавшая в среде монгольских народов в достаточно развитом виде, до принятия буддизма подразумевала существование некой сверхъестественной или сверхсущностной субстанции, которая в христианских категориях определяется как «душа». Причем число этих субстанций в шаманской религиозной культуре всех монгольских народов (Монголия, Внутренняя Монголия, КНР, Бурятия, Калмыкия) (экспедиционные исследования 1995 г. в Монголии, 1999 г. — во Внутренней Монголии, 1980—89 гг. — в Бурятии) фиксировалось от 21 до 3. Однако уже более поздние полевые материалы показывают наличие только 3 субстанций (экспедиционные исследования 2005—2006 гг. в Монголии, Внутренней Монголии КНР).

Монгольская метаэтническая общность достаточно хорошо представляла предметно-объектную область интегрального состояния психологии и физиологии человека и, будучи культурой кочевой, целостно и объективно мыслящей, все же допускала такую антропологическую реальность, как *сур* и *сьольдэ*. Поэтому такая

заманчивая и практически не понятая многими другими религиозными культурами буддийская идея реинкарнации в этносферу монгольских народов вошла хоть и как инновационная в сакральном плане структура, но все же органичная с точки зрения психофизической энергии кочевника, с точки зрения его миропонимания, основанного на любви и бережном отношении к природе и всему живому.

В данном случае для монгольского кочевника требовалась лишь некоторая адаптация многих изображений, представленных в изобразительных символах буддизма. Так, например, колесо сансары (*Сансарийн хурдэ*), развернутое при входе слева в каждый буддийский монастырь, представляло собой «блуждание» индивида на его жизненном пути. А традиционная картина мира и мировоззрение монгольских народов уже имели сходные представления, широко представленные в классической форме монгольского изобразительного искусства – монгол зураг. Во всем пространстве обитания монгольской метаэтнической общности имеются наскальные изображения, в лаконичной форме воспроизводящие родовые знаки – тамги оленей, лосей, архаров, птиц, лошадей, быков, в давние времена, возможно, бывших тотемическими животными. Известный и авторитетный монгольский художник Н. Цульгэм писал: «Древние художники работали в очень прочной, стойкой технике: они либо гравировали силуэт на поверхности скалы, либо закрашивали рисунок минеральной, преимущественно красной краской» [Цульгэм 1986: 3].

Композиция древних монгольских художников, как правило, бывает тщательно продумана, образы героев и животных отражены характерным рельефным, монументальным образом. В палитре, как и во всей повседневной монгольской культуре, преобладали 5 главных цветов – белый, синий, желтый, зеленый, черный. Причем белому и синему цветам отводится сакральная роль. Белый цвет – «мать-цвет»; «отцами цветов» признавались следующие 7: тэн-хох – лазуритовый, синий; ногоон – зеленый, шунх – ярко-красный, энгэсэг хурэн – коричневый, хонд – оранжево-красный, шар – желтый, арам хох – парижский синий [Цульгэм 1986: 5]. Все производные от вышеуказанных цвета считались «сыновьями» матери – белого цвета и 7 цветов-отцов. Каждому цвету – как в живописной монгольской традиции, так и в культуре повседневной жизни – придавался определенный символический смысл: синий – небо; желтый – золото, богатство, любовь, духовность; красный – материальность, радость, позже он ассоциировался с буддизмом; белый – святость, непорочность, чистота; черный – опасность, бедствие, зло.

Монгольской этносфере были знакомы и геосимволические цвета. Так, например, правое крыло войска Чингисхана называлось Белой Ордой, а левое крыло – Синей Ордой [Жуковская 1988: 155].

Распространенную среди монгольских народов буддийскую иконографию относят к поздней тибетской художественной школе. Монгольская иконописная традиция создает глубоко продуманный человеческий образ, в которых Белая Тара и Зеленая Тара, столь популярные среди монгольских народов, «с их удивительными пропорциональными соотношениями всех частей тела, с мягкой пластикой <...> предстают в облике простых земных монгольских женщин, нежностью и лаской благодетельствующих всех сущих» [Цульгэм 1986: 7]. Техника приготовления грунта, растирание минералов для приготовления красок в традиционной монгольской живописной традиции, применение молочной водки (архи) с примесью клея были органично вплетены в традиционную канву изготовления буддийских танкх.

Пространственно-временная ориентация в категориях и символах монгольской этносферы базируется вокруг горы Меру и восьми сторон света, которые в традиционном мировоззрении имеют и цветовую символику. Она, за небольшим разночтением по этнодифференцирующим признакам, практически совпадает с буддийской цветовой символикой обозначения сторон света и дхьяни-будд: Вайрочана (центральный Восток) – цвет белый; Акшобхья (Восток) – цвет синий; Ратнасамбхава (Юг) – цвет желтый; Амитабха (Запад) – цвет красный; Амогасиддха (Север) – цвет зеленый.

Огромный пантеон шаманских и тэнгрианских божеств, представленный 99 тэнгриями и различными локальными, региональными и территориальными божествами довольно органично заменяется буддийским пантеоном будд и бодхисатв,

где локальные и территориальные архаичные божества остались как хранители местности, трансформировав тем самым локус бытия монгольской метаэтнической общности.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», №14-18-00444.*

### Список литературы

Абаева Л.Л. 2014. Буддизм в контексте письменной культуры монгольских народов. *Власть*. № 8. С. 94-99.

Ермакова Т.В., Островская Е.П. 1999. *Классический буддизм*. СПб.: Петербургское востоковедение. 288 с.

Жуковская Н.Л. 1988. *Категории и символика традиционной культуры монголов*. М.: Наука. 197 с.

Цульгэм Н. 1986. *Монгольская национальная живопись «Монгол зураг»*. Улан-Батор: Госиздательство.

*ABAEVA Liubov Lubsanovna, Dr.Sci.(Hist.), Professor, Senior Researcher of the Department of Philosophy, Cultural Anthropology and Religious Studies, Institute of Mongol, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Sah'janovoj str., 6, Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russia, 670047; luba-abaeva@mail.ru)*

## THE BUDDHIST CANON IN THE CONTEXT OF THE DEVELOPMENT AND TRANSFORMATION OF THE ETHNO-CULTURAL HISTORY OF THE MONGOLIAN PEOPLES

**Abstract.** *In the article the author analyzes the Buddhist categories and symbols which organically entered in the ethno-cultural religious traditions of the Mongolian people. The unique potential opportunities of the Buddhist theory and practice to interact with the traditional religious cultures of ethnic groups and the ability of the Buddhist theory to incorporate local and regional ethnic religious traditions are also analyzed in the article. The author analyzes the phenomenon when Buddhism, acting as the dominating religious culture, influence without wounding on many ethnic dignities of the traditional religious culture. The adaptation of the innovative system of Buddhist culture is also considered in the article. The author argues that ethnic groups that settled in this region were ready to apprehend and fix a new religious system in their ethno-cultural symbols. So now the Buddhist culture is associated with their ethno-cultural identity.*

**Keywords:** *Buddhist Canon, Mongolian peoples, development, adaptation, transformation, confessional identity*

---