

Российская Академия Наук
Институт философии

Е.Г.Балагушкин

**НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ В СО-
ВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Морфологический анализ

Часть 2

Москва
2002

УДК 29
ББК 86.30
Б 20

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *Т.Б.Любимова*

доктор филос. наук *Е.С.Сафронова*

Б 20 **Балагушкин Е.Г.** Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. — Ч. 2. — М., 2002. — 248 с.

Автор стремится найти объяснение парадоксальной ситуации нашего времени, когда в цивилизованных странах буйным цветом распускаются нетрадиционные религии, казалось бы, принадлежащие далекому прошлому по своему сугубо мистическому, мифологическому и гностическому содержанию. Ответ не лежит на поверхности. Необходимо обратиться к системно-структурному анализу и с его помощью рассмотреть внутреннее содержание нетрадиционных религий, выявить их сокровенные смыслы и значения, позволяющие им заинтересовать и увлечь за собой наших современников. В центре исследования — культ сакрального совершенствования *Фалуньгун* и пропагандируемая датчанином Нидалом школа тибетского буддизма *Карма-Кагью*. Показана система мистических отношений, гностические и эзотерические составляющие веры, роль института религиозных наставников.

ISBN 5-201-02094-1

© Балагушкин Е.Г., 2002

© ИФ РАН, 2002

Предисловие

Данная работа — вторая часть монографии «Нетрадиционные религии в современной России» — является не просто продолжением опубликованной в 1999 году ее первой части, но существенным дополнением, углубляющим сделанное ранее исследование. Благодаря этому предложенный текст имеет в известной мере самостоятельное значение.

Обращение к новым теоретическим проблемам в изучении нетрадиционных религий и соответствующий их отбор и аспекты анализа были продиктованы новой исследовательской задачей. Продолжая выяснять специфику содержания и строения нетрадиционных религий, особенности их функционирования в обществе, я постарался найти новые решения этой многосложной задачи, дополняющие и углубляющие предложенные ранее.

В первой части монографии они состояли в показе особенностей морфологического строения феноменов нетрадиционной религиозности и характерной для них типологии (выделение в рамках нетрадиционных религий двух основных групп — новых религиозных движений и новых религий, причем новые религиозные движения разделяются, в свою очередь, на обновленческие, оппозиционные и альтернативные).

В данной работе я отважился на очень смелые, с точки зрения традиционного религиоведения, решения, тем не менее совершенно неизбежные, если не пытаться игнорировать существо исследуемого предмета. Дело в том, что своеобразие и многообразие «нетрадиционных религий» столь велико, что не укладывается в понятийные рамки традиционного религиоведения. Иначе говоря, многие из них только отчасти могут быть названы религиями, а то и вовсе не являются таковыми.

Стала вполне очевидной необходимость общей типологии, пригодной для понимания единства и разнообразия разных типов сакральной веры, включая, наряду с религией в собственном смысле слова, также магию, миф, эзотерику, гнозис. Разработка этой общей типологии аналогична решению той фундаментальной задачи, которую физики называют созданием Великой объединительной теории, призванной дать единое понимание фундаментальных законов, пока что трактуемых отдельно в теории электричества, гравитации, сильных и слабых взаимодействий микромира. И хотя

аналогия здесь очень отдаленная, с точки зрения потребности в объединительной теории она вполне оправдана и закономерна, о чем свидетельствует приоритетное значение общей теории систем и синергетики в парадигме современной науки.

Указанную аналогию можно даже не принимать в качестве аргумента в защиту тезиса о необходимости разработки единой теории сакральной веры — скорее это только символическое обозначение фундаментальной проблемы, стоящей перед современным религиоведением и философией религии. Аргументом же (и притом самым серьезным!) в защиту моего смелого тезиса является само существование современных нетрадиционных «религий». Многие серьезные исследователи видят в них не столько подлинные религии (представленные развитыми религиозными системами традиционных конфессий), сколько некие «культы», возрожденную магию, мистику и оккультизм, наконец, неомифологию, эзотерику и гнозис. Основатели новых религиозных движений заявляют о полученном ими новом божественном откровении, о «последнем завете», в котором актуализированы вечные сакральные истины, о создании новых церковных объединений. Наиболее решительные из них уверяют нас, что пропагандируют новые мировые религии и предлагают «самые эффективные» пути и средства спасения. Иными словами, религиозный компонент не померк в ряду других типов сакральной веры, составляющих многообразие современных «нетрадиционных религий».

Поэтому данный термин имеет для меня относительный характер, я сохраняю его для обозначения всего типологического разнообразия сакральной веры, не имеющей традиционного профессионального содержания и проникнутой духом радикализма и социальной альтернативности.

Развивая новое теоретическое осмысление нетрадиционных религий, я поставил во главу угла понимание их как системных образований, в отношении которых применимы основные категории синергетики и, в частности, понятия «параметров», объясняющих возникновение и самоорганизацию неравновесных систем. Правда, в добавление к двум параметрам, о которых много писали основатели синергетики, — параметру перехода и параметру порядка — пришлось добавить еще четыре, без которых невозможно во всей полноте представить динамику изменений и функционирование сложных религиозных систем.

В ряду теоретических проблем изучения нетрадиционных религий я вижу важное значение их классификации, ориентированной на их смысловое, феноменологическое, содержание и их определенную связь с ведущими религиозными традициями (или на их апелляцию к таковой). Проблема эта давно поставлена отечественными и зарубежными исследователями и по-разному ими решается, однако не только не потеряла своего значения, но стала сегодня еще более актуальной, чем прежде. Причин к тому несколько: с одной стороны, известные основатели новых религиозных движений стремятся так или иначе связать себя с христианской традицией и даже именовать себя Христом. Кореец Мун называет себя «вторым Христом» и объявил о своем намерении объединить все мировое христианство, японец Асахара в своей небуддистской книжке провозгласил себя Христом, наконец, наши соотечественники прямо называют себя то ли Виссарием-Христом, то ли Марией Дэви Христом. С другой стороны, регистрация религиозных объединений на основании ныне действующего Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» предполагает установление их конфессиональной принадлежности. Это превращается в сложную и дискуссионную проблему, по существу не разрешимую ввиду ложных конфессиональных амбиций названных лидеров новых религиозных движений. Таким образом, вопрос об идентичности христианской традиции в наши дни приобрел особую остроту и актуальность в связи с выступлениями новых религиозных движений.

И еще одна, чрезвычайно важная и очень сложная, проблема. Чтобы включить в предмет своего рассмотрения все многообразие нетрадиционных религий, я должен был составить длинный ряд разнообразных типов исторически эволюционировавшей религиозности, начиная от язычества, которое многие теологи-ортодоксы до сих пор не считают религией, вплоть до так называемой светской религиозности. Ее не считают религией даже многие религиоведы, и только в самое последнее время появились серьезные исследования «религии советизма» — типичного представителя светской религиозности. Таким образом, исторический *метаморфизм* религии является серьезной научной проблемой, решение которой позволит глубже понять исторический генезис религий вообще и, в частности, уточнить специфику нетрадиционных религий, а вместе с тем — изучить особые разновидности новых религиозных движений, возникших на

светской основе (к их числу относится, например, возникшее в последние годы социально-политическое движение «К Богдержавию»).

Итак, современные нетрадиционные религии действительно оказались «пестрым калейдоскопом», как о них писали еще в самом начале их бурной истории. Теперь задача состоит в том, чтобы подвергнуть эту яркую пестроту красок строгому «спектральному анализу» — типологизации и классификации, морфологическому и феноменологическому анализу.

Собственно говоря, это предмет нового, *аналитического религиоведения*, которое неизбежно должно опираться на материалы традиционного, описательного религиоведения и развиваться на основе межконфессиональных и кросскультурных сопоставлений сравнительного религиоведения. Однако аналитическое религиоведение по существу перестает быть религиоведением в собственном смысле слова, поскольку призвано изучать не только и не столько религию, а все, что относится к единой типологии сакральной веры. В таком случае новую научную дисциплину правильнее назвать **аналитикой сакральной веры**.

Конечно, религия останется на первом плане ее предметного поля, однако не будет занимать его все и целиком. К тому же по части актуальности проблематики исследование традиционных религий уже сегодня оттесняется интересом к новым мифологиям, эзотерике, мистицизму.

В современном мире одной из первоочередных задач стала борьба с **религиозным экстремизмом**. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что этот идеологически и политически ангажированный феномен только прикрывается названием «религия», требованием «чистоты религиозного сознания» и «строгого соблюдения принципов веры и религиозных традиций». Фактически перед нами социально-политический экстремизм, сепаратизм и терроризм, выступающие под определенным конфессиональным флагом, религиозно мотивированные новые реакционные утопии. Все это — проявления экстремистской религиозной идеологии, а не просто фундаменталистские вероучения. Этот феномен может быть назван «инструментальной религией», используемой для оправдания сугубо утилитарных целей политической и милитаристской направленности. Такова еще одна малоизученная разновидность нетрадиционных религий, активизировавшаяся в последние годы в России в виде фанатично-воинственного ваххабизма.

Как видим, проблематика исследования нетрадиционных религий ширится и актуализируется, открывая почти безграничные перспективы теоретических исследований. Физики любят повторять: «Нет ничего лучше хорошей теории». Для исследователей магии и мифа, религии и эзотерики перспектива построения добротной объединительной теории становится вполне реальной.

Введение

В своем исследовании автор стремился показать, как в современный период глобальных цивилизационных изменений во всем мире, и в частности в условиях тяжелейшей переходной ситуации в России, происходит активизация религиозного сознания и воли людей. В первую очередь это относится к приверженцам новых религиозных движений, но в определенной мере и к верующим из традиционных конфессий.

На материале проникших в Россию в самое последнее время двух новых религиозных движений — китайского культа психосоматического совершенствования *Фалуьгун* и «современного буддизма» датчанина Оле Нидала, основанного на средневековой школе тибетского буддизма *Карма-Кагью*, рассмотрен широкий и многогранный процесс обновления религиозного сознания, приведший к выдвиганию на передний план новых религиозных *целей и ценностей*, активизации религиозной *деятельности*, изменению *форм религиозного сознания* и появлению *новых типов верующих*.

В условиях кардинальных общественных перемен и вследствие глубоких изменений в культурной атмосфере общества радикально меняется *направленность* религиозной активности человека. Это связано с тем, что вместо апологетического или нейтрального отношения к существующей социальной действительности все чаще встречается ее критика, выливающаяся подчас в решительный протест и неприятие существующего порядка вещей. Эти разновидности *отстраненного* или *альтернативного* отношения к обществу (а для религиозного сознания — и к земному миру в целом) мотивируют разнообразные установки и устремления современных религиозно настроенных людей, начиная от радикального обновления и реформирования общества, человечества, мира и кончая экстремальными случаями решительного отказа от них и ухода в небытие. Распространяются и социально-религиозные устремления прямо противоположной направленности, свойственные *консервативным*,

контрреформаторским тенденциям в лице *новых религиозных правых и фундаменталистов*, выступающих против демократизации общества, общечеловеческих ценностей, прав человека, гуманизма и противопоставляющих модели «открытого общества» ту или иную форму теократии.

В новых религиозных движениях у человека радикально меняются *ценностные ориентации*, он начинает решительно осуждать свои прежние умонастроения, привязанности и образ жизни в целом, предается «слезному раскаянию», как тому учат в Богородичном центре, или же вступает на «путь личного совершенствования», предписанного Христом-Виссарионом и Богом Паршеком (Учителем Ивановым). В последние годы стали популярны экзотические практики самосовершенствования, заимствованным из древних традиций даосизма и *тантры-ваджраяны*. Последователи китайца Ли Хунчжи и датчанина Оле Нидала рассчитывают при помощи оккультных методов в кратчайшие сроки достичь высших уровней существования, стать небожителями, сравняться со священными буддами и даже превзойти их своим совершенством и могуществом.

Современная переходная эпоха трактуется всеми поборниками религиозных новаций в качестве «наступления последних времен», «конца света», «Апокалипсиса» или даже «Армагеддона над Россией», судя по названию одной из книг Богородичного центра.

Эти эсхатологические настроения побуждают адептов новой веры спешить с выполнением основных религиозных задач: распространением новой веры, пропагандой надежды на получение помощи свыше в современной кризисной ситуации и уверениями о близком спасении праведников (или, как их принято называть среди оккультистов, «достигших» сакрального совершенства). О необходимости реального и конструктивного решения проблем современности они и не помышляют, заранее отвергая все возможности позитивных изменений в обществе и надеясь только на его кардинальную трансформацию посредством сверхъестественных сил.

Все эти радикальные изменения целевых установок, ценностных ориентаций и мотиваций религиозной деятельности вызвали перестройку традиционной формы религиозного сознания, в российских пределах появились верующие новых типов: *неоязычники, неоориенталисты, мистики и оккультисты*, эсхатологически настроенные *неохристиане*. Уодних на первом плане стоит психотехника сакрального совершенствования личности, другие стремятся с помощью новой веры приблизить человечество к Богу. *Сектанты-коммуналисты* создают в укромных уголках страны модели идеального человеческого общежития, хотя исходят при этом из очень разных религиозных убеждений. Помимо широко известного ноосферного поселения в минусинской тайге учеников Виссариона-Христа, у нас даже есть коммуны религиозных организаций, переживших судебные преследования, — АУМ Синрике и Ананда Марг.

Несколько особняком от этих новых религиозных движений стоят *теократы*, ориентирующиеся на будто бы существовавшее в далеком прошлом идеальное общество. Так некоторые православные идеологи призывают к воссозданию Святой Руси допетровской эпохи и в этой связи ратуют за поголовное воцерковление россиян. Исламские фундаменталисты настаивают на необходимости возвратиться к идеальному мусульманскому обществу эпохи пророка Мухаммада.

Радикально-обновленческие тенденции то и дело возникают даже в традиционных конфессиях: сравнительно давно появились пропагандисты мистицизма в католической церкви Франции, латиноамериканская «теология революции» также вышла далеко за рамки ортодоксии, в деятельности протестантов-харизматиков, ставших почти повсеместно известными в современной России, приоритетное значение имеют магические и оккультно-мистические представления. Даже иудаизм дал новый росток нетрадиционной религиозности, причем именно на российской почве, поскольку в Израиле иудаизм — государственная религия и

новаторам там, видимо, трудно противостоять ему в этом высоком статусе, а впрочем, современным израильтянам перед лицом интифады не до богоискательства. В России иудаизм не так уж строг, даже его разделение в Америке на «три синагоги» (направления) у нас мало значимо. Такой либерализм породил две любопытные новации. Вначале появилось движение под названием «Евреи за Христа». За его декларируемым синкретизмом стоит желание преодолеть основанное на евангельской традиции обвинение древних евреев в осуждении Христа на распятие, найти понимание у православных и попытаться, наконец-то, начать конструктивный диалог с Русской православной церковью.

Вторая новация не менее любопытна: в России появились энтузиасты в изучении мистической каббалы. Наставником объявил себя некий Михаэль Лайтман, проживающий в Израиле. Он поставляет россиянам написанные им (на русском языке) книги о каббале, видеофильмы, аудиокассеты и каббалистическую музыку. В самом Израиле распространять всю эту продукцию запрещено, но в России препятствий, кажется, никаких нет: реализуется учебная программа, рекламируются бесплатные курсы, семинары, лекции.

Как видим, палитра религиозного мистицизма, распространяемого сегодня в России, весьма многокрасочна: харизматическое христианство, даосские и тибетские практики самосовершенствования, новая каббала. Поэтому подробный разговор об особенностях мистических учений и практик, предлагаемых россиянам, крайне важен. Этой теме и посвящена предлагаемая читателю книга.

И напоследок извечный русский вопрос: «Что делать?». Сложившаяся новая религиозная ситуация поставила во весь рост проблему отношения к новым религиозным движениям. Она предполагает возможность трех решений: 1) не замечать, игнорировать существование новых сект и культов, что и происходило в первые годы их появления, но потом стало просто невозможным из-за ряда трудностей и конфликтов на конфессиональной и юридической почве; 2) за-

конодательно преследовать и запрещать под разными предлогами новые религиозные организации, поддерживать так называемые «антикультовые движения», разжигая религиозную нетерпимость и межконфессиональные конфликты; 3) попытаться найти юридические формы, допускающие существование новых религиозных движений, и развивать с ними сотрудничество по ряду общественно значимых направлений: миротворчества, охраны природной среды, борьбы с алкоголизмом и наркоманией, благотворительности и милосердия. В современной России очень медленно и с большим трудом пробивает себе дорогу третья тенденция, единственно приемлемая в цивилизованном обществе.

ГЛАВА I МОРФОЛОГИЯ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

1. Проблема идентификации и определения нетрадиционных религий

С момента возникновения в западных странах религиозно-мистической волны одной из главных задач культурологов, социологов и религиоведов стало выявление специфики новых религий. Однако достаточно четкого и полного ответа на этот счет не получено и до сего дня. В ходе же бурных конфессиональных споров и острых идеологических дискуссий о новых религиях эта важнейшая для их понимания проблема не только не проясняется, но еще более затемняется религиозными предрассудками и политическими наветами. По этой причине вместо строго научного анализа новых религий их порой по-прежнему трактуют крайне предвзято и пренебрежительно, даже если при этом не прибегают к церковному анафематствованию «ереси», «ловцов человеческих душ», «лжепророков и лжехристов». В таком случае, исходя из социологического или религиоведческого контекста, подбирают иные слова и стремятся убедить, что это «не подлинные религии» и даже «вовсе не религии», а некие «искусственно сфабрикованные культы», т.е. чистый обман и надувательство. Так старый просветительский миф о «трех обманщиках» вновь оживает применительно теперь уже к бесчисленным «фальшивым гуру». Парадоксально, что

эти слова с одинаковым негодованием произносят сегодня не только церковники, но и кришнаиты, а вслед за ними многие светские журналисты и даже некоторые ученые. Естественно, что специфику новых религий при таком ракурсе их рассмотрения обнаружить не удастся.

На сегодняшний день особенно актуальной стала задача разобраться в особенностях новых религий, выявить характер их воздействия на личность и общество в целом. На Международной конференции по изучению тоталитарных сект (Москва, 1994), созванной по инициативе Русской православной церкви, в ряде научных сообщений в Российской Академии Наук были высказаны мнения об **однотипности** новых сект и культов. В первом случае все они были зачислены в категорию тоталитарных. Во втором случае появившимся у нас сектам и культам приписываются характерные черты «совковости». В них якобы ощущается отзвук утраченного авторитарного строя «Советской империи», жесткой партийно-идеологической системы, административно-волюнтаристских методов руководства. В них видят «родимые пятна» коммунистического строя и его идеологии, влияние которых не может в одночасье изгладиться в менталитете наших сограждан и вновь заявляет о себе в виде своеобразных «религиозных пережитков» авторитарности и тоталитаризма.

Можно согласиться, что новые секты порождены общими им всем причинами, однако это вовсе не свидетельствует об однородности их особенностей, об однотипности их строения и организации. Факты свидетельствуют о противоположном: разнообразие новых религий, сект и культов столь велико, что для них трудно подыскать общее название. Неудивительно, что одна из книг, написанных на эту тему, называлась просто «Странные культы». Дело в том, что новые религиозные объединения принципиально отличаются от прежних сектантских движений внутри господствующих церковных организаций и порождены так называемой нетрадицион-

ной религиозностью. Она представлена сегодня евангельскими учениями (неохристианством), «восточными религиями», оккультизмом и врачевательными культурами.

Для обозначения новых религий весьма широким распространением пользуется термин «Нью Эйдж» — «Религии Нового Века». В отличие от рассмотренных выше, сугубо обличительных наименований, эта конфессиональная характеристика имеет двойственное значение: в устах самих богосыскателей — позитивное, поскольку для них знаменует альтернативу существующей социальной и духовной реальности, а в устах их противников из лагеря традиционных религий — негативное, поскольку расценивается ими как сектантское (в своей основе языческое) упование на установление царства божьего на земле. Таким образом, за этим термином стоит скорее символическое содержание, а не строго понятийное, передающее специфику новых религий. К тому же мифологема «нового века» не свойственна многим новым религиям и поэтому не может служить показателем их общей специфики.

Недавно введенный в употребление церковными кругами термин «тоталитарные секты» служит миссионерскому обличению иноверных, поскольку недвусмысленно отождествляет религиозные объединения, весьма различными по своему характеру и средствам воздействия на личность и общество, с дискредитировавшими себя тоталитарными политическими режимами. Такая подмена религиозной специфики политической не только не способствует более глубокому пониманию новых религий и свойственных им объединений верующих, но окончательно стирает их отличие от традиционных религиозных объединений (например, церковного и монастырско-монашеского типа). Термин «тоталитарные секты» имеет в основном оценочное значение, используется в качестве однозначно негативной метки для обозначения конфессиональных противников господствующих религиозных организаций, православных и протестантских. Поскольку «тоталитарными» по существу являются все раз-

новидности религиозных институтов и все доктринальные, догматические вероучения, постольку выборочное, негативно-оценочное использование обозначения «тоталитарные секты» оказывается явно противоречивым и несостоятельным. В условиях сегодняшней всеобщей конфессиональной конфронтации все религиозные объединения стали упрекать друг друга в «тоталитаризме»: православные — православных, протестанты — протестантов, те и другие — взаимно друг друга, а все вместе они ополчились против приверженцев нетрадиционных религий.

Серьезно мыслящие религиоведы, свободные от идеологической или конфессиональной нетерпимости, предпочитают сегодня пользоваться понятием «новые религиозные движения», которое давно в ходу у плюралистически настроенных ученых и теологов западных стран. Его достоинство заключается в мировоззренческой нейтральности, в отказе от жестких негативных оценок, имплицитно заложенных в понятиях «тоталитарные» и «деструктивные» культы и ощущающихся также в терминах «псевдорелигии», «неоязычество», «неошаманизм», которые подчас лишь своей завуалированной формой отличаются от суровых обличений типа: «ложные религии», «религиозное мошенничество», «пагубный сатанизм».

И все же понятие «новые религиозные движения» не свободно от недостатков, правда, совсем иного рода. Они обусловлены неполнотой охвата всего разнообразия новых религиозных феноменов и недостаточной точностью их интерпретации. Ведь понятие «религиозные движения», строго говоря, относится только к неинституциональным религиозным выступлениям, т.е. еще недостаточно оформленным в организационном отношении и не имеющим сложившихся религиозных институтов. Поэтому понятие «новые религиозные движения» в сущности исключает представление о разнообразных институтах, характерных для новых религиозных феноменов. А это разного рода культы, секты, ордена, братства, ашрамы, монастыри. Все эти морфологические различия охватываются понятием «новые религии», которое с этой точки зрения более полно и адекватно.

Однако и в данном случае прилагательное «новые» неопределенно и двусмысленно по своей семантике, поскольку специфика рассматриваемых религиозных феноменов заключается прежде всего в их типологических особенностях, а не в их временном характере. Сам по себе данный термин не указывает, в каком смысле следует понимать «новизну» этих религий; то ли с точки зрения времени их появления: то ли с точки зрения их особенностей. Между тем специфика «новых» религий связана в первую очередь с третьим значением этого термина, а именно с их отношением к «старым», традиционным религиям, которые обычно более или менее резко отвергаются новорожденными религиями (или «пришельцами» из иной социокультурной среды).

2. Необходимость морфологического подхода к изучению религий

Свое исследование мы основываем на новом, *морфологическом* подходе к исследованию религии, который обращен прежде всего к внутренней стороне религиозного феномена, к его структурно-функциональным особенностям. Это позволяет построить *единую теорию сакральной веры* вместо разобщенного рассмотрения во многом сходных между собой явлений *фетишизма, оккультизма, спиритизма* и различных форм *теизма*. Морфологическая теория позволяет раскрыть внутреннее, фундаментальное единство этих явлений и тем самым не только разрешить давнюю теологическую и религиоведческую проблему, но вместе с тем избежать принципиальных противопоставлений друг другу верований разного социокультурного типа и устранить непреодолимую преграду для развития взаимопонимания и конструктивного диалога между представителями разных конфессиональных (в самом широком смысле этого слова) убеждений и связанных с ними мировоззренческих и этических установок.

Прежде всего следует обосновать необходимость этого нового подхода, поскольку религия издавна является предметом пристального внимания исследователей, рассматривавших как с апологетических, так и критических позиций происхождение, сущность и формы проявления религиозного сознания и поведения. Морфологический подход в исследовании религии неизбежно опирается на конкретный и обобщающий материал, накопленный в работах по историческому и сравнительному религиоведению, социологии и культурологии, на идеи и методологические представления, выработанные в философии и особенно в таких междисциплинарных научных направлениях, как общая теория систем и синергетика. Вместе с тем морфологическая теория религии должна стать существенным дополнением и, более того, основой единой концептуальной системы понимания этого феномена. Дело в том, что названные общественные науки рассматривают религиозные явления в основном только в двух аспектах: во-первых, со стороны их внешних связей — причинной обусловленности религиозного сознания и поведения и их обратного, «ролевого» воздействия на личность и общество. При этом исследуются историко-социологический аспект проблемы возникновения и развития религий, их места и роли в человеческом общежитии. Во-вторых, религиоведение и культурология рассматривают религию также со стороны ее историко-конфессионального содержания: развития определенных идей и представлений в плане их самостоятельного или синкретического формирования и динамики последующих изменений; это дискурсивно-феноменологический аспект исследования религии.

Есть еще и третий, морфологический аспект рассмотрения религии, раскрывающий особенности ее структурно-функционального строения, внутренней системной организации, т.е. наиболее глубокую, фундаментальную сторону религии. Большой интерес к внутренней организации и функциональному механизму религиозного феномена проявляли Фрейд и вышедшие из его школы психологи: Адлер, Юнг, Райх, у ко-

торых речь шла о психоаналитическом либо социально-психологическом анализе этого явления. Я вкладываю иное, религиоведческое социокультурное содержание в понятие морфологии религии и рассматриваем ее концептуальную трактовку (в дальнейшем я буду называть ее морфологией веры) — в качестве *объединительной теории*, позволяющей не только охватить все многообразие верований и религиозных представлений, кажущихся сегодня для многих (особенно для представителей церковной или сектантской ортодоксии) совершенно несопоставимыми между собой, но и обеспечить необходимое согласование и взаимопонимание между различными направлениями исследований в этой области.

Рассматривая преимущественно внешнюю сторону религиозных явлений, социологические и феноменологические теории до сих пор не изучают и не систематизируют особенности их внутреннего строения, а поэтому не смогли найти внутренние, морфологические связи и отношения, позволяющие концептуально представить существенное сходство таких явлений, как фетишизм и оккультизм, мифология и религия, которые при дискурсивно-феноменологическом рассмотрении остаются не связанными между собой, разобщенными и чуждыми друг для друга провинциями сакрального сознания и поведения.

Религиоведение могло (и чаще всего продолжает) довольствоваться социологическим и феноменологическим анализом, пока не было необходимости выходить за рамки описания и семантического анализа при исследовании исторического своеобразия той или иной религиозной традиции и ее взаимодействия (в форме соперничества, противоборства либо сближения и синкретического слияния) с другими традициями, а также при изучении мировоззренческих и социально-политических ориентаций тех или иных конфессий и организаций. В этих случаях можно было довольствоваться внешним, «ролевым» подходом к религиозному феномену, поскольку его внутренние, структурно-функциональные особенности не были еще заметны, не проявля-

лись во внешних особенностях традиционных религий, обладающих относительной устойчивостью и целостностью своего строения, благодаря чему их внутреннее структурное строение и не привлекало к себе внимания исследователей.

Правда, достаточно давно появилась потребность в межконфессиональном диалоге и обозначилась в связи с этим проблема поиска единой основы (или, по крайней мере, общих особенностей) различных религий (сошлемся на Шлейермахера, серьезно обсуждавшего еще в XVII веке эту проблему). Возникшее в ответ на эти искания сравнительное изучение религий (теологическое и историко-социологическое, т.е. религиоведческое) выявило феноменологические и структурно-функциональные изоморфизмы, свойственные религиозным явлениям в самом широком культурно-историческом диапазоне. Однако даже в классических работах этого направления — Герардуса ван дер Леува и Иохима Ваха — доминировали феноменологический и социологический подходы, а структурно-функциональные особенности религий, их морфология оставались на заднем плане, хотя изучение именно этого предмета помогло бы понять наиболее глубокие сходства и различия религий и заложить фундаментальную основу для «понимающего» религиоведения и теологии, как стали называть это направление сравнительных исследований, и для межконфессионального диалога, ведущегося, по существу, о ценностях и целях, преследуемых той или иной религией, а не об их догматической и канонической аранжировке.

Положение существенно изменилось, когда возникла необходимость изучения маргинальных явлений, стоящих в стороне от магистральных религиозных традиций, но тем не менее осмелившихся бросить им свой вызов. Возникновение на рубеже 70-х годов так называемой религиозно-мистической волны — громадного разнообразия новых религиозных движений — позволило увидеть наряду с целостными церковными образованиями возникновение (в противовес к ним или в дополнение) множества системно незавершенных религиозных феноменов — сект, культов, небольших бо-

гоискательских групп, религиозно-мистических движений и религиозно-философских течений. В этих образованиях как бы обнажились внутренние структуры традиционных религиозных объединений, до того момента скрытые за прочной скорлупой институциональности, догматики и канона. С традиционной дискурсивно-феноменологической точки зрения, абсолютно господствовавшей в теологии, религиоведении и социально-философских исследованиях, новые религиозные движения оказались просто непостижимы, поэтому даже в научной среде их стали порой называть «псевдорелигиями» и «непонятными культами».

В этих условиях разработка морфологической теории феноменов веры стала настоятельной потребностью, во-первых, из-за необходимости понимания новых религиозных движений, отличающихся большим своеобразием, нетрадиционной формой и содержанием; во-вторых, благодаря расширению движения к межконфессиональному диалогу на фоне усиления воздействия на религии политических и националистических идеологий, что ведет, в свою очередь, к обострению напряженности в мире; в-третьих, под воздействием трудностей, связанных с разработкой в стране нового законодательства о свободе совести, вынужденного учитывать широкое распространение нетрадиционных религий, новых сект и культов. Сегодня стало очевидным, что использование лишь дискурсивно-феноменологического подхода при попытках определить специфику новых религиозных движений заводит в тупик. Вместо понимания морфологических, структурно-функциональных особенностей, которые свойственны нетрадиционным религиозным объединениям и обусловлены их обновленными социокультурными ориентациями и императивами, консервативно настроенные представители традиционных конфессий маркируют новые религиозные движения ярлыками, сфабрикованными в духе межконфессионального соперничества и крайней религиозной нетерпимости, типа «тоталитарные секты» и «сектомания», не объясняют появление новых религий реальными социаль-

но-историческими противоречиями нашей эпохи, а обличают их с позиций христианской эсхатологии, называя «сатанинским искушением» и «прельщением последнего времени» (т.е. конца света).

Недопонимание специфики новых религиозных движений породило непреодолимые трудности в разработке нового закона о свободе совести и деятельности религиозных организаций. Законодатели по-прежнему ориентируются на традиционные религии и поэтому считают наличие богослужения определяющим признаком религиозной организации, однако многие новые религиозные движения его не имеют (как хорошо известные • теософские и антропософские общества), поскольку не являются церковными организациями. Для многих новых религиозных движений первоочередное значение имеет культовая практика, сводящаяся к определенным методам психофизического совершенствования личности верующего, формирующим и развивающим его мистические установки. В целом ряде новых религиозных движений нет и этого — никакой обрядности, а только определенные религиозно-философские ориентации, которых придерживаются, например, последователи учения *агни-йоги*. С другой стороны, в некоторых новых религиозных объединениях на первом месте стоит хозяйственно-бытовая активность в рамках сектантско-коммунального общежития (например, у последователей нового харизматического лидера Виссариона, строящих в минусинской тайге «Город Солнца»). Всю эту многообразную специфику новых религиозных движений законодатели не могут ни понять, ни правильно отразить в законе, поскольку взяли за образец традиционные конфессии и не учитывают морфологических изменений в современных религиозных новообразованиях.

3. Категория «сакрального» и его разновидности

Рассмотрение морфологии веры надо начать с категории *сакрального*, поскольку сакральные смыслы и значения образуют исходное содержание религий и верований. Они лежат в основе мифологем и теологических парадигм, образующих догматическое вероучение и определяющих характер канонической обрядности. Эти специфические для религии ценностные ориентации верующего человека составляют исходную клеточку всей религиозной системы — то религиозное отношение, которое конституирует его взаимоотношения с высшим сакральным началом (Богом, Абсолютом), выступающим в роли референта его повседневного поведения и всей жизнедеятельности. Таким образом, **религия, представляет собой специфическое пространство (поле) сакральных смыслов, вмещающее в себя принципы и мотивы духовной и практической деятельности адепта религиозной веры.** Само существование религии свидетельствует о том, что свойственные ей сакральные смыслы обладают *социокультурными значениями*. В случае их утраты религия превращается в чисто номинальное явление, о чем свидетельствуют многие ставшие уже мертвыми древние мифы и архаические религии, давно лишившиеся своих адептов и представляющие сегодня интерес только для историков и специалистов в области сравнительного религиоведения.

Категория *сакрального* весьма различна по содержанию, и это сразу бросается в глаза при рассмотрении всемирной истории религиозных воззрений, особенно если обратиться к ее архаическому периоду, когда представление о «богах» было совершенно несопоставимым с современной верой в существование потустороннего высшего духовного начала. Ведь древнейшее значение слова «бог» — большое бревно, огромная колода, обычно дубовая, служившая для людей той далекой эпохи овеществлением представления о могучей силе, заключенной в ней. Для наглядной завершенности этого древнего сакрального образа у славян было принято вре-

зять в ствол громадного дуба несколько рядов кабаньих клыков. Тем самым фетишизация самого могучего дерева и фетишизация грозного оружия наиболее опасного животного из природного окружения наших далеких предков соединялись в одном удивительном произведении архаического культа.

Разновидности сакрального обозначаются различно: в развитых религиях оно называется *святым*, в более широком и представительном круге религий, включающем в себя и язычество, — *священным*. Если же обратиться к самому широкому смыслу *сакрального*, правомерному и для фетишистско-окультурных «суеверий», то он состоит в определенной *модальности* отношения адепта веры к предмету или явлению (реальному либо фантастическому, безразлично), наделяемому этим специфическим свойством и значением.

Сакральность предмета или явления не заключается в их особой природе. То, что считают сверхъестественным и называют чудом, не всегда почитают за сакральное; только если к какому-либо предмету (или фантому) относятся «с почтением и благоговейным страхом», а именно так Рудольф Отто характеризовал святое в своем классическом произведении [1], только тогда можно говорить о феномене веры. Только убежденность человека в существовании особых предметов (или особых свойств у обычных эмпирических предметов), оказывающих существенное, магическое по своему характеру воздействие на результаты его деятельности, на его здоровье и благополучие, является несомненным признаком веры в существование сакрального. Категория сакрального выражает, таким образом, убежденность человека в каузальной, как правило, очень важной, а то даже и судьбоносной модальности его взаимоотношений с определенными предметами, ставшими в центре его религиозных ориентаций, его веры.

Представление о сакральном — центральном предмете веры — претерпело, как известно, целый ряд последовательных типологических изменений в ходе исторической эволюции религиозного сознания. Речь идет о структурных видо-

и изменениях сакральных начал, что принципиально отличается от разнообразных форм их отображения и осмысления: эмпирического обозначения, символа, художественного образа, мифологической интерпретации, рационально-понятийного объяснения и философской трактовки. В современную эпоху все чаще используются научно-гипотетические построения для объяснения смысла и значения сакрального. Можно сослаться, например, на трактовку сакрального в аналитической психологии Юнга в качестве *архетипов* — древнейших образований в коллективном бессознательном человеческой психики. Естественнонаучные представления использованы для трактовки понятия бога в философии процесса Уайтхеда [8] и в возникшей на ее основе теологии процесса [9]. Насквозь проникнута физикалистскими представлениями космологическая доктрина ЮСМАЛОС [10], пропагандируемая самым молодым в нашей стране новым религиозным движением — Великим Белым Братством. Е.А. Торчиновым [2] предложена *трансперсональная* трактовка религиозноведческой проблематики на основе ряда работ С.Грофа, в первую очередь его книги «за пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии». При этом культурно-историческое и социальное значение религии игнорируется, а ее сакральное содержание, выражающее в превращенной форме ценностно-целевые установки, смыслы и значения реальной человеческой жизнедеятельности, объясняется фантомами подсознания.

Что же собой представляет отображаемая в столь различных формах типология сакрального? В историческом генезисе религиозного сознания сакральные смыслы представлены различными структурами, которые берут свое начало в различных социокультурных типах человеческой деятельности и поэтому получили особую мировоззренческую интерпретацию и стали определяющими элементами веры. Мы выделяем шесть таких структур, являющихся семантическим содержанием различных типов сакрального и соответственно типов религиозного (сакрального) сознания.

Итак, *типология сакральных смыслов*, рассмотренная в генетической последовательности, представляет собой ряд функциональных структур, которые имеют, по убеждению адептов веры, определяющее магическое значение для их жизнедеятельности и поэтому выступают в роли особо значимых и даже верховных и всемогущественных начал. Это могут быть:

1) фетишизированные *свойства* определенных вещей и явлений — основная категория фетишизма. Исторически самой ранней фетишизации подверглись свойства орудий и средств охоты, сельскохозяйственного производства, быта, войны: копье, топор, меч, мотыга, котел; огонь, промысловые уголья, земля. «Оружие, — пишет Леув, — издавна представлялось человеку полным тайны, поскольку его действие превосходило силу того, кто им пользовался. Оно должно было придавать необычайное, сверхъестественное могущество его владельцу, так же как и различные инструменты ремесленников и земледельцев» [3, 32];

2) особые *стадиальные состояния* в тех или иных процессах, начиная от космогонических (переход от изначального Хаоса к Порядку, разделение Земли и Неба), социогонических (возникновение или утрата идеального общественного состояния, называемого «золотым веком», «земным раем») и кончая стадиальными изменениями индивидуального сознания. Как отмечает Р.Уолш, «девятьюстами процентов мировых культур имеют одно или более санкционированных обществом измененных состояний сознания; они почти все без исключения во всех традиционных обществах являются состояниями сакральными» [4, 159]. Среди древнейших феноменов этого рода наиболее известно шаманское «перерождение», наступающее в результате его инициации. К генетически более поздним явлениям принадлежат многоступенчатые процессы психофизического и религиозно-нравственного совершенствования адепта, получившими распространение в индуизме, даосизме, буддизме, суфизме и христианстве. Эти наделяемые сакральным смыслом и значением состояния являются основной категорией мифологических воззрений:

3) мистифицированные средства человеческой деятельности, которые отделены от человека и существуют самостоятельно в виде скрытых в тех или иных вещах сакральных *сил и энергий* — основных категорий оккультизма;

4) мистические *агенты*, или сакральные *сущности* (духи) — основная категория языческих верований и спиритизма;

5) мистические *персонифицированные существа* (боги) — основная категория теизма. Очень ясное различие между последними двумя типами сакральных смыслов проводит Бергсон: «Переход от духов к богам может быть незаметным, различие же между ними тем не менее поразительное. Бог есть личность. У него есть свои качества, свои недостатки, свой характер. Он носит какое-то имя, поддерживает определенные отношения с другими богами. Он выполняет важные функции, и главное, он единственный, кто должен их выполнять. Существуют, наоборот, тысячи различных духов, размещенных на территории страны, которые заняты одним и тем же делом. Они обозначаются общим именем, и это имя может в некоторых случаях даже не иметь единственного числа... Боги появляются лишь позднее, когда чистая и простая субстанциональность, которой обладали духи, возвысилась у того или иного из них до личности» [5, 201-2];

6) наконец, наиболее развитым в генетической последовательности типом сакральных смыслов являются мистические *универсалии* — основная категория религиозно-философских воззрений. Это представления о *дао* (универсальном законе или «пути» всего сущего) — в даосизме, об *абсолюте* и *брахмане* — в индуизме, о *космическом теле Будды* — в буддизме, о *Судьбе*, *Роке* — у древних греков, о *Свете* и *Тьме* — в манихействе, о *Шехине*, божественных искрах, упавших в земной мир, — в иудаизме и о *Софии*, премудрости божьей — в христианстве (хотя, впрочем, широко распространены также генетически более ранние представления о Шехине и Софии как о персонифицированных фантомах, символизируемых женскими образами и принадлежащих, следовательно, к теистическому типу сакральных смыслов).

Следует подчеркнуть морфологическую специфику изложенной типологии, сопоставив ее с феноменологическими классификациями объектов веры. Так древние греки, согласно Евсевию, поклонялись либо растениям и животным, либо звездам, либо героям, либо богам. Это сообщение говорит о группировке объектов веры, но умалчивает о ее содержании, т.е. о типе сакральных смыслов, определяющих существо веры во всех этих случаях. А ведь религиозный смысл обрядности мог существенно меняться со временем. Морфологический анализ веры показывает, что культурно-исторические изменения религиозного сознания сопровождаются обычно типологическим переосмыслением объектов поклонения. Об этом свидетельствует существенное переосмысление (или, как принято говорить в соответствующих кругах, углубление понимания) таких объектов христианской веры, как, скажем, Чаша Грааля или Крест. Если у современных верующих с этими наименованиями связаны, как правило, теистические представления или даже религиозно-философские идеи, то в далеком прошлом, в дохристианских верованиях, как показывают исторические исследования, в них вкладывался фетишистский и оккультный смысл, свойственный предметам магии и колдовства.

В истории верований много впечатляющих примеров подобного переосмысления объекта поклонения или, как мы говорим здесь, морфологической трансформации сакральных смыслов. Так у древних римлян богиня Веста, охранительница очага, «сначала была, как отмечает Бергсон, лишь пламенем очага, рассматриваемым в его функции, т.е. в его благотворном намерении» [5, 194-5]. Иначе говоря, эта богиня прежде была для римлян безличным духом, т.е. сначала фантомом спиритической веры, и лишь впоследствии — теистической. У древних славян глава созданного князем Владимиром языческого пантеона Перун сформировался в процессе стадильных изменений первоначальных фетишистских и оккультных представлений: фетиш «перун» (молния) превратился со временем в бога грома и молнии, а

впоследствии был канонизирован в качестве государственного бога — представителя княжеской власти. Эти превращения означали не только изменение смысла сакрального фантома, но и существенное расширение и усиление его мировоззренческого и социального значения.

Однако сакральные смыслы разных типов не только могут сменять друг друга в генетической последовательности, они часто оказываются функционально связанными в рамках одного религиозного феномена. Так в развитых мировых религиях наряду с теистическими элементами, играющими центральную роль, существуют также фетишистские, оккультные и мифологические элементы, которые служат дополнением и обоснованием теистических представлений. Например, сакральный образ иконы или святого иллюстрируется их чудодейственными свойствами фетишистско-оккультной природы, а соответствующий мифологический сюжет обосновывает возникновение этих свойств, сообщает о его потустороннем, божественном источнике. В свою очередь религиозно-философские идеи используются для обобщающего осмысления данного феномена веры в целом, для включения его в общий мировоззренческий план бытия. Таков исторически сложившийся комплексный характер содержания существующих религиозных воззрений, и поэтому попытка Р.Бультмана осуществить *демифологизацию* христианского вероучения в форме его антропологического и экзистенциального истолкования не только угрожала существенным нарушением данной религиозной традиции, но и непосредственным разрушением *комплексной морфологической системы* христианства, что неизбежно сводило эту многогранную по содержанию и своим функциям мировую религию к плоскому религиозно-философскому мировоззрению. «Религии без мифа не существует», справедливо замечает К.Хюбнер в своей книге «Истина мифа» [6, 320].

Литература

1. *Otto R.* Das Heilige. Gotha, 1926.
2. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.
3. *Leinw G. Van der.* Phenomenologie. München, 1960.
4. *Уолш Р.* Дух шаманизма. М., 1996.
5. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
6. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.

ГЛАВА II ФАЛУНЬГУН — КУЛЬТ САКРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

1. История появления культа и его общая характеристика

На протяжении тысячелетий Китай был страной с господствующей триединой религиозной системой: китайцы считали даосизм, буддизм и конфуцианство религиями, произрастающими из одного корня, хотя их верования и институты существовали вполне самостоятельно и обособленно. По этому поводу говорили обычно так: «Подобно тому, как цветок лотоса, его листья и плоды вырастают из одного корня, так и три великие религии происходят из одного и того же источника». Традиционное китайское общество имело полиморфную религиозную культуру, в рамках которой сохранялась идейная и институционально-организационная самостоятельность этих трех религий при одновременном синкретизме некоторых моментов их содержания.

После революции религии в КНР были лишены статуса официальной идеологии, их влияние всячески ограничивалось и приобрело маргинальный характер. Однако в конце 90-х гг. сложившийся и устоявшийся в демократическом Китае баланс светской и религиозной культур был нарушен широким распространением приверженцев оккультной школы *фалуньгун*, число которых вскоре превысило 100 000. Обнаружился этот дисбаланс и его негативные последствия не

сразу. В мае 1992 г. молодой китаец по имени Ли Хунчжи начал преподавать созданную им новую «систему совершенствования», которая первоначально считалась одной из школ традиционной врачевательно-оздоровительной практики *цигуна* и находилась под эгидой Китайского научно-исследовательского института цигуна, получила государственную поддержку.

Новое религиозное движение, отмеченное типологическими чертами нетрадиционных религий — религиозным радикализмом и социальной альтернативностью — вобрало в себя элементы всех трех традиционных религий Китая. В нем доминирует даосско-буддийский религиозно-философский дискурс, превыше всего ценится добродетель, приоритет конфуцианства, а культовая обрядность представляет собой даосские манипуляции с сакральными силами и энергиями. Отдавая дань уважения древним религиозным традициям Китая, адепты *фалуньгуна* заявляют, что «он признан Великим Законом высочайших добродетелей разумными существами, буддами, даосами, божествами» [2, 161]. Перед нами, несомненно, феномен религиозного возрождения, вобравший в себя реликты далеких периодов китайского средневековья, отголоски древних народных религий и социально-утопических движений. Именно в этом заключается одна из причин довольно широкой популяризации школы Ли Хунчжи в Китае.

Ли Хунчжи родился в 1951 г. в городской семье китайских интеллигентов. Когда ему исполнилось 4 года, у него появился личный наставник — мастер буддийской школы Великого Закона, а в 8 лет у него уже обнаружили сверхъестественные способности: он мог становиться невидимым, ему по силам было согнуть рукой трубу с замерзшей в ней водой, подняться в воздух, проникнуть в запертое помещение и даже побывать в толще стекла (к аналогичному повелению древних даосов апеллирует трюк известного иллюзиониста Дэвида Коперфильда под названием «Прохождение сквозь Великую китайскую стену»). Короче говоря, Ли Хунчжи с раннего детства творил чудеса — всецело по канонам жития китайских святых, будд и бодхисаттв.

Сменяющие друг друга религиозные наставники развили в юноше «до чрезвычайно высокого уровня» духовность (*синьсин*) и энергию совершенствования (*гун*). Одновременно он осознал свой долг и задумал посвятить себя труду ради здоровья людей и создания рая благородного духа» [1, 159]. Таким образом, мастер Ли решил разработать новую, более эффективную методику духовно-телесного совершенствования человека, доступную каждому и пригодную для использования в повседневной жизни современного человека, методику, способную помочь людям достичь земного рая. Новые религиозно-мистические представления сочетались здесь с сакральной антропологической утопией (идеального сообщества совершенных людей).

В 1992 г. мастер Ли обнарудовал свою систему, а руководители Китайского научно-исследовательского института цигун после тщательного изучения полностью одобрили принципы и упражнения *фалуьгун*, подтвердили эффективность этой системы, признали ее в качестве особой школы, заслуживающей помощи и поддержки в популяризации ее идей и методик.

Как и всякий основатель нового религиозного движения, Ли не скупился на саморекламу и всяческое прославление своего детища. Он объявил, что только *фалуьгун* заслуживает названия «Великого Закона совершенствования», что «эта система в самом начале практики переносит учеников на высокий уровень и наделяет множеством истинных сокровищ совершенствования, которых невозможно найти ни в одной другой школе» [2, 161]. Сам же Ли Хунчжи выступает прежде всего в роли «истинного» религиозного наставника (в *гуризме* это первоочередная и вместе с тем весьма шекотливая проблема, поскольку приходится постоянно ниспровергать авторитет «ложных» гуру и недобросовестных учителей). Еще более значительна его роль как могущественнейшего сакрального субъекта, постигшего глубокие тайны Космоса, достигшего высочайшего уровня совершенства и реализовавшего в себе Тело Закона — космическую природу Будды.

Мастер Ли внушает своим ученикам, что его Тело Закона не только защищает их самих, но и «очищает дом ученика и место практики и укрывает их «покрывалом безопасности», чтобы злые силы не могли помешать ученику» [2, 162]. Опираясь на традиционное представление о милосердном защитнике — бодхисаттве, Ли Хунчжи заявляет, что «его единственное стремление — сделать как можно больше людей здоровыми и счастливыми» [2, 163].

Фалуньгун был разработан на основе очень распространенных в Китае врачевательно-оздоровительных практик различных школ традиционного *цигуна*, однако преследовал иные, далеко идущие цели: адептам нового религиозно-оккультного учения было обещано сакральное просветление и превращение в сверхъестественные существа, а вместе с тем и полная реализация их религиозных чаяний: избавление от несовершенного земного существования и спасение в надмирской божественной обители.

2. Преследование в Китае, распространение по всему миру и в России

В 1997 г. школа Ли Хунчжи подверглась критике, было заявлено, что она оказывает негативное общественное влияние. В результате Ли Хунчжи уехал в США, а *фалуньгун* был лишен официальной поддержки. Власти встревожило растущее влияние нового религиозного движения, грозящего превратиться в массовое сектантское объединение, альтернативное официальному общественно-политическому строю демократического Китая как по своему религиозно-мистическому мировоззрению, так и по своим институционно-организационным основам (движение *фалуньгун* состоит из культистско-сектантских групп и управляется разветвленной сетью наставников во главе с Ли Хунчжи и, таким образом, базируется на авторитарном религиозном институте *гуризма*).

Столкнувшись с противодействием властей, новое религиозное движение приобрело характер идейно-политической оппозиции, что привело в апреле 1999 г. к массовому выступлению сектантов, когда около 15 тыс. последователей Ли Хунчжи собрались перед зданием правительства КНР и потребовали терпимости к своей деятельности. В июле 1999 г. был принят закон, полностью запрещающий деятельность школы *фалуьгун*, а несколько активистов нового религиозного объединения, занимавшие к тому же высокие общественные и государственные посты в Китае, предстали перед судом и были приговорены к длительным срокам тюремного заключения.

Вряд ли репрессии, даже столь жесткие, смогут радикально изменить сознание убежденных сектантов. Исторический опыт свидетельствует об обратном: преследование за религиозные убеждения только способствуют их укреплению и развитию оппозиционных настроений со все усиливающейся политической окраской. К тому же приверженцы Ли Хунчжи заранее были им подготовлены ко всякого рода неприятностям. «Вы, возможно, окажетесь втянутыми в конфликтные ситуации в обществе, в семье или на работе, — увещевал он своих учеников. — Все это служит для того, чтобы улучшить ваш *синьсин*... Невозможно усилить энергию совершенствования, не сталкиваясь с какими-нибудь трудностями» [2, 59]. «Я надеюсь, что каждый практикующий готов встречать страдания и терпеливо переносить их» [2, 70]. Иначе говоря, силы противодействия новому религиозному движению предлагается использовать для укрепления его духа, для более успешного решения поставленных перед ним задач.

В сущности, деятельность Ли Хунчжи и его последователей не выделяется из многообразия новых религиозных движений последней трети XX — начала XXI века, если не считать эксцессов, связанных с запрещением школы *фалуьгун* и данных о ее 100 млн. численности в Китае. Уже одни эти факты заставляют нас более пристально взглянуть на специфику движения *фалуьгун* и оценить перспективу его

распространения в России, поскольку центры этого движения уже несколько лет активно действуют в нашей стране. Издательство ЗАО НПО «Мир и семья-95» опубликовало на русском языке одну из книг Ли Хунчжи и предлагает всем желающим партию ауди- и видеокассет с упражнениями системы фалуньгун, издательство Российского университета дружбы народов выпустило в свет другую книгу этого же автора. Существуют группы практикующих методику сакрального совершенствования, к тому же в стране давно известен традиционный *цигун* — исток этого нового религиозного движения. Ныне *фалуньгун* приобрел международную известность, возросшую после переезда Ли Хунчжи в США.

3. Нетрадиционное вероучение на основе переосмысления древней духовной практики

В средствах массовой информации Фалунь Дафа принято называть «древней духовной практикой» (*ancient spiritual practice*), что существенно искажает смысл и значение этого нового движения, совершенно обходит вопрос о его типологической специфике, особенностях воздействия на личность и общество, не позволяет объяснить причины его популярности. Фактически же Ли Хунчжи предложил радикально обновленную версию древних религиозно-мистических традиций (прежде всего даосской и буддийской), придав им альтернативную социальную направленность. Эти две типологические особенности (религиозный радикализм и социальная альтернативность) я считаю определяющими признаками нетрадиционного вероучения. Обычно подобные феномены принято называть «нетрадиционными религиями», однако Фалунь Дафа, строго говоря, не является религией, а принадлежит к другому типу сакральной веры, направленной на сакральное совершенствование адептов (я называю ее *эзотерической*). Поэтому термин «нетрадиционное верование» вполне адекватен применимо к новации Ли Хунчжи.

1). Критика традиционных религиозных учений и практик

Апология новых религиозных движений обычно предполагает резкую критику традиционных учений. Ли Хунчжи не делает исключения и много внимания уделяет критике традиционных даосских и буддийских школ, хотя вместе с тем признает, что наследует и даже развивает применительно к современным условиям изначальное, подлинное содержание этих древних традиций. Он считает, что исконное содержание буддизма за давностью лет не дошло до нынешних времен [6, 15], старые учителя и наставники вымерли в своем большинстве, а новые — сплошь обманщики и деляги, превратившие даосские оздоровительные практики в источник личного обогащения.

Однако нетрадиционность *фалуьгун* заключается даже не в этом, а в его превосходстве над старым буддизмом. «Хотя *фалуьгун* принадлежит к буддийской традиции, он выходит за ее пределы», — пишет Ли Хунчжи. — Буддизм не имеет никакого отношения к нашей системе совершенствования» [2, 122]. «Это не буддизм, хотя у нас с ним общая цель» [2, 111]. Традиционный буддизм, даже в его первоначальном, подлинном виде, значительно уже и беднее по содержанию учения *Фалунь Дафа*, которое передает божественное знание — Закон Будды — во всей его широте. «Закон буддизма не схватывает Закона Будды в целом, являясь лишь весьма незначительной частью его» [4, 11]. «Закон Будды» вовсе не исчерпывается той незначительной частью, что излагается в сутрах» [3, 1]. Общий вывод Ли Хунчжи категоричен: *Фалунь Дафа* «не имеет никакого отношения как к изначальному буддизму, так и к буддизму последнего периода упадка и гибели дхармы, так и к другим современным религиям» [5, 77].

Чем же превосходит *Фалунь Дафа*, передающий Закон Будды как таковой, традиционный буддизм? Это вопрос не чисто богословский, поскольку за ним стоит важнейшая религиозно-философская проблема выяснения типологических различий разных систем веры. Ли Хунчжи считает, что превосходство обнаруженного им учения состоит в том, что оно не

является религией (к тому же и «Будда Шакьямуни не признавал религии. Он и не говорил, что создал религию» [6, 15]). Поэтому Мастер Ли не занимается религиозной проповедью, а разъясняет способы сакрального самосовершенствования адепта (мы называем этот тип веры *эзотерической*), причем у него речь идет исключительно о достижении высших уровней совершенства — миров небожителей: бодхисаттв, будд и богов.

Таким образом, «*Фалунь Дафа*» принципиально полностью отличается от традиционных способов самосовершенствования, от учения о выработывании *дань* [чудесного лекарства-эликсира, или алхимического элемента] в различных системах и школах» [3, 74]. По словам Ли Хунчжи, «некоторые из так называемых путей совершенствования буддийских и даосских школ, хотя и преобладают в наше время, ... не могут привести к совершенствованию» [2, 31].

Критически отзываясь о древних методах сакрального совершенствования, практикуемых в даосской, буддистской и тантрической традициях, Мастер Ли тем не менее с большим пиететом говорит о китайском *цигуне*, поскольку в первый период своей деятельности, до начала преследований, официально был признан в Китае лучшим наставником в этом древнем искусстве.

Известно, что *цигун* возник в Китае в далеком прошлом, но одного этого факта еще недостаточно, по мнению Ли Хунчжи, для сакрализации этого древнего врачевательного искусства, поэтому он утверждает, что *цигун* не был создан современными людьми, а возник в доисторическую эпоху и является наследием исчезнувших с лица земли высокоразвитых цивилизаций. Тем не менее, вопреки этому мифологическому построению, Ли Хунчжи говорит о вполне реальных культурно-исторических основах *цигуна* — даосской и буддистской и о наличии в нем элементов многих более ранних оккультных представлений. Первоначально, в соответствии с терминологией названных религиозных традиций Китая, *цигун* назывался Великим Путем Развития Дхармы Будды или Великим Путем развития Дао.

Суть его оппозиции к этим древним практикам объясняется тем, что они в лучшем случае подлечивают человека, но не устраняют болезни и, уж конечно, не в состоянии дать ему спасение. В сравнении с ними *фалуньгун* имеет исключительное значение: это другой, более высокий тип сакральной практики — не просто оккультной, использующей чудодейственные силы и энергии, а практики спиритической (воздействие на адепта «живых» сущностей, разных духов) и спиритуальной (определяющая роль в совершенствовании адепта особого феномена духовности — *Синьсин* и сублимированной энергии *гун*). «Я начал публичную деятельность не для того, чтобы лечить болезни, — говорит Ли Хунчжи. — Мы лечим людей, чтобы распространить нашу систему совершенствования» [2, 114]. «Проповедуемый нами *гунфа* имеет целью преобразовать собственные тела человека в тело Будды» [6, 79].

Все прочие системы совершенствования принадлежат к школам *цигуна* «внутренней алхимии». Они предлагают искусственное очищение для развития внутреннего эликсира (особой чудодейственной субстанции, дающей несокрушимое здоровье и бессмертие адепту). Совершенствование по методике *фалуньгун* принципиально отличается от практик этих школ, в частности по срокам достижения просветления. Ли Хунчжи утверждает, что «традиционные пути совершенствования слишком сложны и слишком медленно развивают энергию совершенствования» [2, 160]. «Мастера совершенствуются здесь очень долго: несколько сотен лет, больше тысячи лет» [4, 104].

2). Космогонический миф о нравственной деградации человечества

Эсхатологические представления имеют ключевое значение в учении Ли Хунчжи, их содержание двойственно и определяется принципиально разными космогоническими мифами. Один из них основан на традиционной для древневосточных культур схеме цикличного морфогенеза Вселен-

ной, заканчивающегося ее гибелью, после чего она воссоздается в обновленном виде и вновь с течением времени приближается к катастрофе и гибели всего существующего в ней. Согласно этому космогоническому мифу Ли Хунчжи говорит о наступивших в нашей Вселенной катастрофических изменениях, приведших к тому, что в ней «испортилось не только человечество» [5, 145].

Другой космогонический миф непосредственно связан с идеей «нравственной деградации человечества». Он также принадлежит к древней восточной традиции, но иного содержания — к концепции отпадения и удаления сущего от истинного бытия, порождающих, в свою очередь, стремление «возвратиться к истоку». В современную эпоху усилившихся эсхатологических настроений этот миф стал весьма популярен в среде новых религиозных движений и звучных им историософских и культурологических концепций. Особое значение ему придавал известный религиовед и культуролог Мирче Элиаде, считавший мифологему «Вечного Возвращения» типичной для древних культур идеей сакрального спасения.

Несмотря на определенное сходство между собой этих двух космогонических мифов, их эсхатологическое значение настолько различно, что допускает прямо противоположные прогнозы относительно грядущей судьбы человечества: фатальную гибель (по схеме космических циклов) и возможность «вернуться к истоку» (по схеме рокового отпадения и удаления от него). При этом относительно оптимистичная перспектива возможного «возвращения» вовсе не отменяет неизбежность гибели человечества. Впрочем, у Ли Хунчжи не все так уж безнадежно: завершение космического цикла и гибель всего сущего предстоит не скоро, через сотни тысяч световых лет, а потом высочайшие просветленные создадут новую Вселенную и в ней вновь появится человечество.

Но вот нынешним его представителям приходится очень худо. «Последний период упадка и гибели дхармы, о чем говорил Шакьямуни, суть сегодняшние дни. Нынешним лю-

дям уже невозможно самосовершенствоваться по этому Закону» [4, 11]. «Касаясь нынешнего мирского общества, я могу откровенно вам сказать, что Боги уже не принимают человека за человека» [6, 48]. «Несмотря на то, что человеческое общество сильно изменилось, — сетует Ли Хунчжи, — нормы морали рушатся как большой оползень, происходит непрерывное падение нравов, люди стремятся только к наживе» [5, 128]. Во всех своих выступлениях он неустанно твердит о нравственной деградации современного человечества: «моральная основа, духовность человека испортилась», произошло «разложение нравов общества в целом» [6, 56-7].

Однако не современная эпоха тому виной; коренная причина этого разрушительного процесса лежит значительно глубже и имеет, как мы говорили, космогонический характер. Она заключается в роковом выпадении человечества из структуры Космоса, обладающего идеально-нравственной природой, т.е. совокупностью трех приоритетных ценностных качеств: Истины (*Чжэнь*), Доброты (*Шань*) и Терпения (*Жэнь*).

Несмотря на фундаментальный характер этих онтологических изменений, Ли Хунчжи сводит их к проблеме появления общественных отношений: оказывается, что конечная причина космической трагедии человечества заключается в появлении общества. Рассуждая таким образом, он отвергает концепцию общественного происхождения человека, принятого в современной науке, и противопоставляет ей антропологическую гипотезу о возможности появления и прогрессивного развития человечества без исторически свойственной ему общественно-производственной формы существования. Более того, Ли Хунчжи утверждает, что социальный фактор является основной причиной нравственной деградации человечества и его ниспадения по ступеням космической иерархии. «Человек с первого дня рождения наделен тем же свойством, что и Вселенная. Однако с размножением живых существ образовались общественные отношения среди популяций, что, наверное, и вызвало у людей корыстные побуждения, привело их к постепенному падению на более низкие уровни иерархии» [4, 6].

Нет необходимости доказывать, что предпринятая Ли Хунчжи критика общества как источника нравственного упадка человечества совершенно не отвечает уровню современных социологических и культурологических исследований, носит сугубо абстрактный, надисторический характер. По своему источнику эта критика мифологична, по своей направленности нигилистична. Вот некоторые из высказываний подобного рода: «Под воздействием мощного загрязняющего потока общества, напоминающего крупный красильный чан, люди часто принимают ошибочное за верное» [5, 47]. «В обществе простых смертных повсюду взаимный обман, из-за личных мелких выгод люди вступают в схватку друг с другом. От всего этого надо отказаться» [4, 5]. «Сегодня как в государственных, так и на других предприятиях страны противоречия между людьми стали особенно острыми. Трудно даже оставаться хорошим человеком» [5, 119].

Ли Хунчжи характеризует общество исключительно негативно, объявляет социум принципиально враждебным человеческой природе, источником которой считает совершенную в нравственном отношении Вселенную. Таким образом, человек, человеческое существование лишаются главной своей основы и составляющей — общественно-производственных отношений. Это как раз тот фактор, благодаря которому антропогенез привел к появлению «общественного животного», получившего название *homo sapiens* — «человек разумный». В ходе этого исторического процесса возникли право и мораль в качестве регуляторов общественно значимой деятельности человека и взаимоотношений между людьми, нравственность стала одной из главных основ человеческого существования.

Как и всякий регулятор человеческой жизнедеятельности, нравственность осмысливается в понятиях нормы и ее нарушения, а главное — оценивается с точки зрения идеала. Жизнь и идеал никогда не совпадают в принципе, иначе идеал утратил бы значение высшего мерил и перестал быть идеалом. В религиозно-мифологических учениях функциональ-

ное различие бытующей морали и идеала превращается в бинарное отношение, имеющее подчас характер полярной противоположности. При этом идеал сакрализуется, переносится на небеса и считается свойственным лишь божественным персонажам. В противоположность этому земные нравы объявляются деградировавшими, падшими. Таково проявление в моральном сознании бинарной оппозиции мирского и сакрального, играющей определяющую роль во всех без исключения вероучениях. Эта типичная религиозно-философская схема отчетливо видна в вероучительских построениях Ли Хунчжи: идеал перемещен на бесконечно удаленный от обычных людей уровень Вселенной в целом, а на самом низшем, земном уровне находится деградировавшее в нравственном отношении человечество. Априорной аксиомой для Ли Хунчжи является полярная противоположность падшего человечества идеальному в нравственном отношении Космосу. Поэтому общественное существование человечества оказывается источником нравственного несовершенства людей: люди безнравственны, потому что образуют общество. Ли Хунчжи пишет: «Все люди желают жить получше. Исходя из такого желания, человек может причинить ущерб другим, может стать корыстолюбивым, присвоить чужое... Воспитывая детей, взрослые часто учат их быть лукавыми, чтобы потом им нашлось место в обществе» [4, 31]. Вполне очевидно, что эта дискредитация общественной жизни людей продиктована в первую очередь логикой рассмотренной выше религиозно-мифологической схемы, противоположной реалиям социально-исторического развития нравственной культуры человечества. К тому же Ли Хунчжи весьма непоследователен в своих рассуждениях. Его утверждение, что люди по своей природе нравственны, прямо противоречит его же собственным многочисленным высказываниям о непременно свойственных людям греховных помыслах, например, о том, что «сердце у человека несправедливое» [5, 119].

Несмотря на свой абстрактный характер, мифологические рассуждения Ли Хунчжи обращены к современному человеку (впрочем, именно благодаря отвлеченности от исторических социокультурных реалий они звучат как непреложные аксиомы, как пророческие прозрения будущего). Итог этих рассуждений неутешителен: «Перед современным человечеством стоит масса неразрешимых проблем, оно очутилось в кризисе, из которого нет выхода» [6, 51].

Выход все же есть, и он указан в *Фалунь Дафа*, он составляет сакральный пафос этого учения и придает мессианское значение деятельности Ли Хунчжи. Однако это не просто выход из сложившейся общественной ситуации по типу тех или иных реформаторских представлений. По существу, речь идет о совершенно ином, об уходе от существующей действительности на более высокий уровень бытия. Для человечества, утверждает Ли Хунчжи, нет выхода, кроме как совершенствуясь, перейти на новый уровень существования.

3). Альтернатива науке — Фофа (Закон Будды)

Современная эпоха, как известно, отказалась от абсолютизации научного знания и стремится дополнить его иными формами постижения мира, не отстаивает непогрешимость науки, а стремится ориентировать ее на общественно-гуманистические приоритеты. Ли Хунчжи занимает в этом вопросе самые крайние нигилистические позиции. Чисто доктринерски, без серьезных фактических доказательств он утверждает, что научное знание несостоятельно, что науки о природе и обществе ошибочны в самых своих основаниях. «Постижение материи, постижение Вселенной, постижение жизни, постижение нашего реального мира — все эти постижения развились на ошибочной исходной основе» [6, 69]. «Наши практикующие из кругов совершенствования вовсе не признают современных наук, считая их ошибочными. Познание вашего человечества всегда остается в стороне от истины» [6, 22].

Насколько успешно Ли Хунчжи опровергает современную историческую науку, показывают его утверждения о принадлежности египетских пирамид к некоей доисторической цивилизации. Эти всем известные пирамиды, оказывается, повсе и не связаны с египтянами, а были построены много ранее представителями неизвестной расы, исчезнувшей в потоке при преобразовании континентов. При этом были затоплены и сами пирамиды. С образованием нового континента пирамиды опять поднялись из воды и люди новой цивилизации — египтяне — приспособили их для помещения гробов [6, 23-4]. Современным историкам, конечно, чужды подобные неомифологические и историософские прозрения, поскольку у них все же есть всем известные свидетельства о том, для кого, по чьему распоряжению и как велось на протяжении многих десятилетий строительство этих пирамид в Древнем Египте.

Главный упрек в адрес науки со стороны Ли Хунчжи состоит в том, что она «не в состоянии объяснить, отчего произошло разрушение общественных нравов нынешнего общества» [6, 67]. При этом речь идет не о реальных культурно-исторических процессах, о которых в свое время много спорили и в Древнем Китае, и в Древней Греции, и в Европе (знаменитое выступление Руссо). Ли Хунчжи упрекает здесь науку в ее несогласии с предложенным им космогоническим мифом об отпадении человечества от нравственно совершенного космоса и пребывании в современную эпоху на самом нижнем уровне космической иерархии в состоянии деградации и безвыходного кризиса. Как известно, наука и мифология — разные формы общественного сознания, поэтому упрекать современную науку в отсутствии у нее мифологических объяснений нелогично.

Ли Хунчжи объясняет несостоятельность науки тем, что человечество занимает слишком скромное место во Вселенной. «Человечество не может видеть другие пространства, но успокаивается на достигнутом, — пишет Мастер Ли. — Разве ты можешь быть уверен в том, что твое познание пра-

вильно, когда ты получил его в одной малейшей системе, в системе одной пылинки среди бесчисленных пространств» [6, 20, 25]. «Живые существа этого пространства не способны увидеть тех, кто существует в других пространствах, не имеют возможности видеть истинное положение вещей во Вселенной. Можно сказать, что люди скатились в пропасть заблуждений» [4, 7].

В этих высказываниях Ли Хунчжи абсолютизирует относительность человеческого знания, игнорирует непрерывный процесс его совершенствования, расширения и углубления, говорит о его полной несостоятельности в сравнении с абсолютным божественным знанием. Практическое воплощение познания человеком мира и его закономерностей, достижения научно-технического прогресса Ли Хунчжи вовсе не считает доказательством плодотворности человеческого познания, успешного постижения им великого множества малых и больших конкретных истин, и не потому, что они относительны и далеки от абсолютной истины, а потому, что истиной обладает, с его точки зрения, только сакральное знание просветленных, святых и будд.

Ошибочно отождествлять относительную истину с заблуждением, ошибкой и ложью. Несмотря на свою ограниченность, относительная истина все же является истинным знанием и к тому же принципиально ориентированным на идеал абсолютной истины, благодаря чему относительность человеческого знания со временем уменьшается по мере его углубления и совершенствования.

Ли Хунчжи противопоставляет реально-исторической оппозиции: «относительная (частная, конкретная) истина — абсолютная истина (как абстрактный и недостижимый идеал)», — мифологическую оппозицию: «мирское знание, ошибочное по существу, иллюзорное — божественное знание абсолютной истины». Тем самым он оставляет область и предмет гносеологии, которая на обширном историческом материале показывает, как стремительно развивается человеческое знание, непрерывно обогащаясь объективными

истинами, и переходит в область религиозной идеологии, отстаивающей приоритет божественного над мирским. Под воздействием этой идеологической установки априори выдвигается на первое место аксиома о несостоятельности человеческого познания, о ложности современной науки в самых ее основах.

Главный аргумент Ли Хунчжи о несостоятельности науки состоит в том, что она представляет собой знание обычного человека, тогда как истинное знание — божественное. Он утверждает, что познание обычного человека в каждом вопросе отличается от понимания, которым обладают те, кто достиг совершенства и просветления. «Вообще нельзя думать методом мышления человека. Ты добьешься полного совершенства тогда, когда ты хорошо совершенствуешься, одновременно устранишь эти человеческие мысли» [6, 77-8].

Может быть, в пылу полемики Ли Хунчжи забывает об успешном применении на практике достижений науки, о грандиозных свершениях научно-технического прогресса? Отнюдь! Однако эти факты не в состоянии поколебать его убеждений в бессилии науки, поскольку все эти достижения, по его мнению, не дело человеческих рук. «Развитием общества распоряжаются Боги, которые решают, что на данном этапе появятся современные машины, современное оборудование, современные бытовые инструменты. Разве древние люди не думали их изготавливать? Дело лишь в том, что боги на том этапе так не распорядились» [6, 50].

В этих критических выпадах против науки есть еще одна сторона проблемы. Ли Хунчжи противопоставляет науке, как социальному явлению и общественному институту, вооруженному последними достижениями интеллектуально-технического процесса, антропологическую трактовку человеческого познания. Оно сводится в этом случае к проявлениям индивидуальных особенностей человеческой психики: интуиции, вчувствованию, предвидению, озарению — тому, что якобы может достичь высочайшего уровня развития и заслужить названия Просветления, сознания будды. «У обычных

людей нет способов узнать эту Вселенную, — рассуждает в этом смысле Ли Хунчжи, — а совершенствующиеся имеют свой способ — совершенствование и закаливание. Человечество никогда не сможет приобрести способности Будды при помощи технических средств, чтобы прозреть столько пространств Вселенной» [6, 21].

Доказывая ограниченность возможностей науки, Ли Хунчжи часто упрекает ее в непонимании мистических причин возникновения болезней. По его словам, современная медицина, современные науки не в состоянии постичь суть болезней, не видят истинную причину заболеваний, поскольку она таится в ином пространстве, а не в нашем земном мире. Лекарство может уничтожить лишь поверхностный вирус [6, 10-1]. Но что не под силу научной медицине, с тем легко справляется магическое врачевание, основанное на использовании энергии совершенствования. «Гун самосовершенствующихся может автоматически уничтожить вирус и грехи» [6, 11]. Таким образом, согласно мистическому учению Ли Хунчжи, наука несостоятельна во всех областях человеческой жизнедеятельности, начиная от материально-технического производства и до лечения болезней, от общественно-политической деятельности до понимания развития человеческой культуры и мира в целом.

Фатальная ограниченность познавательных возможностей науки объясняется тем, что падшему человечеству опасно много знать. «Человеку нельзя много говорить. Человеку не разрешают много знать», — учит Ли Хунчжи [6, 22]. Этот категорический запрет исходит свыше, человечеству не позволяют много знать Просветленные, обитатели Святых Небес. Это — традиционный аргумент обскурантистов, получивший, в частности, широкую известность в Европе в период их борьбы с мыслителями Нового времени и эпохи Просвещения. Он состоит в том, что знание не по плечу погрязшему в грехах человечеству, оно не в состоянии использовать его с пользой для себя, а только возгордиться, обладая не по праву тем, что может принадлежать только Богу.

На основании всех этих соображений Ли Хунчжи выносит науке поистине смертный приговор: ей предопределено прекратить свое существование в будущем, поскольку истинное познание возможно лишь по достижении сверхъестественного состояния посредством просветления, а при существующих низких нравах людей развитие науки может привести к гибели человеческой цивилизации [6, 21].

Несмотря на этот жесткий и бескомпромиссный вывод, Ли Хунчжи дает своим ученикам двойственную рекомендацию: с одной стороны, не доверять науке на основании изложенных выше критических соображений в ее адрес, но с другой стороны, внешне быть конформистами и не демонстрировать своего нигилистического отношения к науке и человеческому знанию. Студенты должны хорошо учиться, поскольку ведут образ жизни обычных людей. К тому же обычное, мирское знание все же полезно, ведь образование можно рассматривать как одно из предварительных условий освоения человеком сакрального знания.

Таково типичное для эзотериков двойственное отношение к важнейшим реалиям социальной действительности, продиктованное приоритетным значением для них высших уровней бытия, скрытых и непостижимых в нашем обыденном мире. Специфические особенности этой сакральной веры мы будем подробно рассматривать ниже.

4). Альтернатива техническому прогрессу — всемогущество будды

Вслед за наукой, предметом нигилистической критики со стороны Ли Хунчжи оказывается научно-технический прогресс. Он вообще отрицает его существование как социально-исторического явления, приписывая все достижения научно-технического знания либо богам, либо воспоминанию о прошлых космических эрах. «Развитием общества распоряжаются Боги, которые решают, что на данном этапе появятся современные машины, современное оборудование,

современные бытовые инструменты. Дело обстоит вовсе не так, что посредством науки и техники были созданы самолеты, автомобили или какие-либо модернизированные предметы. На самом деле, я вам скажу, что это произошло при помощи сохранившейся в тебе памяти о прошлых вещах» [6, 50-1].

Согласно Ли Хунчи, научно-технический прогресс лишен перспективы, в противном случае во «Вселенной могла бы возникнуть межпланетная война, космическая война. Однако Будды, Даосы и Боги не допустят этого. Боги буддывают человечество. Они не разрешают человечеству поднять научно-технические средства до большой высоты, не повышая его нравственность» [6, 47-8]. Заметим *ad margem*: небожители все же допустили изобретение и применение человечеством химического, бактериологического и атомного оружия. Впрочем, об этой их оплошности Ли Хунчи почему-то умалчивает.

Роковой порок научно-технического прогресса заключается, с точки зрения Ли Хунчи, в том, что не допускает нравственного развития человечества. «Человечество не может добиться силы **Фофа** путем научно-технических средств потому, что человек не может в процессе развития науки и техники одновременно поднять свою нравственность. Это невозможно» [6, 47]. Суть этого утверждения в том, что нравственность противопоставляется предметной деятельности человека. Логика проста: первая имеет божественное происхождение (является свойством совершенного Космоса в его первоизданном состоянии), а вторая связана с падшим земным миром (самым нижним уровнем космической иерархии).

Если же отойти от этой давней философско-мифологической концепции и обратиться к социально-психологическим и культурологическим реалиям, то очевидной станет принципиально иная картина, хорошо обоснованная теоретически и подтвержденная эмпирическими исследованиями: нравственность является регулятором человеческой жизнедеятельности и поэтому функционально связана с ней в форме моральных норм, ценностных ориентаций и

идеала. Поэтому проблема состоит не в том, чтобы скорбеть по поводу их фатально-трагического расхождения, а в совершенствовании их связи, т.е. нравственного регулирования человеческой деятельности, в том числе и производственно-технической.

Однако в арсенале даосско-буддийской созерцательности есть еще один аргумент, якобы свидетельствующий об антагонистической противоположности нравственного и трудового начал. Он заключается в дискредитация чувств и эмоций человека — источника пагубных его привязанностей к своему земному существованию. «В процессе развития науки и техники человек несет с собой сильные пристрастия, — утверждает Ли Хунчжи. — Поэтому *Синьсин* человека не может подняться до нужной высоты. Причем человеку еще свойственны семь эмоций и шесть жажд, различные привязанности, стремление к борьбе, зависть, чувство радости, алчность и тому подобное» [6, 47].

Следует уточнить, что речь идет не только и не столько о необходимости сдержанности и уравновешенности человека в свойственных ему от природы чувствах или о требовании адекватного проявления своих эмоций — это обычная проблема формирования и воспитания, имеющая определенные культурно-исторические и национально-психологические особенности. Здесь же речь, по существу, о другом — о несостоятельности человеческой деятельности и межличностного общения, от которых неотъемлема чувственно-эмоциональная форма их проявления. Человек — не автомат и не компьютер — холодные исполнители запрограммированных действий, лишенных всей гаммы наших чувств и эмоций. Поэтому требовать от него абсолютного отказа от своих жизненных привязанностей не только не реалистично, но даже нелогично, поскольку фактически означало бы умерщвление человека.

Однако на деле речь здесь идет о сакральной вере, а не о реальных попытках истребить в человеке всякое чувство и любую эмоцию (последние, как известно, эксплуатируются

верующими весьма энергично: и при экстатических переживаниях, и в монашеском подвиге, и в настойчивых мистических исканиях). Поскольку же перед нами мистическая вера, то нетрудно понять, что она провозглашает приоритет бинарной оппозиции земной чувственности и неземной, сублимированной духовности. Иначе говоря, провозглашается установка на определенные сакральные ценности и идеалы — в данном случае даосско-буддийского содержания. Разумеется, что даже эта типично мистическая установка не может не быть психологической по своей природе, т.е. облаченной в форму человеческого чувства и эмоции.

Итак, с рассматриваемой мистической точки зрения наука и технический прогресс несостоятельны и неприемлемы, однако вместе с тем они вовсе и не нужны человечеству. Цели, которые люди намереваются достичь с их помощью — беспредельное расширение познания существующего мира и приумножение своих собственных сил и способностей (если не для того, чтобы стать «господином природы», то, по крайней мере, занять достойное место равноправного ей партнера в совместной *коэволюции*), — эти цели могут быть достигнуты принципиально иным путем, тем, что позволит подняться на уровень будды. То, что недоступно научно-техническому прогрессу, то без труда (в буквальном смысле слова) совершит будда. Будда может в мгновение превратить один предмет в другой, ему достаточно лишь подумать, чтобы дело уже было сделано, — таково действие «механизма чудотворства **Фофа** (Закона Будды)» [6, 47].

Люди издавна мечтали о таком чудедействии, вспомним Иванушку-дурачка из русских народных сказок, творившего чудеса с помощью заклинания: «По шучьему велению, по моему хотению». Сказка умирительно-иронично рассказывает о проделках Иванушки, предпочитавшего трудам и хлопотам ленивое лежание на печи. Однако уже сам по себе сказочный жанр повествования об этих чудесах ставит их в оппозицию к реальной жизни, в которой, по пословице, «без труда не вытащишь и рыбку из пруда».

Тем не менее в сакрально-мифологическом сознании и поныне, как видим, сохраняется альтернатива труду (и научно-техническому прогрессу в целом) в виде божественного волеизъявления — чудодейственного хотения будды. Ли Хунчжи осмысливает подобные действия в контексте представлений о всемогуществе божественной энергетики: «Гун Будды одновременно изменяет предмет от самых микроскопических частиц до поверхности. Таким образом, Будда мгновенно превращает в бытие то дело, которое он хочет сделать, моментально завершая его. Будда может из существующих в воздухе молекул и частиц сотворить предмет, который ты можешь увидеть. Это и есть сотворение в бытии из ничего. Наука и техника человечества никогда не добьются такого уровня» [6, 47]. Что касается науки, то она трактует эти представления как типичную веру в чудеса иерофании — в сакральное опредмечивание и овещствление божественных помыслов и желаний. Иерофания, как убедительно показал известный религиовед Мирче Элиаде, является мифологемой, зародившейся еще в первобытном сознании.

5). Практика сакрального самосовершенствования

Ли Хунчжи постоянно подчеркивает практическое содержание и значение предложенной им системы *Фалунь Дафа*, даже к изучению его книг и лекций адепт должен относиться как к разновидности практики и неустанно перечитывать канонические тексты, желательнее на китайском — языке оригинала. Доминировать все же должны практические занятия (пять видов гимнастических упражнений и духовно-нравственное самовоспитание) — то, что называется собственно сакральной практикой — *фалуньгун*, и ее методика — *гунфа*. В совокупности это и составляет практику самосовершенствования — *сюлянь*.

Сакральный смысл и значение практики фалуньгун. Ли Хунчжи недаром говорит, что «теоретически фалуньгун совершенно отличен от традиционных путей совершенствова-

ния» [2, 40], поскольку вкладывает в эту практику новый смысл и придает ей исключительно большое значение. Он всячески расхваливает преимущества предложенной им системы, которая не только превосходит другие пути совершенствования — обеспечивает лучшие результаты и более высокий уровень практики, позволяет быстро усилить сверхъестественные способности адепта, но и дает возможность «за очень короткое время обрести *фалунь* несравненной силы» [2, 37] — особый духовно-энергетический механизм, непрерывно работающий в теле человека (об этом подробнее будет сказано ниже).

Фалунь можно использовать для собственного спасения, он делает практикующего здоровым и крепким, умным и мудрым, защищает от ошибок и помогает противостоять действиям недоброжелательных людей. *Фалунь* также несет спасение другим, избавляя их от болезней, побеждая зло и исправляя их неправильные состояния [2, 38].

Новая практика не забывает о главном чаянии древних даосов — продлении земного существования человека: «Отличительной чертой системы *фалуньгун*, которая совершенствует природу и жизнь человека, является способность к продлению жизни, замедление старения» [2, 46]. Ли Хунчжи гарантирует реализацию и других даосских чаяний, заявляя следующее: «Мои ученики приобретают способность видеть предметы в иных пространствах» [2, 21] (впрочем, использовать эту сверхъестественную способность в каких-либо практических целях запрещается). Магия и колдовство древних даосов также взяты на вооружение Мастером Ли. «Когда я провожу занятие, — говорит он, — я изменяю ваши тела непосредственно» [2, 130]. «После моего курса занятий ваше физическое состояние изменится. Ни одна болезнь не коснется вас после этого» [2, 133].

Однако эти упования языческой веры играют здесь второстепенную роль в сравнении с достижением высшего уровня существования — в рядах небожителей. Новое уче-

ние рассталось с чисто языческой приземленностью своих представлений и возвысилось до масштабов необъятного космоса: «*Фалуньгун* возник на основе космических принципов и охватывает все силы и способности, существующие во Вселенной» [2, 15]. Система *фалуньгун* совершенствует и человеческую жизнь, и природу. Она совершенствует весь космос. Иначе говоря, новое учение и практика являют собой абсолютную широту божественного знания и вместе с тем всемогущество творческого начала, которому под силу произвести структурную перестройку Вселенной в целях ее совершенствования.

Культовое место, упражнения. Поборники новой веры не имеют храмов или иных культовых зданий, у них даже нет простейших сооружений, наподобие синтоистских *торий* — «ворот» в преддверии мест поклонения.

Есть только площадки для занятия сакральной практикой, на которых стройными рядами располагаются порой многие тысячи людей для выполнения пяти комплексов упражнений *гунфа* — особых поз и телодвижений. На первый взгляд перед нами коллективное выполнение своеобразных гимнастических упражнений, однако в них вкладывается сложный, в деталях разработанный смысловой контекст. Да и само место проведения занятий окутано впечатляющей мистикой. «Если ты будешь упражняться на наших площадках, — говорит Ли Хунчжи, — то результат от этого будет гораздо лучше, чем от использования любых лечебных мер. Мои Тела Закона сидят там кругом. Над головой висит навес и вращается большой *Фалунь*. Телище Закона с высоты навеса оглядывает место занятий. Это не просто место, не обычное место для занятий, а место для самосовершенствования. Многие из вас, обладающие сверхспособностями, видят, что над местом *Фалунь Дафа* стоит багрово-красное сияние, и все вокруг озарено этим сиянием» [5, 110]. Для пушей убедительности показывают даже фотографии, где над головами практикующих видны туманные блики, означающие скопление духовной энергии в результате выполнения уп-

ражнений *гунфа*. Весьма примечательно, что коллективное выполнение упражнений *фалуьгун* проводится просто на открытом месте, лишенном архитектурного оформления и внешних символических обозначений. В этом усматривается традиция древних даосов, совершавших свои сакральные гимнастические упражнения на полянах в окружении первозданной природы. Акцент ставится на «внутреннем делании», поэтому утонченный мистический символизм ограничивается областью представлений и психосоматических состояний адепта без обращения к внешним вычурным и красочным атрибутам обрядности. Все это лишь подчеркивает своеобразие *культистского института Фалунь Дафа*, предназначенного для практики сакрального совершенствования.

«Орудия» и «механизмы» оккультной практики — фалунь и цици. Главным условием и основой сакрализации адепта, превращения его из обычного человека в «необычного», наполненного чудодейственными энергиями является обретение им «живого, сверхъестественного существа» — *фалуня*. Мастер Ли помещает этот священный фантом в нижнюю часть живота своего ученика. Фалунь имеет круглую форму и вращается наподобие вентилятора круглые сутки, помогая ученику в его культовой практике. Кроме того, в другие части тела также помещаются *фалуни* — чудодейственные невидимые колеса непрерывного вращения. Завершением этой фантастической конструкции становится особый энергетический механизм — *цици*, которым Мастер окружает тело ученика. Все это вместе призвано обеспечить циркуляцию сакральных энергий в каналах его эфирного тела. Несмотря на то, что это оккультное конструирование явно отдает средневековым колдовством и прямо сопоставляется с «внутренней алхимией» древних даосов, оно, видите ли, учитывает особенности образа жизни современного человека, у которого нет времени на продолжительную культовую практику. Иначе говоря, непрерывно вращающийся фалунь является, по мысли Ли Хунчжи, своего рода сверхроботом, ко-

торый продолжает заниматься совершенствованием своего «хозяина» даже тогда, когда у того не остается для этого времени в круговороте повседневных дел.

Безграничность совершенствования адепта. Чудодейственная практика *фалуньгуна* позволяет человеку пройти ряд самых высоких уровней сакрального совершенствования, открывая перед ним безграничные возможности. Один из таких уровней характеризуется обретением «молочно-белого тела» — заповедной цели многих других систем совершенствования, в которых для ее достижения требуются годы и даже десятилетия, а вот Ли Хунчжи обещает привести своего ученика к такому состоянию за считанные часы. Между тем это очень значимый уровень, по его достижении впервые появляется энергия совершенствования, а тело практикующего перестает страдать от болезней. На следующем, еще более высоком уровне живущие в теле практикующего разумные сущности достигают значительных размеров, начинают двигаться и разговаривать сами с собой. При достижении очень высокого уровня совершенства в теле практикующего появляются капризные и шаловливые дети тонкой субстанции (*иньхай*), а также развивается иной вид тела (двойник), называемый *юаньин* — бессмертное дитя. К тому же у практикующего может появиться большое количество Тел Закона. Это описание удивительной спиритической картины строения тела совершенствующегося ученика, Ли Хунчжи завершает такими словами: «В нашей системе Фалунь Сюлянь Дафа достигаются любые сверхъестественные способности, существующие во Вселенной или приобретаемые в других школах совершенствования» [2, 52].

Однако это еще не все, чудеса у Мастера Ли неисчислимы. На одной из высших стадий совершенствования с адептом происходят новые изменения, его тело становится прозрачным, перейдя в состояние Совершенно-Белого Тела. Еще один шаг вперед приводит к тому, что энергия, которой теперь обладает практикующий, порождает великие сверхъестественные силы Будды. Его мощь становится огромной и

безграничной. На еще более высоких уровнях совершенствования он обретает просветление, завершает истинное достижение и становится совершенным [2, 53].

Ли Хунчжи уверяет, что его ученики смогут достичь невероятного для последователей традиционной религии: «Обычным людям кажется непостижимым то, что практикующий должен достичь уровня Татхагаты» (Просветленно-го). Однако для них и это не предел. «Великий Закон безграничен, уровень Татхагаты представляет собой очень низкий уровень в Законе Будды. Даже Будда не может увидеть истину всей Вселенной» [2, 144], но для адептов нового учения и это станет возможным.

Таковы завораживающие обещания, щедро раздаваемые Ли Хунчжи своим ученикам. Разве удивительно, что эти посулы смогли привлечь многих? Ведь так заманчиво посредством несложных упражнений и при великодушной поддержке великого мастера за короткий срок стать мудрым и всемогущим, превзойти всех будд и богов, слиться с безграничным космосом и обрести бессмертие. Это почище даже самой завлекательной лотереи, игры в счастливейшую случайность, к которой сегодня тянется так много людей, привыкших постоянно рисковать в нашу беспокойную и неустойчивую эпоху. Между тем у Мастера Ли — никакого риска, он опирается на тысячелетние религиозные традиции и даже намного их превзошел.

Фалуьгун — не инструмент социальных реформ. Ли Хунчжи ясно дает понять, что с его учением не надо связывать никаких представлений о реформировании экономической и социально-политической жизни страны или о переустройстве существующего общества в целом. Он настоятельно подчеркивает, что сакральную практику нельзя использовать для совершенствования общества, это вовсе не средство подготовки или проведения социальных реформ. Попытки в этом направлении могут только ухудшить состояние человеческого общества. «Нельзя использовать сверхъестественный Закон, чтобы изменить функции мирского общества». Если

практикующие сакральное совершенствование попытаются реформировать общество, «такое поведение снизит их до уровня Закона общества обычных людей» [5, 23].

Однако дело не в том, что *Фалунь дафа* не пригоден для совершенствования общества, сама эта задача ложна и несостоятельна по существу, поскольку Ли Хунчжи, как мы видели из его высказываний, приведенных выше, считает общественное состояние людей наихудшей формой существования человечества. По его мнению, общество нельзя улучшить и даже не надо к этому стремиться, поскольку это место временного пребывания человечества, которому суждено погибнуть, если оно не воспользуется практикой *фалуньгун* и не перейдет в процессе совершенствования на более высокие уровни существования. Это предполагает переход в иные пространства, в невидимые простым людям мира.

Нетрадиционный характер этой мистической доктрины заключается в том, что вместо социально-религиозной утопии, характерной для воззрений религиозных сект и миллениаристских движений, хорошо известных не только в прошлой, но и в современной истории, Ли Хунчжи проповедует *социально-антропологическую утопию* сакрального совершенствования индивида. В современную эпоху движения этого типа вышли на передний план среди множества нетрадиционных религий. Антропологическую утопию «нового человека», освободившегося от общества и свойственных ему экзистенциальных проблем путем трансформации своего профанного онтологического уровня, мы находим и у Порфирия Иванова, и у Секо Асахары, и у Оле Нидала.

Это возрастание влияния антропологических утопий в ущерб социальным объясняется многими причинами, в том числе тем, что социальный реформизм все больше приобретает светский характер, а возросшая вера человека в свои собственные потенциальные возможности, плохо реализуемые в современном мире, имеет тенденцию все больше воплощаться в мифологических и религиозно-мистических представлениях. Тем, кому наскучили многоречивые рефор-

маторы и надоели всякие прожектеры, но кто все же мечтает о наступлении радикальных и даже чудодейственных изменений в своей жизни, тот обязательно прислушается к чарующим обещаниям Ли Хунчжи: «Занимаясь практикой самосовершенствования фалуньгун, человек может достичь большей, чем будда, высоты. Его гун станет выше, чем гун бодхисаттвы и даже будды» [3, 91].

Конечная цель эзотерической веры Ли Хунчжи, проповедующей и практикующей путь сакрального совершенствования, имеет глобальный характер: «Фалуньгун подобен восходящему солнцу, чье сияние озаряет все уголки Земли, питает своей жизненной силой все существа, согревает мир и играет несравненную роль в осуществлении идеала совершенства на этой планете» [2. 163]. Таким образом, антропологическая утопия, будучи индивидуально-личностной по своему содержанию, тем не менее обещает преобразование всего существующего на нашей планете. Благодаря этому маскируются ее исходные асоциальные и антиобщественные установки, контрастно отличающие ее от социальной утопии. В конечном счете это различие не так уж и важно, поскольку оба типа утопий базируются на мифологических представлениях, в равной степени далеких от реалий общественной жизни, но содержащих закодированные референты и идеалы переустройства человеческого общежития.

4. Типологические особенности учения и практики Ли Хунчжи

1). Особая «метаморфа» сакральной веры, промежуточная между язычеством и верой в потусторонний мир

Прежде чем обратиться к высказываниям Ли Хунчжи и показать, что его учение можно рассматривать в контексте указанных понятий, необходимо пояснить их собственное содержание. Начать придется издали, с категориального анализа всеобщей истории религии.

Основной, общеисторической морфогенез религии правильнее всего назвать «**метаморфизмом**» — термином, широко используемым в геологии для обозначения процесса существенного изменения текстуры, структуры и минерального состава горных пород под воздействием ряда факторов. Этот термин может быть использован также и в религиоведении для наименования процесса существенной перестройки религиозных систем (переосмысления имеющихся в ней старых представлений и появления новых) под воздействием социокультурных изменений окружающей среды, разумеется, речь может идти только о терминологическом сходстве понятий геологического метаморфизма и метаморфизма религий, хотя определенный изоморфизм и аналогичность двух систем — материальной и культурной — здесь, конечно, имеет место, что и оправдывает предложенное терминологическое заимствование.

Хотя этот процесс фундаментальных смысловых и структурно-функциональных изменений наиболее заметен у религии, он явно обнаруживается в истории магии (в ее разделении на натуральную и религиозную, низшую и высшую), в существовании нескольких исторических разновидностей мифологии (первобытной, религиозной, современной неомифологии). Таким образом, в истории наблюдаются семантические и функциональные изменения всех типов веры, а не только религиозной, что позволяет говорить о метаморфизме сакральной веры в целом, как о ее фундаментальном историческом морфогенезе.

На протяжении этого длительного процесса возникло несколько принципиально разных *метаморф*, или особых структурно-функциональных состояний сакральной веры (рассматриваемой в качестве феномена духовно-практической деятельности тех или иных культурно-исторических сообществ). Одним из убедительных свидетельств этого исторического процесса является последовательное переосмысление сакральных объектов и обрядовых действий в соответствии с идеями и значениями, типичными для той или иной метаморфы сакральной веры. Вот наиболее яркие примеры таких переосмыслений.

Элементы ландшафта (горы, камни, деревья, реки и т.д.): первоначально осмысливались в религиозно-мифологическом сознании в качестве самостоятельных субъектов сакрального воздействия, позднее — как местопребывание духов и богов.

Символы сакрального могущества: первоначально представлялись непосредственно в материально-вещественной форме тех или иных орудий (молота, меча, пучка стрел-молний), позднее эти предметы осмысливались как материализация разрушительных сил и энергий, впоследствии стали символами могущества, власти и нравственных ценностей.

Жертвоприношения: первоначально совершались в материально-вещественной форме и осмысливались как «кормление» богов и духов, позднее превратились в символическое «подношение даров», потом приобрели духовно-нравственное содержание.

Инициации: начиная от ритуальных физических «очищений» и «перерождения» до духовных посвящений; от перехода из одного общественного положения к другому (например, в мифологизированной структуре родоплеменных отношений) до обретения высоких сакральных статусов (например, достижение адептом совершенства и всемогущества будды).

В данном исследовании нас интересуют только первые три метаморфы сакральной веры, давно осмысленные как самостоятельные типологические структуры религиозности и получившие ввиду их особого культурно-исторического значения свои собственные наименования: А «язычество»; Б «религии пути» (правильнее — «инициационная вера», вера адепта в возможность приобщиться к сакральному началу, обрести или реализовать свою божественную природу посредством особых обрядов посвящения — инициаций); В «трансцендентальные религии» (вера в потустороннее спасение).

Эти метаморфы сакральной веры отличаются друг от друга существенными признаками, которые, собственно говоря, и являются критериями их специфики и различий между собой. Такими признаками являются характерные *онтологические* представления и различного содержания *целевое назначение* сакральной веры.

Онтология сакральной веры

А, *язычество* — гомогенная онтология, представление о едином материальном космосе, хотя и подразделенном на Верхний, Средний и Нижний миры.

Б, *инициационная вера* — гетерогенная онтология: представление об иерархии неравноценных миров и зон, начиная от совершенных и кончая «падшими, испорченными и жестокими».

В, *трансцендентальная вера (религия)* — дуальная онтология, представление о биполярной оппозиции небесного и земного, или «горнего и дольного» миров.

Целевое назначение веры (чаяния, ожидания адептов)

А, *язычество*: обретение адептом посредством магии или с помощью духов и богов различных земных благ (в том числе бессмертия, как высшего блага).

Б, *инициационная вера*: конечной целью является достижение адептом высшего уровня бытия («святых небес», абсолюта).

В, *трансцендентальная вера (религия)*: конечной целью является спасение адепта, т.е. его приобщение к божественной духовности (достижение райской обители и обожения).

Три отмеченные метаморфы сакральной веры (А, Б, и В) в ходе своего исторического генезиса претерпели определенные изменения, которые можно рассматривать в качестве их *модификаций*. Поскольку нас интересует прежде всего Б-метаморфоза сакральной веры, признаки которой характерны для учения Ли Хунчжи, постольку остановимся только на модификациях этой метаморфы. Полагаю, что можно выделить четыре модификации *инициационной веры* (Б-метаморфы сакральной веры). Эти модификации обозначим индексами Б1, Б2, Б3 и Б4. Они различаются между собой семантикой и символизмом представлений о возможности приобщения адепта к сакральному началу.

Б1 — мудрое следование *дао, закону бытия*.

Б2 — процесс сакрального совершенствования, т.е. восхождение по сакральному пути, «Пути Истины», и достижение Великого дао, либо состояния будд, что означает обретение Просветления и Освобождения. Эту установку я называю *эзотерикой*.

Б3 — приобщение адепта к сакральному началу идет в обратном направлении: не путем восхождения к нему, а через познание божественной основы собственного существования. Это типичная установка *гнозиса*.

Б4 — все сущее представляет собой проявление Абсолюта либо находится в нем, так что чувственно воспринимаемые вещи — только «игра» высшего начала.

Инициационная вера, будучи типологическим изоморфом, существует на эмпирическом уровне в виде различных религиозно-философских парадигм, обычно связываемых с даосской, буддийской и тантрической традициями. Т.П. Григорьева в своей книге «Дао и Логос» показала, что греческая идеалистическая философия от Гераклита до Платона также развивалась в смысловых рамках этой изоморфной структуры сакральных представлений (Б-метаморфы сакральной веры). «Нетрудно заметить, — пишет этот известный востоковед, — что гераклитовские построения и логика ближе даосско-буддийским, чем аристотелевские. Так, по Гераклиту, можно общаться с мировым Логосом через дыхание, глаза и уши, в процессе этого общения душа растит свой собственный логос [фр. 115]. И, согласно даосам, можно «вбирать», «наращивать», но не Логос, а *ци* (яп. *ки*) — космическую энергию, которую человек путем определенных психофизических упражнений получает из вселенной, в частности путем правильного дыхания. Эта энергия безгранична, способна преобразить человека, научись он пользоваться ею» [10, 43].

В текстах Ли Хунчжи содержатся представления, свойственные всем четырем модификациям *инициационной веры*, но доминирующую роль играют установки и ориентации

эзотерики (Б2), а затем — *гнозиса* (Б3). Рассмотрим основные представления, характерные для инициационной веры, встречающиеся в учении *Фадунь Дафа*.

В своей космологической концепции Ли Хунчжи подробно останавливается на вопросе о многомерности строения Вселенной, обладающей иерархической структурой, иначе говоря, исходит из представления о гетерогенной онтологии (один из критериев Б-метамофы сакральной веры). По его словам, «поле нашего тела и поле *Дэ* — не одно и то же. Они находятся в разных пространствах» [5, 55]. Гетерогенность сакрального Космоса Ли Хунчжи интерпретирует как его неоднородность в пространственно-временном измерении. Он говорит, что «развиваемая нами энергия совершенствования существует в ином мире, где нет пространства и времени. Поэтому там вообще нет пространственных и временных различий» [2, 145].

Принципиальное значение для учения *Фалунь Дафа* имеет представление о сакральной иерархии многочисленных уровней Космоса, позволяющее обосновать саму возможность процесса деградации человечества и проповедовать необходимость самосовершенствования адептов для постепенного их подъема на высшие уровни бытия. «Закон на разных уровнях иерархии выражается по-разному. Чем выше уровень иерархии, тем яснее постижение Закона, — пишет Ли Хунчжи [6, 71]. — Чем выше уровень, на котором находятся Будды, Даосы и Боги, тем мощнее их способности [6, 46]. Наивысшим проявлением Закона Будды является коренное свойство Вселенной — *Чжэнь, Шань, Жэнь* (Истина, Доброта, Терпение)» [4, 11].

В системе представлений *гетерогенной онтологии* различные пространства (миры) оказываются смежными, поэтому «всякие предметы, в том числе и тело человека, одновременно существуют и сообщаются с разными уровнями пространств Космоса» [5, 53]. Это характерное отличие от воззрений, свойственных вере в потусторонний мир (В-метаморфа, хорошо известная по парадигмам библейской традиции и ислама): земной и небесный миры полярно противоположны, их разделяет «фундаментальный разрыв».

Согласно учению *Фалунь Дафа* разные уровни бытия активно взаимодействуют между собой: субъекты верхних миров управляют нижними, а те стремятся подняться на более совершенный уровень. Этим взаимодействием можно объяснить, в частности, творческое или художественное вдохновение человека, имеющее, как считает Ли Хунчжи, неземной источник. *Фу-иши*, подсознание человека, существует в ином пространстве, не связано нашим миром и способно создавать что-то новое, что и проявляется в форме вдохновения человека. Другим источником вдохновения являются наставления и откровения разумных существ высших пространств [2, 50; 3, 29]. Таким образом, многоуровневая Вселенная представляет собой целостный, внутренне взаимосвязанный организм, стремящийся вернуться к своему изначальному состоянию, устранив несовершенство нижних миров.

Особую важность различие языческой и инициационной вер получает в связи с обсуждением вопроса об их целевом назначении. У язычников есть одна-единственная цель — достижение земных благ (в том числе бессмертия, как высшего блага). У адептов сакрального совершенствования эта цель играет второстепенную роль, вовсе нивелируется или даже считается препятствием для перехода на высшие уровни бытия, требующего освободиться от земных удовольствий и привязанностей. Ли Хунчжи часто обращается к этому вопросу, чтобы объяснить приоритетное значение духовно-нравственного совершенствования адепта в сравнении с даосской практикой оздоровления и врачевания. «Мы не занимаемся лечением болезней, — говорит Мастер Ли, — однако регулируем организм учеников-последователей в целом, чтобы вы могли заниматься практикой. С плохим здоровьем не приобрести *гун*. Так что не обращайтесь ко мне с просьбами излечить ваши болезни, я этим не занимаюсь» [4, 8].

2). Наследие древних оккультных представлений (сакральные субстанции и энергии, вера в духов и сверхъестественные способности)

Процесс сакрального совершенствования обусловлен, по учению Ли Хунчжи, воздействием на человека множества самых различных активных начал. Поэтому предварительно рассмотрим общую типологию носителей сакральной активности, которые фигурируют и выполняют наиболее значимые роли на всем протяжении существования религиозно-мифологического сознания. Речь идет о ряде типов сакральных феноменов, которым приписывается способность эффективно воздействовать на человека, окружающую его среду и даже мир в целом (при достаточно высоком уровне «могущества» сакральных начал). На ранних стадиях морфогенеза религиозно-мифологического сознания еще не существует представления о субъектах сакрального воздействия (духи и боги), поэтому приходится искать достаточно широкое по смыслу понятие, которое могло бы включить в свое содержание также и типы наиболее простых, неиндивидуализированных носителей сакрального воздействия, таких, как силы, энергии, структуры (назовем их сакральными *активами*). В качестве такого самого общего понятия можно использовать понятие «носителей сакральной валентности», учитывая, что валентность [*лат. valens (valentis)*] означает «имеющий силу». История религии показывает, что типология носителей сакральной валентности, или обладателей сакральной силы, весьма разнообразна и включает в себя множество *сакральных активов, агентов, субъектов и начал*. Всего их десять типов.

1. **Сакральные свойства вещей и явлений**, характерное содержание религиозно-мифологического *фетишизма*. При помощи фетишистских представлений осмысливаются особенности обычно реально существующих вещей и явлений (благодатных гор, лесов и рек), человеческого сознания, отдельных психических явлений. Эти объекты реальности (или отдельные их особенности, чаще всего экстраординарного

значения) используются в роли *субстратов* сакрализации и формирующихся в ходе этого процесса религиозно-мифологических представлений. Ли Хунчжи во многом опирается на архаическую фетишизацию сознания и психики человека, в частности в доводах о возможности благодатного воздействия на окружающую среду сознания тех людей, которые достигли высокого уровня совершенства, в рассуждениях о паранормальных способностях человека, которым приписывается сверхъестественное, божественное значение.

2. Сакральные потенции (силы и энергии, свойственные вещам и явлениям) — характерные представления и образы *окультизма*. В историческом генезисе религиозных идей парадигма сакральной энергетики является одной из древнейших, с ее позиций осмысливается как природа человека, так и всей Вселенной. По словам Ли Хунчжи, «мысль человека представляет собой разновидность излучения, или энергии» [2, 49]. В *Фалунь Дафа*, учении о сакральном совершенствовании человека, доминирующую роль играют представления о динамике и трансформации сакральных энергий (прежде всего *ци* и *гун*). «Наша цель — увеличение энергии существования», — пишет Ли Хунчжи [2, 10].

3. Структуры (космогонические и социогонические структуры, сакрализованные психофизические состояния человека). В учении Ли Хунчжи к этому типу сакральных активов принадлежат: особая материальная субстанция Дэ (нравственность). Энергия совершенствования (*гун*) и специфические сакральные субъекты, называемые «Телом Закона», также могут создавать особые структуры вокруг тела человека для защиты его от злых духов.

4. Сакральные агенты (одухотворенные сущности) — субъекты воздействия материальной и духовной природы, характерные воззрения *аниматизма* (представления об одушевленности вещей и явлений земной реальности: природных — гор и деревьев; Земли в целом; культурных — плуг, очаг, меч). Здесь нет еще представления о противоположности духовного и материального начала в агенте сакральной

деятельности (души и тела). Эти феномены не обладают антропоморфными чертами, признаками сакральных субъектов типа душ, духов или демонов. Все вещи обладают сознанием, — пишет Ли Хунчжи и добавляет, обращаясь к своим ученикам: когда ваши сверхъестественные способности достигнут высокого развития, «вы увидите мир иным. Камни, сосны, деревья и прочие предметы начнут разговаривать с вами. Любой предмет имеет разумную сущность» [2, 66]. Он говорит о *жизненной сущности* человека, имеющей чрезвычайную ценность [2, 21]. Сакральными агентами этого типа являются также Главное сознание (*Чжу-иши*) и Субсознание (*Фуиши*) человека. С целью его самосовершенствования они могут вступать в контакт с великими Просветленными [3, 29].

5. **Индивидуализированные духовные начала** (души в материальном теле человека, животного, растения) — основные сакральные агенты в *анимизме*. В этой форме религиозного сознания появляется представление о противоположности души и тела (бинарная оппозиция, отсутствующая в аниматизме). Душа существует в теле, но обособленно. Однако она еще не является самостоятельным существом, способным бороться или сотрудничать с человеком, как это свойственно духам по представлениям шаманизма. Поскольку же у Ли Хунчжи доминируют представления спиритизма, он приписывает человеческим душам свойства самостоятельных духов. В его учении большая роль отводится Главной (*Юаньшень*) и дополнительной душе (*Субьюаньшэнь*) человека.

6. **Антропоморфные агенты:** (духи) — характерные представления *спиритизма*. Ли Хунчжи считает, что в адепте помимо души находятся еще и разные духи, разумные существа, и рассматривает феномены этого типа в качестве главных средств достижения человеком высших уровней сакрального совершенства. Прежде всего это *фалунь* — «живое подвижное существо», находящееся в человеческом теле, но принадлежащего другому, невидимому нами пространству. К этому типу сакральных субъектов принадлежат также *Юаньин* (Нетленный младенец), *Тело Закона* и множество других сакраментальных существ.

Согласно учению Ли Хунчжи (в отличие от классического спиритизма) одухотворенные существа возникают в самом теле практикующего адепта, а не проникают в него со стороны. Это влияние переосмысленных представлений даосизма о возвращении сакральной субстанции (эликсира) в теле адепта посредством «внутренней алхимии». Таким образом, здесь мы встречаемся с особой формой спиритизма, с персонификацией сакральных энергий и способностей человека.

7. Властители природного мира (Бог-громовержец, Богиня плодородия, божества гор, лесов, моря и рек и т.д.) — характерные представления *языческого политеизма*. В учении Ли Хунчжи нет воззрений этого типа, поскольку он не придерживается языческого взгляда на мир как на единое целое, хотя и разделенное на три уровня (земной мир, подземный и небесный), а стоит на позициях религиозно-мифологических воззрений, основанных на *гетерогенной онтологии* (представление об иерархии пространств, причем земной мир — самый низший или один из самых низших и несовершенных миров).

8. Персонифицированные обитатели иных миров — сакральные субъекты низшего и высшего ранга в *эзотерике*. К первым принадлежат *асуры* (демоны, нечистая сила) — живые существа других пространств, способные овладеть человеком, если у него появятся плохие мысли или намерения. «Старость, болезни и смерть тоже являются своего рода демонами» [5, 146]. К числу вторых принадлежат небожители — достигшие просветления и освобождения будды, бодхисаттвы, даосы, боги. Ли Хунчжи отводит им главную роль в определении судеб человечества, в помощи тем, кто стремится достичь сакрального совершенства.

9. Творец и верховный властитель, высшее личностное начало (Господь Бог) — характерное представление *теизма*. В учении Ли Хунчжи нет теистических воззрений, поскольку он не стоит на позициях трансцендентной религии, веры в потусторонний мир, что свойственно библейско-христианской традиции.

10. **Сверхличное универсальное начало** (Абсолют, Ничто, Пустота, Дао, Единое) — сверхличное универсальное начало (трансцендентное или имманентное) — характерные представления *пантеизма* и *панентеизма*. Ли Хунчжи часто упоминает даосское понятие Пустоты и буддийское — Ничто. Категория Дао, свойственная трем традиционным религиям Китая, используется им для объяснения возникновения энергии совершенствования (*гун*) — главного фактора результативности практики *Фалуьгун*.

Надо заметить, что в учении Ли Хунчжи отсутствует, как правило, четкое разделение указанных типов сакральной валентности. Он подчас отождествляет понятие энергии, субстанции и духа, как одухотворенного и персонифицированного существа. Так сакральную субстанцию *Дэ* он иногда называет белой энергией в отличие от черной — кармы, много внимания уделяет трансформации субстанции в энергию. По его словам, *дэ* (нравственность), как материю, находящуюся вокруг тела ученика, мастер может превратить в Энергию Совершенствования [5, 30]. В свою очередь энергия совершенствования (*гун*) по достижении определенного уровня накапливается, уплотняется и может выделяться в форме защитного покрытия вокруг тела [2, 32]. *Гун* «представляет собой субстанцию высокого качества, наделенную интеллектом, она подчиняется уму человека и существует в ином пространстве» [2, 31]. Это уже пример того, что энергию (*гун*), как, впрочем, и субстанцию (*Дэ*), Ли Хунчжи представляет в виде разумных существ, наделенных способностью совершать преднамеренные целесообразные действия, т.е. трактует эти феномены уже в парадигме спиритизма.

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению смыслового содержания и функций, которыми Ли Хунчжи наделяет фигурирующих в его учении носителей сакральной активности.

Для сакрального совершенствования адепта большое значение имеют два вида энергий: *ци* и *гун*, особенно последняя. При этом Ли Хунчжи отождествляет понятие материи

и энергии, так что *ци* выступает у него в качестве бесформенной материи космоса и одновременно в качестве энергии, которая в процессе самосовершенствования активизируется в человеческом теле и приводит к его изменению (последнее обстоятельство используется для лечения болезней и укрепления организма). Так и *гун*, с одной стороны, трактуется как высокоэнергетическая материя, существующая в форме очень мелких частиц большой плотности, а с другой стороны — как энергия совершенствования. *Гун* порождается вне человеческого тела, на уровне его нижней половины, спирально растет вверх, образуя затем столб над головой. Высота этого столба определяет высоту энергии совершенствования человека. «Проще говоря, *гун* и есть энергия. *Гун* обладает материальностью» [4. 11].

В практике *фалуьгун*, осуществляющей онтологическую трансформацию человека и позволяющей ему подняться на высшие уровни бытия, главной ценностью обладает именно *гун* — действенная энергия совершенствования. Она имеет решающее значение, поскольку все достижения адепта на пути сакрального самосовершенствования определяются именно ею, а не сверхъестественными способностями [2, 14].

Усилия мастера и его учеников по существу сводятся к работе с энергиями разного рода. Трактую человеческое тело как маленькую вселенную, Ли Хунчжи много говорит о циркуляции в нем энергии по системам малого и большого Небесных Кругов и опирается при этом на древние даосские представления о сетке энергетических каналов и центров (меридианов и акупунктурных точек, или чакр) эфирного тела человека. Он утверждает, что во время занятий располагает вокруг тела ученика энергетический механизм (*цици*), который в автоматическом режиме непрерывно вращается, вовлекая в циркуляцию энергетические каналы его тела. Под этим воздействием происходит субстанциональная перестройка тела ученика, в результате чего молекулярный состав клеток преобразуется в субстанцию высокой энергии. Человеческое тело претерпевает фундаментальное измене-

ние и больше уже не состоит из физических элементов [2, 45, 48]. Здесь имеются в виду пять первоэлементов древних китайских воззрений: металл, дерево, вода, огонь и вода.

В этих рассуждениях Ли Хунчжи эклектически соединяет квазинаучные представления с древнейшей даосско-буддийской концепцией сакрального энергетизма. Последняя полностью доминирует в рисуемой им картине появления трех энергетических цветков на макушке головы практикующего адепта, похожих на вращающиеся лотосы и хризантемы. Из каждого цветка вырастает энергетический столб, поднимающийся до неба. Такова причудливая форма мощной энергии совершенствования на одной из высоких уровней достижений практикующего адепта.

Перед нами типичный для парадигмы сакральной энергетики дискурс, традиционно служащий воплощению и передаче смыслов и значений оккультной религиозности. Это — причудливая по своей образной и цветовой структуре символика, призванная отразить динамику и превращения энергетических фантомов в процессе поступательного совершенствования адепта.

Основное назначение парадигмы сакральной энергетики у Ли Хунчжи состоит в попытке дать квазинаучное обоснование возможности достижения индивидуального бессмертия. Обоснование это предельно просто и наглядно (большого, впрочем, и не требуется при наивной доверчивости учеников космическим прозрениям Мастера Ли). *Фалуньгун* производит фундаментальные изменения молекулярного состава человеческого тела, заменяет его клеточное строение субстанцией высокой энергия. При этом прекращается обмен веществ, замедляется старение и... наконец-то, осуществляются давнишние чаяния о человеческом бессмертии.

Впрочем, Ли Хунчжи не полагается на доказательную силу одной лишь парадигмы сакральной энергетики при обосновании возможности чуда индивидуального бессмертия человека. Сама по себе эта парадигма принадлежит языче-

ству и его представлениям об одномерной структуре мира. *Фалуньгун* же связан с другим типом религиозности, базирующимся на представлении о многомерной и иерархической структуре мира (гетерогенная онтология). Согласно учению Ли Хунчжи, действия сакральных энергий охватывают всю многомерную структуру Вселенной и человека, как ее аналога. Парадигма сакральных энергий играет здесь подчиненную и дополнительную роль, будучи включена в систему представлений гетерогенной онтологии, играющей доминирующую роль. Таким образом, достижение бессмертия обосновывается двумя кардинальными идеями: о чудодейственном значении сакральных энергий и о поступательном подъеме адепта в процессе самосовершенствования на все более высокие уровни бытия. Мастер Ли пишет: «Если практикующий освободится от власти пяти элементов и приобретет тело из субстанции других пространств, он перестает зависеть от временных ограничений нашей планеты и навеки останется молодым» [2, 45].

В учении Ли Хунчжи значительное место занимают архаические религиозно-мифологические представления, которые в рамках современной культуры принято считать грубыми суевериями. Так он полагает, что многие люди находятся во власти злых духов, прежде всего те, кто одержим стремлением зарабатывать деньги. В них «вселился злой дух, который реально существует, хотя и не в нашем физическом мире» [2, 35]. Этой архаике в новом вероучении отведена важная роль: могущество предложенной практики сакрального самосовершенствования проявляется как раз в том, что она легко сокрушает злых духов. На этот счет Мастер Ли категорически заявляет своим адептам: «Никакой злой дух не в силах овладеть вами. *Фалунь* — столь устрашающая вещь для злых существ, что они боятся даже приближаться к нему» [2, 137].

Мифологема зловредного духа, обитающего в ином пространстве, служит Ли Хунчжи одним из двух объяснений конечной причины появления болезней (другое объяснение — *карма*, черная энергия, возникающая от безнравствен-

ных поступков людей в течение их прошлых и настоящих жизней). Не черная *ци* приносит человеку болезни, пишет Ли Хунчжи. Существование черной *ци* приносит ему лишь мучение. Коренная причина заболевания человека в том, что в другом пространстве находится живое существо, наделенное умственными способностями, настолько свирепое, что его обычно боятся трогать многие мастера цигуна. Однако практика *Фалуньгун* способна нейтрализовать вредоносное воздействие на человека злого духа и побороть таким образом болезнь. При этом коренная причина болезни устраняется благодаря тому, что больной оказывается под защитой особого «покрывала» [4, 23].

Фалунь. Согласно Ли Хунчжи этот мифический фантом автоматически оказывает помощь адепту. Он представляет собой разумную сущность, которая состоит из субстанции высокой энергии и способна преобразовывать некоторую субстанцию в энергию совершенствования. *Фалунь* — круглый. Это вся наша Вселенная в миниатюре. Мы совершенствуемся в соответствии с принципом Вселенной [2. 124].

Многокрасочное изображение *фалуня* представляет его в виде двух концентрических кругов, из которых внешний имеет оранжевый фон, украшенный четырьмя символами *тайцзы* (разноцветных «рыбок» даосской традиции и школы Великого Пути). Внутренний круг ярко-красного цвета с вписанной в него большой свастикой золотисто-желтого цвета [2. 108].

В нашем физическом мире *фалунь* не существует, однако считается, что адепт, наделенный сверхъестественными способностями, может увидеть, как он вращается подобно вентилятору, собирая и преобразуя эфирную энергию (*ци*) космоса, которая затем трансформируется в энергию совершенствования. Фалунь непрерывно вращается в нижней части живота, совершая девять оборотов по часовой стрелке, а затем девять оборотов в противоположном направлении. Цифра девять выбрана здесь не случайно, в буддийско-индуистской традиции ей приписывается высшее сакральное значение.

Вращаясь по часовой стрелке, *фалунь* поглощает энергию космоса, вращаясь в противоположном направлении, высвобождает энергию и тем самым приносит благо как самому практикующему, так и окружающим, поскольку улучшает жизнедеятельность людей и исправляет их состояния.

Все это свидетельствует о сложной, системно организованной, семантике сакрального образа *фалуня*. Во-первых, его изображение — это мандала, обобщенный символ Вселенной, знаковый образ, типичный для представлений сакрально-мифологического сознания. Ли Хунчжи прямо указывает на изоморфизм *фалуня* и Вселенной: «*Фалунь* вращается в соответствии с движением небесных тел во всем космосе. В некотором смысле это микрокосм — маленькая копия космоса» [2, 39]. Во-вторых, *фалунь* — динамичная сущность, особый механизм энергетических преобразований и воздействий. Это представление уже другого, оккультного типа, имеющего дело с сакральными субстанциями, силами и энергиями. В древнеиндийской философии свастика — символ вечного круговращения Вселенной, в буддизме — символ закона Будды, которому подвластно все сущее, поэтому Ли Хунчжи не случайно заимствовал это изображение из культурного наследия далекого прошлого. В-третьих, *фалунь* трактуется еще и как живое разумное существо, принадлежащее одному из невидимых нам пространств, и, следовательно, осмысливается в традиции пандемонизма (низший уровень политеизма) в качестве безличного духа (доброе дэмона). В этом своем значении *фалунь* отличается от души человека (или, точнее, от нескольких его душ, которым Ли Хунчжи придает иной смысл и значение в своем учении). Таким образом, представление о *фалуне* является синкретическим объединением по крайней мере трех форм религиозного сознания: мифологической, оккультной и политеистической.

При всей сложности структурно-функционального строения *фалуня* этот сакральный фантом далеко не исчерпывает собой всего многообразного содержания духовно-

энергетической системы человека в учении Ли Хунчжи. Важнейшее значение в сакральном совершенствовании адепта принадлежит также *синьсину*, *юаньину*, *телу закона* и еще многим другим сакраментальным агентам. Напрашивается вопрос: зачем понадобилось Ли Хунчжи собрать под свое водительство такое огромное воинство сакральных сил? На то у него есть два веских основания. Во-первых, он создал целую оккультную энциклопедию, компендиум разных учений и школ, чтобы представить свое учение истиной в последней инстанции, а свою методику совершенствования адепта — вершиной сакрального искусства и иметь возможность заявить, что то и другое в совокупности позволяет достичь высших иерархий бытия. Во-вторых, несметный сонм духов и сакральных энергий, которые находятся в распоряжении Ли Хунчжи и повинуются разработанной им методике сакрального совершенствования адептов, служат лучшим доказательством его собственного высочайшего уровня развития и соответственно этому права на подчинение ему как совершенному мастеру-наставнику бесчисленного количества учеников по всему миру. Этот довод в пользу компетентности Ли Хунчжи тем более важен для него, что он не прибегает к традиционным способам утверждения своего религиозного авторитета: не использует представление о воплощении в нем мифических учителей прошлого, будд или бодхисаттв, не говорит о том, что продолжает каноническую преемственность сакрального наставничества. Это вовсе не оплошность, а принципиальная позиция, типичная для нетрадиционных религий: *фалуьгун* заявлен как радикальное обновление древних религиозных традиций, как их завершение на высшем уровне развития. Последнее соображение позволяет Ли Хунчжи все же вернуться в определенной мере к традиционной идее о сотрудничестве основоположника нового учения с мудрецами и наставниками древних учений. В его агиографии говорится о том, что с детских лет Ли Хунчжи пестовали искусные мастера разных религиозных традиций, затем они помогли в разработке его собственного оригинального учения.

Рассмотрим представления о ряде других сакральных агентов в учении Ли Хунчжи. Значительная роль им отводится феномену Тела Закона — значительно переосмысленному элементу буддийской концепции *трикая*, трактующей о трех телах или трех способах бытия Будды. В традиционных буддийских учениях тело закона — *дхармакайя* (санскр.), «космическое тело» Будды. В хиняйяне этот сакральный феномен понимается как сумма всех присущих Просветленному качеств. В махаяне — как универсум, персонификация истины, вечный закон, нирвана и подлинно реальный Будда, осознающий свою идентичность с Абсолютом и единство со всеми существами. Ли Хунчжи сильно понизил ранг махаянистской категории тела закона — космический, универсальный и абсолютный — до уровня пандемонизма. В его представлении Тело Закона — самостоятельное духовное существо, двойник и могущественный помощник человека, вырастающий в его брюшной полости. «Тело Закона выглядит точно так же, как сам практикующий. Но возникает оно только тогда, когда он достигнет чрезвычайно высокого уровня совершенствования... Тело Закона обладает собственным умом и способностью действовать и решать проблемы самостоятельно. Это вполне независимое существо, оно способно читать мысли мастера цигун, намеренного вылечить больного, и занимается лечением» [2, 148, 50]. Перед нами, таким образом, персонификация врачевательных способностей мастера цигун, наделение его духом-помощником, послушным мысленным командам своего «хозяина».

У самого мастера Ли несколько Тел Закона и они работают с полной нагрузкой — наряду с *фалуном* защищают учеников от враждебных сил и злых духов и помогают в практике самосовершенствования. «Все необходимое для вас делает фалунь. Более сложное и высокое выполняет мое Тело Закона», — пишет Ли Хунчжи [2, 127]. Подробнее об этом ниже, в параграфе о системе гуризма.

Сверхъестественные способности. Мифологема сверхъестественных способностей, приобретаемых адептом в процессе сакрального самосовершенствования, занимает видное место

в даосизме и буддизме — исходных для учения Ли Хунчжи традициях. Однако он трактует их иначе, в контексте представлений спиритизма. Согласно его учению «сверхъестественные способности могут мыслить, как разумные существа, и подчиняться указаниям ума, могут лечить болезни и делать другие вещи. Они существуют в ином пространстве и обычные люди их не видят» [2, 49]. Убежденность в насыщенности мира мириадами духов приводит в данном случае к заключению о существовании более десяти тысяч видов сверхъестественных способностей [2, 149].

Несмотря на чрезвычайно удивительные свойства и возможности сверхъестественных способностей, о практическом их применении в нашем, земном мире говорить не приходится. «Сверхъестественные способности не являются целью практикующего. Никакие сверхъестественные способности не следует применять для изменения человеческого общества или обычной жизни людей» [2, 15]. Ли Хунчжи не советует пытаться сделать что-то хорошее с их помощью, поскольку этот замысел может обернуться злом [2, 64]. «Думаю, возникнут сложные проблемы, если сверхъестественные силы будут использоваться в военном деле, других областях высоких технологий или для сбора информации» [2, 142]. «С их помощью нельзя достичь изменений общества или совершить нечто очень значительное, поскольку общество развивается независимо от воли даже совершенного человека, никто не может определить направления его развития» [2, 143].

Невольно возникает недоуменный вопрос: ввиду полной практической бесполезности сверхъестественных способностей для человека и общества в целом, зачем поднимать такой большой шум по их поводу? Причина есть и вполне основательная: сверхъестественные способности (реальные, паранормальные, а еще в большей мере — мнимые, мифические) призваны служить индикатором достижения человеком высокого уровня сакрального совершенства.

По существу, речь идет о чудесах как признаках и критериях божественности — типичном критерии сакрального. В данной религиозной традиции проверке на наличие сакрального подвергаются специфические психосоматические состояния человека и критерием успешного совершенствования адепта служат возникающие у него паранормальные способности. При этом их реальные экстраординарные особенности часто очень сильно преувеличиваются в рамках мифологического дискурса. Так Ли Хунчжи уверяет, что открывшееся у практиканта Небесное Око дает ему возможность «общаться с разумными существами иных пространств, видеть истинную природу всех пространств и отдельные райские сферы космоса» [2, 74].

Небесное Око. Это единственный фантом сверхъестественных способностей человека, о котором Ли Хунчжи подробно рассуждает в своих книгах. Любопытно, что вопреки своей нигилистической критике в адрес научного знания он в данном случае заявляет совершенно противоположное: «Нам бы хотелось осветить эту проблему с точки зрения современной науки» [4, 28]. На деле получилось, конечно, совершенно обратное — мифическая картина сверхъестественных функций определенной части головного мозга человека. Вот что говорит об этом Ли Хунчжи.

Основной канал Небесного Ока расположен между межбровьем и шишковидным телом (пинеальной железой) мозга, он позволяет видеть минуя зрительный нерв. В этом месте должна присутствовать жизненная сущность человека, от ее количества зависит уровень Открытия Небесного Ока [2, 19]. «Этот глаз не похож на наши обычные глаза, которые создают у людей ложное представление о реальности. Он может увидеть сущность явлений, увидеть сущность материи» [4, 29].

Миф о Небесном Оке строится, конечно, не на пустом месте, здесь перед нами типичный пример сакрализации вполне реального субстрата, обладающего экстраординарными свойствами. В данном случае предметом мифологизации и

мистификации является проникающее зрение, уникальная способность некоторых людей как бы просвечивать человеческое тело. Эта реальная психическая способность, принадлежащая к классу паранормальных, еще недавно считалась либо чудом, либо ловким трюком. В последние годы проникающее зрение успешно используется экстрасенсами для диагностики заболеваний и благодаря этому получило признание в науке, хотя его природа во многом еще не выяснена.

В религиозно-мифологическом сознании с древнейших времен огромное значение придавалось проникающему зрению (так же как и телепатии, и предвидению будущего), поэтому колдунам, ясновидцам, пророкам, предсказателям будущего всегда уделялось большое внимание, хотя далеко не однозначное. Сегодня на их оккультные услуги огромный спрос. С другой стороны, основатели новых религиозных движений также стремятся использовать пророчества в своей деятельности (вспомним эсхатологические ожидания основателей ЮСМАЛОС — Иоанна Свами и Марии Дэви, предостережения человечества Виссароном-Христом, ссылки Асахары на предсказания Нострадамуса, побудившие его к терактам в Токио). Подручные Асахары в своих экспериментах над людьми (жертвами электрического и наркотического воздействия стали десятки российских музыкантов из оркестра Карэн) пытались экспериментальным путем пробудить у них эту уникальную способность, полагая, что тем самым можно доказать истинность учения АУМ Синрике.

Ли Хунчжи также не оставил без своего внимания феномен паранормального зрения, тем более, что оно считалось сакральным достижением очень высокого уровня и у древних даоссов, и у буддистов. С помощью концепции Небесного Ока он стремится убедить своих адептов в возможности эмпирическим путем удостовериться в существовании потусторонних миров и их обитателей и тем показать фактическую обоснованность *фалуьгуна* — средства достижения высших миров, обитателей всемогущих будд. Впрочем, Ли Хунчжи постоянно говорит о неясности, сумбурности и про-

сто ложности тех видений, которые адепт после упорных усилий может принять за истину, открывшуюся ему с помощью Небесного Ока. Так что на деле речь идет о религиозно-мистических экспектациях, а не о реальном явлении в жизни практикующих *Фалунь Дафа*.

3). *Фалунь Дафа* — различные виды сакральной деятельности

В многочисленных апологетических публикациях, касающихся особенностей движения *Фалунь Дафа* и направленных против обвинений в его адрес со стороны китайских властей, настоятельно подчеркивается, что это не религия и не секта. В самом деле, здесь нет поклонения божеству, нет ни жрецов, ни священнослужителей, исполняющих положенные в этом случае религиозные обряды, нет у практикующих *фалуньгун* ни храмов, ни молитвенных домов. Отсутствует и обряд посвящения, необходимый для приема в лоно церкви или секты, равно как и обязательные в этих религиозных институтах денежные взносы или оплаты культовых услуг.

Ли Хунчжи специально останавливается на этом вопросе и разъясняет, что в предложенном им вероучении отношение к божествам, понимание их смысла и значения во многом иное, чем принятое в религиозно-жреческой обрядности, состоящей в молитвенном обращении к ним по поводу помощи в разрешении тех или иных житейских проблем. Этот религиозный тип веры, по мнению Ли Хунчжи, проникнут потребительски-утилитарными интересами земного мира, является профанацией и оскорбителен для сонма даосско-буддийских небожителей. «Будды, Даосы и Боги не такие, как о них думают нынешние монахи и современный человек... Ныне, исходя из пристрастия к материальным выгодам, сформировалось потребительское отношение к Буддам, Даосам и Богам... Люди идут поклоняться не ради уважения, не ради совершенствования, а чтобы просить Будд, чтобы Будды помилосердствовали рождению сына, богат-

ству, отвели несчастье, устранили беду и прочие невзгоды. Однако Будды не отвечают за это. Будды спасают сущность людей» [6, 8-9].

Весь характер деятельности *Фалунь Дафа* и приведенные высказывания его основателя свидетельствуют о том, что мы имеем дело с учением и практикой *специфической сакральной веры*, комплексной по своему содержанию и функциональному назначению. В ней доминирует *эзотерика* — концепции и методы сакрального совершенствования адептов, наряду с рядом других составляющих: мифологической, гнозисной, религиозной. Есть здесь и свой особый сакральный институт *гуризма*, институт вероучительства и наставничества.

Таким образом, перед нами поборники нетрадиционной сакральной веры, деятельность которых плохо укладывается в узкие рамки современных правовых норм, регулирующих активность религиозных объединений (этим, в частности, объясняется то обстоятельство, что китайские власти до сих пор не нашли юридического обоснования для развернутых ими преследований сторонников *фалуньгун*). Однако многочисленные организации, выступающие в защиту религиозной свободы, активно выступили против этих вопиющих нарушений свободы совести, не вдаваясь в тонкости академической проблемы — о каком, собственно говоря, типе сакральной веры здесь идет речь.

а). Мистика единения с сакральным началом

Прежде чем начать анализировать отдельные составляющие комплекса сакральной веры *Фалунь Дафа*, целесообразно проследить, какие вообще существуют представления о мистических связях адепта с сакральным началом. Специфика этих связей — в непосредственном, интимном приобщении адепта к сакральному началу посредством определенных культовых действий, предписанных форм поведения и образа жизни в целом. Полный набор мистических связей представляет собой логически последовательный, цельный

и завершенный морфологический ряд, разделенный на три уровня все более тесного единения с сакральным началом. В общем виде он выглядит так.

Морфологический ряд (набор) мистических связей с сакральным началом

- 1) *сакральность*
- 2) *экспозиция*
- 3) *коммуникация*
- 4) *повиновение*
- 5) *эзотерика*
- 6) *гнозис*
- 7) *слияние*
- 8) *манифестация.*

Какие же представления, смыслы и значения принадлежат каждому из этих мистических форм единения с сакральным началом?

1). **Сакральность** — это самая простая форма мистики, начальная ступень реализации связи со сверхъестественным началом. В различных формах религиозного сознания (*фетишизм, оккультизм, аниматизм, анимизм, политеизм*) эта мистическая связь трактуется как наличие у человека, объектов природы или общественных институтов либо чудодейственных свойств, сил и энергий, либо одухотворенности, либо души, либо духа-хозяина или божественного заступника. С точки зрения *теистических* представлений человек может удостоиться божьей благодати, а разделяя воззрения *пантеизма* (к которому принадлежит учение Ли Хунчжи), он должен стремиться реализовать свою связь с безличным космическим приоритетом — с Дао или Законом Будды. Самосознание этой мистической связи выражается у адепов культа в представлениях о своем избранничестве, духовной и телесной чистоте, праведности и непогрешимости, обладании сверхъестественными способностями.

2). **Экспозиция** сакрального феномена в сознании адепта чаще всего осуществляется посредством визуализации — медитативной техники, особенно популярной в тантризме.

позволяющей вызывать видения богов, демонов и духов, священных символов и других предметов. Визуализация божества осуществляется с целью получения от него защиты, помощи или сакральной энергии. Так, например, достигнув в медитации видения богини мудрости, тантрист обращается к ней со следующим молитвенным призывом: «Будда Ваджра-йогиня! Проведи меня в Чистую Землю Дакинью, Блаженства и Пустоты» [8. 96]. Более подробно об этой форме мистической связи с сакральным началом речь пойдет в следующей главе при рассмотрении представлений тибетского буддизма и тантры-ваджраяны.

Экспозиция сакрального начала осуществляется также посредством галлюцинаций иного содержания — восприятия сакрального звука или цвета, служащих показателем достижения адептом высоких уровней совершенства.

3). Коммуникация является более значимой формой связи адепта с сакральным феноменом, обычно непосредственно следующей за его экспозицией в обрядовом действии (в процессе медитации). Наиболее известны энергетическая и духовная коммуникации, к последней принадлежит наиболее важная ее разновидность — диалог с божеством.

4). Повиновение — еще более важная форма мистической связи адепта с божеством, поскольку часто является доминирующей у него религиозной установкой. Косвенным образом это проявляется в строгом подчинении ученика своему наставнику, что составляет, в свою очередь, характерную черту гуризма. У суфиев подчинение ученика-мюрида своему наставнику-шейху принято сравнивать с «трупом в руках обмывальщика» (готовящего умершего к похоронам).

5). Эзотерика (сакральное совершенствование адепта) — особый, тип связи с сакральным началом, посредством которой адепт постепенно, обычно через ряд промежуточных этапов, достигает высшего сакрального уровня. Эзотерика, как и следующий за ней в морфологическом ряду *гнозис*, является разновидностью *структурных изменений*, или *чудесных превращений*, представление о которых связано с древ-

нейшими формами сакрализованного сознания — с магией и мифом, с деятельностью колдунов и шаманов. В даосско-буддийской традиции считается, что этот процесс может привести адепта к бессмертию или позволит достичь статуса будд, окончательного просветления.

6). **Гнозис**, как и эзотерика, ведет к сакрализации адепта, но только в этом случае направленность и характер данного процесса прямо противоположны. Совершенствование эзотерика осуществляется путем «накопления» им сакрального и направлено вовне и вверх — к трансцендентному началу, а сакрализация гностика осуществляется путем его «очищения» (в частности, от заблуждений, ложного знания) и направлено вовнутрь — к имманентному божественному началу, составляющему скрытую природу самого адепта. Часто это связывается с представлением о возвращении к истоку (первоначалу) по линии историко-генетического развития, трактуемого нередко в космическом масштабе.

Гнозис и эзотерика — разные морфологии феноменологически сходного процесса (или даже единого в случае их объединения в одном обряде), их назначение состоит в приобщении адепта к сакральному началу — либо путем сакрального, духовно-нравственного совершенствования до божественного уровня (*эзотерика*), либо посредством очищения, освобождения его божественной природы от земной «скорлупы» и выявления, реализации его подлинной духовности на основании индуистского пантеистического принципа «ты есть то» (*гнозис*). Короче говоря, эзотерика — становление (даосский путь обретения бессмертия, йога), а *гнозис* — разделение высшего и низшего начал, очищение первого от второго, реализация и актуализация высшего начала. Это два равные пути или способа трансформации профанного феномена в сакральный — типичное проявление фундаментального структурного изменения, или фазового перехода.

7). **Слияние** адепта с высшим сакральным началом — это мистика в собственном смысле слова. Слияние, или отождествление адепта с божеством, абсолютom (иногда понима-

емое как растворение первого во втором) обычно осуществляется посредством мистического экстаза, транса. Чаще всего это переживание воспроизводится в процессе медитации, и тогда слиянию адепта с божеством обычно предшествует его экспозиция в сознании (визуализация) в качестве начальной формы мистического единения. При этом первоначальная форма мистического приобщения адепта к сакральному началу служит предпосылкой, вспомогательным средством реализации заключительной формы единения с божеством. Вот как описывает этот процесс Калика-пурана: «Сначала адепт медитирует на Брахмана, а затем всеми силами своей души представляет божество, избранное для поклонения. Непрерывно отождествляя себя с ним, адепт сам становится божеством» [8. 106].

8). Манифестация — это различные воплощения сакрального начала: будь то в священных предметах или в людях, получивших высшие сакральные статусы божественных, воплощенцев (аватара) и перерожденцев (*тулку*), или в особых магических действиях, позах и жестах (*мудра*).

Таковы разновидности мистических форм единения адепта с сакральным началом, которые в том или ином сочетании образуют комплексный процесс сакрального совершенствования, фиксируемый на эмпирическом уровне в качестве особой ритуальной практики, или культа. Комплексный характер носит и один из главных феноменов нового вероучения — *Синьсин*. Среди многообразия значений этой духовной сущности, заложенной в человека, главное связано с его совершенствованием, обеспечивающим подъем адепта на высшие уровни бытия. Следовательно, это значение *Синьсина* эзотерическое. Вместе с тем этот феномен обладает и гнозисным значением, будучи сакральным началом, которое отличает человека от животного и определяет его сходство с буддами, до уровня которых он может подняться, опираясь на это божественное по существу начало. Кроме того, *Синьсин* обладает религиозным значением, поскольку

его развитие обусловлено соблюдением ряда первостепенных моральных норм и заповедей. Таким образом, *Синьсин* (как и практика сакрального совершенствования — *фалуньгун*, взятая в целом) представляет собой целую систему элементарных сакральных отношений и функций, которые целесообразно рассматривать в отдельности, чтобы яснее представить себе специфику образованных ими систем.

Рассмотрим подробнее основные составляющие, свойственные практике самосовершенствования адептов *Фалунь Дафа*. Нам придется начать с *гнозиса*, поскольку в учении Ли Хунчжи эта форма единения с сакральным началом играет служебную роль в контексте *фалуньгун*, выступая в качестве мифологического обоснования процесса совершенствования и его мотивации, т.е. является логической предпосылкой собственно процесса подъема духовного уровня практикующего (*эзотерика*).

б). Гностическая составляющая

Сакральная этиология «гностического» мифа. Для обоснования приоритетов своей «новой школы», *Фалунь Дафа*, Ли Хунчжи разработал космогоническую схему, отдаленно напоминающую построения неоплатоников своей основной идеей о возникновении земного мира в результате *постепенного* отпадении от совершенного космического начала в процессе многоступенчатой деструктивной эволюции; в основе этой мифологической концепции лежит бинарная оппозиция совершенного космоса и падшего человеческого мира. Однако она имеет не биполярную структуру, типичную для христианской религиозности, веры в потусторонний мир, а *монополярную*, увенчанную высшим сакральным началом в образе совершенного космоса. Для религиозности этого типа даже оппозиция белой (*дэ*) и черной (*карма*, кармические преступления) субстанций не является биполярной, поскольку, по словам Ли Хунчжи, черную субстанцию человека можно преобразовать в белую в процессе сакрального совершенствования под воздействием Тела Закона мастера [2, 139].

Сакральный космос трактуется как нравственное начало, представляющее собой единство трех высших нравственных качеств: Истины («чжэнь»), Доброты (шань), Терпения (жэнь). Это фундаментальные качества космоса [2, 39]. Иначе говоря, нравственному сознанию в его высшем проявлении придан онтологический статус верховного абсолюта космического масштаба.

Этиологическое назначение этой мифологической концепции состоит, во-первых, в объяснении возникновения упаднического состояния современного человека и общества; во-вторых, в обосновании необходимости практики сакрального совершенствования *фалуньгун*, способной вернуть людей к изначальному слиянию с высоконравственной природой космоса; в-третьих, в оправдании эсхатологических ожиданий — гибели человечества в случае его отказа от практики сакрального самосовершенствования. Далее из этих мифологических постулатов следует, что «новая школа цигун» Ли Хунчи представляет собой мессианское движение, а он сам — Учителя и Спасителя человечества. «Люди сталкиваются со всевозможными несчастьями, оттого что утратили свою истинную природу. Поэтому г-н Ли решил создать великий Закон — Фалуньгун, пригодный для совершенствования современных людей», говорится в послесловии к одной из его книг [2, 160].

В вероучении *Фалунь Дафа* миф о возникновении и духовно-нравственной инволюции, т.е. деградации и падении, человечества имеет стратегическое значение, поскольку составляет основу мировоззрения данного направления и обоснование его ритуальной практики. По словам Ли Хунчи, первичный космос был однородным, и когда в ходе его эволюции зародилась жизнь, первоначально она соответствовала его приоритетам. В то время не существовало еще ничего негативного, каждая вещь находилась в согласии с космосом, т.е. обладала всеми его свойствами. В процессе эволюции существа все больше и больше отклонялись от космических качеств и деградировали, пока не оказались в про-

странстве самого низшего уровня. Так возник наш сегодняшний мир и появилось человечество, прошедшее многоступенчатый путь нисходящей эволюции. Исходя из этого космогонического представления школа *Фалунь Дафа* придает большое значение «возвращению к истине», т.е. возвращению к первоначальному состоянию. Чем более высокого уровня достигает адепт, тем больше уподобляется космосу и тем больше приобретает сакральных сил [2, 152].

Здесь мы видим объединение в единой мифологической схеме двух типов сакрального совершенствования человека: эзотерического, основанного на его постепенном восхождении на все более высокие уровни бытия для приобщения к высшему сакральному началу, и *гностического*, состоящего в пробуждении, или реализации в человеке этого самого начала. В этом системно-смысловом объединении двух типов элементарной сакральной деятельности и состоит этиологическая функция данного мифа о спасительном возвращении человечества к своему нравственно совершенному космическому истоку.

Сакральное знание в этиологической функции. «Гнозис», как известно, означает «знание», точнее, заповедное сакральное знание, приобщение к которому ограничено, предполагает определенные посвящения, процедуры инициаций, а в результате вознаграждает приобщением к высшей истине, обретением просветления и сакрального совершенства. Такова роль сакрального знания и в изложенном космогоническом мифе *Фалунь Дафа*.

Сакральное знание предстает перед нами, в первую очередь, как реализация этиологической функции мифа, как его объяснительно-регулятивное назначение в рамках соответствующей исторической культуры. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что сакральное знание — это в то же время сам миф, поскольку то и другое совпадает по своему содержанию, тождественны друг другу. Миф оказывается ничем иным, как реализованным в мироустройстве (онтологии) и в ритуальных действиях сакральным знанием.

Миф — онтологизированное сакральное знание, или мифическая реальность; мифология — осознание, понимание этого сакрального феномена, рассказ о нем в форме специфического дискурса мифологического сознания. При этом декламация мифа и соответствующие ему ритуалы трактуются как его реализация, порождающая благое воздействие на окружающих.

Об этих свойствах сакрального мифа часто говорит Ли Хунчжи, подчеркивая большое позитивное значение чтения канонической литературы о *Фалунь Дафа*, а также благое, оздоровительное воздействие на окружающих проведения занятий по методике *фалуньгун*.

Ли Хунчжи говорит о сакральном знании (имея в виду вероучение *Фалунь Дафа*) как о *Законе Будды* (в буддийской традиции) или как о *Дао* (в даосской традиции). Для него это высшее, завершенное, конечное знание, всеобъемлющее и всеисчерпывающее, обладающее абсолютной истиной. Все эти признаки принадлежат особому типу «знания» — сакральной этиологии, свойственной мифологическому сознанию (усвоенному также другими типами веры — гнозисом и эзотерикой. А также религией).

Приведем основные высказывания Ли Хунчжи об исключительных особенностях проповедуемого им сакрального знания. «Познания современного человечества, — пишет он, — могут выяснить лишь чрезвычайно поверхностные явления, крайне далекие от подлинного понимания истинного положения Вселенной» [1, 13]. «Лишь Закон Будды может полностью раскрыть тайны космоса, времени, пространства и человеческого организма, правильно распознать доброе и злое, истинное и ложное и, искоренив иллюзии, установить истину» [2, 9; 3. 1]. «Закон Будды — самая глубокая, таинственная и сверхъестественная из всех наук в мире. Закон Будды — это просветленный взгляд во все тайны космоса. Он охватывает все без исключения, от молекулы, эле-

ментарной частицы, даже меньшего, чем частица, до Вселенной и даже большего, чем Вселенная. Закон Будды — есть выявление космических качеств «Чжэнь-Шань-Жэнь» (Истина, Доброта, Терпение.) на различных уровнях и различными способами» [2, 8].

Этот сакральный гнозис обладает бесценным значением для человечества, поскольку является залогом его спасения. «Закон Будды» способен в корне изменить представления обычных людей, говорит Ли Хунчжи, если же человечество не воспользуется этой возможностью, то будет обречено пребывать в невежестве. В контексте космогонического мифа это равноценно смертному приговору, поскольку просветленные, пребывающие в высших мирах, не намерены мириться с существованием невежественного человечества и готовят ему гибель. Такова двойственная перспектива судьбы человечества в свете изложенного «гностического» мифа.

Пробуждение природы будды — мифологема, вполне типичная для *гнозиса*, и она играет важную роль в вероучении *Фалунь Дафа*. Эта мифологема символизирует пробудившееся в адепте «стремление вернуться к истоку» и логически вытекает из основного космогонического мифа об отпадении человечества от изначально совершенного состояния бытия. Считается, что с момента этого чудодейственного «пробуждения» и может начаться процесс постепенного самосовершенствования адепта. Ли Хунчжи так описывает этот гнозисный процесс: «Истинная цель человеческой жизни заключается в возвращении к истоку жизни и достижении действительного пробуждения. Поэтому, когда у человека рождается стремление к самосовершенствованию, считается, что в нем пробудилась природа Будды. Такая мысль заслуживает наивысшей оценки, так как у него воскресло стремление вернуться к истоку жизни и достижению действительного пробуждения вследствие того, что ему захотелось покинуть уровень, где находятся обычные люди» [3, 7].

Здесь *гнозис* (как осознание заложенной в человеке сакральной буддийской природы) обнаруживает целый ряд своих важнейших значений для всей его последующей жи-

недеятельности: прежде всего — побудительного мотива его духовно-нравственного совершенствования, а также содержания его убеждений, идеалов и ценностей.

Другая гностическая идея касается особых врожденных качеств человека, обеспечивающих успешное его самосовершенствование. Это иное, в большей мере психологическое, чем богословско-мифологическое наименование того сакрального *имманентного начала*, пробуждение и актуализация которого составляет содержание и цель гнозисного действия или процесса. Об этом достаточно ясно говорит Ли Хунчжи: «Врожденное качество определяет и качество просветления. Хорошему врожденному качеству обычно соответствует хорошее качество совершенствования» [2, 73]. Здесь врожденное качество трактуется как имманентное сакральное начало — основная категория гнозиса.

Однако гнозисный момент играет подчиненную роль в процессе совершенствования, главное значение имеет эзотерика — постепенное просветление занимающегося практикой *фалуньгун*. Поэтому приоритет отдан «качеству просветления». По словам Мастера Ли, в деле спасения он опирается на качество просветления, а не на врожденное качество [2, 73].

Гнозисный подход ярко проявился у Ли Хунчжи также в трактовке традиционного для спиритуализма противопоставления мудрого человека умному. По его словам, «умным в обычном понимании людям часто очень трудно достичь просветления. Подлинное просветление не является умом, но представляет собой человеческую природу, которая позволяет нам возвратиться к истине и нашему истинному существу» [2, 73]. В противоположность умному человеку, оставшемуся в стороне от гнозисного обретения заповедного сакрального начала, «мудрец — это тот, кто легко возвращается к истине и своей истинной сущности и достигает просветления» [2, 72]. Примечательно, что в этом чисто гнозисном контексте не нужно указывать на «знание», поскольку оно здесь уже онтологизировано (в качестве возвышенного со-

стояния будды) и к тому же вовсе не обязательно свойственно мудрецу («как впрочем и умному, если верить пословице: «многознание уму не научает»).

Это лишний раз проясняет не всегда четко понимаемую специфику *гнозиса* и *эзотерики*. Хотя этимологически оба термина означают «знание» — специфическое по своему сакральному смыслу и значению, а поэтому «тайное», «заповедное», предназначенное только для избранных и посвященных, по существу — это два особых типа веры, для которых гносеологическая характеристика не является их отличительным свойством и поэтому не во всех случаях обязательна.

Сакральное *знание* занимает важное место в *мифе*, выполняя его главную, этиологическую функцию. Сам миф и есть онтологизированное сакральное знание — мифическая псевдореальность, воспроизводимая или возрождаемая в ритуале. Вербальное и мыслительное повторение мифа трактуется как его реализация, порождающая благое воздействие на окружающих. Поэтому становление в человеке сакральных структур в процессе самосовершенствования (занятия практикой *фалуьгун*) трактуется Ли Хунчжи как благое воздействие на все окружающее.

В *эзотерике* речь идет уже о *познании* как средстве самосовершенствования. В том же значении оно понимается в *гнозисе*. Однако в этих разных системах веры познание, как элементарная сакральная деятельность, функционирует различно. В эзотерике оно направлено на *трансцендентальное* начало, а в гнозисе — на *имманентное*. В том и другом случае познание устраняет заблуждение и приобретает адепта к истине.

Итак, в *Фалуь Дафа* мы видим синкретизм двух типов веры: *гнозиса* — возвращения к сакральному началу, как к своему истоку, и *эзотерики* — сакрального совершенствования. Роль и значение их в учении различно: гностическое представление («отпадение — возвращение») играет роль мифологического обоснования процесса самосовершенствования в космическом масштабе, а эзотерика — главного средства сакрализации. Заметно противоречие: самосовершен-

ствование адепта бесконечно и тем самым гностическое возвращение никогда не завершится и остается бесконечно далеким идеалом. «Великий закон беспределен, — говорит Мастер Ли, обращаясь к своим ученикам. — Ваше совершенствование не закончится даже если вы достигнете состояния татхагаты» [2, 112].

в). Эзотерическая составляющая

Прежде чем обратиться к анализу соответствующего содержания вероучения и практики *Фалунь Дафа*, уточним сам термин «эзотерика», отметив три свойственных ему смысла:

1. «Тайное знание», предназначенное для узкого круга избранных, посвященных, прежде всего в целях их духовного совершенствования. Непосвященные не в состоянии его понять и правильно использовать, но могут нанести вред с его помощью. Сами эзотерики уверены, что имеют дело с особым, сокровенным знанием фундаментального характера, почерпнутым из божественного источника и поэтому обладающим чрезвычайно важным значением. Назначение эзотерических течений усматривается в сохранении, продуцировании и передаче сакрального знания в сотериологических целях.

2. Эзотерика выполняет *объясняющую и программирующую функцию сознания, осуществляет систематизацию смыслового содержания предметной области и декларирует стратегию и алгоритм индивидуального поведения или общественной деятельности*. В этом смысле эзотерика — **концептуально-доктринальная форма общественного сознания, продуцирующая прагматические модели объяснения и действия**.

Эзотерика, заявляющая о приоритетном значении для нее знания, но претендующая при этом на свой исключительный доступ к его сокровенным глубинам, фактически ограничивается **объяснением и систематизацией** смыслового содержания человеческого сознания и деятельности на ос-

нове аксиоматики определенной совокупности постулатов, служащих догматическим основанием характерных для этой формы общественного сознания установок, ориентаций и действий.

Объясняющая функция эзотерических концепций обладает направленностью трех видов: *этиологической* (в том числе в плане мировоззрения), *поведенческой* и *утилитарно-практической*. В первом случае эзотерики создают на основе нетрадиционных, радикально обновленных представлений (часто апеллируя при этом к полузабытым идеям и символам архаических цивилизаций) оригинальные мировоззренческие доктрины, своеобразные концепции понимания природного мира и человека, их происхождения и генезиса, нередко в глобальном космогоническом масштабе. Серьезные ученые и трезво мыслящие философы, как правило, отказываются обсуждать эти проблемы с такой безгранично широкой точки зрения, поскольку не располагают для этого ни фактическими данными, ни твердо установленными принципами и закономерностями, определяющими существование и развитие Бытия и Космоса в целом. Для них подобная постановка проблемы слишком широка, абстрактна и поэтому заслуженно называется «дурной бесконечностью». Однако эзотерики этим обстоятельством нисколько не смущаются, более того, в догматической трактовке подобных «бескрайних» проблем они видят подлинный пафос своих построений.

Во втором случае эзотерики разрабатывают определенные морально-педагогические системы, направленные на исправление человеческой природы или создание «нового человека» (Гурджиев, Агни-йога Елены Рерих); они пропагандируют особый, эзотерический образ жизни, позволяющий не только реализовать потенциальные способности человека («гуманистическая психология» Фромма, движение за «расширение сознания», «коммунистическое самопрограммирование» Я.И. Колтунова), но и сформировать «сверхчеловека».

способного проникать в виртуальные миры и даже повелевать существующей действительностью (Кастанеда, герметики и психоделики).

В третьем случае эзотерики направляют свою активность на решение непосредственно практических задач: прогностических, врачевательных, социально-реформистских, геополитических и т.д. По существу, современные концепции и проекты «воссоздания Святой Руси», «создания Евразийской цивилизации» или установления «Единого социально-политического и экономического миропорядка на всей Земле» представляют собой эзотерические построения.

Любое из трех направлений эзотерики нацелено не на установление объективной истины (в этом нет необходимости, поскольку исходные постулаты обладают значением непоколебимых аксиом), а на *объяснение, удовлетворяющее прагматическому критерию*. Эзотерики исходят из принципа: раз принятое ими мироощущение, система личностных установок, норм и ценностей, практических приемов «работает», оправдывает себя с прагматической точки зрения, постольку задача состоит только в подведении под этот субъективный опыт веских онтологических оснований, догматической базы, способной дать ему авторитарное *объяснение*.

Таким образом, в этом значении *эзотерика* представляет собой **этиологию, аксиоматическое априорное объяснение** и основанные на нем **социально-воспитательные и общественно-политические проекты**.

3. Эзотерика как концепции и практики *сакрального совершенствования*. Это значение часто совмещается со вторым, когда речь идет о постулировании и реализации реформационных проектов сакрально-мифологического характера (формирование божественно-совершенного индивида, общества, человечества).

Экзистенциальный кризис современного человечества ставит на первый план необходимость сакрального совершенствования индивида. По словам Ли Хунчжи, с высокого уровня сакральной иерархии социальное развитие человечества

представляется деградацией, всем только кажется, что оно идет вперед, а на самом деле пятится назад. «Из-за своих злодеяний человек впал в заблуждение. Поскольку человек сам попал в заблуждение, его надлежало уничтожить. Теперь ему дали шанс вернуться из заблуждения обратно. Можешь вернуться — вернись. Не можешь — продолжай свой путь по шести кругам перевоплощений или жди окончательного уничтожения» [3, 57]. Такова неумолимая эсхатологическая ситуация, в которой находится современное человечество. Ему предрешено уничтожение, если будет отвергнут путь сакрального совершенствования под руководством Мастера Ли. Тем самым основатель «новой школы цигуна» берет на себя роль Спасителя всего человечества.

Спасение отдельного индивида не откладывается на дальнюю перспективу, в туманное эсхатологическое будущее. Адепту сулят разрешение экзистенциального кризиса «здесь и сейчас» — по формуле, общей всем новым религиозным движениям: «Вам не грозит реальная опасность, поскольку весь ход вашей жизни изменился и в ней не может произойти несчастного случая» [2, 151]. Все жизненные невзгоды и опасности позади, теперь уже ничто не может повредить просветленному.

Структурное преобразование человеческого тела — одна из важнейших задач сакрального совершенствования адепта. Ее начальный этап осмысливается как «очищение», т.е. в форме древнейшего представления об инициации, сакральном преобразовании человеческого организма, наиболее радикально выраженной в шаманском посвящении, в котором кандидат на эту роль последовательно проходил стадии «болезни», «смерти» и «возрождения».

В целом процесс совершенствования в *Фалунь Дафа* подразделяется на две стадии, причем низшая соответствует кругу языческих представлений и названа «самосовершенствованием по Мирскому Закону», а высшая идентична собственному типу новой веры — инициационному и именуется «самосовершенствованием по Постмирскому Закону». На

первой стадии очищение завершается, после чего «тело человека уже будет полностью заменено веществом высокой энергии. Самосовершенствование по Постмирскому Закону — это в основном совершенствование тела Будды [3, 8].

Это процесс изменения *бэнтми* (Собственного тела) человека. При этом обычные клетки человеческого тела «постепенно заменяются высокоэнергетической материей, что может замедлить старение. Тело начинает омолаживаться, и постепенно преобразуется, пока обычная плоть не будет окончательно заменена высокоэнергетической энергией. Тогда тело этого человека уже полностью превратится в тело из другого рода материи». Оно становится Нетленным Телом [3, 98].

Тем не менее и после своего преобразования *бэнтми* внешне мало чем отличается от тела обычного человека, но на самом деле оно становится иным: его клетки замещаются высокоэнергетическим веществом, что позволяет ему войти в другие пространства [3, 99]. Все это воспроизводит архаическую даосскую схему перехода от достижения долголетия к обретению бессмертия.

В ходе описанного процесса радикально разрешается и проблема избавления от болезней. Ли Хунчжи полагает, что оздоровление адепта наступает автоматически по мере его сакрального совершенствования. Иначе говоря, разрешение приоритетной задачи просветления-спасения обеспечивает решение и подчиненной врачебательной задачи. Трактуются эта проблема в контексте чудодействия оккультных сил-энергий: «Тело практикующего очищается и освобождается от болезней после появления энергии совершенствования, потому что субстанция высокой энергии исключает существование черной субстанции» [2, 73].

По учению *Фалунь Дафа*, у человека помимо его обычного тела — *Бэнтми*, развивается еще особое тело, состоящее из высокоорганизованного вещества, — *Юаньин*. Это «алмазотеленное тело» не может свободно показываться в нашем пространстве. Его даосскому названию *Юаньин* (Бессмертный Младенец) соответствует буддийское — тело Будды.

Юаньин рождается в поле *дань*, или *киноварном поле*, по терминологии даосских алхимиков, находящемся в нижней части живота, где рождается множество сакральных агентов: энергии совершенствования, сверхъестественные способности, много вещей белой магии, Тело Закона и т.д. Постепенно *Юаньин* становится все крупнее и крупнее, потом появляются лепестки лотоса и, наконец, золотой *Юаньин* сидит на золотистой тарелке лотоса. Достигнув размеров человека, он может покидать его тело, выходить из него и начинать действовать под управлением его главной души. При столь больших размерах *Юаньина* человеку уже не угрожают никакие опасности [3, 88]. Здесь Ли Хунчжи воспроизводит некоторые вычурные спиритические представления древних даосов, связанные с их экзотическим учением о «внутренней алхимии» сакрального совершенствования адепта.

Изложенная концепция сложного системного строения человеческого тела, рассматривающая его в качестве совокупности структур равного уровня бытия, опирается на более общее представление о подобии человека космосу: «Тело человека представляет собой Микрокосм, там образуется свой малый мир, где формируется вся жизненная сущность человека» [8, 89].

С точки зрения этих представлений сакральное совершенствование человека опредмечивается в образы множества самостоятельных сущностей и духов, которые пребывают в другом пространстве (сохраняя связь с нашим земным миром) и наделены высокими энергиями, позволяющими им гарантировать безопасность человека. Наряду с этим сакральное совершенствование имеет очень важный морально-этический аспект.

Этическая трактовка сакрального совершенствования. Ее можно расценивать как необходимый дополнительный момент к действию перечисленных факторов оккультно-спиритической природы. Ли Хунчжи следующим образом излагает парадигму индивидуальной нравственности: «Человек, утвердившийся во всех добродетелях, должен отвечать следующим требованиям:

- (1) Иметь очень хорошие врожденные качества.
- (2) Обладать очень хорошим качеством просветления.
- (3) Обладать качеством великого терпения.
- (4) Иметь мало привязанностей и с легкостью воспринимать все мирское» [2, 139].

Нетрудно заметить, что здесь перечислены индивидуальные психологические качества человека, которым придана форма морально-нравственных требований, причем первые два из них имеют сугубо вероучительский смысл (поскольку речь идет о личностных предпосылках гнозис-эзотерического процесса совершенствования). Иначе говоря, здесь вовсе не упоминаются нравственные ценности и идеалы социокультурной жизнедеятельности человека, что вытекает из рассмотренного нами выше нигилистического отношения *Фалунь Дафа* к обществу и социальной природе человека.

Говоря о крайнем падении нравов общества, Ли Хунчжи переносит приоритеты нравственности в абстрактные высоты Космоса. Там изначально господствует онтологизированная нравственность — Истина (*Чжэнь*), Доброта (*Шань*) и Терпение (*Жэнь*). Эта возвышенная природа Космоса должна стать заветной целью самосовершенствующегося адепта и ориентиром в его повседневной жизни. «Цель нашей школы, — говорит Ли Хунчжи, — согласованное совершенствование *чжэнь-шань-жэнь* [т.е. развитие этих качеств в человеке] в соответствии с фундаментальными качествами космоса и достижение полного единства с космосом» [2, 59-60].

В целом этическая концепция *Фалунь Дафа* формулируется так: «В процессе совершенствования всегда необходимо иметь выдержку, беречь свой *Синьсин* и не совершать ничего недостойного» [там же]. Обратимся к последним двум требованиям, попробуем уяснить, что представляет собой постоянно упоминаемый с большим пиететом *Синьсин* и какова роль в новом учении традиционного представления о кармической ответственности человека.

Синьсин. Этимология этого китайского термина соединяет два очень емких и многозначных представления: «сердце» (*синь*) и «дух» (*син*), которые в совокупности осмысливаются как духовность, духовно-нравственное начало в человеке. Теоретически осмыслить *Синьсин* непросто, этот феномен постоянно мелькает в контексте самых разнообразных факторов духовного, нравственного и энергетического характера, но при этом всегда видна его центральная и определяющая роль в сакральном совершенствовании человека. Прежде чем перейти к детальному разбору его особенностей и чтобы не упустить из виду специфику *Синьсина* в целом, целесообразно заранее сопоставить его с более известными нам категориями внутреннего мира человека. В этом плане *Синьсин* ближе всего по структуре своих смыслов и значений к *душе* в библейской традиции, понимаемой в качестве субъективированного и персонифицированного нравственного начала, в человеке, и значительно дальше от тех душ, духовных сущностей и сознаний, которыми наделили человека даосская и буддийская традиции. Я имею в виду *Чжу-иши* — главное сознание, *Фу-иши* — подосознание, *Юань-шэнь* — главная душа, *Субьюаньшэнь* — витальная, «животная» душа человека, *Юаньин* — «бессмертный младенец», *инхай* — «Малютка», Тело Закона и т.д. По словам Ли Хунчжи, «в человеке, кроме него самого, еще существуют три души и семь духов» [6, 70].

Указывая на сходство (точнее, на аналогичность) *Синьсина* христианскому представлению о душе, необходимо помнить об их принадлежности к разным морфогенетическим типам религиозности, поэтому лучше назвать этот феномен «псевдодушой», или «протодушой», если сравнивать его с христианской верой.

Синьсин имеет несколько аспектов, среди которых исходным является гнозисный аспект, поскольку данный фантом считается важнейшим сакральным началом в человеке. «То, что мы называем *синьсином*, или добродетелью, — заявляет Ли Хунчжи, — превышает буддийскую Пустоту и даос-

ское Ничто. С другой стороны, Пустота и Ничто представляют собой часть того, что мы называем *синьсином*. Когда практикующий достигает Пути, или Дао, и просветления, он становится одним из просветленных или сверхъестественных существ» [2, 138]. К тому же *Синьсин* обладает эзотерическим аспектом, поскольку большое значение придается его росту и энергетическому усилению: «Высота энергии совершенства зависит от высоты *Синьсина*» [2, 141]. «В своем самосовершенствовании человек главным образом совершенствует свой *синьсин*» [4, 104], который может достичь уровня будд. Большое внимание уделяется религиозному аспекту *Синьсина*, его связи с кармической ответственностью человека и другими моральными требованиями. «Наш метод совершенствования, — говорит Мастер Ли, — поистине направлен на душу человека, на изживание пристрастий, благодаря чему совершенствоваться можно очень быстро» [там же].

Моральные факторы развития *Синьсина* многочисленны, в их число входит «отречение от разных мирских жад, разных навязчивых желаний, а также выдержка при переживании страдания из страданий» [3, 69.]. «Добродетель является просто проявлением *синьсина* человека» [2, 55]. Однако его содержание шире, поскольку включает в себя «приобретение и утрату». Первое означает усвоение космических качеств. Второе — прекращение таких злых мыслей и поступков, как жадность, вождление, убийство, ненависть, воровство, обман и зависть. Вы должны освободиться от таких вещей, как слава и нажива» [2, 55].

Итак, *Синьсин* — главный элемент в практике *фалуьгун*, его развитие имеет приоритетное значение, он является ключом к достижению энергии совершенствования. «Это самая характерная черта нашей системы совершенствования», — говорит Мастер Ли [2, 147]. — «Наш Закон предъявляет строгие требования к совершенствованию *Синьсина*» [2, 122]. «Строго говоря, действенность энергии, определяющая уровень развития, приобретает не внешними упражнениями,

но лишь совершенствованием *Синьсина*». Это созвучно призыву христианских мистиков заботиться в первую очередь о душе, а не о соблюдении обрядов.

Конечный этап самосовершенствования: достижение Парадиза (Рая) и Статуса будды. Хотя Ли Хунчжи часто говорит о возможности безграничного и бесконечного процесса самосовершенствования адепта, поднимающегося на все более высокие уровни бытия, тем не менее он весьма подробно описывает смысл и значение идеального завершения этого процесса. Он указывает на традиционные изобретения Будды, окруженного ореолом, и утверждает, что это — отображение его особого сакрального состояния, Парадиза (Рая), и свойственного ему статуса — *Фовэй* (Статуса будды). Оба эти феномена обладают чудодейственным значением. Парадиз возникает из особой сущности (*сю аньгуань*), постепенно растущий в теле адепта. Вначале *сюаньгуань* имеет размеры крошечного круглого пузырька, постепенно увеличивается, наполняется жизненной сущностью человека и, наконец, расширяется за пределы человеческого тела. Когда адепт достигнет очень высокого уровня иерархии в самосовершенствовании и обретет просветление, 80% его нравственного достояния (высоты столба энергии *гуи* и уровня *Синьсин*) наполнят своей энергией Парадиз — его собственный Парадиз.

Прервем на минуту изложение этой интереснейшей теологической концепции, чтобы обратить внимание на специфику представления о рае у Ли Хунчжи. Он говорит о нем не как об особой локальной территории, что свойственно язычеству, не как о царстве небесном духовной природы, находящемся в потустороннем мире. Он говорит о рае как о феномене «антропологической» природы, поскольку «Парадиз» — продукт самосовершенствования адепта и его собственное достояние, достигшее своего полного развития и чудодейственных свойств на высшем уровне бытия. Это представление характерно для особой *метаморфы* религиозности, промежуточной по генетической линии развития

между язычеством и верой в потусторонний мир. Этот тип религиозного сознания основан на вере в существование *гетерогенной онтологии*, иерархии разных уровней бытия. Именно в этом состоит специфика рассматриваемых рассуждений Ли Хунчи.

Он продолжает свой рассказ о перспективе «выращивания» адептом собственного рая из энергетического потенциала своего тела и о последующих за этим чудесных явлениях. — Когда в будущем адепт успешно завершит самосовершенствование (речь идет, по-видимому, о еще недостающих ему 20% мощности энергии совершенствования и уровня нравственной субстанции — *Синьсин*) — тогда в мгновение ока смогут сбыться все его чаяния. «Он сможет приобрести все. Ему стоит лишь протянуть руку, и у него будет все, что он захочет. Он может сделать все, что пожелает, в его собственном Парадизе есть все. Его энергия может по желанию преобразоваться в любую нужную вещь. Это — Статус будды (*Фовэй*), необходимый практикующему для завершения своего самосовершенствования и достижения *Дао*. На этой завершающей стадии адепт «носит» не обычное человеческое тело, а преобразованное в материю высокой энергии, «он способен показывать всякого рода чудотворства, проявлять несравнимую мощь» [5, 138-9].

Таков высший сакральный ориентир *эзотерической веры*, указывающий человеку направление самосовершенствования и обещающий «спасение» (понимаемое как радикальное разрешение кризисного существования) в типичной гнозисно-эзотерической форме: посредством достижения высшего уровня в гетерогенной онтологии, равноценного возвращению к истоку изначального совершенства.

г). *Религиозная составляющая*

Выше уже говорилось о том, что *Фалунь Дафа* не является религией в полном смысле слова, чем это новое движение схоже со своей исходной основой — даосизмом и буд-

дизмом. Относительно последнего приведем компетентное мнение Т.П. Григорьевой: «Буддизм — не религия в строгом смысле слова, а некое целостное образование, тип мышления и существования — Путь. Естественно, Учение выполняло и религиозную функцию, без которой не сохранились бы человеческие сообщества, но оно именно полифункционально, включало все сферы знания» [10, 394]. Еще ранее аналогичную оценку буддизму дал классик отечественной буддологии Ф.И. Щербацкой [11, 60].

Это вполне объясняет выступление основателя *Фалунь Дафа* против религиозных обрядов богопоклонения и молитвы: «Если человек не по-настоящему совершенствуется, то хотя бы он стал патриархом религии или вождем, даже построил храм, создал статую Будды, все равно он не сможет добиться полного совершенства. Будда признает душу человека, а не признает религии. Это разные вещи, не смешивайте их» (т.е. сакральное самосовершенствование и религиозное поклонение) [6, 61].

Иначе говоря, Ли Хунчжи прямо противопоставляет сакральное совершенствование богопоклонению, и это не удивительно: первое имеет мистическую природу, основано на ряде форм непосредственного единения с божеством, тогда как второе предполагает определенную удаленность от божества и внешний характер связи с ним (через обряды и с помощью посредников — жрецов или священнослужителей церкви).

Фалунь Дафа не является религиозной верой, но тем не менее обладает религиозной составляющей, которой придается важная роль в качестве необходимой предпосылки практики *фалуньгун* и средства нормативно-ценностного регулирования повседневной жизни верующих.

Кармическая концепция религиозной морали. Религиозно-моральное регулирование поведения людей трактуется Ли Хунчжи в смысле их кармической ответственности за «совершенные в этой или предыдущей жизни злые дела, такие как убийство, оскорбление, обман, воровство и пр.» [2, 65]. Практикующий методы *фалуньгун* никогда не должен совер-

шать злых дел, поскольку они создают неблагоприятные тенденции, разрушающие все достигнутое на пути совершенствования.

Подобная мотивация характерна для индивидуалистической морали: отказ от неблагоприятных поступков обосновывается их неблагоприятными последствиями для субъекта, а не тем, что наносится ущерб общему благу или интересам других людей. Поэтому речь идет о прегрешениях и вознаграждении только в рамках узко-индивидуалистического поведения человека. Есть здесь еще одно ограничение: в контексте кармической ответственности все требования и нормы носят только запретительный характер и никогда не указывают на необходимость внести позитивный вклад в общее благо. Однако в данном случае критерий индивидуалистической морали еще более сужен, поскольку сводится к культистскому приоритету сакрального совершенствования и требует лишь устранения препятствий на его пути. «При самосовершенствовании нужно исходить из Закона, нужно требовать от себя по критерию самосовершенствования. Если постоянно требовать от себя по нормам простых людей, обсуждая такие проблемы, как измены или обещания, тогда ты и есть простой человек» [6, 67]. Или еще яснее и категоричнее: «Мы, самосовершенствующиеся, не должны вести себя как простые люди» [6, 6].

В отличие от индуистско-буддийской традиции Ли Хун-чи говорит только о «плохой карме» и представляет ее себе в виде субстанции черного цвета. Таким образом, его моральное учение основывается на оккультных представлениях о действии сакральных сил и энергии и их трансформациях во время занятий сакральной практикой. По словам Мастера Ли, «выполнение упражнений — один из путей разрушения кармы. Лучший способ ее разрушения — это улучшить свой *Синьсин*, что приведет к превращению черной субстанции в белую, т.е. в субстанцию *Дэ*, которая затем преобразуется в энергию совершенствования» [2, 141].

Из этой концепции кармы делаются весьма парадоксальные на первый взгляд выводы: все несчастья на жизненном пути человека следует воспринимать как должное и даже с благодарностью (не исключая трагических несчастных случаев). Это традиционное понимание кармы как «закона возмездия», который, как нас теперь уверяют, надо воспринимать весьма оптимистично и даже с чувством радости. «Когда с учениками, занятыми практикой самосовершенствования, случаются несчастья, опасные происшествия (столкновение с машиной, падение с высоты и т.д.), у них становится на душе очень радостно, — утверждает Мастер Ли. — Это стоит того, чтобы обрадоваться, поскольку означает возмещение больших грехов прошлой жизни. Несчастный случай со смертельным исходом означает, что человек погасил прошлые долги ценою своей нынешней жизни, и это равносильно тому, что в аду он исключен из списков нового пополнения. Твоя смерть после столкновения с машиной означает, что исчезло все, сформированное в погибшем теле из грехов: мысли, сердце, конечности». Непосвященному трудно согласиться с этой рекомендацией воспринять свою трагическую гибель с радостью и благодарностью. Тем не менее Ли Хунчжи, наставляя погибшего от лица просветленных, Небожителей, напоминает ему, что ничто не происходит без их воли: «Мы тебе сделали такое большое и хорошее дело, погасили твои жизненные долги. Мы так делаем именно ради твоего самосовершенствования» [6, 78-9].

Трудности и препятствия, встречающиеся в процессе практики сакрального совершенствования, также осмысливаются в форме оккультно-религиозных представлений, «демонического вмешательства». В этом контексте значительная роль отводится мастеру-наставнику, который создает вокруг тела ученика энергетическую защиту и тем самым не дает возможность «демону» его убить. Так обычные трудности оккультной практики используются для углубления мистических настроений адепта и укрепления чувства зависимости от наставника.

Ли Хунчжи утверждает, что неприятности специально уготованы человеку для его духовного совершенствования. Число их «строго определено» и зависит от уровня, которого человек сможет достичь. Конечное их предназначение состоит в том, чтобы заставить адепта отказаться от всех привязанностей, свойственных обычным людям. «Переживая неприятности, вы улучшаете свой *Синьсин*», говорит мастер Ли [2, 150].

Болезни, страдания, мучения и невзгоды, выпадающие на долю человека, трактуются здесь как следствие его «кармических преступлений» и должны послужить их искуплению. Очевидно, что речь идет о религиозной морали, нормы которой определяются требованием сакрального самосовершенствования адепта. Кармическая мораль используется как средство сакрализации человека и направлена на разрешение его пагубной экзистенциальной ситуации. Несмотря на свое доктринальное содержание, она в конечном счете косвенно осуществляет моральное регулирование общественно значимого поведения человека¹.

Абстрактные принципы «космической морали». Они должны стать абсолютным приоритетом для приверженцев *Фалунь Дафа*. «Тот, кто действует в согласии с космическими качествами *чжэнь-шань-жэнь* — хороший человек, — говорит Мастер Ли, — тот, кто действует вопреки им — плохой человек. Тот, кто уподобляется этим качествам, достигает Пути, или Дао» [2, 151]. Из этого следует, что космические качества человека — не столько нормы его поведения в об-

¹ В *вере сакрального совершенствования* кармическая нормативная мораль оказывается в конечном счете на заднем плане. Приоритет отдан ценностным ориентациям и идеалу просветления, а *гуру* выступает в роли «искупителя» грехов своих учеников. По словам Ли Хунчжи, не следует особо задумываться о своих грехах, надо продолжать заниматься предписанной практикой. «Раз мы можем тебя спасти, причем ты решил заниматься самосовершенствованием, постичь Закон, тогда не думай над этими проблемами. Лишь бы ты занимался самосовершенствованием дальше, всем остальным я распоряжусь» [6. 71].

шестве, сколько условия его сакрального совершенствования. Это — абстрактно-универсальные, надисторические, абсолютные нормы, провиденциально заданные практике самосовершенствования *фалуньгун*. Они далеки от сознания и поведения «обычных» людей, придерживающихся упадочных нравов современного общества. «Если ты настаиваешь на принципах человека, — обращается Мастер Ли к своему ученику, — то тебе уже не разрешают совершенствоваться» [6, 8]. Ты «должен вести себя в соответствии со свойствами Вселенной, а не по нормам обычных людей. Если ты хочешь вернуться к истоку жизни и достичь действительного пробуждения, если хочешь самосовершенствоваться на высшие уровни, то ты должен поступать согласно этой норме. Будучи человеком, ты должен соответствовать свойствам Вселенной *Чжэнь Шань Жэнь*. И лишь тогда ты можешь стать хорошим человеком» [3, 20].

Исходя из противопоставления совершенного Космоса повседневной земной действительности, Ли Хунчжи полностью отвергает значение принятой в обществе морали, вытекающие из нее критерии и оценки нравственного поведения людей. Более того, он требует, чтобы его ученики исходили «от противного» в своих самооценках, считая должным и ценностно-значимым противоположное общественной морали. «Возможно, в обществе или на работе тебя обзовут плохим, — говорит Мастер Ли, — но это не значит, что ты действительно недостойный, а если назовут тебя порядочным, то в действительности ты вряд ли заслуживаешь такой похвалы» [3, 20].

Таким образом, приоритет абстрактных нравственных ценностей, поставленных на службу индивидуалистическому самосовершенствованию адепта, фактически приводит к проповеди моральной оппозиции к обществу и к дискредитации житейской морали. Все это является следствием того, что *Фалунь Дафа* исходит из религиозной морали, имеющей специфическое эзотерическое содержание и направленность.

Правомерно ли проявлять милосердие? В любом вероучении, за исключением *сатанизма*, милосердие считается одной из добродетелей, которую необходимо воплощать в соответствующие дела и отношение к людям. Таков постулат *этической религии*, которому стремятся следовать все современные конфессии.

Позиция древней кармической морали оказывается довольно противоречивой в этом вопросе, поскольку не может с полной определенностью позитивно его решить, исходя из предпосылки, что всякое страдание заслужено и оправдано неблагоприятными делами прошлого. По логике кармических представлений, стремиться избавить человека от страданий означает мешать ему в изживании своих прегрешений, в очистке своей кармы. Тем более милосердие считается недопустимым в отношении «обычных» людей, не помышляющих о самосовершенствовании по системе *фалуньгун*. Они «находятся в плену личных интересов. Зачем же тогда произвольно устранять их кармы? Это ни в коем случае недопустимо» [3, 6]. Таким образом, милосердие, как сознательное нравственное действие, оказывается под запретом по вероучению *Фалунь Дафа*. Оно допустимо только в качестве благого энергетического воздействия практикующего на окружающих, сопутствующего процессу его самосовершенствования. Однако в таком случае вряд ли можно говорить о добродетели милосердия, поскольку здесь нет целенаправленных, адресных действий в отношении страждущих, да они и запрещены универсальным кармическим законом.

Итак, в учении *Фалунь Дафа* религиозно-нравственная составляющая резко ограничена по своему содержанию и значению задачами индивидуального самосовершенствования адептов.

5. Институциональная система гуризма

Для понимания специфики *Фалунь Дафа* важно рассмотреть особенности ее института, выполняющего вероучительскую, культовую и организационную функции. Таковым здесь является институт **гуризма** — типичный сакральный институт восточных религиозно-мистических традиций: тантризма, дзэн-буддизма, индуистских мистических школ, суфизма, в которых ведущими фигурами являются гуру, мастера, шейхи — духовные учителя и наставники культовой практики. Несмотря на различие названий, это, в сущности, представители одного типа сакральных лидеров, изоморфного по своему смыслу и значению. Его вполне правомерно называть «гуру», как это принято в индийской традиции, где этим термином обозначают наставника-брахмана, главную фигуру традиционного духовного образования. Гуру подготавливает своего ученика к посвящению путем передачи ему знания священных Вед, практических навыков жреца и семейных этических норм [9, 155]. В тантризме существует несколько толкований слова *гуру*. Согласно одному из них буква *ga* означает знание и дарующего благо (или процветание), *у* — состояние Шивы, *а ра* — сжигает грех. Иначе говоря, *гуру* — это тот, кто дарует знание, благо, состояние Шивы и устраняет грех. Согласно другому толкованию слова *гуру* слог *geu* означает тьму (невежество или иллюзии), *а ру* — разрушающего эту тьму [8, 133]. Так или иначе, звание гуру обозначает инициированного проводника сакрального знания и благих духовно-энергетических воздействий на преданного ему ученика.

Эта специфическая роль гуру обеспечивает ему особое место в генетическо-типологическом ряду сакральных лидеров наряду с магами, колдунами, жрецами, шаманами и пророками. От них гуру отличают два кардинальных признака: во-первых, принадлежность к религиозности, типологически промежуточной между язычеством и верой в потусторонний мир и основанной на метафизике гетерогенной он-

тологии. Этим гуру отличается, с одной стороны, от колдунов, жрецов и шаманов — фигурантов языческой веры, а с другой стороны, от пророков трансцендентальных религий — медиаторов потустороннего мира. Свообразие гуру заключается, во-вторых, в том, что он содействует ученику в сакральном совершенствовании посредством передачи ему заповедного знания. Это свидетельствует о функционировании гуру прежде всего в контексте гнозисной и эзотерической религиозности, служащей сакрализации адептов, их просветлению либо путем пробуждения в них божественного начала (осознания Истины), либо путем поэтапного приближения к ней. В том и другом случае речь идет об онтологической трансформации человека посредством приобщения его к совершенному знанию.

При этом *гуру* выступает в роли *медиатора*, опосредствующего собой связь профанного адепта и сакрального мира. Об этом очень удачно высказался лидер современных кришнаитов Бхактиведанта Прабхупада: *Гуру* — это рельсы, ведущие к богу².

Связь гуру с сакральным полюсом осмысливается двояко. Во-первых, как инициированный носитель духовной традиции он выступает в рамках установленной каноном вероучительской преемственности, т.е. принадлежит к длинному ряду учителей, возглавляемых тем или иным божеством (в индуизме эта вероучительская преемственность называется *парампарой*). Во-вторых, *гуру* повседневно мистически связан божеством, актуализируя единение с ним посредством медитации, особенно если она носит характер экстатического транса.

Находясь в сугубо мистической связи с высшим сакральным началом, *гуру* обладает прерогативами почти божественной власти, является объектом благоговейного поклонения

² Еще более значима роль наставника в даосизме, из которого много позаимствовал в своем учении Ли Хунчжи. «Отношение между учителем и учеником имеют в даосизме совершенно исключительное значение и заслоняют собой даже отношение человека к богам», — отмечает востоковед В.В.Малявин [12].

и почитания, требует от своих учеников безоговорочного послушания. Практически это ведет к обожествлению *гуру*, и поклонение ему предваряет поклонение богу и даже считается более важным. Все это превращает *гуру* в могущественную сакральную фигуру, считается, что от него непосредственно зависит успешное совершенствование ученика и его жизненное благополучие. Тому, кто не находится под защитой мастера, очень трудно достичь высокого уровня совершенствования, — говорит Ли Хунчжи [2, 148].

Рассмотренная система взаимоотношений ученика и его сакрального наставника представляет собой специфический институт *гуризма*, имеющий много общего с другими сакральными институтами. Прежде всего с институтом *инициации* (посвящения, перехода адепта на более высокий уровень существования «очистившихся», «преданных»), *культам* (институциональная практика совершенствования), *сектой*, как общиной избранных, инициированных — «продвинутых» и «достигших». Фактически эти разные институты часто объединены в одну синкретическую систему, примером тому служит *ашрам* — традиционный вероучительский и культовый институт Востока, в который помимо названных элементарных институтов включены и другие: образовательный, жреческий (храмовый), художественно-ремесленный и хозяйственно-бытовой, порой даже производственный.

Вполне очевидно, что *Фалунь Дафа* не имеет сектантской организации, нет у нее и *ашрамов* или жреческих храмовых комплексов. Тем не менее это движение имеет свой сакральный институт и ему принадлежит первостепенная роль во всей деятельности многомиллионной общины практикующих *фалуньгун*. Это сакральный институт *гуризма*, одна из главных тем выступлений Ли Хунчжи. Он постоянно подчеркивает важнейшую роль вероучителя и наставника в практике *фалуньгун*, разбирает догматическую и апологетическую стороны проблемы обоснования института *гуризма*, призванного обеспечить освоение адептом оккультного учения и методов сакрального совершенствования

под руководством квалифицированного руководителя. Много внимания уделяет разоблачению лжеучителей и некомпетентных наставников, занятых под маркой *цигуна* коммерческим врачеванием.

Мастер, или Учитель Ли (так принято называть основателя *Фалунь Дафа* в кругу его приверженцев) — типичная фигура системы *гуризма*. Он пропагандирует двойной метод сакрального совершенствования своих адептов, позволяющий им приобщиться к высшему началу, — посредством постепенного накопления сакральных свойств (*эзотерика*) и опираясь на пробудившееся сакральное начало, до того скрытое и как бы «дремлющее» в глубине подсознания человека (*гнозис*).

Рассматривая основные роли, в которых Ли Хунчжи выступает в системе *гуризма*, прежде всего надо назвать его роль вероучителя, раскрывающего своим адептам сокровенное знание «Закона Будды» — нового учения под названием «*Фалунь Дафа*». Мастер Ли утверждает, что великий закон (*Дафа*), позволяющий совершенствоваться до идеального статуса будд, был постигнут им в незапамятную древность [3, 70]. Речь идет об абсолютной истине, крайне необходимой сегодня людям, поскольку только «Закон Будды может подарить человечеству глубокое видение неизмеримых и безграничных миров» [2, 9], только это учение может спасти человечество. Это сакральное знание можно получить лишь от Ли Хунчжи, его можно передавать другим, но нельзя комментировать или излагать в собственном понимании, не рискуя извратить его подлинный, сверхчеловеческий смысл.

Однако роль *учителя* не самая главная у Ли Хунчжи, еще большее значение имеет его наставничество и руководство практикой совершенствования своих адептов. Ли Хунчжи разработал систему упражнений и сформулировал требования к повседневной жизни практикующих систему *фалунь-гун*. Тем не менее и это еще не самый главный его вклад в развитие своих учеников. Самое главное и существенное состоит в его собственном непосредственном воздействии на

их душу и тело. Это воздействие носит *магический* характер и состоит в очищении адепта от порчи, в чудесном совершенствовании его тела, в наделении его высокими сакральными энергиями и в защите от вторжения посторонних враждебных сил. О своей многофункциональной роли гуру Ли Хунчжи говорит следующее: «Я даю вам Великий Закон и обучаю пяти видам упражнений. Я очищаю ваши тела, насаждаю фалунь и цицзы (энергетический механизм) в вашем теле и вокруг него, кроме того, защищаю вас своим Телом Закона» [2, 77].

Осуществление подобной структурной трансформации человека — типичное амплуа мага-волшебника, что свидетельствует об использовании в парадигме гуризма древнейших религиозных представлений. Ли Хунчжи актуализирует их в полном значении, о чем свидетельствуют следующие его обращения к своим ученикам: «Ваше тело находилось в расстроенном состоянии. Теперь я привел его в порядок, удалив плохое и сохранив хорошее» [2, 134]. «Моя задача — устранить все ваши болезни путем настройки физического состояния и подготовить вас к высокому уровню совершенствования. Во время занятий я настраиваю ваши тела» [2, 115].

Следует подчеркнуть, что в приведенном высказывании магия лишена самостоятельного и самодостаточного значения, свойственного ей в эпоху первобытности. Здесь она включена в контекст сакрального совершенствования адепта и играет, следовательно, служебную роль в гнозис-эзотерическом процессе. При этом важное значение придается спиритическим представлениям: «Мои Тела Закона, — говорит Ли Хунчжи, — входят в тела многих из вас и выходят обратно, удалив недуги» [2, 114].

Очень внушительно звучат заявления о способности Мастера Ли производить магиико-колдовское очищение жилищ: «Первым делом я удаляю из дома все плохое, а затем покрываю его энергетическим слоем, чтобы никакое зло не могло

проникнуть в него» [2, 113]. «Энергия, которую я высвобождаю в этом курсе занятий, столь велика, что ее можно обнаружить даже на стенах» [2, 126].

Как и в любой оккультной практике, здесь первостепенное значение имеют манипуляции с сакральной энергией. В данном случае речь идет об энергии высокого уровня — *гун*, позволяющей проявиться сверхъестественным способностям адепта и в конце концов достичь его заветного просветления. «Дело совершенствования в твоих руках, — обращается Мастер Ли к своему ученику, — а *гун* — в руках учителя» [4, 31]. «Мы выпускаем на тебя *гун*, предназначенный специально для открытия *Небесного ока*» [5, 50-1].

Решающим фактором эффективности практики само совершенствования адепта новой веры является сакраментальный *фалунь*. Этот фантом обладает значением могущественного духа, которого *гуру* колдовским способом внедряет в тело своего ученика, вследствие чего процесс совершенствования последнего приобретает автоматизм и определенную самостоятельность. «Я сформировал *фалунь*, — рассказывает Мастер Ли, — и поместил его в нижней части вашего живота. Конечно, это было сделано не в физическом мире, но в ином пространстве, не имеющим ничего общего с этим миром» [2, 110].

Таким образом, архаическая магия и колдовство фигурируют в учении *Фалунь Дафа* в переосмысленном виде, будучи включены в контекст представлений о сакральных энергиях, сущностях и духах, т.е. трактуются в генетически более поздних формах оккультного, спиритического и эзотерического дискурса,

Специфическая роль *гуру*, отличающая его от других типов служителей культа, заключается в том, что он представляется могущественным защитником своих учеников в их повседневной жизни. «Если вы истинный практикующий, мое Тело Закона заботится о вас», — говорит Ли Хунчжи [2, 126]. «Мое Тело Закона должно защищать вашу жизнь

от опасности» [2, 140]. «Мое Тело Закона будет охранять вас, пока вы не достигнете совершенства» [2, 148]. Речь идет не просто о физической защите адепта, а о гарантии благополучного разрешения всех его жизненных проблем. «Обычно мое тело Закона, — говорит Мастер Ли, — может благополучно устроить тебя. Нормально будешь работать и совершенствоваться» [6, 79]. Это заявление вполне уместно в данном мировоззренческом контексте, поскольку *гуру* — фигурант гнозис-эзотерической веры, назначение которой как раз и состоит в разрешении экзистенциальных проблем человека.

Нельзя недооценивать значение межличностного характера отношений *гуру* со своими учениками, которые живут в мистическом ощущении постоянного присутствия рядом с собой божественного наставника. «Хотя ты не видишь меня самого, но если ты самосовершенствуешься, то я всегда рядом с тобой, только бы ты практиковал, — уверяет Мастер Ли. — Я отвечаю за тебя до конца, причем я постоянно слежу за тобой» [6, 5]. Для своих учеников *гуру* — мудрый, все знающий советчик, они, по-видимому, вполне доверяют его безапелляционной самоуверенности: «Я могу четко определить и объяснить все сегодняшние состояния развития человечества» [66, 75].

Наиболее уязвимая сторона *гуризма* в авторитарном характере этого сакрального института, не допускающего самостоятельности индивидуального сознания, суверенности человеческой личности, свободы ее волеизъявления и творчества. Ли Хунчжи строго предостерегает своих учеников на этот счет: «Никто не должен действовать по своему усмотрению, иначе это будет ничто иное, как совершение порочных поступков» [3, 6]. Иначе говоря, *гуризм* не совместим с духовной свободой индивида, о чем вполне определенно заявляют идеологи этого религиозного института.

Значение *гуру* особенно велико, когда он выступает основателем, лидером и организатором крупного и активного религиозного движения. Ли Хунчжи в кратчайший срок стал

лидером крупнейшего в мире нового религиозного движения, которое только в Китае (по весьма приблизительным и, возможно, сильно завышенным оценкам) насчитывает около 100 млн. человек.

В индуизме, например, важность организационных заслуг *гуру* особо подчеркивается титулом *ачарья*, который отличает рядовых наставников от основателей отдельных религиозных направлений и традиций. Ли Хунчжи — безусловно, духовный лидер такого высокого уровня. В традиционном обществе он стал бы руководителем крупного *ашрама* или даже целой сети подобных организационных центров. В современную эпоху лидеры новых религиозных движений чаще называют свои центры «университетами», как это сделали, например, Бхагаван Шри Раджниш и Махариши Махеш Йоги. Полувеком ранее Гурджев назвал «Институтом человека» созданную им оккультную школу под Парижем. Организационный уровень *Фалунь Дафа* пока очень низкий, зачаточный. Существуют только отдельные консультационные пункты нового учения в различных городах многих стран мира, которые не связаны между собой и не образуют единой централизованной организации.

6. Особенности поведения и образ жизни последователей Фалуньгун Дафа

1). Приоритетное значение практики сакрального совершенствования

По учению *Фалунь Дафа* человек живет не для того, чтобы быть человеком, а для того, чтобы вернуться к истоку жизни, вернуться обратно. Эта мифологема оказалась весьма приятательной для адептов учения Ли Хунчжи, поскольку обосновывает достижение ими высочайшего уровня совершенствования и созвучно потребности в самоутвержде-

нии самостоятельной и самодостаточной личности (хотя на деле происходит обратное: ее духовное, а вместе с тем и социальное порабощение авторитарной системой гуризма). Сама по себе эта потребность — показатель стремления современного человека к развитию и реализации своей личности, проявление общечеловеческих ценностей на пороге становления цивилизации третьего тысячелетия. В то же время своеобразное отражение этой тенденции в учении Ли Хунчжи обусловлено спецификой исторического развития китайского общества, в котором на протяжении тысячелетий ведущее место занимала идеология конфуцианства. Пафос безграничного развития человеческих сил и способностей, объясняющий популярность учения Ли Хунчжи, прямо направлен против социально-этической системы конфуцианства, основанной на жестком, раз и навсегда установленном разделении социальных и межличностных ролей человека по принципу «отец должен быть отцом, сын — сыном». Современному человеку претит быть винтиком общественного механизма, и в контексте сакрально-эзотерических представлений, предложенных Ли Хунчжи, ему обещана очень привлекательная перспектива — стать выше могущественных и мудрых будд, бесконечно совершенствоваться, сливаясь с идеально-нравственной природой космоса.

Сакральное совершенство — самоцель, а вовсе не средство успешной и плодотворной жизнедеятельности человека, об этом вполне определенно говорит Мастер Ли: «Дело совершенствования — это самое важное дело во Вселенной, когда люди повышаются в ту сферу, где они станут Архатами, Бодисатвами и Буддами. Человек со всеми своими грехами хочет стать буддой, разве это не серьезное дело?» [6, 8].

Данный процесс трактуется как имеющий типично *эзотерический* характер, поэтому настоятельно подчеркивается поэтапное, многоступенчатое восхождение адепта на высший уровень бытия. Специфика этой сакральной деятельности сугубо мистического содержания (ее результатом является тождественность и равноценность просветленного

сознания адепта сознанию будды) подчеркивается отличием от иных, малоэффективных форм сакральной деятельности: чтения священных книг традиционного буддизма и благотворительности. Ли Хунчжи объясняет: «Дело обстоит не так, как говорят люди, что читая сутры или совершая столько-то благодеяний, можно совершенствоваться в Будду. Это тема для шуток. Не совершенствуясь, вообще невозможно стать Буддой» [6, 12].

Однако в целом совершенствование адепта трактуется в новом учении широко, системно и поэтому не ограничивается лишь узкими рамками одной элементарной сакральной деятельности — *эзотерики*, а изображается как совокупность разных по своему содержанию и задачам нескольких видов такой деятельности. Ли Хунчжи перечисляет их в отдельности, указывая при этом на общность их целевого назначения: «Внимательно изучайте Великий Закон, всегда берегите свой синьсин, усердно занимайтесь практикой, переносите все трудности — и вы непременно добьетесь успеха в совершенствовании» [2, 77].

Таким образом, комплекс нескольких видов элементарной сакральной деятельности функционирует как целостный феномен, обладающий более высоким социокультурным целевым назначением. Это феномен сакральной *веры*. Согласно учению Ли Хунчжи, в ней доминирует, как мы видели, эзотерическая составляющая, поэтому *Фалунь Дафа* является верой в сакральное совершенствование и в разрешение экзистенциального кризиса современного человека.

Этой целевой установкой определяется и ограничивается *смысловое пространство* существования адепта, остальное — вне его интересов, даже самое близкое и ценное в его повседневной жизни (будь то семья, родственники и друзья, работа, отдых и развлечения). Мастер Ли обычно так увещивает своего ученика на этот счет: все предопределено, все события в мире — для твоего совершенствования, поэтому не вмешивайся в дела окружающих, не отвлекайся от своей цели; посторонний мир — не область твоих интересов.

2). Пассивно-созерцательное отношение к окружающему миру

Учение *Фалунь Дафа*, имеющее ярко выраженные эзотерические и гнозисные черты, накладывает определяющий отпечаток на все личностные особенности адептов этой веры, на их отношение к окружающему миру и взаимоотношения с другими людьми. Собственно говоря, в этом и состоит одно из главных требований, предъявляемых к ним Учителем, — радикально изменить свое прежнее представление о самих себе и о внешнем мире, стать другими и усвоить другой образ жизни на основе новых установок и приоритетов. «Став практикующим, — наставляет Ли Хунчжи своих адептов, — вы должны воспринимать как нечто очень мелкое и ничтожное то, что другим кажется весьма значительным, поскольку перед вами стоит высокая цель жить столь же долго, как космос. Поэтому, когда вы снова подумаете о некоторых вещах, они потеряют для вас такое значение. Вы сможете обойтись без них, если у вас есть более высокие стремления» [2, 61].

Отстраненность от проблем и интересов повседневной жизни — первостепенное требование к практикующему *фалуньгун*, имеющее принципиальное значение, поскольку составляет необходимое условие его самосовершенствования. Весь этот мистически осмысленный процесс должен быть «процессом постепенного отречения от страстей и желаний человека» [3, 5]. Отстраненность от мира трактуется здесь как жизненная позиция религиозно-созерцательного типа личности. Она отличается тем, что человека «не приводят в беспокойство даже самые серьезные конфликты между людьми», он «избавлен от всех обычных интересов» [2, 76].

Требование от адепта созерцательной успокоенности обосновывается несколькими догматическими постулатами, прежде всего соображениями сбережения энергии, необходимой для самосовершенствования, и опасностью получить плохую карму. При этом Ли Хунчжи выступает принципиальным противником активной жизненной позиции человека, пропагандируемой в современных СМИ: «Телевидение,

кино, книги рассказывают о том, как стать сильным и практичным членом общества обычных людей. Если вы не в состоянии отказаться от этого, энергия совершенствования перестанет возрастать» [2, 76]. Личностная заинтересованность человека, его привязанности, интересы и устремления — все это считается негативно влияющим на рост сакральной энергии, необходимой для самосовершенствования и продвижения на высшие уровни бытия. «Не отбросив свои привязанности, — поучает Мастер Ли, — люди не могут повысить свою энергию совершенствования даже после долгой практики. Таким образом, практикующий должен относиться ко всему спокойно и позволять жизни идти своим чередом» [2, 65]. Практикующий *фалуньгун* должен быть бесстрастным свидетелем происходящего, ни во что не вмешиваться, не позволять окружающим захватить себя в водоворот жизни.

Таков догматический постулат, однако фактически, как известно, дело обстоит как раз наоборот: заинтересованность пробуждает у человека энергию, интерес делает его активным и энергичным, высокие устремления рождают великую энергию. Именно личная заинтересованность превращает человека в субъекта деятельности. Любая вера, в том числе и *Фалунь Дафа*, вовсе не опровергают эту закономерность, хорошо изученную психологами и социологами и прекрасно проиллюстрированную в бесчисленных литературных произведениях, в том числе религиозно-мифологического жанра. Адепт веры в большей мере, чем смиренный обыватель, проявляет свой личный интерес, устремленность и «привязанность», только у него все это называется иначе: преданностью и послушанием, прочностью и непоколебимостью религиозного чувства, «горением» и «подвигом веры». Очевидно, что все дело в специфической форме его деятельности, внутренне углубленной и предполагающей, конечно, отстранение от всего внешнего и несущественного.

Второе догматическое обоснование созерцательно-безучастного отношения к окружающей жизни исходит из представления о предопределенности ее течения. «Личное

стремление мало что может изменить в жизни человека», — считает Ли Хунчи, но оно может нарушить кармические связи окружающих людей и нанести им вред. «Говоря о самосовершенствовании, мы не раз подчеркивали, что надо предоставить дело его собственному течению, так как благодаря личному усилию ты можешь причинить вред другим» [5, 57].

Итак, чтобы продвинуться в высшие миры, надо быть бесчувственным и бесстрастным, невозмутимым и равнодушным в земной обыденности. «Практикующий, — говорит Ли Хунчи, — должен утратить свои личные интересы и презреть свои жадные желания» [2, 76]. В том числе, видимо, и жажду творчества? Стремление творить добро, проявлять милосердие также подпадают под это ограничение, поскольку существуют в виде личных интересов и потребностей человека. Однако в других случаях Ли Хунчи предписывает своим ученикам быть добрыми и милосердными. Это явная непоследовательность и противоречие. Очевидно, что пассивная созерцательность и активная нравственная позиция несовместимы друг с другом. Поэтому наставление быть добросердечным и сострадательным лишено главного — призыва к творению добра, к активной помощи страждущим. Вместо этого Ли Хунчи, по существу, выступает за показную, лицемерную доброту, которая ограничивается «внешностью и манерами», что логически вытекает из его требования от своих учеников внутренней созерцательности и пассивного отношения к окружающему без малейшей доли личного интереса.

Впрочем, даже вполне морально оправданные рекомендации необходимо понимать в контексте всего вероучения, поскольку только при этом условии станет понятно их подлинное значение. «В процессе совершенствования всегда необходимо иметь выдержку, беречь свой *Синьсин* и не совершать ничего недостойного» [2, 60], — говорит Ли Хунчи. В данном вероучительском контексте подобные рекомендации имеют эгоистическую направленность, чуж-

дую коллективистским и общественным интересам, хотя их историческим истоком является идея прямо противоположного значения: знаменитый принцип разумного общественного и личного поведения, высказанный еще в глубокой древности основателем даосской философии Лао-Цзы, — *вей-у-вей* (деяние посредством недеяния). При всей своей, на первый взгляд, парадоксальности эта идея отвечала жизненной необходимости существования «застойной» формы древневосточных обществ, в условиях которых любые попытки коренных реформ неизбежно оборачивались упадком традиционно сложившегося и отрегулированного временем хозяйственного строя и общественного порядка (недаром в древнем Китае сложилась поговорка: «Да не будет мне суждено жить в эпоху перемен!»). В силу необходимости поддерживать сложившееся общественно-политическое устройство возникло представление о статичной модели миропорядка и «недеянии».

Сегодня древняя религиозно-философская идея, хотя во многом и утратившая свою исходную социально-политическую интерпретацию, все еще используется для обоснования мистической обрядности. Мастер Ли говорит: «Если вы постоянно поглощены всевозможными личными интересами, включая ваши собственные, а также интересы ваших друзей и близких, и позволяете этим мыслям занимать много места в вашем сознании, как вы сможете войти в состояние покоя, сидя со скрещенными ногами?» [2, 75]. Мистическая созерцательность провозглашается здесь высшим приоритетом, превосходящим не только простые житейские интересы человека, но и высокие творческие, общественные, культурные устремления, способные поднять его над прозой повседневного существования.

Можно встретить прямые заявления о том, что практикующему необходимо занимать сугубо индивидуалистическую и даже эгоистическую позицию в своём повседневном окружении. Об этом свидетельствует ответ Ли Хунчи на вопрос одного из учеников о том, как ему реагировать на

плохое поведение некоторых членов его семьи, противодействующих высшим принципам нравственности. Мастер Ли посоветовал не волноваться по этому поводу и думать только о самом себе: «Ваш главный труд — самосовершенствование. Занимайтесь своим делом. Не проявляйте излишнего беспокойства. Действуйте легко и спокойно и прилагайте усилия к улучшению себя самого» [2, 117]. Таким образом, в конкретной жизненной ситуации рассуждения об общем благе оказываются забытыми, верный ученик должен оставаться холодным и равнодушным к окружающим и придерживаться, по существу, узких эгоистических устремлений. Однако чтобы избавить его от угрызений совести, мастер Ли указывает на чудодейственную роль *фалуня*: «Его непрестанное вращение благоприятно для бесчисленных созданий, окружающих практикующего» [2, 117]. Иначе говоря, несмотря на эгоизм адепта и индивидуалистический характер его практики самосовершенствования, происходит немотивированное и непреднамеренное благое воздействие на окружающих.

3). Отстраненность от «обычных людей»

Это одно из главных требований к последователям *Фалунь Дафа*, они должны вполне сознавать свою противоположность обычным людям. Однако в отличие от сектантов они не обязаны носить ритуальные одежды или раскрашивать свои тела магическими символами — знаками их религиозного посвящения и принадлежности к общине избранных. Здесь внешнее размежевание заменено сознанием глубокой внутренней, духовной разобщенности с окружающими. «Внешне ты ничем не отличаешься от простого человека, а в действительности ты самосовершенствующийся» [6, 8], — говорит Мастер Ли. Различие, следовательно, заключается в целевых установках и ценностных ориентациях: «обычные» люди преследуют земные цели, практикующие *фалуньгун* — сверхземные, надеются достичь обителей будд и богов. Внутренняя дистанция, отделяющая

практикующего от прочих людей, будет все время увеличиваться: «У вас будет своя радость. У человека свое веселье, а у святых свое блаженство» [6, 73].

Вся жизнь практикующего проникнута пафосом его сакрального превосходства над прочими людьми, он должен отбросить представление о равенстве с ними [6, 58] и относиться к ним снисходительно [2, 118]. После завершения курса занятий им обещано вовсе перестать быть обычными людьми [2, 116], они должны стать «сверхобычными» [6, 12].

Однако они не должны вести изолированный от общества образ жизни, подобно монахам или сектантам. «Совершенство ведется в мирском обществе» [6, 13]. Неправильно полагать, говорит Ли Хунчжи, что для достижения «полного совершенства необходимо уйти от мира» [6, 60].

Однако сказанное относится только к внешней стороне дела, поскольку в своем духовном настрое практикующий *фалуьгун* должен полностью отойти от мира с его интересами и проблемами. Это напоминает проповедь раннего Лютера, про которого метко было сказано: он отверг институт монашества во имя того, чтобы каждый внутренне стал монахом. Так и Ли Хунчжи планирует произвести с помощью предложенной им практики настолько глубокую внутреннюю перестройку человека, что это кардинально изменит его отношение с окружающими. Адепт новой веры вскоре обнаружит, что у него осталось очень мало единомышленников, «вслед за этим появляется состояние, что вроде речь с мирскими стала излишней, общение с ними уменьшилось, даже с родными, Вы уже по-настоящему не должны считаться мирскими. Вы уже святые, не мирские» [6, 72].

Таково вознаграждение за антисоциальный путь духовного развития, а если вдуматься, то нетрудно увидеть, что «внутреннее монашество» (духовная отстраненность от окружающей среды) означает двойной стандарт поведения, ведущий к раздвоению личности. Подобное поведение принято называть лицемерием и социальной шизофренией; по-

догреваемое все время чувством оппозиции к окружающему миру, оно не может не повлиять на психическое и нравственное здоровье человека.

4). Мифологизация расовых различий между людьми

Пожалуй, всем новым религиозным движениям чужды расизм и национализм, более того, они подчеркнуто интернациональны, выступают за духовную общность всех народов, за их равное приобщение к новой мировой религии. Даже новый ориентализм, возникший на основе национальных религий, подчеркивает свои космополитические устремления. Пример тому, западный *дзэн* (получивший в момент своего зарождения название *битнического* — явное указание на его социально групповую, молодежную специфику, а не национальную) и современный кришнаизм (тоже западный, точнее, американский, по месту своего появления). Единственным исключением до последнего времени была только Церковь Объединения, подчеркивавшая особые заслуги Южной Кореи в распространении новой веры и ее основателя С.М.Муна. Здесь проводятся лишь исторические параллели между Святой Землей — Палестиной — и Южной Кореей, древними израильтянами — богоизбранным народом и современными корейцами, наконец, между библейским Христом и современным мессией Муном.

Учение Ли Хунчжи представляет собой редкое исключение среди современных нетрадиционных религиозных движений, в которых расовые и национальные различия между людьми не игнорируются перед приоритетом их сакрального единства (как проявления высшего первоначала либо как «детей бога»), а нарочито рассматриваются в качестве предмета вероучительской догматики и мифологизации. Обратное еще объяснимо в националистических движениях, выступающих под религиозным флагом (типа движения «черных мусульман»), но не в *Фалунь Дафа*, где любой практикующий, казалось бы, может рассчитывать на возможность достижения высших уровней бытия.

Между тем Ли Хунчжи говорит во многом другое: подчеркивает наличие расовых различий на земле и уверяет, что они сохраняются и на небесах: «Если человек из желтой расы, то наверху тоже желтая раса. Если белая раса, то наверху тоже белая раса» [6, 70]. По этой расистской логике у человека, родившегося в смешанном браке, должны возникнуть трудности с «переходом на небеса», поскольку чистота расовой связи утрачена им. «Он потерял эту нить, — утверждает Ли Хунчжи. — Как человек, метис уже потерял соотношение с небесными расами. Он потерял тело, нанизанное сверху» [6, 69-70]. Возможно, идеологи расовой «чистоты», противники смешанных браков увидят в этих рассуждениях дополнительные аргументы в свою пользу.

Вместе с тем Ли Хунчжи не ограничивается расистской мифологией, у него сквозит мысль о превосходстве китайцев над остальными народами мира. Встречаясь со своими соотечественниками в разных странах мира, Ли Хунчжи постоянно напоминает им, чтобы их дети «обязательно учились китайскому языку, чтобы они не теряли такую характеристику своей желтой расы. Потому, что в мире белой расы нет твоего места. Тебе в будущем все равно нужно вернуться в мир желтой расы» [6, 73]. Однако и к китайцам у него не одинаковое отношение. После обрушившихся на движение *Фалунь Дафа* преследований в Китае он стал всерьез говорить, что лучшие китайцы находятся в Америке.

Расхваливая китайский язык, Ли Хунчжи объявляет его, по существу, священным, поскольку только с его помощью можно приобщиться к заповедному вероучению: «Если ты действительно хочешь заниматься самосовершенствованием, тебе придется читать ее («Чжуань Фалунь») на языке оригинала. Лишь в оригинале ты можешь познать, что к чему. Даже самый прекрасный перевод на иностранный язык тоже является поверхностным и бессодержательным» [6, 73].

Мифологизация расовых различий у Хунчжи на удивление незамысловата: раса человека определяется цветом его главной души — *Юаньшэнь*. «Если *Юаньшэнь* белый, то он бе-

лый. Если *Юаньшэнь* желтый, то он желтый. Если *Юаньшэнь* черный, то он черный» [6, 69]. После достижения adeptом полного совершенства его раса определится точно так же: «Откуда его *Юаньшэнь*, туда и он сам» [6, 70]. Только вот как узнать о расовой принадлежности души человека? Обязательно ли родиться китайцем, чтобы иметь желтую душу? Особенно в том случае, если захочется принадлежать к высшей расе. Что касается чернокожих жителей Америки и Европы, то они несомненно воспримут рассуждения об их «черной душе» как расистский предрассудок, поскольку в западном мире это символ злого и неблаговерного человека.

5). Отказ от медицинских услуг

Поскольку *Фалунь Дафа* считает своей приоритетной задачей телесно-духовное совершенствование человека, постольку проблема избавления от болезней находится в центре внимания этого вероучения. Особая острота этой проблемы объясняется тремя обстоятельствами: во-первых, негативным отношением к науке и научно-техническому прогрессу — основе современных медицинских знаний и врачебной практики; во-вторых, критикой традиционного даосского врачевания, принадлежащего по своей сакральной семантике к другому типу веры, генетически предшествующей новому учению (это противоположность *даосской алхимии* процессу сакрального совершенствования *гнозисно-эзотерического* характера). Третья и самая главная причина постоянного обсуждения в выступлениях Ли Хунчжи вопроса о борьбе с болезнями — стремление обосновать всемогущество предложенной им практики *Фалуньгун*. «Болезнь является скоплением черной энергии, — утверждает Мастер Ли. — Я разбиваю его на первом занятии. Вскоре очаг заболевания будет изгнан из вашего тела, и болезнь исчезнет» [2, 113]. Тем не менее обычно он заявляет, что не занимается врачеванием, это не его цель; оздоровление и лечение — результат побочного благодатного воздействия на человека занятий сакральным совершенствованием.

Фактически эти заявления оборачиваются дискредитацией медицины и утверждением, что без практики *фалуньгун* человек не в состоянии побороть свои болезни: «Для обычного человека, для тех, кто довольствуется мирской жизнью, излечение от болезней невозможно» [3, 7]. Этот пессимистический вывод обосновывается особой эзотерической тенденцией, в которой причины заболеваний усматриваются в кармической ответственности человека (согрешил в прошлой жизни — вот и болеешь в этой и до тех пор, пока «не выгорит вся плохая карма», или черные энергии былых преступлений) либо в воздействии потусторонних духов и злых сил. С подобной мистической точки зрения болезнь, конечно, не излечима земными средствами.

Поскольку же практика *фалуньгун* имеет дело с энергиями высших, невидимых нам пространств, постольку ей доступно непосредственное воздействие на потусторонний источник заболевания и его ликвидация. Поэтому Ли Хунчжи категорически заявляет: «Если практикующий принимает лекарства, значит, он не верит, что его болезнь можно вылечить практикой» [2, 113].

Таким образом всем предлагается эффективная врачевательная панацея, радикальное средство от всех заболеваний. «Истинный практик Великого Закона обладает сверхъестественными способностями. Болезни, от которых страдают обычные люди, ему не страшны. Тот, кто развил правильное умонастроение, верит, что его болезнь можно излечить практикой, не принимает лекарств и не обращается ни к кому для лечения» [2, 114].

Вера в чудесное исцеление и в самом деле, может быть весьма результативной, и положительный эффект от воздействия тех или иных сакральных ритуалов обнаруживается довольно быстро. Как правило, это хорошо известные последствия эффективного самовнушения при психосоматическом заболевании. О таком случае рассказал как-то сам Ли Хунчжи: «Один из учеников признался, что его болезнь ис-

чезла в первые дни занятий, но немного позднее внезапно возвратилась» [2, 113]. Поскольку процесс самосовершенствования обычно сопровождается самовнушением, подобные ложные эффекты исцеления вполне могут здесь наблюдаться.

Подведем итоги. Людям верующим (а в широком смысле слова таковые составляют большинство человечества) свойственна высокая степень доверия к тем или иным приоритетам их сознания и жизнедеятельности. При этом людей, настроенных религиозно и мистически, отличает доверие к сверхъестественным, сакральным приоритетам, которые, в свою очередь, сильно различаются между собой по содержанию и значению. Таким образом, в собственном смысле слова верующие различаются между собой в первую очередь в зависимости от их принадлежности к определенным культурно-историческим традициям, конфессиям или новым религиозным движениям.

Вера приверженцев *Фалунь Дафа* специфична, во-первых, тем, что исходит из переосмысленной ею архаической даосской традиции, во-вторых, своей направленностью на сакральное совершенствование человека. Последнее трактуется в качестве двойственного процесса, с одной стороны, трансформации человеческого тела с заменой его природной материальной субстанции высокоэнергетическими составляющими, с другой стороны, последовательного духовного роста человека, позволяющего подняться ему на высшие уровни бытия, сравняться с буддами, достичь просветления, т.е. мистического единения с сакральным началом. В качестве такового значится совершенная природа изначального Космоса, представляющая собой онтологическое воплощение высших духовных ценностей — Истины, Доброты и Терпения. Эти идейные ориентации движения *Фалунь Дафа* свидетельствуют о его эзотерической и гнозисной типологии: в нем до-

минирует, повторяю, установка на последовательное повышение онтологического статуса адепта, что в итоге должно обеспечить возвращение человечества к своему изначальному состоянию высшего совершенства, утраченного в ходе нисходящего по ступеням иерархии космогонического процесса.

Религиозная составляющая, функция которой заключается в нормативном регулировании земной жизни человека, занимает в этой специфической вере второстепенное место. Главное — установка на возможность путем самосовершенствования разрешить экзистенциальную проблему человечества и отдельного индивида, в частности — проблему, трактуемую крайне пессимистически, как глубочайшее нравственное падение современной человеческой цивилизации и ее неминуемая гибель.

Последователи *Фалунь Дафа* должны вести двойственный, внутренне противоречивый образ жизни — подчиняться существующему в обществе порядку вещей и в то же время быть духовно отстраненными от своего окружения, считать себя выше «обычных» людей. Ли Хунчжи внушает своим приверженцам: «Вы — святые и по существу не принадлежите к современному человечеству, пребываете уже в другом пространстве, хотя внешне и похожи на обычных людей».

Фактически от них требуется ориентация на абстрактные нравственные приоритеты (*Чжэнь, Шань, Жэнь*) и подчинение авторитарному наставничеству гуру. Для них он не только вероучитель, но и Мастер, способный чудесным образом трансформировать их телесные оболочки и придать энергию высокого сакрального уровня. Ли Хунчжи берет на себя и роль Просветленного, обитателя высших миров, который настолько могущественный, что в состоянии защитить своих адептов от всех невзгод и злых духов.

Если же с человеком и случится что-то неприятное, это надо воспринять как должное, как необходимую расплату за прегрешения прошлого. От неправильных поступков надо воздержаться из соображений кармической ответственности, а также из-за опасности прекратить процесс своего со-

вершенствования. Ввиду этого надо проявлять спокойствие, самоуверенность и беззаботность даже пред лицом несчастных случаев и катастроф (благоразумность таких пожеланий я здесь не обсуждаю). Учение *Фалунь Дафа* направлено на формирование специфического типа личности, обладающей кумулятивным свойством, сосредоточенностью всех своих сил на усвоении предписанной доктрины и соответствующих форм поведения. В результате человек должен стать равнодушным к окружающему, утратить свою активную жизненную позицию, интерес к общественно-культурной жизни, даже к своим родным и близким. «Серьезно говоря, ты уже не человек», — поучает Ли Хунчжи [6, 7].

Самая существенная особенность *Фалунь Дафа* состоит в том, что это вероучение и оккультная практика направлены на реализацию *антропологической утопии*, предполагающей радикальное преобразование самого человека, его телесной и духовной составляющих, а не установление идеального общественного порядка на земле (в этом пафос социальных утопий). Эта утопия откровенно антисоциальна, провозглашает необходимость упразднения социума и всей современной культуры в качестве предпосылки своей реализации (в противном случае человечество будет уничтожено контролирующими его поведение небожителями). Таким образом, критика современности здесь абсолютизируется, ее неконструктивность и нереалистичность доведены до нигилизма.

Тем не менее, вопреки своему неприятию социокультурных форм человеческого существования, Ли Хунчжи считает возможным достижение нравственного прогресса и всеобщего благополучия в обществе. «Система Будды спасает всех живущих. Этот Закон может вновь поднять нравственность одного района, одной нации, одной страны, даже человечества, принести людям счастье и спокойствие» [6, 65]. Как видим, оптимизм *антропологического утопизма* может быть ничуть не меньшим, чем у известных социально-политических утопий.

Если бы в современном Китае следовали знаменитому наставлению Мао Цзэдуна: «Пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ!», то *Фалунь Дафа*, вероятно, так и остался бы одним из многих экзотических цветков новых религиозно-мистических движений, мало чем выделяющимся на общем фоне. Однако недалёковидные политики бросили его на алтарь идеологических жертвоприношений и тем подарили ему всемирную известность и славу. Жестокие преследования практикующих *фалуньгун* в Китае, вызвавшие громкие голоса протеста во всем мире, позволяют им не только убедительно говорить о неприемлемости и недопустимости религиозной нетерпимости в современном демократическом мире, но и выступать в роли передовых борцов за свободу совести. Фактически эти преследования на руку пропагандистам нового религиозного движения.

Литература

1. Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
2. *Ли Хунчжи*. Фалуньгун (Фалун сюлянь дафа). СПб., 1996.
3. *Ли Хунчжи*. Фалуньгун (исправленное издание). М., 1999.
4. *Ли Хунчжи*. Чжуань фалунь. Великий закон Будды Фалунь. СПб., 1998.
5. *Ли Хунчжи*. Фалунь Дафа. М., 1999.
6. *Ли Хунчжи*. Закон Будды Фалунь (проповедь в Америке). М., 1999.
7. Цигун и жизнь. 1999. № 5-6.
8. Энциклопедия тантры. М., 1997.
9. Буддизм: Словарь. М., 1992.
10. *Григорьева Т.П.* Дао и Логос (встреча культур). М., 1992.
11. *Шербацкой Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
12. Восхождение к Дао. М., 1997 (Предисловие В.В.Малаявина).

ГЛАВА III ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ ДАТЧАНИНА ОЛЕ НИДАЛА

Весьма разнообразные модернистские и реформаторские течения в буддизме, направленные на приспособление традиционных форм вероучения, культа и организации к современности, принято называть *необуддизмом*. В настоящее время необуддизм бурно развивается в странах Запада, особенно в США, Канаде, Западной Европе. Здесь традиционный буддизм вступает в интенсивное взаимодействие с западными религиозными учениями, социокультурными традициями и специфическими настроениями современного индустриального общества.

В последние годы необуддизм, возникший на основе средневековой школы тибетского буддизма *кагью* (*кагьюдпа*, *каджьюдпа*), интенсивно пропагандируется с 1989 г. на территории России, начиная от ее западных рубежей и вплоть до Владивостока. Основателем и руководителем этой миссии является датчанин Оле Нидал, по своей прежней профессии учитель английского языка.

1. Буддизм экспортируется в западные страны

Что же побудило такую древнюю, сугубо региональную религиозную традицию, как красношапочное направление тибетского буддизма, экспортировать свое учение на далекий Запад, в совершенно иную социальную и культурную среду? Этот вопрос возник давно и неоднократно обсуждался ранее, только, конечно, в более широкой постановке: об «экспансии» индуистско-буддийской религиозности в страны западного мира. Первоначально трансляция древних учений ограничивалась кругом отдельных философско-мировоззренческих (пантеистических) идей, этических представлений (о кармической морали и «срединном пути», снимающем противоположность истины и заблуждения, добра и зла), а также мистического настроения, позволяющего в экстазе приобщиться к божеству и достичь просветления. При этом произошла встреча западных богоискателей, устремившихся на Восток в поисках заповедной мудрости и средств разрешения мучивших их у себя на родине целого комплекса со-циокультурных и нравственных проблем, с наставниками древних религиозно-мистических учений. Последние уже давно были встревожены наступлением западной цивилизации с ее во многом чуждыми Востоку принципами хозяйственной и семейно-бытовой жизни, морально-правовыми установлениями, духовными воззрениями и психологией. Проявлявшаяся в явных и скрытых формах экспансия западного мира вызвала у ряда религиозных деятелей Востока миссионерские настроения, а их встречи с потоками устремившихся сюда богоискателей с другой половины мира подтолкнули их перейти Рубикон. Восточные гуру устремились на Запад, стали создавать в разных регионах свои религиозные центры и организации. Первоначально там это было воспринято как «ответный удар» восточных стран на колониальную политику стран западных. Однако постепенно стало ясно, что возник диалог двух мировых ци-

визаций, долго считавшийся принципиально невозможным, если верить словам Киплинга об извечном противостоянии Запада и Востока. Выяснилось, что при этом не только каждая из сторон стремится решить собственные задачи и отстоять свои интересы, но происходит вместе с тем глубокое внутреннее взаимодействие двух разных культур и цивилизаций, направленное в конечном итоге на общие проблемы и разрешение их на глобальном уровне. История подвела человечество к тому рубежу, на котором, чтобы идти вперед, народам земли необходимо активно сотрудничать между собой, развивая свои культуры на основе взаимного обогащения и решая актуальные проблемы современности наиболее плодотворными способами. Они могут быть найдены только из сплава лучших достижений двух цивилизаций.

Такова объективная социально-историческая основа той закономерности, действующей уже много десятилетий, начиная с Первого всемирного парламента религий 1886 г., в рамках которой начала развиваться и «встреча» тибетского буддизма с западным миром. Здесь мы видим два взаимодействующих движения: одно исходит от западных богоискателей, другое от их тибетских наставников. Похоже, что Оле Нидал ощущает этот социальный заказ современной исторической эпохи, во всяком случае он говорит о «встрече двух культур, которые так нужны друг другу, культур, действительному слиянию которых мы надеялись способствовать» [1.161].

Интересующая нас школа тибетского буддизма *карма-кагью* появилась на Западе в самом начале 70-х гг. Первым прибыл лидер черношапочного направления этой школы Чогьям Трунгпа (1940-1987), одиннадцатая реинкарнация Трунгпа. Однако до своего обоснования в США ему пришлось пережить еще многое. В 1969 г. вместе с двумя ламами он бежал из Тибета в Индию, спасаясь от преследования китайцев, и здесь по приглашению XIV Далай-ламы стал духовным куратором Школы молодых лам. Затем переехал в

Англию и поступил в Оксфордский университет, попутно организовав первый в Европе центр тибетской медитации, рассчитанный прежде всего на работу с европейской молодежью. В 1969 г. уехал в Бутан, где провел год в монашеском уединении. Подобное отшельничество (*цам*) обязательно для мистиков и посвященных высших степеней и должно продолжаться как минимум три года три месяца и три дня. Однако молодой Трунгпа не только не дождался окончания этого срока, но по возвращении навсегда снял монашеские одежды, переделался в европейский костюм, женился на молодой англичанке и уехал в США. Там он стал проводить лекции и семинары, привлек к себе внимание многих деятелей американской культуры и искусства, организовал множество медитационных центров, тантрический Институт Наропы и Переводческий комитет, сыгравший огромную роль в изучении традиции *ваджраяны*. Трунгпа делал основной акцент не на ритуалах, а на формировании религиозного сознания человека, на привлечении внимания широких слоев обществу, создания «общества просветленных» и внедрении тантры в повседневную жизнь современных американцев. Всего лишь за семнадцать лет работы ему удалось воспитать целую плеяду убежденных тантристов не-тибетского происхождения [8, 453].

Красношапочная линия *карма-кагью* также не бездействовала. Оле и Ханна Нидал встретились с лидером этого направления шестнадцатым Кармапой в 1969 г. и стали его первыми западными учениками. Уже два года спустя он заявил, что «пришло время принести активность всех Будд на Запад» [1, 177], и поручил тибетскому ламе Калу Римпоче поехать в Америку для распространения буддизма — традиционного учения Миларепы и всех Кармап. С ним отправились несколько его учеников — тибетцы и канадцы. Последние вскоре основали центр в Ванкувере. Другие ученики основали центр во Франции. По пути в Америку Калу Римпоче посетил Израиль, в Ватикане встретился с папой римским, побывал в Париже [1, 178]. Этот весьма преклонного возра-

ста лама с разрешения Кармапы стал первым тибетским мастером, передающим традиционное учение Алмазного пути западным людям [1, 139]. Даже глава старейшей школы тибетского буддизма *ньинема* (преобразованной еще в XIV в. В монашеский орден) побывал несколько раз в Англии, Франции и США [1, 153].

Таким образом, «ответный удар» буддизма состоялся, наставники древней традиции прибыли. «Теперь нам даже не надо совершать далеких путешествий, чтобы приобщиться к буддизму, — торжествует очарованный ламами Оле Нидал. — Центры и учителя — уже здесь, на самом Западе» [1, 195]. Он усматривает в этом факте исполнение через 1300 лет пророчества знаменитого Великого Гуру *ваджраяны* Падмасабхавы (Гуру Римпоче): «Когда огненный бык будет двигаться на колесах (поезда) и повсюду будет летать железная птица (самолеты), моя Дхарма придет на землю белых людей». Тысячелетнее духовное противостояние Востока и Запада закончилось: «Будды с Крыши Мира уже среди нас» [1, 195].

Чего же следует ждать западному миру от новых учителей? Или точнее, какова направленность и стратегическая линия активности тибетского буддизма в западном мире? На эти вопросы Оле Нидал отвечает очень охотно, поскольку тем самым раскрывает основной пафос своей миссионерской деятельности.

Прежде всего он хочет «сделать высшие психологическое учения, Алмазный Путь, полезным для Запада» [1, 195]. Затем он считает «великой целью» своих усилий «развивать тибетский буддизм быстрее, чем китайские коммунисты смогут его разрушить» [5, 52].

Если говорить более конкретно, то Нидал отдает предпочтение медитации под руководством квалифицированного наставника. Это так называемая *гуру-йога*. Руководители школы *кагью* считают, что гуру-йога сегодня полезнее всего. Центры, которые функционируют на Западе, основаны на гуру-йоге, их преимущество заключается в том, что они находятся в центре жизни, тогда как буддисты, практикующие отшельничество, стоят в стороне [5, 182-3].

Оле Нидал пропагандирует интенсивную медитационную практику, что кардинальным образом отличается от так называемого «немецкого буддизма», популярного в богоскательских кругах в конце XX в., всецело ограниченного мировоззренческо-этической проблематикой. У Нидала все иначе и намного «круче». Он советует в процессе медитации более 11 000 раз повторять священный текст. Адепт предлагаемой тантристской практики должен развить у себя способность к визуализации причудливых мифологических образов. Вот один из примеров подобной медитативной техники, совершенно нетрадиционной для человека западной цивилизации. Следует мысленно сосредоточиться на образе белого будды и увидеть, по словам Нидала, как «нектар вытекает из его большого пальца, вливается в макушку нашей головы и наполняет наше тело, выдавливая из нас все негативное... В то время, как нектар выдавливает из нас все негативное в виде чернил, гноя, крови, странных насекомых и зверей, под нами раскрывается земля, все туда вымывается, и мы становимся подобными алмазу — светящейся форме кристальной чистоты» [5, 94]. Такова вычурная экзотика восточного мистицизма. Нидал уверяет, что именно благодаря ей мы сможем испытать «бесстрашие, спонтанную радость и активное сострадание всех Будд» [1, 195].

Приобщение человека к тибетскому буддизму трактуется им как обретение сакрального «Прибежища», а формирование представлений об установлении связи с божественными инстанциями должно дать ощущение наличия могущественных «Защитников» в лице всемогущих будд и бодхи-саттв. Очевидно, что речь здесь идет о специфической форме эзотерического буддизма, с характерными для него оккультно-мистическими представлениями и практикой. В таком случае вряд ли можно согласиться с Оле Нидалом, что «все больше западных людей вступает теперь на путь буддизма» [1, 119], поскольку в такой форме эта религия вряд ли может получить массовое распространение на Западе. Впрочем, в Японии, которую многие считают самой пере-

довой страной современной цивилизации, школа эзотерического буддизма *сингон-сю* (японская школа *ваджраяны*) насчитывает в настоящее время более 12 млн. приверженцев.

Как упоминалось выше, Оле Нидал сумел развернуть свою миссионерскую деятельность в широком международном масштабе, создав сеть из более чем 100 вероучительских центров. Он полагает, что это только начало и надеется на значительно большее, рисуя в своем воображении картину покорения буддизмом всех высокоразвитых стран мира. Однако речь идет не об известной в прошлом доктрине *панбуддизма*, поскольку ставка делается не на традиционную мировую религию, существующую уже более 2500 лет, а на «современный буддизм», под которым Нидал понимает пропагандируемую им версию тибетского буддизма школы *кагью*. Эту перспективу он обосновывает своеобразной геополитической концепцией. Суть ее в том, что тибетский буддизм способен завоевать передовые страны, принадлежащие к западному миру, вытеснив христианство на задворки современной цивилизации, в слаборазвитые страны. «В то время, как буддизм переживает упадок на Востоке, он успешно развивается на Западе, — говорит Нидал. — Я вижу буддийское будущее многих людей на Западе» [5, 71]. Правда, есть два больших препятствия на пути всеобщей буддизации — ислам и перенаселенность планеты. «Если мы преодолеем эти две трудности и общий уровень жизни в мире повысится, то очень многие у нас будут буддистами. В этом случае буддизм находится только в начальной стадии развития» [там же].

На чем же основывается столь безудержный оптимизм относительно будущего буддизма, что позволяет мечтать о его глобализации в недалеком будущем? Оказывается, у Оле Нидала есть свои резоны на этот счет. Послушаем его: «Белый мир, мир, населенный европейцами, становится сейчас приятнее, свободнее и образованнее, и, конечно, нам есть смысл практиковать буддизм, потому что он все объясняет и делает нас свободными. Но в других частях мира, перенаселенных и страдающих, больных и несвободных, христианство

придает смысл страданию. В буддизме страдание означает, что вы сделали ошибку, в чем-то дали маху. Но в христианстве оно имеет большой смысл... В ситуации страдания люди будут стремиться к христианству, потому что оно объясняет их страдание, придает ему какой-то смысл, показывает того, кто пострадал еще больше» [5, 54].

Итак, Нидал считает, что в настоящее время буддизм больше соответствует настроениям людей в свободных и благополучных западных странах, а христианство больше подходит людям, испытывающим постоянные страдания, поэтому Азия и бывшие буддийские страны все больше наполняются христианами [5, 54].

Нидал укоряет христианство за его внимание к человеческим страданиям, за преувеличение религиозного смысла страдания. Причину этой мировоззренческой ошибки и общего недостатка христианства Нидал видит в том, что оно возникло и развивалось как религия угнетенных, страждущих масс. Напротив, буддизм, согласно Нидалу, является религией счастливых, постоянно улыбающихся людей. Это принципиально различное отношение к страданию предопределяет будущее распределение сфер влияния между двумя религиями; христианство потеряет влияние в благополучных странах Запада и получит более широкое распространение в африканских и азиатских странах, население которых постоянно страдает от голода, болезней, региональных конфликтов и природных катаклизмов. Напротив, буддизм покорит свободные и благополучные народы западных стран, избавившихся от страданий.

В этой доктрине, по существу геополитической, исторический смысл и социокультурное значение христианства трактуются в соответствии с известной формулой «опиума народа». Оно не больше, чем опиум страждущих, поэтому его место в слаборазвитых странах, где царит нищета, голод, вражда и несправедливость. Буддизм же — идеология свободных и образованных людей.

Здесь о буддизме сказано еще меньше правды, чем о христианстве. В буддийской традиции о «страдании» говорится ничуть не меньше, чем в христианской и, пожалуй, даже с большей силой, поскольку уже первый догматический постулат буддизма, «первая благородная истина», гласит, что «жизнь есть страдание». Говорить же о том, что «буддизм делает нас свободными», имея в виду оккультно-мистический тантризм (*ваджраяну*), на которых строит свои проповеди Оле Нидал, просто нелогично. Ведь свобода может дать человеку полноту и богатство его жизнедеятельности только в том случае, если она реализуется в обществе (поэтому так актуальна проблема прав и свобод человека, особенно в современных условиях, когда все больше людей стремятся к эффективной реализации своих сил и способностей, своей жизненной энергии, целей и смысла своего существования). Между тем Нидал, по существу, призывает нас отказаться от социальной активности, погрузившись в летаргическую созерцательность. Это скорее полный отказ от свободы, чем ее реализация в содержательной и плодотворной жизнедеятельности.

Буддизм и христианство по-разному понимают смысл и значение страдания и предлагают принципиально разные способы разрешения этой экзистенциальной проблемы человечества. Буддизм предлагает «не замечать» страданий, считая их результатом привязанности человека к иллюзиям, христианство объявляет их средством наказания или испытания, способствующими совершенствованию человека. Обе веры видят свое конечное назначение в избавлении человека от страданий: буддизм обещает привести человека в чистую землю Амитабы и достигнуть нирваны, христианство обещает царство божье на земле и вечную жизнь в раю. Историческое предназначение всякой сакральной веры состоит в «освоении действительности» посредством созданных воображением сверхъестественных сил, в которых тем не менее воплощены реально значимые социокультурные при-

оритеты. Среди них всегда значима проблема человеческих страданий, как бы фантастично ни выглядело предлагаемое ее решение.

Отмечу только один момент, с которым можно согласиться, когда речь заходит об ограниченности христианства в понимании феномена человека и в трактовке морали. В христианской традиции действительно возвеличиваются страждущие и акцентируется вина грехопадения, накладывающая свою печать на всю историю человечества и духовную жизнь индивида. Это, как и христианская дискредитация плотского начала в человеке, явилось одним из главных аргументов в выступлениях новых религиозных движений. Современному человеку, действительно, чужда сакрализация страдания, равно как и ощущение на себе фатальной вины и ответственности. Это сковывает стремление человека к свободному проявлению своих жизненных сил в предметно реализуемой деятельности. Кстати Нидал постоянно подчеркивает свое довольно свободное отношение к проблемам пола: «Будда не пуританин, он видит ваше тело как храм света. Для Будды ничто не являлось нечистым или неправильным» [5, 177]. Подобные заявления не могут не импонировать современному западному человеку, основательно порвавшего с пуританской моралью в ходе сексуальной революции.

Возвращаясь к вопросу о проникновении буддизма в западный мир, взглянем на нее с точки зрения нашей российской действительности. Миссионерская деятельность Оле Нидала в России выглядит, на первый взгляд, парадоксом во всех отношениях. Удивительно и загадочно уже одно то, что этот молодой датчанин увлекся совершенно неизвестной в западных странах школой тибетского буддизма — «красношапочников», приверженцев тантрического *алмазного пути*, и даже сам стал ламой — духовным наставником этой эзотерической школы, что до недавнего времени было совершенно исключено для западного человека, для россиян же буддизм (в форме ламаизма) является одной из традиционных религий, с

XVII в. распространен в Бурятии, а также среди калмыков и тувинцев. Императрица Екатерина II почиталась бурятами как земное воплощение бодхисаттвы Белой Тары («Спасительницы»), по-монгольски Цагаан-Дара-ехе. В 1988—1990 гг. в Москве, Ленинграде, Элисте и других городах начали действовать буддийские общины, подчиненные Центральному духовному управлению буддистов. В Улан-Удэ открылась Высшая буддийская школа. Все это свидетельствует о вполне нормальной и достаточно активной религиозной жизни последователей традиционного буддизма в современной России. Поэтому возникает законный вопрос: чем объясняется миссионерский успех в стране (правда, весьма скромный) одной из древних ламаистских сект? И почему ее влияние, осязаемое преимущественно среди молодежи крупных городов, идет по такому окольному пути — через заезжего к нам из Дании эмиссара?

За внешней парадоксальностью появления в России религиозной организации **Карма Кагью Дорже Линг** (таково экзотическое название буддийских центров, созданных и курируемых Оле Нидалом в нашей стране) в действительности скрывается железная логика, свойственная распространению нетрадиционных религий неоориенталистского направления. Это подтверждается примерами современного кришнаизма, дзэн-буддизма и бахаизма (вера бахаи). Во всех этих случаях неоориенталистские влияния пришли в Россию с Запада и соответствующие центры и объединения направляются западными эмиссарами.

Примечательно, что траектория трансляции в нашу страну учения школы *Кагью* тибетского буддизма весьма схожа с той, что привела к нам индийский кришнаизм. Оба восточные учения пришли к нам с Запада, будучи предварительно ассимилированы молодежной контркультурой, и уж совсем поразительное сходство состоит в том, что непосредственное руководство российскими адептами этих неоориенталистских объединений осуществляется в обоих случаях из Скандинавии. Российских кришнаитов уже более двадцати лет курирует высокочтимый гуру Свами Харикеша, американец.

проживающий в Швеции, ближайший ученик Бхактиведатны Свами Прабхупады, 32-го наставника по линии передачи вероучения. Российских неофитов школы *кагью* курирует датчанин Нидал, ученик Его Святейшества Кармапы, 16-го перерожденца основателя этой тибетской секты. Как видим, звенья передачи древнего восточного вероучения у кришнаитов и красношапашников идентичны.

Другие неоориенталистские влияния проникли в нашу страну столь же окольными путями. Дзэн-буддизм, сформировавшийся в средневековой Японии на китайской основе, попал в Россию также с Запада, из США, на волне подъема нетрадиционных религиозно-мистических настроений и тоже после некоторого смыслового сближения с западной культурой (в работах его западных популяризаторов — Судзуки, Уоттса, Хэмфриза).

Приверженцы веры бахаи первоначально появились в России совершенно по другому историческому сценарию: в начале XX века они бежали в соседнюю страну от кровавого террора в шиитском Иране, и в Ашхабаде впервые в мире был построен их величественный храм. Появившись на окраине царской России в качестве маргинальной иноверческой секты, вера бахаи вскоре начала осмысливаться интеллигенцией в качестве неоориенталистского религиозного движения, созвучного духовным исканиям Запада (особенно это проявилось в интересе Льва Толстого к учению бахаи). На территории современной России вера бахаи известна с 1990 года, ее распространение инициировали западные эмиссары, посланцы Всемирного Дома Справедливости, расположенного в Хайфе (Израиль). Таким образом, и в данном случае развитие феномена осуществляется по закону, типичному для новых религиозных движений.

В России Нидал начал распространять свою версию тибетского буддизма не на пустой почве, а опираясь на религиозно-мировоззренческие настроения, созвучные по своему содержанию и направленности буддийскому мистицизму. Нидал пропагандирует *ваджраяну* — «Алмазный путь»

сакрального совершенствования с доминирующим *гнозисным*¹ оттенком (подробнее об этом пойдет речь в дальнейшем). Это специфическое мистическое мироощущение, как выяснено в новейших исследованиях, издавна было свойственно россиянам. На протяжении ряда последних лет проводятся научные конференции по теме «Россия и гнозис» и на одной из них констатировалось: «Гностические идеи, гностическое мировоззрение, гностические образы можно встретить в русских народных сказках и русском зодчестве, живописи и музыке, в сохранившихся фрагментах русской дохристианской религиозно-философской мысли и духовных движениях, произведениях русских поэтов, писателей, философов» [9, 3].

Молодежная музыкальная рок-культура благодаря свойственным ей религиозно-мистическим мотивам явилась другим фактором благоприятного отношения к проповеди *ваджраяны* на российской почве. Это проявилось в присоединении Бориса Гребенщикова, руководителя питерской рок-группы «Аквариум», к числу учеников Оле Нидала. В результате чего сотни поклонников этого популярного музыканта наполняют сегодня многолюдные аудитории, перед которыми выступает регулярно приезжающий в нашу страну датчанин-лама.

Таким образом, созвучным распространению новых воззрений оказался не традиционный буддизм-ламаизм, распространенный на юго-восточной окраине России, а возрождающийся интерес к древним гнозисным настроениям, к буддийской философии и мистицизму, одним из проявлений которого стала молодежная музыкальная культура авангардистского характера.

В последнее время школа *кагью* организовала преподавание в России буддийской философии. Опорным пунктом послужил созданный 16-м Кармапой в Нью-Дели Международный Буддийский Институт Кармапы (KIBI), рассчитанный на обучение в нем на английском языке граждан западных стран, интересующихся буддизмом. С октября

1995 года в Элисте (Калмыкия) работает по полной программе филиал этого института, причем обучение идет на русском языке (в переводе с тибетского). Программа одного учебного года рассчитана на три месяца. В апреле 2002 года был проведен трехнедельный семинар Российского филиала Международного Буддийского Института Кармапы, на котором изучались три предмета: «буддистская философия», «теория познания и логика», «тибетский язык». Занятия вел кхенпо (профессор) Карма Чечог, имеющий опыт преподавания в Институте Кармапы в Дели и Элисте, а также на курсах, проводившихся в Западной Европе и в США. Семинар прошел в помещении Института стран Азии и Африки (ИСАА) при МГУ.

Однако пора возвратиться к Оле Нидалу и попытаться ответить на вопрос, что привело его самого в экзотическую восточную секту.

2. Бывший хиппи, контрабандист и наркоман

Это тот случай, когда противоположности сходятся, или, по закону диалектики, меняются местами, переходят (превращаются) одна в другую. Среди родоначальников буддийской школы *карма кагью*, которую лама Нидал пропагандирует в России, подобное случилось. Знаменитый тибетский поэт-мистик XI—XII веков Миларепа, как повествует об этом сам же Оле Нидал, в молодости убил посредством черной магии 36 человек и так устранился ответственности по закону кармы за это злодеяние, что стал постоянно медитировать и в конце концов достиг просветления. Его чтят как одного из великих ранних мастеров линии *кагью*. Впрочем, и христианство, в том числе и на Руси, знает подобные переходы от зла к добру. Вспомним знаменитую «Песню о благочестивом разбойнике» в прекрасном исполнении Шаляпина. Ее незамысловатый сюжет достигает кульминации, когда дрожащим от эмоционального напряжения голосом певец

воскликает: «В нем совесть Господь пробудил!» — и мы, что греха таить, верим со слезами на глазах в чудо раскаяния закоренелого в кровавых преступлениях разбойника Кудияра.

В буддизме нет Господа-Бога, но вот благие превращения, будь то со средневековым тибетцем Миларайбой или современным нам датчанином Нидалом, порой все же происходят. Куда хуже, если такой диалектический переход совершается в обратном направлении. К сожалению, пагубные превращения нам более знакомы (вспомним страницы учебников, рассказывающие о том, как великие идеалы французской революции — свобода, равенство и братство — привели на практике к гильотине Конвента). Такие губительные метаморфозы нам ближе по времени как современникам недавно закончившейся исторической эпохи, когда не менее свободолюбивые идеалы пролетарской революции обернулись террором и ГУЛАГом, поскольку восторжествовали «бесы», прозорливо заклеянные Достоевским.

На фоне этих трагических и скорбных метаморфоз превращение Оле Нидала из антиконформиста и криминала в тибетского ламу и всемирно известного наставника молодых богоискателей (благодаря знакомству с очаровавшим его Кармапой 16-ым, воплощением сострадательного Будды, обладателем волшебной Черной Короны); — воспринимается почти как рассказ о несчастной Золушке и сиятельном Принце².

Оле Нидал основывает и курирует центры буддийской медитации по всему миру³. По данным десятилетней давности из ста таких центров 14 были им созданы в России и на Украине. Он регулярно их посещает, является ведущим авторитетом и наставником для наших сограждан, примкнувших к возглавляемому им новому религиозному движению. Поэтому надо пристальнее присмотреться к этой фигуре как в вероучительском, так и в чисто житейском плане. Контркультурное прошлое Нидала, его духовные искания, приобщение к тибетскому буддизму с последующей инициацией в ламы — это уже не личное дело некоего датчанина, а одна из

важных страниц истории необуддистского движения, пустившего корни на российской почве. Книги Нидала издаются на русском языке и прямо обращены к нашему читателю. Описанные в них полные приключений поездки в восточные страны и драматическая встреча с экзотической тибетской школой буддизма — это по своему смыслу и значению *жизне* лидера нового религиозного движения, полное прямых и косвенных вероучительских указаний для его приверженцев. Поэтому проследившая богоискательский путь датского хиппи, ставшего тибетским ламой, мы только внешне удаляемся от территории нашей страны, однако при этом остаемся в русле нового религиозного движения, вот уже более десятилетия влившегося в широкое море религиозной культуры нашей страны.

Примечательна и такая особенность выступления Нидала. Если во всех религиозных традициях неопит говорит прежде всего о своем «прикосновении к сакральному» — встрече с чудесным, божественным, о своем просветлении и т.п., то Нидал рисует нам вполне реалистическую картину путешествия западных контрабандистов, любителей наркотиков в далекий Непал, расположенный в центральной части Гималаев. Там он постепенно приходит к убеждению, что дорогой и смертоносный наркотик можно сменить на не менее действенные, но бесплатные и безвредные методы трансформации сознания, используемые в эзотерическом буддийском культе. Можно стать последователем экзотической тибетской школы, но при этом сохранить верность идеалам своей молодости, движению хиппи, мечтавших о переустройстве мира путем психоделического изменения сознания людей. Поэтому его «путешествие в страны Востока» (сакраментальная тема Германа Гессе — немецко-швейцарского писателя, поднявшего ее еще в 30-е гг. XX века и объявленного несколько десятилетий спустя главным теоретиком «молодежной революции») было не поиском «золотого руна» восточной религиозной мудрости, а скорее только сменой формы выражения своих идеалистических ориентаций и утопичес-

ких представлений. Я бы сказал, что это была смена дискурса экзистенциальных упований Оле Нидала: замена квазирелигии хиппи на религиозную эзотерику тибетского буддизма при сохранении прежних архетипов сознания, веры в возможность разрешения своих жизненных проблем путем обращений к фундаментальной основе человеческого индивида, его духовности — светлой, доброй и прекрасной по своей сущности.

Правомерно утверждать, что Нидал так и остался в сущности скандинавским хиппи, но только облачился (в плане своей духовной активности) в религиозные экзотические одежды. Может быть, именно поэтому он не стал переодеваться в буквальном смысле слова в ритуальные одеяния тибетского ламы. Он постоянно носит полувоенную форму — по причине ее прочности и удобства для его непрерывных миссионерских поездок (а вовсе не из любви к военной службе, при прохождении которой вовсе проявился его антиконформистский характер). Он не только отказался от традиционных ритуальных облачений, но даже свое ритуальное имя назвал лишь однажды. Это разительный контраст, например, с западными (в том числе и отечественными) кришнаитами, которые в среде единоверцев вовсе не употребляют своих мирских имен и фамилий.

Таким образом, к ламаизму Нидал пришел не сразу и не по прямому пути, ему пришлось претерпеть смертельно опасные испытания «наркотической революции», «психоделии». Вырваться из этой губительной ловушки в молодежной контркультуре Запада было чрезвычайно трудно. Его ждала либо преждевременная смерть, либо сумасшествие, либо длительное тюремное заключение. Но его судьба сложилась на удивление совершенно иначе. Если не считать непродолжительного пребывания в тюрьме за контрабанду наркотиков, то можно считать, что ему удалось избежать роковых последствий психоделического движения. Оле Нидал нашел для себя выход в религиозном мистицизме — сладком «духовном нарко-

тике», и об этом, собственно говоря, и написана его книга «Открытие Алмазного пути» — пути в тантру-ваджраяну, оккультно-мистическое направление буддизма.

О возможности подобного перехода от использования наркотиков для «расширения сознания» к религиозно-мистическому «просветлению» говорили многие основатели неоориенталистских культов в западных странах. Достаточно вспомнить, как в конце 60-х годов движение Харе Кришна апеллировало к бродягам (так называемым «drop-out») и наркоманам — типичным фигурам американской контркультуры — с призывом: «Брось навсегда наркотики, практикой кришнаитское сознание!». Аналогичные обращения к наркоманам раздавались тогда в Америке со стороны приверженцев культа Мехер Баба [2, 53].

Этот процесс перехода от одного способа трансформации сознания социальных диссидентов к другому — от наркотика к религиозному мистицизму — протекал под воздействием одного доминирующего мотива — отстранения от существующей социокультурной реальности ввиду неприемлемости ее ценностей и идеалов, наскучившей повседневности, утраты смысла и радости жизни. Наркотическая контркультура превращалась в религиозный протест с последующим развитием его в новое религиозное движение, нетрадиционную религию — такова историческая закономерность описываемых событий.

Однако пора предоставить слово самому Оле Нидалу. Он приобщился к наркотикам еще будучи студентом. Впоследствии вспоминал: «Я был одним из первых датчан, куривших, как мы это тогда называли, «план» — легкие наркотики [1, 6]. Попробовал из любопытства, а испытав волнующее изменение психофизического состояния, необычный прилив эмоций, то, что принято называть экстазом, решил уже намеренно осуществлять «путешествия по иным уровням сознания» [1.7]. «Я рассчитывал, — пишет Нидал, — что изменяющий сознание наркотик приведет меня к новым уровням постижения бытия». Потом попробовал и сильно-

действующие наркотики, вызывающие галлюцинации. Диссертацию решил писать на тему «Олдос Хаксли и видение, доставляющее радость» [1, 6] — примечательный факт, свидетельствующий о способности наркотической культуры подняться до высот философской рефлексии и самосознания. При этом настроение у наркохиппи было самое идиллическое, они разделяли «чувство вольных борцов за великую цель внутренней свободы, помощников людей на пути избавления от агрессии и боли» [1, 39].

На протяжении нескольких лет учебы в Дании и Германии Нидал, по собственному признанию, «перепробовал все изменяющие сознание наркотики» [1, 6]. В том числе ЛСД. Этот сильнодействующий галлюциноген был объявлен в Америке, приблизительно в то же время, главным оружием «наркотической революции», а соответствующая идеологическая доктрина, названная ее Тимоти Лири «политикой экстаза», пропагандировала этот наркотик в качестве средства наиболее эффективного преобразования человека и общества [3].

Оле Нидал подробно рассказывает об истории и трагической судьбе психоделической группы, к которой он принадлежал. «В середине 60-х годов, — пишет он в своей книге, — вместе с двумя-тремя десятками друзей — первой сплоченной группой в Северной Европе, мы перепробовали все изменяющие ум наркотики, которые появлялись в те годы. Почему-то мы все еще верили в их способность просвещать, разъяснять и приносить пользу. Мы начали принимать наркотики из идеалистических побуждений, надеясь создать лучший мир. Однако вскоре те, с кем мы пережили столько сильных и фантастических опытов, становились слишком сумасшедшими, чтобы казаться смешными, или уже умерли. Блуждающие лунатики, чудаки, стали больше правилом, чем исключением в нашем столь открытом и счастливом прежде братстве. Сегодня у нас только один совет: «Не трогайте наркотики!». Они не приносят добра, а то, насколько непоправим причиняемый ими вред, видно лишь позже» [1, 7, 32].

Это заключение Нидал сделал во многом на основании своего личного опыта. У него ослабла сосредоточенность, что мешало занятию боксом и стало причиной ряда мотоциклетных аварий [1, 6].

Вне всякого сомнения эти выводы Оле Нидала вполне справедливы, и следует лишь подчеркнуть их актуальность и по сей день, поскольку психоделическая тенденция в богоскательской среде неустранима, и все еще есть желающие приобщиться к мистическому экстазу с помощью наркотиков. Поэтому послушаем еще раз Оле Нидала: «У меня большой опыт связан с наркотиками. Мы потеряли из-за них лучших людей моего поколения. Мы, на Западе, потеряли на этом 20 лет. Не существует ни одного наркотика, который мог бы сделать вас счастливыми» [5, 77].

Итак, Оле Нидал принадлежал к «среде ранних европейских хиппи» [1, 5] и прибегал к наркотикам из идеалистических побуждений, надеясь создать лучший мир. Однако в то же время он активно и безуспешно занимался контрабандой. Поездки с коллегами по контрабанде, друзьями — оригиналами всех мастей и искателями приключений были для него обычным делом, но именно это и свело его с тибетскими ламами [1, 5].

Нидал дает небезинтересное историческое пояснение занятиям датчан контрабандой. «В такой маленькой стране, как наша, с высокими пошлинами и длинной береговой линией, контрабанда — традиционна, и мы всегда смотрели на наши занятия как на захватывающий джентльментский спорт» [1, 40]. Впрочем, при сравнительно небольшой преподавательской зарплате Нидала контрабанда была для него единственным средством, позволявшим не только интенсивно потреблять наркотики, но и оплачивать все новые и новые очень дальние поездки в страны Востока. «Мы зарабатывали деньги контрабандой золота и гашиша», — вспоминал он впоследствии [1, 139]. Таким образом, контрабанда не только самовоспроизводилась как отрасль нелегальной торговли, но и служила средством воспроизводства наркотической культуры.

Переход от культа наркотиков к религиозному культу облегчается широким распространением в контркультуре разнообразных суеверий, особое доверие молодые диссиденты испытывали к гаданию, магии, чудесному врачеванию. Любопытный факт из биографии писателя-нонконформиста Кена Кизи (автора известного литературного произведения «Пролетая над гнездом кукушки»), одного из лидеров психоделии. Когда он отбывал тюремное заключение за хранение наркотиков, то друзья передали ему для упражнений в древнем искусстве предсказания будущего набор бамбуковых палочек и китайскую «Книгу перемен» («И цзин»).

Датские хиппи тоже питали большое доверие к оккультизму и магии, верили во всякого рода фетиши. Так, например, Нидал уверяет нас, что подаренные ему с женой в Непале серебряные браслеты позволили всего за одну ночь исцелить одного из их друзей от тяжелой формы гепатита — опаснейшего заболевания печени, требующего обычно месяцы интенсивной терапии. Позднее с помощью этих браслетов удалось якобы остановить эпидемию в Копенгагене и полностью излечить два десятка, их друзей-наркоманов [1, 27-8].

Оле Нидал окончил университет, но тем не менее он активный приверженец магии, глубоко убежденный в том, что «талисманы — это предметы, заряженные защитной энергией. Силовое поле распространяется на их обладателей, устраняя негативность и неся им благо» [1, 32]. Он верит, что йогин смог вызвать дождь по просьбе фермеров, благодарит и дарит золотые часы с цепочкой жительнице Катманду, которая своей магической силой сохранила им жизнь во время контрабандных походов, когда при быстрой езде их мотоциклы и машины разбивались, но они все же оставались целы и невредимы. Что тут доминирует — то ли суеверие, свойственное контрабандистам (как и всем людям, чьи занятия связаны с постоянным риском), то ли склонность представителей молодежной контркультуры к магии и мистицизму. — гадать не будем. Отметим только появление у Оле Ни-

дала и его спутниц на этом этапе их сближения с ламаизмом своеобразного *двоеверия* — упования на наркотик и одновременно на тибетские талисманы. Молодые датчане были все еще «затуманены огромным количеством гашиша, который принимали каждый день», и в то же время доверяли ламаизму, так что одновременно пользовались плодами того и другого пути к измененному состоянию сознания. Они считали большой удачей, когда ламаисты доставали для них «гашиш лучшего качества и хорошие тибетские ритуальные предметы» [1, 32]. Насколько вначале они были еще лишены чувства благоговения в отношении буддизма показывает их намерение «наполнить гашишем бронзовые головы Будды — размером больше человеческой головы — и отправить их в Данию» [1, 37]. Тем не менее вера в магические фетиши позволила им вскоре легко усвоить значение религиозных фетишей ламаизма.

Оле и его жена Ханна не были единственными датчанами, перебравшимися с наркотического берега на религиозно-окультистский. В Индии они встретили группу «прежних друзей, давно выпавших из среды копенгагенских наркохиппи и живших в Индии на положении учеников индуистского Свами», основавшего в Дании свою школу (ашрам) [1, 50].

В тибетском буддизме Оле Нидала, во многом нетрадиционном (он называет его *современным буддизмом*, адекватным социокультурным особенностям стран Запада), сохраняется специфическое влияние феномена молодежной контркультуры, настроений и быта хиппи. В этом состоит один из источников синкретического характера этого нового проявления буддизма.

Во всяком случае, рудименты половой вседозволенности, или полигамности, составлявшей одну из основ «альтернативного образа жизни» хиппи, явно проступают в высказываниях Оле Нидала. Он как-то признался, что только угроза заразиться СПИДом во многом успокоила его в вопросе выбора партнеров, а вовсе не стремление к моральной безупречности. Однако он так и не отказался от традиционной

для молодежной контркультуры «сексуальной свободы», как, видимо, и другие буддийские учителя западного образца. Об этом Нидал рассказывает без тени смущения: «Я теперь езжу в основном только с двумя женщинами. Раньше у меня их было много. У нас не так давно был скандал в Америке с учителем, который был болен СПИДом и заражал других» [5, 79-80]. О своем «любовном треугольнике» Нидал рассказывает в полной уверенности на взаимопонимание со стороны своих учеников. «Две мудрые женщины украшают мою жизнь. Они сами решают, когда кто будет со мной, сами договариваются. Я счастлив, потому что люблю их обеих. Это — Ханна, которая иногда со мной, и Кати, которая иногда со мной» [5, 183-4]. Вполне очевидно, что проблема единобрачия и семейной жизни не представляет большого интереса для приверженцев нового религиозного движения. Традиция «свободной любви», отвергающая конвенциональную половую мораль, вполне терпима в необуддийской молодежной среде, опекаемой ламой Нидалом. О своих единомышленниках без тени смущения он во всеуслышанье заявляет, что «они продолжают радостно делиться подругами, но перестали заниматься белым порошком» [5, 102].

У Нидала нет семьи, даже нет постоянного места жительства, он не знает домашней жизни — все время в пути, следуя древней традиции бродячих проповедников (впрочем, сегодня эта традиция сильно видоизменилась, ее главной фигурой стали так называемые «джэт-гуру» — гуру, путешествующие на реактивных лайнерах, а средством связи — сотовый телефон и интернет).

В 1977 г. Оле Нидал получил титул ламы от Кармапы 16-го и спустя несколько лет стал активнейшим пропагандистом нового религиозного движения в западном мире. «Я создал большинство современных центров» тибетского буддизма в западном мире, — говорит теперь уже немолодой датчанин [5, 182]. Свою предшествующую жизнь он также связывает с Тибетом, подражая ламам в их рассказах о своих прошлых перерождениях. «В своей прошлой жизни я был как бы генералом в восточном Тибете, — говорит Оле Нидал, зак-

ладывая основу своего «святого жития». — Я воевал, защищая население от китайцев». Датчанин-лама непременно и упомянуть о своих прерогативах на высокий церковный сан: «и также родился с особыми отметинами» [1, 51]. Свою сегодняшнюю роль он также мифологизирует, называя себя «дхарма-генералом» в связи с тем, что ему пришлось противодействовать усилиям китайцев навязать школе кагью «настоящее воплощение 17-го Кармапы». Высшую свою заслугу Нидал видит в том, что ему не только «удалось остановить их везде на Западе» (т.е. противодействовать влиянию китайских властей на тибетский буддизм в западных странах), но и реализовать свой собственный план вывоза «настоящего» Кармапы из Тибета в Индию [5, 181].

Занимаясь контрабандой, Оле Нидалу с женой пришлось побывать проездом и в России, «чтобы замести за собой следы» полиции, уже начавшей проявлять повышенный интерес к их нелегальной деятельности [1, 29]. У них сложилось о нашей стране крайне одностороннее, превратное представление, о чем свидетельствует, например, такое высказывание: «Как может счастье или вдохновение снизойти на человека или страну, ищущих исполнения только лишь в преходящем материальном?» [1, 30]. Очевидно, что молодые датчане ничего не слыхали о духовных исканиях в России, получивших широкую известность и сочувствие во всем мире, о знаменитой «русской идее».

Начиная с 1989 года, Оле Нидал ежегодно приезжает в страны бывшего СССР. График движения у него как и везде очень напряженный: один-два дня в каждом городе, потом ночь или сутки в поезде и опять встречи с учениками, публичные лекции, беседы в группах [5, 3]. «Я каждый год провожу два месяца в России, — рассказывает Нидал. — Зимой я пересекаю Сибирь, а летом мы едем на Балканы, затем — на Украину и в европейскую часть России. Регион Волги и Урала. Конечно, самое главное — Петербург» [5, 6]. «У нас около 30 центров в России: вдоль транссибирской железной дороги до Владивостока, затем вверх и вниз по

Уралу и также в районе Волги и Дона, и еще около 8 центров на Украине. Мы проводим здесь два месяца каждый год. Это больше, чем я уделяю Северной Америке, и в два раза больше, чем — Австралии и Новой Зеландии. А в Дании, откуда я родом, мне удастся проводить две недели в год... Петербург я посещаю всегда, поскольку это наш главный центр» [5, 50]. Там, по его словам, удалось создать «очень хорошее организационное ядро», а в целом «все идет очень хорошо» в деле распространения новой веры в России [5, 52]. Миссионерскую работу он ведет не один и приезжает к нам не с пустыми руками. Лама подготовил большую группу своих помощников — организаторов и пропагандистов: «Есть около 40 человек, которым я доверяю ездить и учить и поддерживать все в движении» [5, 52]. Он спонсирует деятельность региональных российских центров своей религиозной школы. «Большую часть денег, которые я зарабатываю на Западе, получает Россия. Мы можем давать деньги только центрам, которые являются членами российской ассоциации Кагью» [там же]. Иными словами, приверженцы традиционного буддизма и последователи других направлений необуддизма не могут рассчитывать на поддержку, поскольку речь идет не об интересах мировой религии, а всего лишь об одной узкой ее ветви, усиленно взращиваемой на совершенно новой для нее культурно-исторической почве.

Оле Нидал доброжелательно относится к нашей стране. Он желает россиянам поскорее «стряхнуть с себя 75 лет коммунизма» и верит, что мы «сделаем замечательную страну из России» [5, 57].

3. Алмазный Путь в системе буддизма

Здесь нам предстоит рассмотреть довольно сложный вопрос о различных направлениях буддизма и определить среди них место *Линии карма кагью*, в которой видную роль играет сегодня Оле Нидал. Содержание пропагандируемого

им вероучения определяется особенностями сакральных смыслов и значений, свойственных *ваджраяне* — «алмазному пути» духовного совершенствования адепта.

1). Морфологические особенности ваджраяны

Оле Нидал пропагандирует в России вероучение и практику буддийской школы *карма кагью*. Чтобы установить ее специфику, нам придется основательно поблуждать в сложном и запутанном лабиринте различных направлений, традиций, учений и школ буддизма, сложившихся за долгую историю существования этой мировой религии. При первом ознакомлении с буддизмом обычно называют два основных его направления: южный, первоначальный буддизм — *хинаяну* и северный, поздний буддизм — *махаяну*, что означает соответственно «Малый путь», или «Малая колесница», и «Большой путь», или «Большая колесница». Хинаяна — путь сакрального совершенствования общины монахов (сангхи), махаяна — религия для мирян, здесь уже не обязательно вступать в сангху, которая в махаяне скорее напоминает корпус учителей, чем собрание монахов. Изменился тип религиозных представлений: высшая реальность стала пониматься как скрывающаяся эмпирической, феноменальной реальностью. Вместо достижения личного спасения махаяна пропагандирует достижение состояние *бодхисаттвы*, отказ от личного спасения ради того, чтобы помочь другим живым существам и привести их к освобождению. С возникновением махаяны фигура бодхисаттвы стала играть очень важную роль в буддизме. Высший духовный иерарх Тибета *далай-лама* считается воплощением наиболее популярного бодхисаттвы Авалокитешвары. Ламы Кармапы — руководители школы *кагью* — также являются воплощенцами (или перерожденцами — *тулку*) этого сострадательного бодхисаттвы [1, 57].

Со временем два основных направления буддизма были дополнены возникшим на их основе третьим направлением — *ваджраяной* — «Алмазной колесницей».

Ваджраяна — это эзотерический буддизм, одна из двух разновидностей тантры (другая существует в рамках индуизма). Ваджраяну называют также «результативной» колесницей тайной мантры. Именно эта специфика ваджраяны получила впоследствии развитие в школе *кагью*. По словам Нидала, «орден Кагью часто называют «практической линией», поскольку он несет передачу свода учений по медитации, прежде всего учения о Махамудре [синоним конечной цели буддийского пути — полного освобождения и всеведения]. Это учение ведет к полному просветлению» С 1, 57].

Многие из адептов этой средневековой школы видели свой путь в аскетизме, в уходе от мира. Уединяясь в горах, в нелюдимых местах, они десятилетиями предавались созерцанию и находили в подобном образе жизни оптимальное средство достижения своих религиозно-философских и нравственных целей. Классическим образцом этой традиции является жизнь и творчество тибетского отшельника и поэта Миларайбы. Он неустанно воспевал свою уединенную жизнь:

На вершине моей далеко сияющей блистательной скалы
все явления мира рассматриваю как образы «не вечного».
Земные радости мне представляются росой...
Пустое небесное пространство мне служит пищей,
погружаюсь я в созерцание, которого не нарушить

[7, 46, цит. по 6, 49].

Учение ваджраяны утверждает, что путь тайной мантры значительно могущественнее пути *парамит* (прохождения шести или десяти ступеней совершенствования адепта) и может привести к достижению состояния будды не за много *кальп* (очень длительных циклов существования Вселенной), как в обычной махаяне, а за одну жизнь. Особый метод ваджраяны ускоряет обретение одного из тел Будды — «тела блаженства (или наслаждения)». Эта концепция была развита в школе *йогачары* (санскр. — практика йоги). Краеугольным камнем крайне идеалистического учения йогачаров (к их

числу относил себя и тибетский поэт-мистик Миларепа, о котором речь пойдет ниже) являлось отрицание реальности внешнего мира: реальность есть не более чем образы, получаемые монахом во время медитации. Последователи этой школы придавали большое значение интроспекции и йогической практике. Эти методы должны помочь заменить ложные воззрения человека интуицией абсолютной реальности. Такой реальностью они считали нирвану, которой соответствуют изначально покоящиеся *дхармы*. Напротив, чувственно воспринимаемый нами мир — сансару, в которой дхармы движутся, йогачары считали нереальной.

Эти представления ясно обнаруживаются в философской лирике средневекового отшельника Миларепы (Миларайбы). В одном из своих стихотворений он рассказывает, как разбившийся котел, в котором он варил себе крапиву за неимением другой пищи, «преподал ему учение о не вечном»:

Только что был цел мой котел, а теперь его не существует.
Не говорит ли это о природе всех земных вещей.
Безусловно, это касается и меня, йогачария —
тела моего бренного, именуемого Миларайбой [6. 54].

К концу I тыс. н.э. ваджраяна стала доминирующей формой индийского буддизма, получила распространение, наряду с другими направлениями буддизма, на Шри Ланке, в Индонезии, в Китае и Японии. В Тибете ваджраяна заняла всецело господствующее положение и считается там венцом учения Будды. Ваджраяну отличает поразительное многообразие систем йогической практики, памятников литературы и искусства. В тибетский буддийский канон входит 2606 ее текстов.

Традиция ваджраяны подразделяется на четыре основных школы: *ниингма-па*, *сакья-па*, *кагьюд-па* и *гелуг-па*. Первенство среди них вот уже несколько столетий принадлежит гелуг-па (желтошапошникам) — секте, распространенной в Тибете, Монголии, Бурятии и Калмыкии. Нас же больше интересует школа *кагьюд-па*, поскольку одно из ответвлений именно этой школы привело в конце концов к появлению того учения, которое ныне распространяет Нидал на Западе.

2). Наследие древней школы кагьюд-па

Кагьюд-па в буквальном переводе с тибетского означает «традиция наставлений», что соответствует установленному в этой школе правилу непосредственной передачи сокровенного знания от учителя к ученику. По преданию, в начале этой линии учительской преемственности стоял будда Ваджрадхара, символизирующий высшее пробуждение. Его непосредственным преемником считается индийский *махасиддха* Тилопа (983-1069), маслобойщик по профессии.

Махасиддхи — самые удивительные фигуры индийских религий, «великие достигшие», обладатели паранормальных способностей. По традиции этого титула удостоивается человек, достигший совершенства и обладающий восемью сверхъестественными свойствами: способностью становиться бесконечно малым или большим, очень легким или тяжелым, мгновенно перемещаться в любую точку пространства, достигать желаемого силой мысли, подчинять себе время, предметы и вещи, уметь подчинять своей воле происходящие в природе и мире события. Кроме того сиддам приписывается способность обучать других тому чудодейственному мастерству, которым они сами владеют. В мифологии ваджраяны они выступают в роли легендарных учителей и основателей тантрических школ.

«В отличие от ортодоксальных буддистов своего времени, махасиддхи утверждали, что каждый человек может достигнуть просветления уже в этой жизни, если возьмется за дело надлежащим образом. Воздержание от грехов и культивирование добродетели при этом считается желательным, но не обязательным условием просветления. Во главу угла были поставлены разнообразные психические приемы, отчасти заимствованные из индийской йоги, китайского даосизма и тибетской религии *бон*. Таким образом, махасиддхи могут по праву считаться духовными отцами тибетского тантризма и, в первую очередь, учения *махамудры*» [8, 304-5].

Именно *махасиддхи* придали школе *кагьюд-па* «практический» характер, сориентировав ее на передачу учения о медитационных практиках и о конечной цели буддийского пути — полного освобождения и всеведения. Впервые эти методы развил, опираясь на собственный мистический опыт, великий индийский сиддха Тилопа. К числу 84 сиддхов тибетского буддизма принадлежал и его ученик, тоже индеец, Наропа (1016—1100), продолживший разработку медитативных практик. Он автор более 30 сочинений по различным вопросам культовой практики буддизма и получил признание как главный пропагандист учения махамудры и духовный основоположник школы *кагьюд-па*. По преданию, достигнув просветления, Наропа отправился в Тибет, где воспитал двух знаменитых учеников — Марпу и Миларайбу. Духовные сыновья последнего до сих пор возглавляют школу *кагьюд-па*.

Итак, за спиной современных эпигонов «алмазного пути», ведущих активную пропаганду в западных странах, стоит солидная религиозно-философская традиция Индии, Китая и Тибета эпохи средневековья. Она связана с деятельностью крупных исторических фигур, заслуживающих хотя бы краткой характеристики.

Фактически школу *кагьюд-па* основал Марпа (1012—1097), ученик Наропы. Он был известным религиозным деятелем, ученым и переводчиком, трижды совершал паломничество в Индию и перенес к себе на родину тантрическую традицию, где и основал новую школу тибетского буддизма. Имя его ученика Миларепа (1040—1123) стало известно западному миру, и тем самым тибетский буддизм впервые далеко шагнул за пределы своей родины. Поэтому надо несколько подробнее рассказать об этом выдающемся человеке.

Миларепа (на тибетском — Миларайба) до сих пор пользуется известностью и почитается в Монголии и в Тибете. Миларепа — тибетский поэт-мистик, прославившийся у себя на родине благодаря своим песнопениям, вошедшим в сборник под названием «Сто тысяч песен Миларайбы»,

один из основоположников собственно тибетской буддийской поэзии. Он воспевал созерцательную жизнь отшельника и прославлял ощущение непосредственной близости к природе. С его именем в традиции тибетского буддизма связывается создание образа идеальных отношений учителя и ученика (подробнее об этом будет сказано ниже при обсуждении проблемы *гуризма*).

В результате распространения буддизма в Монголии в конце XVI — нач. XVII в. произведения Миларепы были переведены на монгольский язык и со временем стали одними из наиболее читаемых произведений старомонгольской литературы [6, 55]. По данным современного исследователя Б.С.Дугарова, «Жизнеописание» Миларепы и его «Сто тысяч песен» поныне сохраняются у людей пожилого возраста, владеющих старомонгольской грамотой (особенно в восточных районах Бурятии), и являются излюбленными книгами для постоянного чтения. Отдельные фрагменты из этих произведений до сих пор бытуют в виде увлекательных устных рассказов. Что же касается самого Тибета и Монголии, то там легенды о знаменитом отшельнике и поэте в начале прошлого столетия были на первом месте в ряду преданий о наиболее прославленных деятелях, тибетской истории, культуры и религии [6, 52].

Коснемся содержания необыкновенно популярного в прошлом «Жизнеописания» Миларепы. Первые три главы «Натмара» (так звучит по-тибетски название этого произведения) посвящены детству и юности Миларепы, в них он рассказывает своему ученику о совершенном им «черном деянии», мести своим недругам за причиненное ему и его семье зло: овладев черной магией, Миларепа с ее помощью умертвил злодеев. Оле Нидал упоминает об этой истории в своих проповедях, но преподносит ее в духе современной желтой прессы, опуская существенный для понимания этой истории подтекст средневековых магических и мифологических представлений.

В последующих девяти главах «Жизнеописания» рассказавшийся Миларепа вступает на путь нравственного самоочищения и с помощью своего учителя Марпы, давшего ему посвящение, медитирует в глуши Гималаев. Тем не менее слава о его подвижническом образе жизни распространяется по всей стране, и в последние годы жизни он окружен многочисленными учениками и мирянами [6, 53].

Для религиозной лирики Миларепы характерны темы почитания учителя, рассуждения об отказе от земных привязанностей и непреложности действия закона кармы, мысли о последующем перерождении. Когда Оле Нидал часто повторяет: «Жизнь — это только сновидение», он, несомненно, опирается на древнюю буддийскую традицию, звучавшую еще в средневековой поэзии Миларепы:

Цвета радуги, хотя и прекрасны, быстро исчезают.

Мир, хотя и радостен (сердцу), подобен сновидению

[цит. по: 6, 55].

Песнопения Миларепы обрели вторую родину на монгольской почве и получили настолько большое признание, что их фрагменты были включены в изданный в 1959 г. сборник «Сто лучших образцов монгольской словесности» [6, 56].

На Западе Миларепа получил известность после выхода в свет книги известного английского религиоведа Эванса-Венса «Великий тибетский йог Миларепа». Именно это произведение пробудило интерес Нидала к тибетскому буддизму. Миларепой интересовался Н.К.Рерих, не раз упоминал его имя в своих путевых дневниках по Центральной Азии и даже нарисовал картину «Пещера Миларайбы», которую включил в свой знаменитый гималайский цикл живописи.

После Миларепы линию великих ранних учителей школы *кагьюд-па* продолжил его ученик Гампопа (1079-1153). Этот тибетский проповедник последовательно разрабатывал концепцию почитания гуру, духовного наставника. Он утверждал, что почитание даже единственного волоска учителя является более высокой заслугой, чем почитание всех будд прошлого, настоящего и будущего.

Кагьюд-па раскололась на множество школ, из которых до наших дней дожили только две, обе имеют своих сторонников на Западе. Одной из них и является интересующая нас прежде всего *карма-кагью*, ее тронный монастырь Румтек находится в настоящее время в Сиккиме. Она была основана в XII в. учеником Гампопы — Дуйсумом Кхйенпой (Дюсумом Кхьенпой), первым *кармапой*. Такова глубина веков, из которой в современную Россию проникает эзотерическое учение тибетского буддизма.

3). Школа карма-кагью, ее наставники и ритуалы

Знаковый термин интересующей нас школы тибетского буддизма — *кармана* является производным от санскритского «карман», термина, обозначающего целостность и полноту всех деяний Будды. *Кармана* является наивысшим *тулку* (на тибетском языке *тулку* буквально означает «тело воплощения», так называют человека, признанного перевоплощением того или иного духовного лидера ваджраяны).

Реинкарнация — удел знаменитых учителей буддизма, многие из которых считаются воплощениями будд и бодхисаттв. Самые известные из них — *далай-ламы* школы *гелуг-па*, а также семнадцать *карман* и одиннадцать *тругпа* школы *кагьюд-па*. Духовное наследие традиции осуществляется в этих школах исключительно посредством реинкарнации наставников.

«Тулку, по тибетскому учению, — пишет Оле Нидал — есть особая разновидность просветленного сознания, поднявшегося над иллюзией эго. Он, поэтому, вырвался из под власти сил, вызывающих перерождения, и не обладает индивидуальностью или эго в обычном смысле слова. Однако по своему великому состраданию он воплощается в цепи человеческих личностей, чтобы продолжить свое дело на благо всех существ» [1, 56-7].

Наивысший *тулку* — *кармана* является духовным главою школы *карма-кагью*. Его статус приравнивается к статусу Далай-ламы в школе *гелуг-па*. Обоих считают воплоще-

нием сострадательного бодхисаттвы Авалокитешвары. Однако в отличие от Далай-ламы, *кармапа* официально не связан с центральным правительством и никогда не служил символом нации.

Первым тулку в Тибете, после распространения там буддизма, стал Гьялва Кармапа, предшествование которого было предсказано самим Буддой Шакьямуни. В одной из сутр он провозгласил:

Через две тысячи лет после моей смерти,
Учение придет на землю краснолицых.
Силою Авалокитешвары они смогут воспринять Дхарму.
А когда учение начнет там извращаться,
Явится львиноголосый Бодхисаттва по имени Кармапа
[цит. по: 1, 57-8].

Основатель школы *карма-кагью* Дюсум Кхьенпа (1110-1193) и считается первым воплощением Гьялвы Кармапы. С XII века было шестнадцать его воплощений, 16-й Кармапа, наставник Оле Нидала, умер в 1981 г. После этого было найдено две или три кандидатуры на роль 17-го Кармапы, причем разгорелось соперничество между теми, кто признает китайского ставленника, и теми, кто вместе с Нидалом пропагандирует своего, «настоящего» 17-го Кармапу.

Будучи сакральными помощниками человечества, «Кармапы, — пишет Оле Нидал — всегда являются тем, что нужно в каком-нибудь времени и месте. Второй Кармапа жил в такое время, когда важными были магия, контроль над природой, и этому он учил. А третий Кармапа жил в такой период времени, когда очень важной была умственная ясность. И он учил о сознании, о нашей Будда-природе и так далее» [5, 112].

Все *кармапы* и большая часть ведущих *тулку* школы *карма-кагью* составляют «Золотые Четки Всеисполняющих Драгоценностей», т.е. особую линию преемственности тибетской *махамудры*.

Датчанин Нидал явно выпадает из древней традиции сакральных наставников, однако он неустанно подчеркивает свою правомерность быть ламой и гуру. Его благословил на эту роль сам Кармапа — 16-й возрожденец в красношапочной традиции тибетского буддизма школы *карма-кагью*, которого называли не иначе, как Его Святейшество. В 1983 году Нидал получил (совсем уж на современный светский манер!) особый мандат — на фирменном бланке, с печатью и с подписью одного из высших лам, в котором подтверждаются его полномочия буддийского наставника. Однако не помешал бы и авторитет хорошей родословной. Поэтому Нидал говорит, что в своей прошлой жизни он был воином и сражался с китайцами (это вполне современный мотив, отражающий очень напряженные отношения современной школы *карма-кагью* с официальными китайскими властями).

Культе Кармапы и его Черной короны. Рассказывая о своем приобщении к тибетскому буддизму, Оле Нидал много внимания уделяет культуре 16-го Кармапы. Этот современный лидер школы *карма-кагью* стал его личным гуру, присвоил ему после нескольких лет обучения и ритуальной практики статус ламы, а затем поручил организацию центров школы в западных странах.

В своих проповедях Кармапа требовал, чтобы верующие доверяли ему «как Будде» [1, 117], и, видимо, преуспел в этом, поскольку его религиозный авторитет был очень высок. Тибетцы называли Кармапу «Драгоценностью, Исполняющей Желания» [1, 114], видели в нем своего духовного защитника и высшую ценность своей религиозной жизни.

«Наш лама Кармапа, — вспоминал Оле Нидал, — это благословение, духовное достижение и защита. Его Ум — Будда, Речь — сущность Дхармы, а Тело — лучший пример Сангхи» [1, 119]. Иначе говоря, Кармапа олицетворял собой все «три драгоценности буддизма» (Будду, дхарму и сангху). Сам его облик, по мнению Нидал, «источал мощную радость просветления» и «был великим смеющимся Буддой в наших сердцах» [1, 124, 150]. Совершив в монастыре продолжав-

шийся несколько дней цикл обрядов, Кармапа «посеял в каждом семени радости, мудрости, сострадания, действия и охранительной силы всех Будд, активизировал энергии, развитие которых есть совершенное состояние Будды здесь и сей час» [1, 166]. Так Нидал осмысливает религиозно-психологическое воздействие на верующего буддийской инициатической обрядности.

Учитывая сложную религиозную ситуацию, в которой очутился тибетский буддизм (в частности, из-за конфликта с китайскими властями), или, по словам Нидала, «отвечая духовно-беспорядочному характеру времени», Кармапа ввел важные изменения в традиционную обрядность. Прежде всего это выразилось в большем внимании к проведению главного обряда школы *кагью* — священной Церемонии Короны Ваджры. Нидал обращает наше внимание на сугубо оккультно-мистический характер этого действия, называя его «исключительно прямым средством передачи мощных благословений» [1, 61].

В этом обряде используется особая Черная Корона (или митра), которую надевает на себя глава школы *кагью* Кармапа в качестве символа своей внутренней духовной мощи. О ее благом воздействии на окружающих пророчествовал еще Будда Шакьямуни, ее носителями стали ранние эманации Авалокитешвары в Индии, а позднее — воплощенцы этого сострадательного бодхисаттвы в Тибете, Кармапы. Считается, что этот сакральный фетиш существует в двух видах: трансцендентальном, невидимом для непосвященных, и материальном. Трансцендентальная энергетическая корона была сплетена из ста тысяч волос небесных существ — *дакинь* (в буддийской трактовке это просветленные женские энергии). Дакини взяли у себя по волоску мудрости и создали над головой Кармапы невидимую корону в знак достигнутого им просветления [5, 15]. Отметим свойственное этому красивому мифу типологическое представление о духовной иерархии бытия и, следовательно, о неземной

природе священной короны, о ее принадлежности к высшим мирам, где пребывают персонифицированные божественные энергии — *дакини*.

Материальная форма Черной Короны была изготовлена в начале XV века в Китае по приказу императора. Он был преданным учеником 5-го Кармапы и однажды во время медитации увидел над головой своего *гуру* невидимую корону, после чего и повелел воспроизвести ее в натуральном виде.

В ходе церемонии Кармапа только держит над своей головой Черную Корону, стремясь, вероятно, показать этим жестом, что это лишь вещественный образ незримой энергетической короны над его головой.

Считается, что во время Церемонии Короны Ваджры Кармапа принимает трансцендентальную форму Авалоки-тешвары, бодхисаттвы сострадания, и производит блага, которые затем посвящаются всем живым существам. В своей модернистской манере Нидал так объясняет это сакральное действо: «Я сравниваю корону с левой рукой боксера, которая открывает вас. И в то время, как вы сосредоточены на короне и открыты таким образом, Кармапа смешивает свой ум с вами, убирая семена страдания и неясности из ума и помещая туда вместо этого нечто очень ценное. И его состояние концентрации и контакт — это правая рука, которая управляет эго в нокаут, что приносит результат» [5. 15]. Обряд направлен на реализацию главной цели буддийской практики, на трансформацию сознания человека согласно догмату об иллюзии человеческого Я и о космической природе ума, как подлинной реальности.

Церемония короны заканчивается пением монахов: «Смотрите с незабываемой верой и любовью на Драгоценность Гуру» [1, 62], акцентируя тем самым внимание верующих на главную фигуру ритуальной обрядности, выступающую в роли медиатора высших миров и носителя сакральных ценностей.

В настоящее время корона пропала, Нидал полагает, что ее захватили китайцы, стремящиеся подчинить своему влиянию школу *кагью*.

Генетически сакральная корона восходит к языческим символам божественного могущества и власти, таким, как молот скандинавского бога Тора и громовой топор бога Индры или боевое оружие Перуна. В более позднем, эзотерическом типе религиозности, к которому принадлежит и буддизм, орудия и предметы этого рода осмысливаются уже как символы духовной силы и власти. Аналогично этому осмысливается другой символ буддизма — *ваджра*, представляемый в виде алмаза, пучка скрещенных молний и фигурирующий в качестве символа божественной истины учения Будды.

В последние годы Оле Нидал прилагает большие усилия, чтобы вернуть корону юному 17-му Кармапе. Кстати упомянуть, что короны используются в качестве символов духовной власти и в других новых религиозных движениях. Есть изображения основателя и руководителя необуддийской секты АУМ Синрике в священной черной короне. Это, по-видимому, не случайно, поскольку Секо Асахара также использовал ваджраяну, буддийскую тантру, в деятельности созданной им новой религиозной организации. Короны одеты и на головах С.М.Муна и его супруги, когда эти лидеры Церкви Объединения, неохристианской организации с очень сильным восточным оттенком, проводят массовые бракосочетания своих приверженцев.

Нидал характеризует современных западных приверженцев линии *кагью* как членов неформальных групп, единомышленников, которые вместе работают, общаются между собой, обмениваются опытом. Поддерживаются монашеская, светская и йогическая традиции [5, 19].

Культовая практика *карма-кагью*, к которой Оле Нидал стремится приобщить россиян, весьма разнообразна и очень интенсивна, требует немалых (порой просто героических) усилий и продолжительных затрат времени. Так, например, ее начальный этап состоит из 100000 простираний — трудных физических упражнений, выполнение которых в общем объеме затягивается на несколько месяцев. А это — «только первый твердый шаг на пути к просветлению», согласно на-

ставлениям авторитетного ламы Калу Рипоче [1, 150]. Считается, что этот обрядовый цикл обеспечивает «интенсивное накопление позитивности и очищения», и только после его завершения станут вполне результативными продвинутые тантрические медитации.

Большое значение придается мантрам, назначение которых состоит в том, чтобы посредством «активизации энергетического поля» получить «благословение всех Карнап» (всей линии высших наставников школы *карма-кагью*) и приобщиться «к внутренней мудрости всех Будд» [1, 129]. Мантры надо читать на тибетском языке, что свидетельствует о фундаменталистском характере *карма-кагью*, проникшей в западные страны.

Обряд «подношения мандалы» — самая краткая из ритуальных практик, и ее можно завершить в течение двадцати дней. В ходе этой практики, которая повторяется также 11111 раз, семь маленьких горсточек окрашенного риса кладутся на металлическую тарелку. Одновременно адепт мысленно представляет «океаны самых драгоценных явлений, которые только могут появиться в уме». Затем он смахивает запястьем рис с тарелки на колени, что означает принесение их в дар. После этого он опять создает «новую вселенную всех прекрасных вещей» и опять приносит ее в дар. После сотни таких малых подношений адепт свершает большое подношение, визуализируя 37 желанных вещей традиционной азиатской вселенной.

Характерно, что, описывая этот древний обряд, Нидал не без большой дозы юмора переходит от вековой религиозной традиции к нравам современных плейбоев: «После приношения слонов, танцующих левушек и королевств, наполненных удовольствиями, вы можете опять вернуться к спортивным автомобилям, соляриям «Сильвер Компани», занятиям любовью, скоростным мотоциклам и ночным дискотекам — всему, что может быть особенно привлекательно в нашей жизни сегодня» [1, 172 или 226-7]. По существу, это

наглядный синкретизм нового религиозного движения, призванного придать религиозно-мифологический смысл современному практицизму и гедонизму.

В конечном итоге Нидал обещает нам благое воздействие пропагандируемой им школы тибетского буддизма, заявляя, что «мы становимся сильными и устойчивыми посредством нашей практики и жизни» [1, 42]. Однако весьма неприглядная картина положения монахов монастыря Румтек заставляет нас усомниться в этой оптимистической декларации. Насельники этого тронного монастыря школы *карма-кагью* едят полуочищенный красный рис, подарок щедрого короля Бутана, и хотя они здоровее монахов других монастырей, но и среди них 80% больны туберкулезом и практически все страдают от недостатка витаминов и протеина [1, 129]. Вот вам и просветленные тантристы, живущие под защитой всех будд и кармап!

4). Путь сакрального совершенствования

Ваджраяна, или буддийская *тантра* (проще говоря, тибетский буддизм) представляет собой особый тип веры — в том смысле, что занимает свое определенное место в генетическом ряду типологии сакральной веры. Этот тип веры может быть назван согласно основному содержанию свойственной ему духовной деятельности «**сакральным совершенствованием**». И действительно, все духовные устремления адептов *ваджраяны*, их культовая практика и даже их образ жизни должны быть подчинены одной определяющей цели — достижению сакрального совершенствования. Поэтому накоплению заслуг не придается большого значения в *ваджраяне*. Более важным средством считается магическая практика и проникновение в сокровенную сущность тантр, поскольку ведет гораздо более быстрым путем к достижению состояния просветления [4, 127].

Полагают, что эта цель достижима двумя методами: 1) продвижением по *пути сакрального совершенствования* при постепенном подъеме на все более высокие уровни бытия, с

тем чтобы в конце концов приобщиться к высшему началу (Абсолюту); 2) *обнаружением*, или проявлением высшего сакрального начала, до поры до времени скрытого в феноменальном мире (прежде всего в глубине человеческого существа).

Первый метод — *эзотерика* (согласно одному из трех значений этого термина), второй — *гнозис*, познание или осознание адептом своей подлинной природы, тождественной высшему сакральному началу. По существу, речь идет о двух типах *элементарной сакральной деятельности*, составляющих в своей совокупности рассматриваемый тип веры. Последняя представляет собою не просто сумму из двух слагаемых, а более высокий, интеграционный уровень сакральной деятельности. *Эзотерика* и *гнозис*, как элементарные сакральные деятельности, ограничены решением своих морфологических задач — приобщением адепта к сакральному началу⁴, тогда как вера призвана разрешить проблему существования человека, т.е. уже иную, социокультурную, задачу. Таким образом, элементарные сакральные деятельности играют роль *средств* достижения конечной *цели*, которая ставится и реализуется на уровне веры — способа освоения мира. Вера, связанная с сакральным совершенствованием адепта, направлена на достижение цели, имеющей первоочередное для него значение, — на *радикальное разрешение экзистенциальных проблем* человека. Это понимается как выход на высокий (в конечном счете на самый высший) уровень бытия, который благодаря своему совершенству находится в *биполярной оппозиции* к уровню повседневного существования человека⁵. Практическая реализация целевых установок веры этого типа осуществляется в форме инициации (обычно в виде последовательного ряда многих, все более сложных инициаций), поэтому в данном случае оправдан термин «*инициационная вера*».

Сама возможность веры этого типа определяется особой мировоззренческой предпосылкой — представлением о *гетерогенной онтологии*, существовании иерархически орга-

низованного Космоса, в котором каждый последующий уровень совершеннее предыдущего в духовно-нравственном отношении (более просветлен и свободен, дальше отстоит от земного несовершенства и ограниченности). На основе этого представления сакральное совершенствование адепта трактуется как процесс преобразования, или трансформации всего его существа, телесного и духовного, что дает ему возможность перейти на более высокий уровень существования.

В воззрениях *ваджраяны* мы обнаруживаем оба типа элементарной сакральной деятельности. Однако в проповедях Оле Нидала преимущественно доминируют представления *гнозиса* — упование на возможность «увидеть» и «проявить» скрытое за оболочкой повседневности совершенство подлинной реальности⁶. Она рисуется в традиционных представлениях о буддийском рае — *чистой земле (стране)* и совершенном сознании и активности будды. Нидал говорит: «Целью Алмазного Пути является превратить все в Чистую Страну здесь и сейчас, быть способными видеть пространство как потенциал и все, что происходит в нем, как его свободную игру. Существ женского пола видеть как тех, кто выражает пять будда-мудростей, а существ мужского пола — как тех, кто выражает четыре будда-активности. То есть надо замечать во всем Просветление».

Некоторые наиболее эффективные медитационные практики также получают у него *гнозисную* трактовку: «Посредством практики Пхова вы попадаете в Чистую Страну (Сукхавати, Девачен)» [5.51]. Культовая обрядность, таким образом, мотивируется не просто ориентацией на сакральные приоритеты или стремлением к их реализации, а уверенностью, что они уже здесь, «под рукой», и адепту необходимо только «прозреть» в духовном смысле, чтобы убедиться в совершенстве действительности. По словам Нидала, медитация такого рода «должна строиться на глубоко понимании того, что вам не обязательно умереть, чтобы попасть в Чистую Страну, и не нужно идти куда-то, что-

бы встретить Будд, — все, что нужно, это протереть глаза. Она должна основываться на том, что все люди уже Будды, которым нужно только эту истину обнаружить, и что все есть Чистая Страна» [5, 18].

Примечательно, как просто и наглядно Нидал разводит здесь три генетически разных типа веры, вполне определенно противопоставляя языческую веру, помешающую рай в некие отдаленные пределы земного мира, вместе с трансцендентной верой, согласно которой встреча с богом происходит в потустороннем мире, *инициационной вере*, провозглашающей возможность приобщения к божественному началу в акте гнозисного просветления («достаточно протереть глаза»).

Следует подчеркнуть, что это, по существу, не познавательный акт⁷ (хотя «гнозис» всегда обладает сильными конотациями познавательного, когнитивного характера), а акт трансформации сознания адепта, «расширения сознания», как принято говорить у современных богоискателей, использующих психологические механизмы, в том числе подсознания, и развивающих свои паранормальные способности для приобщения к сакральным приоритетам. Понятие «просветление», несмотря на свое явно вероучительское содержание, здесь вполне адекватно подчеркивает различие между изменением ценностных ориентаций сознания и изменением его самого (согласно представлению об иерархии его уровней и степеней совершенства). В буддийской интерпретации это представление может быть выражено так: «Мы говорим о различных уровнях, или состояниях ума: состояние истины — это когда ваш ум как пространство, всезнающий, но это выходит за пределы двойственного, это можно сравнить с водяным паром в небе: что-то там есть, но его не найти; состояние радости — подобно облакам, которые появляются и свободно играют; и состояние сочувствия или любви — это когда идет дождь» [5, 49].

Итак, «просветление» адепта означает трансформацию его сознания, но поскольку в контексте данного вероучения сознание онтологизировано и, следовательно, является под-

линной реальностью сущего, его конечной основой, то изменение сознания равнозначно трансформации реальности, ее переходу, или подъему с низшего уровня на высший. Таким образом, «просветление» адепта означает изменение уровня его бытия, его онтологическое совершенствование, рассматриваемое в содержательном отношении как духовно-нравственное, сакральное по своему значению.

Поэтому Нидал трактует сакральное совершенствование адепта (например, в контексте достижения им статуса просветленного бодхисаттвы) как совершенствование его «ума», прозревающего свою истинную совершенную природу и обретающего высшую мудрость. Речь в данном случае идет о последовательности «освобождающих действий, ведущих к просветлению» (из так называемой «клятвы бодхисаттвы»). Завершающими стадиями (всего их шесть) совершенствования этого «буддийского святого» должны стать:

«5) Медитация, дающая нам силу и спонтанное прозрение истинной природы ума. А буддийская медитация непосредственно ведет к тому, что называется:

б) Освобождающей Мудростью, без которой предыдущие пять не выводят за пределы обусловленного мира. Это основа мудрости всех Будд, осознание истинной «пустотности» природы ума и всех явлений» [1, 171].

Это трактовка спонтанного прозрения, обнаруживающего сакральное совершенство реальности, называемой «умом». Конечной стадией этого процесса является «мудрость», что вполне логично для рассуждения об «уме». Вместе с тем она означает выход за пределы феноменального, обусловленного мира в мир «пустоты», что соответствует онтологической концепции буддизма о противопоставлении, с одной стороны, земного мира — сущего, обусловленного, данного нам в восприятии и, с другой стороны, сущностного, необусловленного — нирваны.

Важное место в процессе сакрального совершенствования занимает предварительная стадия, предшествующая реализации основных ее методов — гнозиса и эзотерики. Эта

стадия *приобщения* к сакральному началу, первичная *сакрализация* адепта, обычно называемая «посвящением» и состоящая в передаче спиритуальных энергий и заповедного знания, в обретении покровительства *гуру* (ламы) и *Прибежища* — совокупности всех будд *ваджраяны*. *Прибежище* рисуют в виде своеобразного буддийского иконостаса, имеющего форму священного дерева, на котором в иерархическом порядке помещены изображения основных фигур буддийского пантеона. Обретение буддистом *Прибежища* во многом аналогично христианскому понятию «воцерковление».

По своей морфологии (смыслу и значению) *сакрализация* является разновидностью мистических отношений и соответствующим типом элементарной сакральной деятельности. В данном случае она реализуется в трех формах: накопления спиритуальной энергии посредством практики *простираний*, установления непосредственной связи с наставником-гуру и буддами *Прибежища*. В чем же отличие *сакрализации* от *гнозиса* и *эзотерики*? В том, что здесь нет еще конечного результата процесса совершенствования адепта — приобщения к сакральному началу в виде *просветления*, а реализуется пока только его предпосылка.

Простиранья — довольно трудоемкий обряд, требующий совершить цикл из III III полных простираний, его называют первым шагом на пути совершенствования. В своем историческом генезисе этот обряд очевидно восходит к жреческому поклонению. В *ваджраяне* — это инициация, трактуемая как насыщение сакральными силами и энергиями. По своему значению этот обряд означает *первичную сакрализацию, посвящение*, приобщение к сакральным ценностям.

Еще большее значение имеет приобщение к *Прибежищу*, позволяющее «стать сыновьями и дочерьми Будды и даже самим стать Буддами» [1, 119], разумеется, в перспективе процесса сакрального совершенствования. Нидал вполне определенно говорит о *гнозисном* приобщении к высшим сакральным ценностям: «Принимая Прибежище, мы открываем себя Трем Драгоценностям: Будде, Дхарме и Практикую-

шим. «Будда» означает состояние полного просветления. «Дхарма» — учение, активные энергии, сопровождающие его, инструкции на многих уровнях, ведущие нас от обусловленных состояний ума к просветлению. Практикующие, или «сангха, — наши товарищи и помощники на пути» [1, 117].

Следуя средневековой традиции школы *гелугпа*, придающей очень большое значение *ламе*, Нидал дополняет приведенную выше традиционную трехчленную формулу обета четвертым членом — обетом религиозному наставнику, ламе. Он пишет: «Великие ламы дают еще и другое Прибежище. Их просветленное состояние — это наш контакт с Буддой. Это четвертое Прибежище, необходимое для быстрых и прямых способов постижения в тибетском буддизме. «Лама» здесь означает непрекращающуюся вплоть до наших дней передачу силы Будды через линию просветленных учителей» [1, 118]. Таким образом, в системе мистических ориентаций тантриста *лама* — учитель и наставник является ключевой и вполне реально функционирующей фигурой (об этом подробнее речь пойдет ниже).

Сакрализация, или «посвящение» адепта кладет начало переходу к ряду еще более глубоких мистических связей, обеспечивающих осуществление процесса его сакрального совершенствования вплоть до завершающей стадии — слияния с высшим началом. «То, что мы называем «посвящением», — пишет Нидал, — означает силу или передачу силы. Через концентрацию с использованием ритуальных предметов или без них учитель активизирует аспект беспредельного Будда-ума, который был прежде передан ему, и пропускает его в других. Таким образом дается способность ощутить как себя, так и окружающий мир на все более высоких уровнях, до тех пор, пока не исчезает различие между Будда-аспектом и самим собой, и все вещи предстают в своем первоизданном совершенстве. Через способность проникновения в суть и энергию, получаемые во время посвящения, в наш ум засеиваются очень глубокие впечатления, и если мы будем хорошо практиковать учение Будды в этой жиз-

ни, результатом будет тотальное преобразование наших обусловленных ментальных процессов в просветление всех Будд» [1, 137].

Заключительный этап спиритуального совершенствования — *слияние* с сакральным началом как раз и является тем, что называется мистикой в собственном (узком) смысле слова. С этой целью практикуется особая буддийская медитация, называемая *Дзогрим*. «Дзогрим — это когда вы растворяете Будду в свете и смешиваете с собой, и тогда субъект, объект и действие воспринимаются как единое. Вы переживаете осознание без центра и без края. Это переводится как фаза завершения, или фаза схождения, или слияние, или фаза осуществления. Это — фаза, в которой вы находитесь в состоянии единения с Буддой и являетесь осознающим пространством» [5, 100].

Нидал, таким образом, ставит перед своими последователями сугубо мистическую цель слияния и растворения духовной личности в мировой субстанции — «пространстве ума», в космическом теле Будды. Конечной инстанцией на пути сакрального совершенствования является «вневременная природа Будды, которая есть радость, сострадание и бесстрашие вне пределов всего вообразимого» [1, 125]. В этом фундаментальном философско-мифологическом представлении заложено все: цель, идеал и высшая ценность буддийской веры, и этим приоритетам должны быть подчинены все жизненные устремления человека. Все проповеднические усилия Нидала направлены на формирование, развитие и углубление этого мистического умонастроения у своих приверженцев. «Вы должны думать, — увещевает он своих учеников, — что Будда, Лама, просветление все время с вами» [5, 102].

Сам Нидал, по его словам, уже реализовал высшую разновидность мистического отношения, достиг *слияния* с сакральным началом и поднялся на высший уровень бытия, вступил в райскую обитель буддизма — в *чистую страну, сухавати*. «Я, наверное, нахожусь в Чистой Стране все время. —

заявляет посвященный в ламы датчанин. — Я вижу всех вас интересными и сияющими, все, что я делаю, кажется мне восхитительным, во всем происходящем я чувствую много энергии. Это и есть Чистая Страна» [5, 197].

Однако в традиционном буддизме вряд ли возможно такое настроение. *Сукхавати* — «счастливая страна», или «чистая земля», сотворенная буддой Амитабхой, вполне мифологична. Она находится на расстоянии мириадом миров от нашего мира, в ней прекрасный климат, дворцы из золота, серебра, кораллов и драгоценных камней. В *Сукхавати* живут бодхисаттвы и люди, удостоившиеся высокой чести переродиться после смерти в этом райском месте за очень высокие достижения на пути личного совершенствования [4, 233]. Между тем Нидал жив и здоров и пока не собирается отправляться в дальнюю священную обитель. Приведенное высказывание свидетельствует о его нетрадиционной, *гнозисной* трактовке своего пребывания в *Сукхавати*, как прижизненного достижения высшего сакрального уровня бытия. Это — *гнозисное* настроение сакрального просветления, ощущение обретения святости «здесь и сейчас», типологически отличающееся как от языческого пребывания в «верхнем мире», так и от представления трансцендентных религий о потустороннем рае.

В отличие от быстро достигаемого сакрального просветления (порой за одно мгновение экстатического переживания), что типично для *гнозиса*, *эзотерическое* совершенствование представляет собой постепенно развивающийся многоступенчатый процесс⁸. Он реализуется в протяженных циклах ритуальной практики, включающей в себя соблюдение определенных обетов («клятв») и медитаций. «Каждая практика, которая завершается тем, что вы сливаетесь воедино с Буддой, может дать вам Просветление», — [5, 213].

Ваджраяна унаследовала магические представления архаической древности о могущественной силе придав им еще большее значение, поскольку считает их средством трансформации существующего (разумеется, в рамках сознания мистика). По словам Нидала, «тантрические клят-

вы, принятые в ходе посвящений, трансформируют наш обычный мир ощущений в чистую страну Будды. Клятва Бодхисаттвы наводит мост между ними...» [1, 170].

Адепты «работают» с образом Махакалы — будды Любящие Глаза, считается, что его четырехрукая форма посылает всем существам свет, растворяющий их страдания. Медитатор должен представить себя этой формой, с лунным диском и буквой ХРИ в сердце, излучающей свет [5, 33]. Образное, цветовое и звуковое содержание этой медитативной созерцательности может несколько варьироваться в канонических рамках данной буддийской школы, но ее смысл и значение выражены достаточно определенно: приобщение к высоким сакральным инстанциям и отстраненность от повседневной реальности, к которой следует относиться безучастно и незаинтересованно.

Считается, что глубоким и очень эффективным воздействием обладает магическая мантра ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ, которую называют самой древней и самой знаменитой, связывают ее появление с проповедью самого Будды (VI—V века до н.э.), хотя, по мнению специалистов, она впервые встречается в текстах тантры III века н.э. Когда исходят из реального значения входящих в состав этой фразы слов, то ее переводят «Ом, ты сокровище (или жемчужина) на лотосе». Сакральное значение этой мантры связывают с каждым из ее шести слогов в отдельности. Каждый из них ассоциируется с одним из шести миров, из которых в иерархической последовательности состоит Вселенная, с их обитателями и с определенным цветом:

ОМ — боги — белый цвет;

МА — асуры (воинственные небожители) — синий цвет;

НИ — люди — желтый цвет;

ПАД — животные — зеленый цвет;

МЕ — вечно голодные духи (души умерших людей) — красный цвет;

ХУМ — обитатели ада — черный цвет.

В своих проповедях Оле Нидал дает сакрально-психологическую трактовку этим «обусловленным мирам», рассматривая их в качестве различных состояний внутреннего мира человека, разных уровней его духовности⁹. Поэтому у него слоги магической мантры направлены не против обитателей несовершенных миров, а против чувств и привязанностей, ограничивающих духовность этих миров, — внутренней природы мирского человека. Он говорит об их очищении и трансформации в совершенную духовность Будды: «Шесть возмущающих чувств, являющихся причиной обусловленных миров — гордость, ревность, привязанность, глупость, жадность и гнев, — растворяются одно за другим в такой же последовательности шестью слогами ОМ МАНИ ПЕМЕ ХУНГ [тибетская транскрипция, несколько отличающаяся от приведенной выше санскритской]. Они трансформируют эти энергии в различные Будда-мудрости и поднимают уровень восприятия, пока мы не осознаем, что прямо здесь и сейчас все есть Чистая Страна. Таким путем десять вредных действий, происходящих от этих чувств, теряют свои корни, и наше нездоровое отношение к миру уходит. Более того, исчезновение вредных эмоций и действий позволяет всем позитивным качествам нашей основополагающей Будда-природы проявляться с особой силой» [1, 149].

Такова быстродействующая функция этой магической мантры — очистительная и возрождающая, подавляющая и трансформирующая; мантры, призванной обеспечить незамедлительное *гнозисное* пробуждение в высшей сакральной реальности, затмевающей своим великолепием ложную видимость земной повседневности. Последняя не отрицается и не отбрасывается, а как бы «перелицовывается» в потоке умиротворенности и созерцательности, проистекающего от достигнутого совершенства человеческого сознания (переставшим при этом быть индивидуально-личностным и обретшим свою подлинную космическую природу).

Если для рядового адепта все это — лишь перспектива (хотя и чарующая), то для самого наставника — подробно описанные свершения и достижения. Убежденность в своем

сакральном совершенстве позволяет Нидалу обосновывать свои прерогативы в качестве авторитарного вероучителя и наставника, санкционировать от имени высших лам школы *карма-кагью* (воплощенцев самих бодхисаттв) правомерность своей миссионерской деятельности («все, что я делаю — восхитительно», все в организованном мною движении идет успешно, с большой энергией и активностью).

5). Гуру — медиатор, учитель и наставник

Завершая разговор об обрядности и практике сакрального совершенствования в тибетском буддизме, отметим главенствующее значение *гуру*. Выше говорилось о роли *тулку*, и *карма* в частности, как об основателях и лидерах различных школ ваджраяны. Теперь пора сказать о *гуру* как об особом типе руководителя культа — медиаторе, учителе и наставнике.

Он раскрывает адепту заповедное содержание ритуальной обрядности, передаваемое изустно, в личном общении с учениками, определяет ее направленность, контролирует ее поэтапное исполнение и объясняет возникающие при этом паранормальные психосоматические феномены, видения. Считается, что от его опыта и авторитета, которыми обладают в первую очередь «высокие ламы», *тулку*, зависит эффективность ритуальной практики адепта и его продвижение по пути совершенствования. «Буддийские практики, несмотря на вызываемые ими сильные переживания, не принесут длительного эффекта без благословения гуру, и даже более простые практики благодаря его воздействию, фактически, более действенны, чем сложные», — поясняет Нидал [1, 168].

Помимо этого под духовным контролем *гуру* фактически оказывается вся повседневная жизнь верующего. В своем мистическом умонастроении он должен постоянно ощущать присутствие рядом с собой своего учителя и наставника, олицетворяющего смысл и ценность мисти-

ки сакрального совершенствования. *Гуру* «всегда с нами как все возрастающий смысл и блаженство», — наставляет по этому поводу Нидал [1, 63].

Насколько велико влияние *гуру*, особенно в тех случаях, когда он занимает очень высокое положение в религиозной традиции, видно из того, что официальные светские власти вынуждены с ним считаться, даже не разделяя его учения. Однажды индийские власти проявили большой интерес к тому, насколько долго здоровье 16-го Кармапы позволит ему оставаться лидером непальцев, проживающих в Индии, и настояли на его медицинском обследовании. Причина в том, отмечает Нидал, что «тибетцы — лучшие в индийской армии бойцы диверсионно-десантных отрядов и единственные парашютисты-десантники, а они находятся полностью под влиянием высоких лам» [1, 64].

В свою очередь китайские власти также обнаружили особую заинтересованность тибетским гуру и после смерти 16-го Кармапы подыскивали ему на смену возрожденца, которого Нидал называет «китайским ставленником» и противопоставляет ему «истинного» 17-го Кармапу.

Сакральный статус *гуру* обусловлен не только и не столько его совершенством или приобщенностью к высшему знанию. Все это является производным от главного фактора — его принадлежности к линии учительской (наставнической) преемственности. Это каноническое правило имеет очень древние корни, оно обнаруживается еще в языке, у потомственных знахарей, колдунов и шаманов. При этом речь идет не об обычной родословной, а об особой, служащей передаче из поколения в поколение сверхъестественных сил и способностей. Так, например, шаман избирается на свою роль духами предков, обретает свои сверхъестественные способности благодаря вселению в него духа-помощника, особенно большое значение имеет его родословная (известны случаи, когда «большой» шаман насчитывал в пяти-шести поколениях своих предков 30 шаманов).

В тантрическом буддизме древние представления о реинкарнации получили новое осмысление, в результате чего центральное место получила концепция божественных возрожденцев. Именно в ламаизме появился отсутствующий в иных формах буддизма институт «живых богов» — концепция перерождения и воплощения высших сакральных фигур в телах реальных земных людей. Вследствие этого огромное значение стало придаваться наставнической преемственности, роли учителя-гуру. Через него духовное воздействие небожителей оказывает благое воздействие и на учеников. «Поскольку наша линия преемственности непрерывна, — говорит Нидал, — то сила Будды в каждом из нас. И иметь уверенность в ней, оставаться в ней и работать с нашими друзьями, чтобы показывать ее друг другу и вместе познавать ее — действительно важно» [5, 40].

Здесь уместно сказать о генетическом родстве институциональной фигуры гуру с более древними носителями сакральных энергий и мистических связей. Эта проблема становится очевидной, когда обнаруживается, что *гуру*, помимо своей основной функции наставника на пути духовно-сакрального совершенствования своих учеников, подчас выполняет также функцию *колдуна* и *волшебника*. Эта роль 16-го Кармапы вполне соответствовала склонности супружеской четы Нидалов к оккультизму, отличавших их еще до знакомства с буддизмом. Благодаря личным контактам с этим высоким ламой, ставшим их *гуру*, оккультные настроения у них еще более усилились. Так, например, получив от Кармапы клочок волос, Нидалы положили их в серебряную коробочку и стали по очереди носить ее у себя на груди, ощущая при этом постоянно жжение. К тому же они уверяли, что люди, касавшиеся этой коробочки, «всегда получали живую энергию Кармапы» [1, 70].

С точки зрения исторического генезиса религиозных представлений, колдун — носитель сакральных сил и энергий, появляется не только раньше *гуру*, но и раньше шамана — непосредственного предшественника последнего. Ша-

ман и *гуру* — оба осуществляют связи с духовными началами, духами и божествами, но каждый по-своему: шаман в рамках языческой религиозности, *гуру* в рамках более высокой религиозности — сакрального совершенствования адепта. Оба эти профессионала религиозной деятельности сохраняют преемственность и с традицией колдовства, включая ее как подчиненный элемент в собственные системы религиозных представлений и культа. В этом генетическом ряду сакральных функционеров *гуру* оказывается обладателем наиболее богатого арсенала религиозных значений (сверхъестественных возможностей), причем его собственные непревзойденные способности строятся на основе достижений его исторических предшественников, а также непосредственно дополняются ими (как в случае веры в магическую силу пучка волос Кармапы).

На примере личного *гуру* Оле Нидала — 16-го Кармапы мы видели, что он считается реинкарнацией великого бодхисаттвы и по праву является самым могущественным в генезисе религии профессионалом культа, обладающим прерогативой живого бога. По словам Нидала, «Кармапа объединяет в себе всех будд, он реализовал в себе все их качества» [5, 11].

Чем же объясняется непревзойденное могущество *гуру*, несравнимое с его предшественниками по генетической линии эволюции виртуозов сакральной деятельности? *Гуру* — особый тип в их ряду, прежде всего в «метафизическом плане», поскольку фигурирует в системе представлений о *гетерогенной онтологии* — наличии разных уровней бытия, неравноценных по своему сакральному значению и структуре, выстраивающихся в иерархию, начиная от ада и кончая абсолют, нирваной. В этом метафизическом контексте первостепенная роль по необходимости принадлежит наставнику, помогающему адепту подниматься по ступеням сакрального совершенствования, вступая во все новые миры, или же одним разом обнаружить и проявить свою истинную природу будды.

При всем сакральном превосходстве *гуру* над своими предшественниками по линии морфогенеза — колдунами и волшебниками, его все же связывает с ними общее представление об *энергетически-силовой* форме проявления сверхъестественного могущества. Различают их, причем типологически, особенности природы этих сил и энергий. Языческий колдун владеет сакральными силами и энергиями земного уровня, *гуру* воплощает в себе энергии значительно более высокого уровня — мира будд и бодхисаттв. Так, по словам Нидала, духовный глава школы *карма-кагью* является воплощением силового поля красного Будды Амиабхи, будды безграничного света¹⁰.

В этом спиритуальном контексте *гуру* рассматривается уже не как конкретный человек со статусом ламы, а как модель духовного совершенства. «Основной пункт учения состоит в том, — пишет Нидал, — чтобы видеть в ламе не личность, а, скорее, зеркало нашего собственного совершенства, как проявление Будда-ума» [1, 178].

Трактовка *гуру* в качестве манифестации духовного совершенства и просветления придает ему чрезвычайно большое значение в культовой практике. Средневековый предшественник буддизма Оле Нидала Йогин Наропа говорил, что медитация на ламу подобно медитации на 100 000 *идамов* (божеств мандалы).

Образы будд и бодхисаттв, являющиеся в сознании буддиста в ходе медитации, также должны трактоваться как выражения разных ступеней духовного совершенствования и просветления, обретаемых при посредстве наставника¹¹.

Таким образом, спиритуально-мистическое содержание и значение приписывается здесь не только высшим этапам и конечной цели сакрального совершенствования буддиста, но и самим средствам и орудиям этого процесса (как внешним — *гуру*, так и внутренним, интроспективным — видениям будд и бодхисаттв). В этом — конкретное проявление типологической специфики *пути сакрального совершенствования*.

После рассмотрения вероучительской парадигмы и структурно-функциональных характеристик феномена сакральной веры остается, разумеется, вопрос о фактическом положении вещей. В данном случае это вопрос о том, насколько реально (в практическом плане) можно ожидать помощи от гуру? Оказывается, по признанию самого Нидала, эта помощь минимальна и, в лучшем случае, ограничивается эмоциональной поддержкой адепта, его утешением. «Я могу интуитивно чувствовать, как у вас идут дела, — говорит Нидал, — но не могу проверить ваши различные мысли, то, с чем вы сталкиваетесь в жизни, или могу делать это только в общем» [5, 14]. Надо жить без проблем, опираясь на помощь будд, чувствуя постоянную связь с гуру (через медитацию как по телефону) — это все, что может предложить наставник своему ученику, только не действенную помощь в повседневном существовании. Она под запретом, поскольку означала бы непозволительную для буддиста «привязанность» (*дукха*) к жизни.

4. Основные концептуальные установки Оле Нидала

В своих выступлениях Оле Нидал затрагивает ряд концептуальных установок, лежащих в основе пропагандируемого им вероучения, служащих обоснованию и разъяснению значения культовой практики, а также общим руководством для повседневной жизни верующих. Это основополагающие мировоззренческие представления и морально-этические положения по определенным жизненным вопросам.

1). Религиозно-идеалистическое мировоззрение

Большое внимание Нидал уделяет буддийскому мировоззрению, стараясь возможно доходчивее объяснить его центральные моменты, весьма далекие от понимания чело-

веком западной культуры. Это вполне оправдано в методическом плане, когда перед миссионером стоит задача сформировать у неопита буддийскую систему ценностей и соответствующее самосознание личности, пробудить интерес к ритуальной практике сакрального совершенствования. Только на основе осмысленно воспринятого буддийского мировоззрения (в форме *ваджраяны*) можно убедить человека в необходимости переходить на более высокие уровни бытия посредством очищения и трансформации своего сознания, с тем чтобы в итоге слиться с совершенным космическим сознанием: Буддой, «умом», «пространством чистого света» (если воспользоваться любимой терминологией Нидала). Таким образом, пропаганде буддийского мировоззрения отводится важная функциональная роль «пропедевтики» к основному вероучению, излагающему проблему религиозного *спасения*, или точнее, разрешения экзистенциального кризиса современного человека средствами *гнозиса* и *эзотерики*.

Поэтому вполне логично, что исходной мировоззренческой концепцией для практики сакральное совершенствование адепта *ваджраяны* является учение об *уме* как космической субстанции. Нидал постоянно повторяет: «Мир является продуктом нашего ума» [5, 40], «с буддийской точки зрения все является умом» [5, 76]. «Ум является пространством и энергией» [5, 118]. «Эмпирическое выражение ума лучше всего сравнить с сияющим драгоценным камнем с большим количеством сверкающих граней: он может знать, ощущать, чувствовать, видеть сны, надеяться, создавать поэзию, помнить» [5, 48]. Последнее замечание весьма примечательно: духовная субстанция мира называется здесь субъектом сознания, чувства и творчества¹². Это Абсолют, безличное пантеистическое начало и основа всего сущего. Нидал противопоставляет его теистическому миропониманию: «Мы не верим ни в каких богов-созидателей. Мы полагаем, что ум свободно играет сам с собой и производит миры, нас и все остальное» [5, 89].

Ум — объективированное в космическом масштабе сознание трактуется как бытие, подлинная реальность, субстанциональная действительность и символизируется образом света. «Самое важное, — говорит Нидал, — это действительное понимание того, что ваш ум является вневременным ясным светом, что он не рождался и не может умереть, и ничто не может причинить ему вреда или как-то потревожить» [5, 90]. «Единственное, что существует действительно в окончательном смысле, это ясный свет» [5, 29].

Слово «ясный» имеет здесь важное концептуальное значение, причем двоякое: прямое, указывающее на чистоту и совершенство изначальной субстанции, и еще дополнительное значение, призванное подчеркнуть бинарную оппозицию реальности и иллюзии. В этом заключается второй мировоззренческий постулат буддизма, о котором часто говорит Нидал: «Мир — это сон» [5, 224], причем «коллективный сон, который у всех нас один. Это когда мы думаем, что все вещи реальны и их могут воспринимать наши органы чувств» [5, 106].

Из этого мировоззренческого постулата следуют два прагматических вывода: люди ошибаются, доверяя своим снам, иллюзиям относительно реальности и достоверности происходящего, отчего проистекают все их жизненные невзгоды¹³; к жизни надо относиться легко и бездумно (она ведь только сон), а все силы направить на ритуальную практику, помышляя только о возможности приобщиться к подлинной реальности космического сознания.

Нидал уверяет, что уже сама по себе привычка воспринимать повседневность как сон означает освобождение и сакральное просветление. Он полагает, что «мир нашего нормального дневного сознания есть не что иное, как набор проекций, в которых мы участвуем наравне с другими. Когда этот опыт [восприятия действительности как иллюзии] укореняется в уме, возмущающие чувства, происходящие от того, что «вещи реальны», растворяются сами собой, и огромная открытость, огромное свободное пространство появляется в уме» [1, 191].

Подобное умонастроение очень напоминает известную релаксационную методику «лечения сном», только в данном случае речь идет о кардинальном изменении личности в целях разрешения экзистенциального кризиса (чувства неудовлетворенности существующим): научившись воспринимать реальность как сон, человек перестанет придавать серьезное значение житейским проблемам и трудностям. Здесь мы имеем дело с *гнозисной* трансформацией индивидуального сознания, достижением «просветления» с помощью настроенности человека на убеждение «жизнь есть сон», в результате чего тяготы существования оказываются устранены из сакрального смыслового пространства — духовного мира буддиста. Нидал прямо говорит о том, что указанное мироощущение создаст «определенную защитную дистанцию», отделяющую человека от беспокоящих его жизненных невзгод [5, 47].

Более того, нам внушают, что уверовав в иллюзорность своего существования буддист обретает способность управлять всем существующим с той же легкостью, как и контролировать свои сновидения. «Если вы можете это делать, — говорит Нидал, — это большая защита для вас. Потому что тогда, как во сне, вы можете превратить тигра в коня и ускакать на нем» [5, 47]. Сказано красиво, но мало убедительно. Сновидец, за очень редким исключением, не в состоянии управлять содержанием своего сна и направлять его развитие. Но дело даже не в том, к сожалению, только в волшебной сказке герой может повелевать событиями повседневной жизни, восклицая, как то делал Иванушка-дурачок, лежа на печи: «По моему хотению, по щучьему велению», — и все в тот же миг осуществлялось согласно его прихоти.

Конечно, в ходе медитационной практики можно научиться вызывать у себя различные видения и управлять ими, но от этого в реальной жизни ничего не изменится, если не считать появления у человека чувства отстраненности от повседневности, созерцательности и невозмутимости (скорее даже беспечности в отношении всего того, что его окру-

жает). Впрочем, в этом как раз и состоит практическая значимость для западных неофитов предлагаемого им религиозного умонастроения.

Разрешение *экзистенциального кризиса* ограничивается, конечно, рамками сознания и вероучительно осмысливается как обретение человеком ощущения *счастья*, довольства всем происходящим. «Все в жизни — подарок», — заключает Нидал [5, 204].

Итак, прагматическая цель вероучения достигнута, буддист внутренне умиротворен и примирен с существующей действительностью. Напомним, что этот результат обоснован мировоззренчески и является логическим выводом из религиозно-философского представления об уме как пространственно протяженной космической субстанции, порождающей все сущее. «Если вы можете осознавать ум как открытое ясное безграничное пространство, — пишет Нидал, — то, что бы вы ни делали, все будет замечательно. Счастье содержится в собственном уме, и счастливым становится не дом и не машина, а собственный ум» [1, 97].

Последние слова созвучны настроениям западных богоискателей, традиционно настроенных (начиная с эпохи битников и хиппи второй половины XX века) антипотребительски и ориентированных на духовные приоритеты (правда, в специфической форме «расширения сознания», «экстаза» и «психоделии»). Хиппи, или «дети-цветы» (так их именовали за безмятежно-прекраснодушное отношение к жизни) тоже выступали с идеей обретения «счастья» посредством духовно-психологического умиротворения человека, отвергающего ценности материального успеха и власти.

Пропагандируемый Нидалом «современный буддизм» во многом ассимилировал духовно-нравственные ориентации молодежного протеста недавнего прошлого, соединив их с сугубо мистическими представлениями экзотической для западного мира *ваджраяны*. То и другое во многом объясняют причину, по которой это новое религиозное движение нашло понимание и признание на, казалось бы, совершенно инородной и чуждой для него культурной почве.

Следует сказать еще несколько слов о самой проблеме человеческого счастья и поставить вопрос о его достижимости средствами одной медитации. Нидал, несомненно, справедливо критикует понимание счастья с позиций потребительства, вещизма, культа успеха. Однако альтернативу он видит в субъективистской трактовке счастья как исключительно внутреннего психологического состояния человека, независимого от объективных обстоятельств, скажем, от значимости его творческого порыва, от содержательности и ценности межличностного общения людей или же от реализации культурно значимых целей индивидуальной человеческой жизнедеятельности — всего того, что придает объективный смысл даже сугубо личному переживанию счастья. По словам Нидала, «счастья надо искать прямо внутри себя. И поэтому медитация — самое важное и чудесное, что вы можете делать. Потому что она превращает вас в производителей счастья» [5. 179].

Вполне очевидно, что здесь делается попытка представить медитацию в качестве средства для самовнушения человеку чувства удовлетворенности и довольства¹⁴, что очень далеко от реальной категории счастья, исторически сформировавшейся в истории культуры и обладающей большим нравственным и общественно значимым содержанием.

2). Отказ от «двойственности»

В проповедях Нидала одним из ключевых религиозно-философских вопросов является «преодоление двойственности в буддизме», служащее основой для рассмотрения проблемы человека и личности. Эта проблема всегда представляла большой интерес для западных богоискателей-нонконформистов — сторонников альтернативных социальных устремлений и критиков моральных доктрин официального христианства и «добропорядочного общества». Для самого Нидала, вышедшего из среды молодежной контркультуры, осмысление проблемы человека в контексте тибетского буддизма имеет, конечно, и личностную мотивацию.

«Преодоление двойственности» в *махаяне* (первоистокке вероучительских положений Нидала) означает приоритет высшей реальности, скрытой за эмпирической, феноменальной реальностью повседневной жизни, но обнаруживаемой в акте просветления адепта, упорно занятого медитативной практикой под руководством опытного наставника. С помощью этой религиозно-философской парадигмы Нидал пытается решить ряд наболевших социальных и межличностных проблем западного общества.

Среди них — отчужденность индивида от общества, легко устранимая с помощью иноземной религии: буддизм «удалит чувство раздвоенности между вами и миром, и вы станете очень добрыми» [5, 143]. Фактически же речь идет об утрате доверия к реальности внешнего мира, об отказе серьезно воспринимать все в нем происходящее, что правильнее назвать горделивой уверенностью индивида в своей самодостаточности, чем устранением раздвоенности с миром, которая достижима только его реальным освоением посредством развертывания сил и способностей человека в окружающей его социокультурной среде.

Столь же умозрительно (причем в буквальном смысле, ведь все социально-личностные преобразования должны осуществиться в «пространстве ума») решаются проблемы межличностного общения. «Вообще, мы все есть друг у друга, — рассуждает Нидал, — мы все вместе все время. Пространство — это не разделение, пространство — это конвейер, и мы все внутри. Я думаю о вас, вы думаете обо мне, мы все есть, и нет никаких причин когда-либо чувствовать, что нам чего-то не хватает или чего-то нет. На уровне осознания мы всегда вместе, всегда едины. Но если не знать этого, то, конечно, будешь иногда ощущать себя в ситуациях, когда чего-то не хватает» [1, 86].

В сфере высшей реальности, уже по определению, всего предостаточно, а «не хватать чего-то» может только в эмпирическом, феноменальном мире. В нем люди страдают от

обездоленности, над ними тяготеет отчуждение, но адепту новой веры, даже если он наслышан о вековечной борьбе человечества за разрешение этих непростых социально-исторических проблем, беспокоиться нечего — все это иллюзии, ветряные мельницы сновидений непробужденного человека.

Если бы буддизм только усыплял человека перед лицом его повседневных забот и трудностей, вряд ли бы ему удалось привлечь к себе интерес достаточно образованной и активной молодежи Запада. Все дело в том, что он предлагает еще и нечто весьма позитивное и стоящее: абсолютный приоритет высшей духовности. В то время, как западный мир все острее переживает рост бездуховности, девальвацию нравственных и эстетических ценностей, необуддизм обещает достижение *целостности* и *идентичности личности* на самом высоком духовном уровне. Причем эта заветная цель не откладывается на бесконечно дальнюю перспективу, как у христианства с его упованием на обетованное обожение праведников, а обещана нам «здесь и сейчас», причем всем¹⁵, кто не поленится «сжечь» свою плохую карму и достичь просветления с помощью чрезвычайно эффективной спиритуально-магической практики *ваджраяны*.

Концепция *сакрального совершенствования* возвышает духовность, однако в ущерб целостности личности как единства духа и тела, намерения и поступка; более того, — за счет отказа от земных интересов, от активной общественно-политической жизнедеятельности.

Поскольку при таком понимании личность ограничивается своим духовным миром, то и ее деятельность не выходит за эти рамки. Адепт должен настроиться на *спонтанное* переживание высокой духовности, отказаться от рационально планируемой практической деятельности и действовать только интуитивно. «Ум должен быть как блестящая драгоценность, и когда все происходит спонтанно, все виды мудрости проявляются просто все время» [5, 48].

Нидал говорит о глубоко индивидуалистическом характере человеческой деятельности, чуждой общественных установлений, целей и идеалов. Ее правомерность вытекает из внутренней сакральной природы человека (согласно исходной концепции *гнозиса*) и обосновывается априорно, чисто умозрительно. Алгоритм этой деятельности определяется следующим образом: «Когда что-то рождается глубоко в вас, а не только в голове, не только в силу духа, времени — то есть когда вы готовы к чему-то всем своим существом, тогда действуйте. Будьте бдительны в этом, ждите, пока что-то действительно созреет внутренне, и затем следуйте своему внутреннему разумению... Во всем, что делаете, будьте искренними и покойтесь в себе» [5, 12].

Однако главный вопрос остается здесь без ответа: каким же образом осуществить переход из чисто духовной сферы, мира намерений и установок личности к практическому действию, тем более что житейская повседневность не должна привлекать и привязывать к себе адепта буддийской веры?

Затем выясняется, что ответ, причем концептуальный, по существу проблемы все же есть, и ответ этот категорически отрицательный. Он гласит: адепт должен придерживаться «чистой мотивации», свободной от всяких личных интересов и утилитарной направленности. «Чистая мотивация» — это следствие совершенства сознания адепта, и она выдвигается в качестве определяющего требования к моральности человека. Нидал приводит интересный пример *чистой мотивации*, не связанной с конкретным содержанием поступка и поэтому допускающей прямо противоположные действия. Он рассказывает смешную тибетскую притчу: «Один старик увидел статуэтку Будды, а в это время собирался дождь. Он и подумал: «Как не хорошо, Будда промокнет!». Но для того, чтобы накрыть его, он нашел только старый башмак. Вскоре пришел другой паломник и подумал: «Какой варвар положил башмак на Будду?», и снова сбросил его. Оба получили весьма хорошее впечатление для ума, потому что у них была правильная мотивация. Самое важное — это мотивация» [31-2].

В плане сакрального совершенствования буддиста *чистая мотивация* является догматически выверенным приоритетом, однако мудрость повседневной жизни показывает ее абстрактность, ограниченность и непрактичность, о чем хорошо сказано в старой поговорке: «Добрыми намерениями вымощена дорога в ад». Поскольку Оле Нидал преподносит эти сентенции россиянам, то полезно напомнить о часто встречающихся у нас трудностях с реализацией на практике новых прогрессивных предложений. Для такой ситуации характерно, что все «за», но никто ничего не хочет делать. Эта позиция характерна для бюрократов-чиновников и вообще «начальства», придерживающегося старого. Здесь мы встречаемся как раз с «чистой мотивацией», дальше которой дело не идет, и поэтому все остается по-старому. Таким образом, вопрос в том, как перевести благие пожелания в реальное дело, т.е. реализовать мотивацию в поступке, в эффективной деятельности.

Однако этот вопрос совершенно чужд Нидалу, утверждающему, что одна *чистая мотивация* буддиста способна сама по себе оказать благое воздействие на окружающих людей. Поэтому его проповедь ограничивается призывом к добрым намерениям, к благожелательности, к доброму и сострадательному умонастроению¹⁶. Сами по себе эти установки и настроения заслуживают, конечно, одобрения, но без своей реализации в делах они мертвы.

Впрочем, у Нидала речь идет совсем о другом: не о достижении земного благополучия, а о приобщении к статусу будды, высшему уровню сакрального совершенства. Поскольку этот путь совершенствования имеет чисто спиритуальную направленность, поэтому он и ограничивается «чистой» мотивацией, не связанной с земными интересами и потребностями человека.

С этой же позиции «отказа, от двойственности» Нидал критикует христианскую этику, основанную на бинарной оппозиции добродетели и порока, игнорируя (или не понимая)

проблему правомерности существования разных типов религиозной этики, в частности буддийской и христианской. Тем не менее его высказывания (несмотря на их категорически отрицательную направленность) как раз и интересны тем, что подчеркивают специфику христианской морали.

«В христианстве нет выхода за пределы эго и понятий добра и зла, — рассуждает Нидал, — христиане цепляются за богов и дьяволов и за двойственность; буддизм же указывает на ум, где все происходит, где появляются и исчезают боги и дьяволы» [5, 11]. Действительно, христианская этика основана на бинарной оппозиции добродетели и порока, добра и зла, и в этом ее сильная сторона как *этической религии* (если воспользоваться выражением Альберта Швейцера), а вовсе не слабость или недостаток. Что же касается буддийской морали, то она исходит из принципа кармической ответственности человека за свои поступки и, следовательно, также придает значение различию «плохого» и «хорошего», вопреки критики Нидалом «фиксации на плохом и хорошем в двойственных религиях» [5, 32].

Весьма односторонне решает Нидал вопрос о добродетели, полярно противопоставляя друг другу христианскую и буддийскую точки зрения: «Христианская добродетель — это то, что навязано грешнику извне, а буддийская добродетель — естественное развитие ума. Большая разница. В буддизме вы автоматически добродетельны, если ваш ум функционирует полностью, и будете делать ошибки, если нет» [5, 83]. В этом рассуждении христианская этика ограничивается узкой областью нормативной морали, а буддийская сводится к нравственному совершенствованию («естественное развитие ума» — это и есть духовно-нравственное совершенствование личности). Между тем и христианская, и буддийская этика имеют оба раздела морально-нравственной регуляции человеческой жизнедеятельности: как нормативный, так и ненормативный, ориентированный на идеалы и ценности нравственно совершенной жизни. Поэтому говорить о принудительном характере христианской добродетели и сво-

дять ее к чисто внешней, лицемерной форме поведения (как то вытекает из приведенного высказывания Нидала), неправильно. Хорошо известны обличения Иисусом Христом фарисеев за их лицемерную праведность, что прямо указывает на понимание им добродетели как высокой духовности человека (или нравственной воспитанности, как говорят современные педагоги).

В данном случае Нидал не случайно говорит о нормативной морали только применительно к христианству, поскольку для него важно подчеркнуть доминирующие в *ваджраяне* мистические настроения и отсутствие строгости в вопросах обыденной морали, особенно когда речь идет о прерогативе пути сакрального совершенствования. Можно привести много свидетельств из прошлого и настоящего тибетского буддизма о нарушении конвенциональных норм так называемой добропорядочной морали во имя тантрического «просветления». Литература *ваджраяны* содержит множество легенд о том, как *дакини* посвящали буддийских подвижников в глубочайшие тайны учения. В предании о великом гуру *ваджраяны* Падмасамбхаве говорится, что его наставницами были пять *докинь*. Эти женщины из плоти и крови были соратницами и любовницами знаменитого йога [8, 138]. Современный наставник молодых датчан, Калу Римпоче, когда они слишком увлекались «хорошей» буддийской моралью, обычно прерывал свое изложение ортодоксального учения и начинал рассказывать о «святых безумцах» вроде Друпты Кунле. Этот бутанский йогин и ученик Кармапы «имел большое сострадание к прекрасному полу и вел людей к просветлению путями, которые лежат вне всяких буржуазных представлений о морали». Поэтому, полагает Нидал, «каждое его действие приносило освобождение существам и вытряхивало людей из условных идей и мыслей» [1, 175].

Подобное пренебрежение обыденной моралью характерно вообще для мистиков различных религиозных традиций, в том числе и христианских. Так основатель квиетизма,

особого течения в католицизме, Мигель де Молинос был обвинен в соблазнении своих учениц, которых он знакомил с мистическим экстазом.

Адепты «современного буддизма», во многом унаследовавшие «свободные нравы» молодежной контркультуры, также не святоши. С точки зрения Нидала, «чувство вины и греха нужно выбросить, поскольку мы их не можем использовать. И что тело грязное или что сексуальность — это плохо: это тоже нужно выбросить. Нужно видеть свое тело как подарок, как инструмент для принесения счастья другим» [5, 9].

Это уже явное отступление от классического буддизма с его дискредитацией феноменального мира как источника пагубных пристрастий (*дукха*), особенно телесных, чувственных влечений. Правда, в *тантре* человеческое тело и его чувственная энергетика расцениваются в качестве эффективного средства сакрального совершенствования адепта. Однако высказывания Нидала имеют определенно *гедонистический* акцент, не свойственный средневековому *тантризму*, где речь идет о сакральном совершенствовании, а не просто о телесном наслаждении, достаточном для обретения счастья.

3). Определенные сакральные энергии

Напомню, что *ваджраяну*, или тибетский тантрический буддизм, называют «результативной» колесницей тайной мантры. Разгадка чрезвычайной эффективности ритуальной практики *ваджраяны* заключается в особом методе — йоге божественных форм. Особое смысловое содержание этого метода заключается в том, что сакральные фигуры, визуализируемые адептом в ходе медитации (различные бодхисаттвы и будды), трактуются как *определенные сакральные энергии*. В этом заключается типологическое различие между *верой в сакральное совершенствование* и языческим политеизмом, в котором божества объективированы в образно-эмпирической форме (вместе с символами-атрибутами их могущества — мечом Перуна, молотом Тора, громовым

топором-ваджрой Индры и образами их «носителей» — вахан: (броненосца — у Митры, птицы и змеи — у Вишну, лотоса — у Лакшми)¹⁷.

В тибетском буддизме также широко используется объективация (манifestация, или иерофания) сакральных приоритетов: *тулку* являются воплощенцами бодхитсаттв, в ритуальной обрядности важную роль играют *мандалы* (магические диаграммы, или «карты» Космоса) и *ступы* (вертикальные модели Вселенной). Однако центральное место в вероучении и культовой практике занимают все же представления об опредмечивании пантеистического начала в божественных формах, или образах. «У всех будд одна и та же суть, две у них руки или тысяча рук. Они являются ясным пространством ума», — говорит Нидал [5, 202].

Сакральные объективации (в виде инструментария культовой практики) используются также для визуализации божественных образов. Так, например, при медитации на *мандалу* адепт должен воспроизвести в сознании поочередно все, что на ней изображено, слить себя с божеством-*идамом*, изображенным в центре, после чего вступить в высшую стадию созерцания — слияния с космическим абсолютom [4, 175].

В подобной созерцательной практике многочисленные бодхисаттвы и будды фигурируют не как политеистическая номенклатура, а представляют собой опредмеченные в божественных формах многообразные проявления пантеистической духовной субстанции. «Разные будды не являются личностями, — говорит Нидал. — Будды мужского и женского облика выражают разные принципы на разных уровнях. Женские фигуры выражают великое пространство и интуицию вселенной, мужские — скорее радость и энергию. И они выражают это четырьмя разными способами: есть успокаивающие формы, чаще всего белого цвета или светлых цветов; есть обогащающие формы, они часто желтые; есть очаровывающие формы, обычно синие и красные; и, наконец, есть защитные формы, часто сине-черные или красно-черные, они выглядят очень дикими, и у них руки величиной с мои ноги» [5, 187].

Отметим еще раз, что эти визуализации осмысливаются как формы проявления духовных энергий, позволяющие легко приобщаться или даже сливаться с ними на мистической основе (что трудно себе представить в отношении реальных объектов языческого культа — «идолов и истуканов»).

Поэтому мистическая связь с реальным обладателем сакрального совершенства — гуру-наставником — трактуется также как духовно-энергетическое взаимодействие. «Лучше всего осознавать своего учителя над головой или в сердце, — поучает Нидал. — И тогда ты можешь думать обо всех существах вокруг как об энергиях, которые движутся по направлению к тебе или от тебя, и ты стараешься дать им все, что можешь» [5, 82]. Заметим, что в этих рассуждениях об энергетической природе взаимоотношений между людьми совершенно снимается вопрос о необходимости практической помощи и поддержки человека в его повседневной жизни. Гуру настраивает учеников не на деловую помощь ближнему, а лишь на доброжелательность ко всему окружающему. К этому принципиальному вопросу мы еще вернемся.

Нидал любит говорить об ощущении просветленности как о «состоянии ясного света». Однако в его трактовке речь идет, по существу, не о высокой духовности, не о нравственно-эстетическом идеале, а о менее возвышенных переживаниях: эмоциональном подъеме, воодушевленности ощущением собственной силы и энергии. Поэтому для него мистическое восприятие «ясного света» в ритуальной практике *ваджраяны* сравнимо с приемом сильнодействующего наркотика ЛСД, с эмоциональной встряской «на ринге, во время бокса, также во время быстрой езды на мотоцикле, занятый любовью» [5, 66]. Все это свидетельствует о том, что для него сакральные смыслы «современного буддизма» (как он часто характеризует свою проповедническую деятельность) потускнели, приобрели оттенок профанической психологии, что и заставляет датчанина вспомнить о своем боксерском прошлом, приеме наркотиков и бесшабашных гонках.

Склонен он и к простонародным суевериям, которые значительно усилились у него после поездок в Тибет¹⁸, где сохранились древнейшие религиозно-мистические представления и практики. До 1959 г. здесь важную роль играл государственный оракул из монастыря Нечунг. На основе его прорицаний составлялся календарь на каждый новый год, его предсказания учитывались в государственной политике, с ним консультировались при поиске и идентификации нового далай-ламы.

В самой среде тибетских буддистов очень широко распространены магические поверья, оккультизм, чем не преминули воспользоваться приехавшие сюда молодые датчане. Они обзавелись в Непале защитными амулетами, однако (очень любопытная деталь!) древние магические представления наполнили вполне современным содержанием. «Эти амулеты, — с гордостью вспоминает Нидал о своих контрабандистских рейдах, — до недавних пор висели во всех наших старых машинах, делая их невидимыми для проверок скорости и необычно увеличивая срок службы» [1, 102].

Таким образом, «современный буддизм» Нидала на бытовом уровне дополняется самой заурядной охранительной магией, и этот религиозный полиморфизм цементируется исконным синкретизмом *ваджраяны*, впитавшей на этапе своего возникновения древнейшие магические и шаманистские представления и ритуалы.

4). Медитативное отношение к повседневности

В проповеднической деятельности Нидала тема созерцательно-медитативного отношения адепта к окружающей действительности и к собственным переживаниям является одной из главных и касается важнейшей концептуальной установки, определяющей общий настрой личности, ее мировосприятие и характер жизнедеятельности. Поэтому данная тема заслуживает особого рассмотрения.

Мировоззренческой основой требуемого от адепта созерцательного настроения является исходное мистическое представление о том, что «жизнь — это сон». «Благодаря медитации, — пишет Нидал, — у нас сложилось прочное убеждение, что мир — это открытый, радостный сон. Ничто с тех пор не бывает «узким» и «скучным»» [1, 191].

Здесь сформулировано кардинальное положение специфического типа веры, адепты которой полагают, что посредством сакрального самосовершенствования они в состоянии устранить тягостные проблемы своего повседневного существования. Этот тип сакральной веры отличается от религии своей целевой направленностью и функциональным назначением. Религия обеспечивает референтное поведение верующего, ориентированное на высшее сакральное начало и дедуцируемые из его смыслового содержания императивы. Вера в безграничное сакральное совершенствование адепта функционирует иначе, предлагая иллюзорную интерпретацию реальности с тем, чтобы обеспечить разрешение переживаемого адептом экзистенциального кризиса (неудовлетворенности существующим, своим местом в мире, смыслом своей жизнедеятельности и т.п.). «У людей достаточно неуверенности, — говорил в своем выступлении перед россиянами Нидал, — достаточно проблем в связи с рублем, Жириновским, Зюгановым, Ельциным. То есть нам нужно, по крайней мере сейчас, дать им такое место, где они могли бы чувствовать себя безопасно и хорошо. Потому что есть люди, которые настолько умны, что их устроит только буддизм, и они никогда не найдут ничего другого. Либо мы дадим им шанс, либо они будут ходить недовольными...» [5, 80].

Отстранение человека от беспокоящих его проблем достигается посредством формирования мистического ощущения «истинного» положения вещей, принципиально отличающегося от реального. «Во время Освобождения и Просветления вы становитесь, — проповедует Нидал, — вневременной сущью и уже оттуда видите все, что происходит» [5, 161]. При этом нужно уповать на сверхъестествен-

ное могущество «ума» — космической субстанции, к которой адепт приобщается в процессе своего совершенствования. «Ум — это царь. И даже если что-то является совершенно ужасным, вы можете решить, что это полезно. Даже если что-то считается плохим знаком, если что-то не получается. Посредством силы своего ума вы сможете все это повернуть и сделать хорошим знаком» [5, 160].

Речь идет, разумеется, о чисто умозрительном устранении социального дискомфорта и обретении благополучия с помощью все той же пантеистической установки «придерживаться недвойственности». Нидал говорит: «Пока вы можете сохранять ощущение воспринимающего за всем воспринимаемым, зеркала за картинками или океана за волнами. Пока вы можете это делать, у вас все хорошо. А если вас ловит хорошее и плохое, симпатии и антипатии, то это Диснейленд, и вы даже и не буддист. Вашим Прибежищем является Будда, это — вневременное состояние ума. Если вы попадаетесь в ловушку всего того, что приходит и уходит, вы забываете об этом состоянии, и это не очень буддийски» [5, 83].

Оплотом невозмутимости и довольства адепта станут не боги тех или иных религий, а его собственное сознание, слившееся в результате сакрального совершенствования с Буддой и уже не доступное треволнениям повседневной жизни. «В буддизме, — говорит Нидал, — целью является не угождать Будде или какому-нибудь богу, но — мы сами, наше развитие»... «Приходя сюда, питаюсь хорошей энергией группы и передачи [благотворного воздействия от бодхисаттв и высших наставников школы], вы будите расти. У вас будет появляться внутри то самое, что невозможно потревожить и что будет излучать свет на всех существ» [5, 40].

Таковы типичные упования приверженцев *эзотерического буддизма*, надеющихся достичь на *Алмазном пути* обогащения сакральными энергиями, небывалого духовного роста и божественного совершенства. Однако обладатели сверхъестественными способностями — *сиддхи* — весьма

редкое явление в восточном мире, так что фактически мы имеем дело только с мистической настроенностью адепта. Тем не менее это достаточно эффективный фактор значительных изменений его личностных особенностей, поведения и даже образа жизни.

Созерцательно-медитативный настрой буддизма поставил перед Нидалом непростой вопрос о приемлемости для европейского менталитета *беспроблемного отношения к жизни*. В этом вопросе столкнулись противоположные ориентации — «мистического Востока» и «рационалистического Запада», что особенно остро ощущается с протестантской позиции, для которой характерно религиозное санкционирование трудовой этики, предпринимательства и делового успеха. Повидимому, и сам Нидал, в прошлом активный и смелый контрабандист, а ныне — преуспевающий миссионер мирового масштаба, столкнулся с вопросом о совместимости своего типично западного образа жизни с буддистской созерцательностью. Во всяком случае, у него есть все основания для серьезных размышлений над этим вопросом.

Его ответ категоричен: надо отказаться от попыток решения каких-либо проблем повседневности, надо жить «беспроблемно», но не упускать из вида своей цели. Ответ, безусловно, парадоксальный, поскольку понимание проблемы и достижение цели — практического разрешения этой проблемы — составляют единое целое, будучи взаимосвязанными этапами одного процесса деятельности. Тем не менее Нидал прямо призывает к отказу от проблемного понимания деятельности и сводит ее к одному целеполаганию (в форме мистической созерцательности). Он говорит: «Если вы думаете о том, что хотите получить, и вкладываете 80% энергии в это, а проблему считаете лишь неудобной тратой времени, то вы это получите. Так что обычно я советую людям ориентироваться на цель, а не на проблему» [5, 33-4].

С точки зрения рационально организованной деятельности такое противопоставление двух необходимых ее составляющих — проблемы и цели — в корне ошибочно. Пра-

вильная постановка проблемы, ее глубокое осмысление (как говорят, «проработка» проблемы) является необходимой предпосылкой реализации цели деятельности, условием ее успешности и практического значения. Без уяснения проблем, стоящих перед человеком или обществом, их деятельность сведется к топтанию на месте, окажется безрезультативной, поскольку будет упущено главное, ради чего были мобилизованы все силы и средства. В современном мире, полном глобальных проблем, отмахиваться от их рассмотрения и действовать наугад противоречит здравому смыслу и крайне опасно. То же самое касается и отдельного человека, который не в праве пренебрегать осмыслением многочисленных проблем, встающих на его жизненном пути.

Итак, без уяснения проблемы невозможна ни мотивация деятельности, ни правильный выбор средств и методов ее проведения: одним словом, сама деятельность становится невозможной. К такому выводу приходит и Нидал, отказываясь от результативной деятельности и полагаясь на то, что «все само собой образуется». Он утверждает, что ему «даже не нужно принимать решения, все течет само собой, а чем больше занимаешься практикой [окультизма], тем больше можешь воспринимать все, что происходит, как шаг на пути [сакрального совершенствования]» [5, 43].

Такой ход мысли носит вполне концептуальный характер и соответствует специфике и социокультурной функции *гнозиса*, в котором: 1) приоритет отдан одному из звеньев человеческой деятельности (мотивации и целеустремленности) при пренебрежении всеми прочими структурными составляющими (анализом проблемы, средствами и методами решения житейских задач); 2) возвеличивается чистая духовность в противоположность утилитарным материальным интересам и потребностям.

Нидал призывает адепта настроиться на высший уровень духовного совершенства — просветление, но не для того, чтобы ориентироваться в своей повседневной жизни (как то происходит при религиозно-референтном регулировании),

а чтобы уйти от нее в сладкие грезы о своем мистическом приобщении к идеальному уровню бытия. По его словам, «хорошая мысль — плохая мысль, умная мысль — глупая мысль» — это хорошо на относительном уровне выживания. Но на высшем уровне — все фантастично, просто потому, что может происходить. Любое чувство, любое состояние ума, любое существование содержит мудрость просто потому, что оно есть. Покойтесь в великом пространстве по ту сторону мыслей и идей» [5, 26].

При таком умозрительном обнаружении внутреннего совершенства всего существующего (типичный *гнозисный* настрой) все действия адепта также оказываются безупречными. Во всяком случае, таков постулат мистицизма: тот, кто достиг совершенства, может делать что хочет. При весьма произвольном и субъективном определении критериев святости адепта этот постулат может привести к оправданию вседозволенности. Однако послушаем Нидала: «На уровне важная вы совершенно свободны. Главное — это ваше видение вещей. Если вы действительно достигли этого уровня..., если вы можете видеть себя и всех существ как будд, то что бы вы ни делали, это принесет пользу» [5, 79].

Здесь мы подошли к очень важному вопросу о помощи ближнему (излишне напоминать, что в христианстве любовь к ближнему — столь же важный приоритет, как и любовь к Богу). В проповеди же Нидала чувствуется противоречие, с одной стороны, рассуждений о необходимости приносить пользу ближним, а с другой стороны — о необходимости отстранения от решения реальных земных проблем. При внимательном чтении начинаешь понимать, что он вовсе и не имеет в виду помощь и поддержку в прямом смысле слова, а говорит лишь о благожелательном настроении адепта, что уже само по себе должно оказаться очень полезным окружающим. «Главный способ работы — это посылать свет из своего сердца всем существам, понимать, что они все хотят счастья и хотят избежать страдания» [5, 72]. Таким образом, «состояние сочувственной радости» провозглашается

единственным средством помощи ближнему. Мистик полагает, что при этом «отпадает всякое чувство раздельности между субъектом, объектом и действием» [5, 78], в результате чего благожелательное настроение адепта становится равнозначным оказанию практической помощи окружающим. Необходимо осознавать, — полагает он, — что «истинная природа вашего ума всегда была абсолютно совершенной: свежей в каждое мгновение, лучезарной, в ней — столько всего. И вот что мы должны дарить миру: делать так, чтобы это благословение пространства, эта сила пространства росла в нас и затрагивала других, — дарить ее им» [5, 39].

Эта проповедь бездейственной благожелательности дополняется советом пренебрегать мелочами быта, земными невзгодами вообще. «В России сегодня могут происходить невообразимые вещи, — говорит Нидал. — И вы должны считать это богатством и говорить: «Ну и ну, сегодня только холодная вода, вчера — только горячая!» [5, 39] — полагая, что можно довольствоваться совершенством мира будд.

Здесь звучат все те же увещевания о необходимости отстраняться от реальных трудностей жизни. Вряд ли это может реально помочь человеку, нуждающемуся не просто в утешении и в забвении, а в действительном разрешении гнетущих его проблем, в их практическом, а не иллюзорном устранении.

В историческом прошлом, когда трудности человеческого существования были слишком велики и неразрешимы, сакральная вера рассматриваемого типа имела свои преимущества и была востребована. Она укрепляла человека в противостоянии повседневным трудностям и возвышении над ними, способствовала переходу на новый, более высокий уровень потребностей и интересов — на уровень духовной жизни. Однако не надо забывать, что эта духовность — сугубо мистическая¹⁹ по своему содержанию и поэтому скорее означает бегство от жизни, чем ее преобразование в лучшую сторону. Почему же такое специфическое по своему содержанию и функциональному значению мировоззрение ока-

залось сейчас востребованным и притом на Западе, с его давней христианской традицией и деловой активностью, ставшей в протестантизме даже предметом санкционирования и сакрально-мистического осмысления? Вопрос не простой, и уже сам по себе указывает на важность предпринятого нами исследования.

Средства достижения медитативного отношения к жизни. Их роль очень важна и состоит в формировании, постоянном воспроизводстве и дальнейшем углублении мистического настроения, которое в противном случае может ослабнуть и даже исчезнуть (уступив место «отрезвлению» от гипнотических наваждений оккультизма) под напором реальных жизненных забот.

В религиозной жизни приверженца тибетского буддизма важнейшее значение имеет медитация, используемая в качестве средства созерцательного, отстраненного отношения к жизни. По словам Нидала, при медитации «возникает такое состояние, когда вы начинаете понимать, что реальным является ваш ум, а не все то, что появляется, меняется и исчезает в этом уме. И когда вы выходите из этой медитации, то все уже не такое твердое и реальное, как раньше. Все напоминает скорее сон» [5, 147]. Гуру рекомендует непрерывно накапливать вызываемые медитацией впечатления, чтобы создать кумулятивный эффект: «Медитируйте всегда, когда можете. Делайте короткие медитации все время» [5, 106].

В результате такой практики самогипноза адепт подменяет адекватное, реалистическое восприятие окружающего на восприятие на его основе пантеистических представлений *ваджраяны*. «Спустя некоторое время, если вы буддист, в любом случае все, что вы делаете, становится медитацией. То есть, вы постоянно пребываете в этом опыте» [5, 146].

Медитация используется здесь в качестве гнозисного средства разрешения экзистенциального кризиса и обретения стабильности. Нужно «все больше внедрять медитацию в жизнь и находить то счастье, которое коренится в самом уме». — говорит Нидал [5, 146].

Психосоматическое воздействие медитационной практики на адепта трактуется как наполнение его сакральной энергией и изображается в причудливых образах *ваджраяны*: «Вы представляете, что Будда появляется у вас над головой и опускается в ваше сердце и наполняет вас светом. И вы возвращаетесь к какой-нибудь деятельности свежим и обновленным, располагая большим потенциалом для всего, что делаете. Самое важное в буддизме — не проводить слишком большого разделения между медитацией и тем, что наступит после медитации» [5, 101]. Иначе говоря, отрезвляться, вырваться из мира грез не рекомендуется. Это разрушительно действует на умозрительно выстроенную систему иллюзорных представлений и может привести к упразднению искусно созданного смыслового пространства, а вместе с тем и к утрате надежды на заветное разрешение экзистенциального кризиса.

Утверждение же о появлении у адепта деловой активности в результате медитации на Будду звучит совсем не буддийски: адепт должен отказаться от мирских интересов, а вовсе не стремиться к их активной реализации. Говорить же о том, что можно достичь эффективного результата, действуя «как во сне», — противоречит здравому смыслу. В медитационном «сне» при хорошем навыке удастся созерцать и будд, и бодхисаттв, а вот действовать вслепую не стоит.

5). Сакрализация настроений «довольства и счастья»

В классическом буддизме и в традиционном христианстве проблема человеческих страданий занимает первостепенное место; «жизнь есть страдание» — гласит первая *драгоценная истина* Будды, страждущие — первыми заслуживают милосердия и спасения, говорят христиане. Религиозный культ страданий (свойственный также исламу) основан на идее необходимости, благодетельности, спасительности страданий в жизни людей.

Оставляя конфессиональные различия в стороне, можно утверждать, что в этих верованиях страдание имеет двойное значение: антропологическое и морально-нравственное. В религиозной антропологии вопрос стоит об устранении страданий и решается либо объявлением их следствием привязанности к иллюзиям повседневного существования (в буддизме), либо освобождением от страданий в сотериологической перспективе (в царстве Майтреи и в царстве Христа). В морально-этическом плане страдание трактуется либо как результат ответственности за прегрешения человека (концепция кармы, или «закона обусловленного существования» в буддизме; концепция первородного греха и грешной земной плоти — в христианстве) и, следовательно, как расплата и искупление, либо как средство избавления от греховности, продвижения по пути нравственного совершенствования и достижения спасения.

Между тем Нидал подменяет громадное социальное и нравственное содержание проблемы страдания вопросом о предмете медитации: «Я отождествляюсь только со счастливыми людьми. Будда всегда улыбается, с ним не ошибешься. Но не думаю, что стал бы медитировать на того, кто страдает. Не думаю, что это было бы разумно» [5, 22]. Можно согласиться, что медитационная сосредоточенность на страдании неоправданна и может вызвать у экзальтированного верующего довольно болезненные явления, например, в виде стигматов (кровоточащих ран) при настойчивом воображении крестных мук Иисуса Христа. В общем-то в христианстве доминирует созерцание (та же медитация) светлого и в то же время строгого и требовательного лика Иисуса, Богородицы, изображений лучезарного счастья Мадонны с младенцем. Так что приписывать христианству, тем более современному, медитационные установки на страдание неверно.

Между тем различие между проповедуемым Нидалом мистическим буддизмом (его еще называют *эзотерическим буддизмом*) и христианством в вопросе о страдании есть и имеет *функциональный* характер. Нидал отворачивается от

страданий, игнорирует их, растворяя в мареве иллюзий, объявляет их призрачными фантомами «жизни, воспринимаемой как сон». Христианин же должен нести свой «жизненный крест» и не сгибаться под грузом трудностей и страданий.

По существу, это два разных типа веры, ставящих во главу угла разные по своему смыслу и символике представления о спасении. Нидал говорит о пути и цели сакрального совершенствования и поэтому отдает приоритет настроению безмятежного счастья и довольства. Он противопоставляет этот символ духовного просветления, принятый в его буддийской школе, христианской вере, для которой страдания являются единственно возможным на профаническом уровне (земного существования) символом религиозно-нравственного совершенствования и спасения.

Нидалу свойственна *гнозисная* трактовка страданий, нацеленная на их умозрительное упразднение; традиционному христианству — *религиозно-референтная*, использующая их как специфический ориентир на жизненном пути, указывающий на объект проявления милосердия и помощи, и отвергающий бездуховную устремленность к обретению земных благ (страдания праведника неизмеримо выше по шкале духовных ценностей благополучия и богатства неправедника).

Это различие двух типов сакральной веры, в одной приоритетом является улыбающийся Будда, в другой — страдающий Христос; в одной речь идет о сакральном просветлении (духовной трансформации адепта), в другой — о праведном жизненном пути, ориентированном на фигуру Искупителя и Спасителя. Иначе говоря, перед нами два разных способа духовно-практического освоения мира и связанные с этим разные способы регулирования человеческой жизнедеятельности.

Важно отметить и другое. Нидал приходит к упрощению и обеднению внутренней жизни личности, проповедуя мистическую созерцательность и идиллическую безмятежность:

«Все грехи и так далее, которые очищаются в христианстве, в буддизме — всего лишь иллюзия, плохая привычка ума, которую мы с себя стряхиваем. Все чувство другое. В буддизме нет этой драмы, — есть радость, есть рост, все легко. Сомневаться в себе, проверять себя — мы так не делаем» [5, 23].

Это означало бы жить в автоматическом режиме постоянно улыбающегося робота, не знающего раздумий, сомнений и поиска, проверки и совершенствования своих устремлений, поведения и деятельности — всего того, что называется полнотой жизни.

Нидал продолжает свою мысль: «Если все больше думать о страдании, будешь получать все больше страдания, если думать все больше о счастье, будешь получать все больше счастья» [5, 23]. Это высказывание аналогично распространенному среди американцев правилу: «Keep smiling!» («Улыбайтесь, и вам будет весело!»), вытекающего из эталона преуспевающего дельца, или политика. Однако ни маска напускного спокойствия и невозмутимости, ни маска показного веселья не могут избавить человека от сложного комплекса его забот, интересов и устремлений. Попытка подавить их приводит к неврозам, а неоправданная и искусственная сублимация — к забвению в мире иллюзий. Альтернатива этим искаженным восприятиям реальности только одна: прямо смотреть в лицо жизни, другого пути нет.

Однако не всем этот стоицизм по силам, и в таких случаях у человека может возникнуть потребность в религиозном утешении. Когда к Нидалу обращаются такие люди, он обычно воспринимает их трудности и несчастья с большой долей иронии, а то и цинизма. Такая, прямо скажем, неадекватная реакция объясняется его мистической настроенностью и стремлением к тому, чтобы его ученики не воспринимали свою повседневную жизнь как реальность. Поэтому Нидал внушает, что страдания, по существу, нет, поскольку оно только иллюзия. Вместо сочувствия, утешения и поддержки в его словах звучит ирония, а то и насмешка. Несчастный случай, приключившийся с человеком, или трагедия

утраты близких звучит в его устах как анекдот из жанра черного юмора. Так, например, на одной из встреч с учениками Нидалу был задан вопрос, как проявить сочувствие и сострадание к человеку, потрясенному гибелью близких ему людей в автомобильной катастрофе. Ответ прозвучал на удивление бездушно и насмешливо: «У моего друга в автокатастрофе погибла подружка. Я ему сказал так: «Это еще ничего, я знаю человека, у которого погибли сразу две подружки».

Как видим, в ответе ламы нет и намек на сострадание, и это вполне в духе буддизма, который решает проблему страдания совершенно по-своему. Несчастный случай с человеком — это кара за его неблагоприятные поступки в прошлой жизни. Несчастье оплачивает долги прошлого и тем самым открывает человеку хорошую перспективу в этой и последующей жизни, т.е. является если не благом, то, по существу, благоприятным фактором. Что же касается опечаленных несчастьем близких и родных пострадавшего человека, то буддизм им говорит об иллюзорности происходящего и советует «не цепляться» за свои чувства, не быть зависимыми от них.

Итак, предлагаемый Нидалом стереотип довольного всем «болванчика», избавившегося от проблем своего внутреннего мира, духовных сомнений и исканий, не может не вызывать критических замечаний с точки зрения критериев свободы и духовного самоутверждения личности, соответствующих приоритетам современного уровня цивилизационного развития. Ведь свобода не мыслима без возможности выбора, и если его нет в духовном мире человека (как многообразия мотиваций, установок, ориентаций, задач и целей его жизненной активности), то нет и свободы духовных проявлений личности. Позитивный, культурно оправданный выбор определяет собой алгоритм духовного роста и развития личности, ее самоутверждение в качестве сознательного и ответственного субъекта деятельности.

5. «Светский буддизм» (модернизм и узкий практицизм) Нидала

Оле Нидал вышел из среды хиппи с ее характерными антиконформистскими и антиавторитарными установками и, похоже, не до конца с ними расстался. Во всяком случае у него нет безоговорочного преклонения перед всеми без исключения высшими ламами тибетского буддизма. Напротив, он весьма привередлив в выборе своих симпатий, не чурается резких критических суждений в адрес некоторых из них и не стесняется пересказа довольно скандальных, а то и просто неприличных историй из их жизни. Делается это не на почве несложившихся личных отношений, а по принципиальным, вполне обоснованным мотивам — неприемлемости (в перспективе освоения буддизмом культурного пространства западного мира) косных, средневекового типа, лам. «Большинство индуистских гуру смешные, — заявляет Нидал. — И некоторые наши буддийские школы также не очень хороши» [5, 70]. Ему не нравится политизация религии и религиозных объединений, отсюда его реплика: «Некоторые японские буддийские школы по уши увязли в политике» [там же]. Сам Оле Нидал, кажется, чурается политики, но назвать его аполитичным было бы неправильно. У него есть своя, вполне определенная позиция по многим общественно-политическим вопросам современной эпохи, для которой характерна в целом демократическая ориентация.

Оле Нидалу не чужды самостоятельные и смелые суждения по вопросам, так сказать, «конфессиональной политики», в чем несомненно ощущается свойственная гражданину западной страны свобода волеизъявления, воспитанная демократическим строем. Он не стесняется заявлять, что «некоторые ламы самого высокого уровня совершают ошибки», и даже критикует самого далай-ламу за его поддержку АУМ Синрике и ее лидера Секо Асахары [5, 70-1].

Впрочем, критические суждения Нидала продиктованы в первую очередь не теми или иными случайными обстоятельствами и не тактическими соображениями, а принципиальными стратегическими задачами, подчиненными одной главной цели — созданием и распространением «светского буддизма». Этот термин, правда, неудачен, что вполне объяснимо тем, что его автор не религиовед и не культуролог, не теоретик, поэтому ему не обязательно знать, что термин «*светские религии*» (или равнозначный — «*псевдорелигии*») применим к сакрализации и мифологизации социально-политических реалий современности: вождей, партий, отдельных классов или народов. Впервые в концептуальной форме феномен «*светской религии*» был осмыслен Конттом, а введен в повседневную жизнь (правда, на весьма непродолжительный срок) правительственным декретом Робеспьера. Значительно дольше просуществовала «*религия советизма*», связанная с культом личности, возвеличиванием роли партии, советского государства и рабочего класса и прочими неомифологемами большевистско-коммунистической идеологии.

Буддизм по своей типологии не может превратиться в *светскую религию* в принятом понимании этого термина (точно так же, как Христа нельзя называть йогиним, или буддой, что пытался доказать Асахара в своей книге «Объявляя себя Христом»). Буддизм не освящает и не мифологизирует общественно-политическую реальность (в чем как раз и состоит идеологическое предназначение *светской религии*), буддизм отстраняется от нее, пропагандируя представление об иллюзорности существующего и формируя созерцательное настроение у своих адептов.

Другое дело, когда Нидал называет свою религиозно-пропагандистскую активность распространением *современного буддизма*. С этим термином можно согласиться, принимая во внимание следующие уточнения: во-первых, мы имеем дело с *новым религиозным движением*, принадлежащим к разряду *неоориентализма* (восточных религий, используемых для разрешения духовных, т.е. культурных, общественных и

личностных, проблем современных западных стран); во-вторых, фундаменталистский характер этого движения имеет существенный оттенок *модернизма* и *узкого практицизма*; в-третьих, эти смысловые и функциональные особенности религиозной пропаганды Оле Нидала объясняются как ассимиляционным воздействием на тибетский буддизм совершенно новой для него социокультурной среды, так и поставленными перед ним задачами духовного оздоровления и реформирования западного общества. Понимаем, как осмысливает и характеризует этот процесс взаимодействия двух исторически и типологически разных культур сам Нидал.

Он полагает, что появление тибетского буддизма на европейской арене привело к колоссальному сдвигу в историческом развитии этой религии. «В данное время тибетский буддизм делает скачок в 400 лет, может быть в 500 лет. Он переходит из общества, которое у нас было в средневековье, в полную прозрачности жизнь современного мира» [5, 205].

Целью является не заимствование иноземной религии и не ее синкретизм²⁰ с традиционными конфессиями Запада, а формирование новой культуры, обогащенной историческими достижениями восточного и западного регионов мира. То, «что мы все хотим сделать — это не стать тибетцами, но объединить лучшее с тибетской стороны с лучшим с нашей стороны» [5, 205]. Причем этот культурный прогресс должен осуществляться с помощью специально видоизмененного для этой цели тибетского буддизма. «Мы создаем светский буддизм, йогический буддизм... Я хочу, чтобы вы включили буддизм в свою жизнь и использовали его во всем, что делаете» [5, 174].

Таким образом, разработка и пропаганда нового, *современного буддизма* планируется в качестве средства достижения еще более значительной цели — реформирования западного общества, а в конечном счете и всего человечества. Однако при этом имеется в виду не *социальная утопия* во всех ее аспектах: политическом, правовом и экономическом, а осуществление *антропологической утопии*, совершенствование самого по себе че-

ловека (не затрагивая социокультурных форм его существования), что должно гарантировать желаемые изменения человеческой цивилизации. Посвоему характеру это — миллениаристские чаяния, выраженные в культуртрегерской форме (в ее перевернутом выражении: не просвещенный Запад, а умудренный мистическим учением Восток выступает здесь носителем культуры более высокого уровня).

Традиционный тибетский буддизм для этой цели мало пригоден. Его необходимо усовершенствовать, консервативно настроенные ламы не учитывают специфики западного менталитета, им трудно приспособиться к рационалистически мыслящим людям светского общества. Нидал критикует отсталость старого тибетского буддизма, в особенности институт *тулку, божественных перерожденцев* за несоответствие духу времени, за консерватизм и пассивность, феодально-компаративные замашки (он имеет в виду членство одного из высших лам в элитарном клубе одной из западных стран, что выглядит бессмысленным расточительством). Особенно его возмущает их бездеятельность и пассивность. «Меня всегда поражали эти тулку, являющиеся излучениями высочайших энергий и мало что делающие. Мне никогда это не было понятно» [5, 34].

В связи с этим он постоянно сетует на трудности прозелитизма в западном обществе: «Этот процесс, конечно, вовсе не прост. И особенно для людей, которые выходят из средневекового общества... Римпоче [авторитетные буддийские наставники] со старыми мозгами, со старыми умами оказались в кризисной ситуации и наткнулись на стену западного скептицизма... Вся старая структура, где нужно верить и не спрашивать, где нужно следовать старым моделям власти, наткнулась на западный обычай требовать ясности и доказательств» (5, 206-7).

Неудовлетворенный консерватизмом и отсталостью автохтонного тибетского буддизма, Нидал стремится перестроить его, осовременить, сделать практичным и удобным для западного человека. Поэтому он скептически относится к результатам деятельности созданного во Франции монашеского центра из-за строгости его устава и малой совместимо-

сти с современным образом жизни (желающим подражать тибетским монахам надо разорвать брачные узы, выдержать полугодовое затворничество, что явно не по силам западным поклонникам буддизма).

Нидал хочет, чтобы буддисты пропагандируемого им направления внешне выглядели бы вполне светскими людьми: «Мы хотим создавать светский буддизм, потому что умные люди будут убегать, видя слишком много монашеских одежд» [5, 81]. Иными словами, буддизм должен определять сознание и поведение людей, а его внешние средневековые атрибуты чужды интеллектуализму западного интеллигента, обратившегося к новой вере.

Несмотря на большие трудности и необходимость вести порой отчаянную борьбу со своими идеологическими противниками, за короткий срок достигнуты большие результаты. Нидал характеризует современных западных приверженцев линии *кагью* как членов неформальных групп, единомышленников, которые вместе работают, общаются между собой, обмениваются опытом. Поддерживаются монашеская, светская и йогическая традиции [5, 19]. «Мы за несколько лет сделали скачок из средневековья в Центральной Азии в современное прозрачное общество. Все произошло очень быстро» [5, 81].

Так что же такое *современный буддизм* в понимании Оле Нидала, каковы его общий характер и направленность? Вопрос очень непростой, поскольку бросается в глаза явное противоречие между гнозисо-эзотерической парадигмой религиозной проповеди Нидала (о чем шла речь выше) и его декларациями о «свободном и независимом человеке». Последние весьма примечательны, например, пожелание, чтобы на его могильной плите было написано: «Он сделал многих людей независимыми» [5, 207]. Такова конечная цель его устремлений, высказанная неоднократно: «Мы хотим создавать независимых сильных людей, которые могут смотреть в глаза миру» [5, 173]. «Есть только одна цель у учения Будды, это — независимые, счастливые, хорошо функционирующие люди» [5, 184].

У сторонников традиционных, спиритуальных религий подобные высказывания могут вызвать удивление: в них вовсе нет упоминаний ни о просветлении, ни об освобождении, ни о спасении. Никаких традиционных референтных установок для поведения и жизнедеятельности верующего, только одни светские приоритеты, притягательные для современного человека.

Однако здесь мы встречаемся не с логическим противоречием в исходных посылках вероучения: с одной стороны, с ориентацией на спиритуальность традиционного буддизма, с другой — на прагматические ценности современного образа жизни. Перед нами особый тип веры — *утилитарно-проективной*, вызванной к жизни необходимостью разрешить конкретные социальные и поведенческие задачи современного человека западного мира и использующей для этой цели обширный арсенал древних оккультных представлений и медитативных практик.

Вероучение Нидала не принадлежит к типу *универсальной веры*²¹, подобно традиционному буддизму или христианству. Оно относится к типологии *дифференцированных вер* (*упований*), поскольку имеет *утилитарное* назначение — веру в разрешение экзистенциального кризиса, остро ощущаемого в странах Запада. В отличие от ряда других новых религиозных движений (например, *Веры Бахаи*) здесь нет ориентации на определенный социально-политический образец будущего в виде гармоничного и справедливого общества, нет социальной утопии, а есть стремление к формированию личности, отстраненной от тягостных социальных проблем, стремление убедить адептов этой веры в возможность стать идеалом совершенства — буддами и сохранить при этом потребительски-гедонистический образ жизни западного общества, став, так сказать, буддистами-плейбойями.

Такова типологическая модель той стратегии создания *современного буддизма* для западного мира, которая составляет пафос выступлений Нидала и объясняет его пропаган-

дистские и миссионерские успехи. Однако фактически все выглядит намного иначе. На деле пропаганда Нидала направлена на отстранение человека от мира, на уход от его насущных проблем. Нидал предлагает иллюзорный способ их разрешения — в воображении и силой воображения, что является как раз следствием нежелания да и неспособности «смотреть в глаза миру». Независимые и сильные люди так не делают. Нидал пропагандирует поведение, которое скорее напоминает действия испуганного страуса, прячущего голову в песок. Нидал предлагает своим последователям утонченный способ ухода от действительности с ее тягостными проблемами — погрузиться в перманентный сон и всю свою жизнь превратить в сплошное сновидение. При этом он обещает научить каждого управлять своими сновидениями, наполняя их чувствами радости и счастья. Нидал не скрывает, что пропагандирует духовный наркотик, напротив, всячески подчеркивает, что предлагаемые им счастливые сновидения намного превосходят во всех отношениях обычную наркоманию.

Хотя этот «современный буддизм» подчинен традиционной тантристской парадигме и является, следовательно, фундаменталистским по своему содержанию, тем не менее в проповедях Нидала часто звучат сугубо *модернистские* мотивы. Таково его утверждение, что «компьютер — это лучший друг, который есть у буддизма, и люди, работающие с компьютером, будут становиться буддистами» [5, 97]. «Если мы потеряем нашу свободу, тогда люди больше не смогут обращаться с компьютерами, и наши страны придут в упадок и потеряют силу» [5, 98]. Здесь звучит явная мистификация и мифологизация значения компьютера в духовной жизни современного общества, он якобы способен продуцировать буддийское сознание и быть опорой и гарантом сохранения современной цивилизации.

В традиционном буддизме фетиши, как известно, занимают большое место, достаточно указать на почитание таких реликвий, как зуб, волос или отпечаток стопы Будды.

В тантризме (*ваджраяне*) определяющее значение принадлежит *ваджре*, которая в священных текстах определяется следующим образом: алмаз, громовый топор, пучок скрещенных молний. *Ваджра* — символ божественной истины учения Будды. В сопоставлении с этой древней фетишистской символикой мистификация культурного значения компьютера является отчетливым признаком нетрадиционности вероучения.

Аналогичные фетиши и мифологемы мы встречаем у ряда современных мистиков: американец Тимоти Лири (основатель психоделического движения и автор книги «Политика экстаза») уповал на сакральность ЛСД, российское движение «К Богодержавию» видит залог прогресса цивилизации в свободе информации. Теперь вот гарантию духовного возвышения человечества по буддистскому пути усматривают в использовании компьютера.

В духе этой новой мифологемы Нидал рассуждает и о религиозной обрядности, допуская, что «петь Махакалу» — тибетское религиозное песнопение 850-летней давности — можно и в переводе на русском языке [5, 16-7]. При этом препятствий для сакрально-энергетического общения с гуру не возникнет, поскольку энергетическое пространство в представлении модернистски мыслящего Нидала подобно интернету и ученики связываются с гуру наподобие электронной почты [5, 17].

Здесь мы встречаемся и с модернизацией обрядности: 35 человек вместе с Нидалом совершили «прыжок банджо» в швейцарских Альпах с высоты в сотни метров, а потом в Германии 100 человек прыгнули с парашютами замедленного действия с высоты 4 км [5, 58]. Как видим, современная техника смело используется для оживления древней религиозной традиции.

Другая особенность «современного буддизма» в том, что Нидал придает ему налет практицизма и утилитарности, что, конечно, мало совместимо (как и у любого нового религиозного движения) с традиционными установками на сакраль-

ное просветление и освобождение от брэнного мира. Буддизм давно зарекомендовал себя в качестве глубокого и очень сложного религиозно-философского учения, тем не менее Нидал уверяет, что «по сути своей буддизм не так сложен. Делай то, что у тебя перед носом, здесь и сейчас» [5, 80-1]. Он сторонник незамысловатого, утилитарного подхода к делу: «Лучше всего практиковать что-то, что легко использовать в жизни» [5, 48]. Не надо мудрствовать лукаво, ломать голову по поводу тех или иных проблем, следует бездумно выполнять необходимое, не размышляя много по этому поводу. «В основном нужно просто делать то, что у вас перед носом, без большого количества идей. Не держите идеи у себя на спине, как плохого хозяина, который все время говорит вам, что делать²². Это состояние здесь и сейчас, вне надежд и опасений, для блага всех существ — это и есть Махамудра» [5, 65].

В традиционном буддизме *махамудра* означает путь к истине и просветлению и в то же время их обретение на высшей ступени совершенствования адепта. Нидал под предлогом «современной» трактовки буддизма сводит эти высшие религиозные приоритеты к бездумному практицизму и делячеству. «Цель любой буддийской практики, — пишет он, — чрезвычайно проста. Целью является просто перестать надеяться и опасаться, жить в прошлом и будущем. Это все, что нужно». Ссылаясь на собственный пример, говорит: «Я всегда здесь и сейчас, не в прошлом, не в будущем. Я не надеюсь, не опасаясь. Я просто делаю то, что у меня перед носом» [5, 75].

Фактически все не так: Нидал часто и много рассказывает о своем прошлом, раскаиваясь в своем увлечении наркотиками, сожалея о своем драчливом поведении в молодости. Будущее также его очень интересует, недаром все свои силы он отдает укреплению центров школы *кагью* по всему миру и ревностно следит за воспитанием ее нового религиозного лидера — Кармапы 17-го. Нидал — очень активный пропагандист и организатор, непрерывно разъезжающий по

странам и континентам, график его поездок расписан на целый год вперед, так что традиционной буддийской пассивности и равнодушия к миру здесь нет и следа.

Это очень любопытная особенность *необуддизма*, представители которого часто весьма активны на практике, несмотря на проповедь созерцательности и отстраненности от интересов повседневной жизни. Такова и позиция Нидала. Обращаясь к ученику, он прямо призывает его к активности в чисто практических делах (конечно, только при условии его верности буддийским приоритетам): «У тебя есть благословение и защита, давай все от тебя зависящее» [5, 59]. Таким образом, мировоззренческая установка на высокую духовность служит оправданием и санкционированием элементарного практицизма повседневной жизни.

Часто утонченная буддийская духовность уподобляется средству для релаксации, необходимой человеку в условиях современной напряженной жизни. Вот одно из таких приземленных суждений: «Буддисты тоже должны зарабатывать деньги, быть смышленными и так далее... Но, наверное, трудная работа вызовет у вас появление меньшего числа неврозов²³, чем в других людях» [5, 57]. Здесь явно проскальзывает взгляд на религию как на «опиум народа», как и в том случае, когда он предлагает разрешать вопросы повседневной жизни, опираясь на буддийскую невозмутимость. Это замечательное качество Нидал советует использовать для того, чтобы избавиться от надоедливой болтовни подружек, но при этом не рассориться с ними.

Даже вопрос о «любви к деньгам», ответ на который в традиционном буддизме, отвергающем все формы привязанности человека к своему земному существованию, носит категорически отрицательный характер, решается просто и беззаботно, причем положительно и даже со ссылкой на закон кармической ответственности. Нидал очень лихо и с юмором отвечает на этот вопрос: «В конечном счете все зависит от кармы, накопленной вами в прошлых жизнях: «любят ли вас деньги или нет, это — действительно вопрос того,

раскаяться ли вы в том, что воровали лошадей в прошлой жизни» [5, 57]. Иначе говоря, если вы в своей прошлой жизни не покушались ни на чью собственность, то можете со спокойной совестью обогащаться. Как убеждаемся, практицизм и делячество вполне совместимы с «современным буддизмом» Запада.

Будучи буддийским наставником и ламой, Нидал тем не менее почти игнорирует тот факт, что он учит религии, весьма далекой от интересов и забот земного мира. Между тем по буддийской традиции в разговоре с монахом следует избегать многих тем, которые Будда считал бесполезными. Таковыми являются, согласно наставлениям одного из священных буддийских текстов, «разговоры о королях и разбойниках, министрах и армии, опасностях и войне, еде и питье, одежде и жилье» и т.д. [цит. по: 4, 185]. Оле Нидал — не монах, однако его проповеди носят официальный характер и не должны бы удаляться от древней традиции. А если это происходит и притом закономерно, то является отличительным признаком того, что перед нами *новое религиозное движение*, несмотря на все апелляции к авторитету средневековой школы *карма-кагью* и благословения миссионерской активности Нидала со стороны современного ее лидера Кармапы 16-го.

В своих книгах, проповедях и беседах с последователями Нидал постоянно касается современных земных реалий, повседневных забот своих слушателей. Обсуждает очень актуальную для россиян проблему алкоголизма и советует женам избавляться от пьяниц-мужей, рекомендует не усложнять проблему выбора сексуального партнера, считая «секс как одну из больших радостей человека» [5, 63], желающим разбогатеть советует «жениться на богатой девушке — это самый быстрый способ» стать состоятельным человеком [5, 65]. К тому же сами его наставления, богословский дискурс по затрагиваемым светским темам и используемые при этом выражения очень мало имеют общего с буддийской отрешенностью от земных интересов и забот.

Итак, то, что Нидал называет *светским буддизмом*, оказывается на поверку типичными чертами утилитарной веры, приспособленной к разрешению социальных проблем (прежде всего в их личностном проявлении) современного западного общества. При этом фундаменталистский характер проповедуемого вероучения в целом явно контрастирует с модернистскими нововведениями и практицизмом ориентаций, рекомендуемых для повседневной жизни адептов.

Дополнительным подтверждением модернизма и практицизма нового религиозного движения, появившегося на Западе, являются сообщения о том, как датчане опекают нового воплощенца великого бодхисаттвы.

По-видимому, сам Нидал, взявший фактически в свои руки управление широкомасштабной деятельностью школы *кагью* в странах западного мира, спланировал, организовал и осуществил нелегальный вывоз из Тибета мальчика, объявленного новым Кармапой (воплощенцем великого бодхисаттвы Аволокитешвары). Этот совсем юный *тулку* формально считается главой школы *кагью*.

О проведении этой операции Нидал рассказывает скупо, с достоинством «секретного агента» — примелькавшейся фигуры западных кинобоевиков: «Да, это было очень опасно. Очень опасно. Все чуть не срывалось несколько раз. За нами гналась полиция и так далее. Но — получилось» [5, 81]. Мальчика доставили в одну из западных стран, где его воспитанием и образованием занялись ранее сюда приехавшие высшие ламы школы *кагью* и Ханна, жена Оле Нидала. «Она ему немножко как мама, — говорит Нидал [5, 80], — мы можем быть рады, что он у нас есть» [5, 52].

Примечательны и другие высказывания Нидала о воспитании нового, 17-го, Кармапы. «Мальчик смышлен и очень быстро осваивает всевозможные компьютерные штучки» [5, 52]. Компьютер также играет для него главную роль в информации о мире [5, 80]. Любитель безрассудно быстрой

езды на мотоцикле, Нидал хотел бы передать эту страсть и своему питомцу (по собственному признанию, Оле всегда мчится со скоростью 240 км в час, вдвое превышая дозволенное). Так что этот бодхисаттва, разъезжающий с сумасшедшей скоростью по современным автобанам, будет, несомненно, большим новшеством в древней буддийской традиции. Впрочем, индуистских религиозных проповедников еще в конце прошлого века стали называть на Западе «джет-гуру» («джет» на английском реактивный самолет) за усвоенное ими правило путешествовать по континентам на современных авиалайнерах.

Однако все эти умильные разговоры о воспитании молодого Кармапы в корне противоречат вековой догматической традиции, известной Нидалу, если судить по его же словам: когда мы имеем дело с божественным воплощением, «нельзя говорить о реальном воспитании или образовании, так, как *кармапа* с рождения помнит все и полностью находится на умственном уровне предыдущих воплощений» [1, 170]. Но одно дело догматика, а другое дело модернистские устремления пропагандиста «современного буддизма» в западном мире. То и другое синкретически объединяются в новом религиозном движении в расчете на его прагматизм и эффективность в современной культурной среде, далекой от догматического ригоризма средневековой тибетской секты.

Итак, эта почти детективная история с похищением перерожденца, выдвижение нескольких кандидатов на роль руководителя древней религиозной школы от соперничающих групп противоположной политической ориентации, наконец, чисто светские элементы в воспитании и образе жизни высшего лица в ламаистской иерархии — все это лишнее свидетельство того, что древние монашеские традиции теснятся модернизмом и узким практицизмом, так характерными для развития тибетского буддизма в условиях современного западного мира.

Примечания

¹ Я опираюсь на четкое разграничение понятий «гностицизм» и «гнозис», принятое в 1966 г. на Международном коллоквиуме по происхождению гностицизма в г. Мессине. За *гностицизмом* сохранено традиционное наименование группы конкретных течений II—III вв. в Римской империи, оппозиционных церковной традиции христианства, а к *гнозису* отнесены эзотерические учения разных регионов и хронологии. «в том числе дохристианской» (The Origins of Gnosticism. Leiden. 1967. P. XX—XXI [См.: 10, 19]).

Я полагаю, что *гнозис* и *гностицизм* различаются между собой морфологически (в структурно-функциональном отношении) и генетически. *Гнозис* представляет собой элементарную сакральную деятельность, служащую приобщению адепта к высшему началу (например, путем пробуждения в нем природы будды), и этим отличается по своему значению функционально от религии, основанной на *референтном отношении* к приоритетам веры.

По линии исторического генезиса *гнозис* предшествует *гностицизму*, последний является уже сложным системным образованием, в которое *гнозис* вошел в качестве характерного элемента (определившего парадигму и само название этого феномена). *Гностицизм* сформировался в качестве особого типа сакральной веры, что и позволило ему соперничать с христианством. Однако социально-культурное назначение у них было разное, и христианство одержало историческую победу над этим своим соперником именно потому, что больше отвечало потребностям своего времени. В современных условиях вновь пробудился интерес к гностической традиции, существовавшей на протяжении веков в качестве разнообразных маргинальных движений альтернативного типа, и это, видимо, свидетельствует о новых требованиях, которые современный человек начинает предъявлять к сакральной вере.

² Большое влияние на Оле и Ханну Нидалов оказали книги английского антрополога Эванса-Венца: «Тибетская книга мертвых», «Великий йогин Тибета Миларепа», «Тибетская йога и тайные доктрины». Эта оксфордская серия «так изменила наши жизни», — вспоминал впоследствии Оле [1, 161].

³ «Направляемые энергией Кармапы и в сотрудничестве с прекрасными тибетскими учителями, живущими во Франции, Англии, Америке и других странах, мы постоянно путешествуем», — пишет Нидал [1, 195].

⁴ По словам авторитетного тибетского ламы «одним из первых перебравшихся в западные страны» Калу Ринпоче, «в этой жизни

мы имеем возможность найти то, что не исчезает и не умирает, — нашу собственную Будда-суть. Это — драгоценная возможность, но жизнь коротка» [1, 148]. Последнее замечание прямо апеллирует к нетерпеливости западных богоискателей, не намеренных ждать своих новых перерождений и жаждущих достичь мистического единения с Буддой «здесь и сейчас». Поэтому им импонирует прежде всего быстрый, *гнозисный* метод просветления, дополняемый более основательным *эотерическим* методом, который в *ваджраяне* не затягивается (как в обычной махаяне на почти неисчислимый промежуток времени) благодаря использованию чрезвычайно эффективных энергетических средств *тантры* и личному наставничеству просветленного *гуру*.

Приведу одно из характерных высказываний, содержащих трактовку разрешения *экзистенциальных проблем* человека в контексте представлений тибетского буддизма. Оле Нидал пишет: «Когда ты уже смешался с Буддой, то каждая мысль — мудрость, и все, что происходит — совершенно. Лучше трансформировать все, смешиваясь с Буддой» [5, 168]. В результате такой *гнозисной* процедуры все сущее, все происходящее на земном житейском уровне становится совершенным, поскольку трансформируется в подлинную, спиритуальную реальность космического «будды-ума». Тем самым все трудности и проблемы человеческого существования упраздняются, правильное сказать, попросту отбрасываются как иллюзии и пагубные земные привязанности. Цель и идеал сакрального совершенствования незамедлительно реализуются во всей полноте своего ценностного содержания и величия.

На одной из встреч с россиянами Нидалу был задан вопрос: «Мы практикуем, стараемся быть сострадательными к другим, всех любить. Но не всегда это получается. Когда мы сталкиваемся с жизненными мерзостями, неприятностями, наша радость исчезает, и мы чувствуем себя несчастными. Что делать?».

Ответ: «Больше занимайтесь практикой, в этом — решение всех проблем. В конце все будет интересно. Тогда картинки будут больше не важны — важным будет ясный свет вашего осознания» [5, 178]. Иначе говоря, в ходе ритуальной практики с помощью психосоматических средств воздействия на сознание и чувства человека он должен научиться смотреть на объективную реальность как на иллюзорные «картинки», значением которых можно пренебречь, а все свои духовные силы сосредоточить на визуализации сияющего Будды, символизирующего просветленное состояние «ума» (или слияние достигшего совершенства индивидуального сознания с идеально совершенной космической духовной субстанцией).

Суть этого типично *гнозисного* просветления состоит в реализации высшего сакрального начала, или в *иерофании*, по терминологии Мирче Элиаде. «Будда, — согласно воззрениям Нидала, — советует нам не просто находиться в ловушке существования, быть пойманными условиями мира, но узнавать сам ум. И если мы начнем искать ум, мы обнаружим, что больше ничего нам и не нужно. Ум — это все совершенство. Мы пребываем в состоянии по ту сторону ожидания и страха, и нас просто необычайно воодушевляет то, что происходит» [5, 21]. Таким образом, все проблемы решаются в результате «просветления» мистически настроенного человека, его мировоззренческой ориентации на первичность и приоритет «ума», духовной основы бытия.

В действительности мы имеем дело в лучшем случае с трансформацией сознания человека (в худшем — с декларациями на эту тему), что обеспечивает более или менее эффективное отстранение от проблематики повседневной жизни со всеми ее невзгодами и реальными или невротическими переживаниями, чувствами страха и отчаяния — всего того, что как раз и побуждает человека окунуться в светлый и радостный мир обретения Будды.

⁶ У Нидала на этот счет есть высказывания типично *гнозисного* содержания: «Вполне можно думать, что каждый является Буддой, и все, что каждый делает, является выражением высшей мудрости. Нам нужно только научиться это видеть. На высшем уровне старость, болезнь и смерть не менее фантастичны, чем радость, молодость и любовь. Нам нужно просто видеть то, что есть. Что каждый атом вибрирует от радости и скрепляется любовью. Что все, что происходит, является празднеством великого потенциала пространства. Когда ум проявляет свои безграничные возможности, он позволяет вещам появляться и исчезать, рождаться и умирать и так далее» [5, 139].

В другом месте Нидал еще более определенно высказывает кардинальную идею *гнозиса* как элементарной формы сакральной деятельности сугубо мистического содержания: «Будда здесь означает состояние полного просветления. Это состояние есть наша подлинная сущность, даже если мы этого не сознаем. Оно никогда не может быть уничтожено, не может покинуть нас, и осознание его как нашей истинной природы в то же мгновение и на том же месте делает нас Буддами» [1, 117].

⁷ «В буддизме мы не изучаем что-то. Мы уже все знаем, потому что наш ум — это будда-ум. Нам нужно только найти то, что мы всегда имели внутри, обнаружить свою природу» [5, 213].

Следующее высказывание также очень точно передает типично *гнозисную* парадигму: чтобы попасть в Чистую Страну и встретить будд, «нужно лишь очистить свой ум. Рай и все такое — не где-то там; если вы очистите свой ум, он окажется здесь и сейчас» [5, 9].

- ⁸ Нидал упоминает традиционное представление, согласно которому новичка, только приступившего к практике духовного совершенствования, отделяет от достижения конечной цели — Просветления — еще восемь промежуточных уровней сознания [5, 147].
- ⁹ Нидал пишет: «Ад, состояния [голодных] духов и царство животных — называются «нижними» мирами, и мы научились видеть их как естественное созревание негативных впечатлений ума» [1, 147].
- ¹⁰ «Если мы не имеем связи с Кармапой, то силовое поле красного Будды Амитабхи, будды безграничного света, воплощенного сейчас в Его Святейшестве Шамарпе, наиболее значительно» [1, 163].
- ¹¹ «Видеть разные будда-формы не как личностей, а как разные выражения того просветления, с которым вы встречаетесь через посредство учителя — это хороший, здоровый способ практики», — говорит Нидал [5, 220].
- ¹² Это представление о мировой субстанции как субъекте, высшем разуме, к единению и слиянию с которым стремится мистик, Нидал высказывает еще раз: «То, что осознает, вот чего мы всегда ищем, а то, что осознается, это — как у всех остальных. Важно «то самое», что знает, видит и понимает» [5, 196].
Хотя космический разум является субъектом сознания, воли и духовного творчества, он все же не персонифицирован, трактуется как «пространство» — безграничное пантеистическое начало. Здесь нет представления о творце-демиурге, речь идет об опредмечивании энергий динамического духовного начала в форме произвольной игровой деятельности. «Пространство продолжает играть само с собой. Оно постоянно производит какие-то впечатления и вещи», — пишет Нидал [1, 163].
- ¹³ По словам Нидала, если люди «относятся к вещам лично, то они уязвимы. Им нужно знать, что это все сон. Тогда они всегда будут на высоте. Прежде всего нужно знать, что все это сон, коллективный сон с большим количеством индивидуальных снов внутри» [5, 83]. «Люди думают, что они реальны» — в этом их заблуждение и причина жизненных неудач [5, 20].
- ¹⁴ Постоянно улыбаться — «это также один из приемов Алмазного Пути. Что бы ни происходило, ты думаешь, что ты как раз этого и хотел», — провозглашает Нидал [5, 8].
- ¹⁵ «Самое важное, — говорит Нидал своим ученикам, — ваше доверие к тому, что Будда любит вас, что бы вы ни делали» [5, 100].
- ¹⁶ «Лучшая мотивация нашей жизни — это желание блага для всех существ», — пишет Нидал [1, 171].
- ¹⁷ Вахана (буквально — носитель) — юморфный или растительный

атрибут бога, на котором он восседает, возлежит или передвигается.

¹⁸ Нидал расхваливает разные древние техники гадания, особенно хвалит гадание по знаменитой китайской «Книге перемен» («И цзин»).

¹⁹ «Вам нужно знать, что только то, что указывает на наш ум как на вневременный ясный свет, является реальным. Только это является настоящим духовным знанием. Все остальное — просто Диснейленд, наука или что-нибудь еще, но не настоящая духовность» [5, 68].

²⁰ Порой у Нидала все же проскальзывает мысль о необходимости некоего культурного синкретизма в содержании пропагандируемой им религии, поскольку им станет задача учить буддизму «в форме, которая бы помогла преодолеть культурные различия между Тибетом и Западом» [1, 181].

²¹ Впрочем, Нидал порой высказывается в противоположном смысле и указывает на универсальное функциональное значение проповедуемой им веры. Так, например, он пишет: «Тибетский буддизм — это не вопрос различных форм магии, но скорее очень практичная и священная психология, всеобъемлющий путь к просветлению, помогающий людям жить лучше, умирать и перерождаться, сделать свою жизнь осмысленной и полезной для других» [1, 181]. Однако предлагаемый Западу «светский буддизм» Нидала нацелен, в первую очередь, на реализацию *антропологической утопии* (трансформацию индивидуального сознания в целях изменения западного общества — современной индустриальной цивилизации) и, таким образом, носит *социально-проективный* характер. Подробнее об этом типе религиозных доктрин сказано в последней главе данной книги.

²² «Покойтесь в великом пространстве по ту сторону мыслей и идей, и затем, если что-то нужно, будьте очень точны. Мысли — отличный слуга, но очень плохой господин», — говорит Оле Нидал [5, 26].

Подобные высказывания показывают, что буддист, хотя и отвергает рационалистическое обоснование деятельности (Нидал постоянно твердит о ненужности проблемно-аналитического подхода к деятельности), но в то же время настаивает на необходимости рациональных действий (надо действовать, по его словам, «очень точно»). Думается, что подобные рассуждения имеют глубокую мировоззренческую подоплеку и порождены в конечном счете кризисом религиозно-этической системы с ее мотивационно-целевым осмыслением поведения и поступков человека. В качестве ее альтернативы принята, в данном случае, вера другого типа — *эзотерическая*, упование на сакральное совершенствование. Ее адепту уже не приходится ломать голову по поводу правомерности своих действий («Не создавай проблем», — гово-

рит Нидал). Полагаясь на своих буддийских защитников и свои собственные достижения на *Алмазном пути*, адепт *эзотерической веры* может быть вполне уверен в своих действиях.

- 23 У Нидала это обычное восхваление *утилитарных* достоинств тибетского буддизма: «огромной силы Алмазного Пути, преобразующей неврозы и умственные расстройства на всех уровнях и бесчисленными способами» [1, 118]. Однако эти заявления вряд ли нужно понимать в прямом смысле, следуя традиционным догматическим представлениям, поскольку буддизм имеет в виду не реальные нарушения и заболевания психики, а «заблуждения человеческого Я», от которых следует освободиться путем мистического просветления.

Литература

1. *Нидал О.* Открытие Алмазного пути. СПб., 1992.
2. *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. М., 1980.
3. *Leary T.* The Politics of Extasy. N. Y., 1968.
4. Буддизм: Словарь. М., 1992.
5. *Нидал О.* Глубина русского ума. СПб., 1997.
6. *Дугаров В.С.* «Намтар» Миларайбы и его монгольская версия // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985.
7. *Владимирцов Б.Я.* Из лирики Миларайбы // Восток. 1922. Т. 1.
8. Энциклопедия тантры. М., 1997.
9. *Петров А.* Вступительное слово // «Россия и гнозис». Материалы конференции. Москва ВГБИЛ 25-26 марта 1997 года. М., 1998.
10. *Шохин В. К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
11. *Сафронова Е.С.* «Западная колесница»: буддийские организации, движения и группы на Западе. М., 1996.
12. *Сафронова Е.С.* Буддизм в странах Запада и в России (историко-культурологический анализ): Автореф. д-ра ист. наук. М., 1999.

Заключение

Не могу не отметить любопытное и в то же время достаточно значимое обстоятельство. На Моховой, старом здании Московского государственного университета, совсем рядом от 2-й круглой аудитории ИСАА, где ныне ламы и преподаватели тибетской школы *карма-кагью* проводят для россиян свой семинар, я начинал свое исследование религиозно-мистических настроений в молодежном движении протеста, в молодежной контркультуре 60-70 гг. XX века. Здесь были написаны и рекомендованы к печати мои книги, опубликованные в Издательстве МГУ: «Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь» (1980 г.) и «Критика современных нетрадиционных религий» (1986 г.). Однако университетское начальство тех лет сочло, что наши студенты не чета западным и застрахованы от религиозно-мистических настроений. Не за горами светлое будущее коммунизма, поэтому надо сосредоточиться на коммунистическом воспитании молодежи, а не на изучении чуждых советской стране нетрадиционных религий, для которых нет и никогда не будет в ней места. В эйфории этих оптимистических соображений ректорат МГУ сначала попытался урезать наполовину объем моей книги (1986 г.), а позднее и вовсе настоял на сворачивании исследования новых религиозных движений.

Прошло 15 лет и в старом здании МГУ в одной из уютных аудиторий расположился «Кабинет Хаббарда» — пропагандистский центр Сайентологической церкви, в студенческой среде развернули активную работу миссионеры так называемой «Церкви Христа», а теперь вот появились и адепты нового ориентализма, разъясняющие россиянам мистические тайны тибетского буддизма. В настоящее время не только руководители *карма-кагью* стали распространять свое учение на уровне высшей школы, несколько ранее кришнаиты

основали в Москве Институт ведического знания с очным и заочным обучением студентов, а также курсы для подготовки преподавателей.

Все это свидетельствует об определенном изменении религиозной ситуации в стране и об ином восприятии россиянами новых религиозных движений. Конечно, и ранее интерес к религиозным новациям был заметен, преимущественно среди интеллигенции, но часто люди довольствовались поверхностным знакомством с экзотической стороной ориенталистских учений и обрядности. Теперь же наши богоскаты стали более требовательными и стремятся к изучению сложных мифологических и религиозно-философских доктрин нетрадиционных религий. Этот интерес отчасти удовлетворяют, отчасти, еще больше разжигают предлагаемые им богословско-философские курсы лекций на уровне вузовского образования. Процесс приобщения к глубинам заповедного знания становится бесконечным: кришнаиты предлагают «продвинутым» ученикам изучать санскрит, школа *кагью* — тибетский язык, чтобы освоить не только идеи, но и лексику нетрадиционных для россиян религий. В результате адепт новой веры на долгие годы может с головой уйти в глубины восточных религиозно-философских учений. В итоге удовлетворение мировоззренческого интереса, интеллектуальная любознательность может превратить человека в хорошо подготовленного миссионера и ученого богослова. Примеры тому — лидеры российских кришнаитов и руководители других новых религиозных объединений.

Такая ситуация во многом объясняется упразднением весьма престижных и популярных в недавнем прошлом учебно-просветительских учреждений, таких, как Дом научного атеизма, Институт марксизма-ленинизма с его религиозно-философской кафедрой. Под предлогом отказа от критики религии и пропаганды атеизма Всесоюзное общество «Знание» отказалось от чтения лекций о происхождении религий, их истории, от освещения и анализа современных проблем и

тенденций в развитии религиозной культуры. Эта тематика всегда была интересна для образованного человека, и неудивительно, что лекции компетентных религиоведов собирали многолюдные аудитории, теперь же из-за слома религиозно-просветительской системы реванш взяли миссионеры и проповедники. Они собирают подчас огромные массы слушателей (еще недавно Асахара вещал на стадионах перед многотысячной аудиторией). Цена посещения лекций или семинаров устанавливается прямо в долларах, и никаких сантиментов, время брахманов-бессребренников ушло безвозвратно в прошлое. Современные гуру — люди высокооплачиваемые, вовсе не нищие проповедники, как того требовала вековая традиция, да и запросы у них порой очень дорогостоящие (Калу Римпоче — тибетский лама, основавший несколько центров *кагью* в западных странах, поразил обучавшегося у него Нидала тем, что стал членом элитарного гольф-клуба, заплатив за это 1000 долларов. Другой восточный гуру — Бхагаван Раджниш прославился совсем уж сумасбродным приобретательством, получив «в подарок» от своих учеников 196 ролл-ройсов, автомобилей по цене более 100 000 долларов каждый).

Так что богословская ученость ныне в цене. Может быть ее стоимость действительно сильно возросла, поскольку одни связывают с приобщением к нетрадиционным религиям свою последнюю надежду на радикальные перемены в существующем, другие видят в них средство сохранения вымирающей, но бесценной для них религиозно-мистической культуры далекого прошлого, третьи надеются с помощью «тайного знания» восточных вероучений и оккультных практик заглянуть за горизонты современной науки, в то «зазеркалье», которое искони считалось заповедной областью мистицизма? Во всяком случае, мы вступили в третье тысячелетие не с печальным грузом «религиозных пережитков», а с плюрализмом представлений о способах духовно-практического освоения действительности и социокультурного самовыражения личности. В этом мировоззренческом плюрализ-

ме, адекватном демократическим приоритетам развитой цивилизации, светское мировоззрение сосуществует с религиозно-мифологическим, вероятно, на основании принципа «дополнительности» Нильса Бора, что позволяет этим двум типам миропонимания не только соперничать, но и сотрудничать в воспроизводстве и развитии человеческой культуры.

СЛОВАРЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕРМИНОВ

Бэйти (кит.) — собственное тело человека.

Ваджраяна (санскр. — «алмазная колесница») — одно из главных направлений буддизма, в рамках которого создано огромное многообразие систем йогической практики, памятников литературы и искусства. К концу I тыс. н.э. ваджраяна стала доминирующей формой индийского буддизма, имела распространение на Шри Ланке, в Индонезии, Китае, сохранилась в Японии, господствующее положение получила в Тибете, где она считается венцом учения Будды. Другое название этого направления — *тантра*. Сторонники ваджраяны-тантры утверждают, что путь тайной *мантры* значительно могущественнее многоступенчатого пути сакрального совершенствования адепта и может привести к достижению состояния будды не после многократных перерождений, как в обычной *махаяне*, а за одну жизнь, поэтому ваджраяну-тантру называют еще и «результативной» колесницей тайной мантры. Особенность метода ваджраяны заключается в так называемой йоге божественных форм, которая ускоряет обретение просветления.

Гун (кит.) — энергия совершенствования.

Гуинэи (кит.) — особые, сверхъестественные способности.

Гунфа (кит.) — метод, практика.

Дакнини — в ваджраяне — это гневные праджни (женские соответствия) будд, бодхисаттв и идамов.

Дафа (кит. «Великий Закон») — согласно учению Ли Хунчжи, это коренной закон Будды, от которого в современную космическую эпоху отклонилось все существующее во Вселенной.

Дэ (кит.) — материальная основа добродетели, вещество добродетели.

Идам (тибетск., букв. «бог, связанный обетом») — в религиозной практике буддизма *ваджраяны* — главное божество *мандалы*, является объектом *медитации*. Считается, что созерцание идама и отождествление с ним способствует достижению просветления. Идам осмысливается в качестве персонального божества, покровителя конкретной буддийской школы и покровителя верующего, принявшего обет.

Кармапа (от санскр. «карман» — термина, обозначающего целостность и полноту всех деяний Будды). 1). Тибетская буддистская школа, носоходящая к традициям *кагьюд-па*. Известны две ее

подшколы, формально различающиеся цветом носимых их приверженцами шапок: красношапочные и черношапочные кармапа. В традиции черношапочных кармапа в XIV в. сформировался институт *тулку*, вошедший в состав учительской традиции других школ Тибета. 2). Наивысший *тулку* и духовный глава школы *карма-кагью*. Его статус приравнивается к статусу *далай-ламы* в школе *гелуг-па*. Обоих считают воплощениями Авалокитешвары — бодхисаттвы сострадания.

Лампа (тибетск., букв. «высший») — учитель-наставник в *ламаизме*.

Мандала (санскр. «круг», «колесо», «диск» и др.) — концентрическая диаграмма, используемая в ритуалах индуистских тантр и ваджраяны для сосредоточения сознания на космических и индивидуальных психических энергиях. Основная фигура мандалы — круг, в который вписан квадрат, ориентированный по сторонам света и раскрашенный соответственно в зеленый, белый, желтый и красный цвета. Центр — голубого цвета. Каждый цвет ассоциируется с одним из пяти будд ваджраяны, с одним из органов чувств, с одной из мудр и одной из мантр. Созерцая мандалу, адепт достигает высших уровней интеграции и постигает единство макро- и микрокосмоса. В результате слияния с божеством, изображенным в центре, адепт достигает высшей стадии созерцания — слияния с космическим абсолютом. В ритуалах ваджраяны используются «жертвенные» мандалы, которые строят на круглом блюде из пяти видов пищевых продуктов. Такие мандалы преподносятся боже-ству или гуру.

Мантра (санскр., букв. «стих», «заклинание», «волшебство») — магическая формула призывания и заклинания богов в индуизме и буддизме. Особую силу и значимость мантре приписывает ваджраяна в Тибете. Каждому божеству адресована своя, состоящая из особого набора звуков мантра. Вера в силу мантры основана на вере в магическую силу звуков «священного языка» санскрита.

Махамудра (санскр. «великая печать») — одно из главных учений ваджраяны, основанное Наропой и проповедуемое *кагьюд-па*. На философском уровне целью адепта *махамудры* является «постижение пустоты», лежащей в основе всего иллюзорного бытия. На уровне земной жизни — полное духовное освобождение от всяческой обусловленности.

Махясиддхи (санскр. «великие достижения»), обладатели паранормальных способностей (сиддхи) — в мифологии ваджраяны — легендарные учителя и основатели тантрических школ, достигшие просветления с помощью йоги, пранаямы (дыхательных упражнений) и медитации.

Медитация — внутреннее сосредоточение сознания на определенной идее, обычно подкрепляемое созерцанием соответствующего объекта (например, *идама*) и ведущее к успокоению, внутренней гармонии и предполагаемому прорыву на новый уровень понимания сущности бытия, т.е. к сакральному совершенствованию адепта веры.

Мудра (санскр. «печать», «знак», «символ») — 1). Определенная позиция пальцев руки или обеих рук, имеющая магический смысл. Используется во время ритуалов, в первую очередь тантрических. 2). Составленные из пальцев фигура, жест, имеющие символическое и эстетическое значение в классических школах индийского танца.

Синьсини (кит.: *синь* — сердце, *син* — дух) — духовность, духовно-нравственное начало в человеке, которым в совершенной форме обладают и будды.

Сюлянь (кит.) — практика сакрального самосовершенствования (*сю* — самосовершенствование, *лянь* — практика).

Татхагата (санскр.) — титул в индийских религиях, примененный наряду с термином будда («просветленный») к лицам, достигшим освобождения — нирваны, мокши.

Тело закона — *дхармакайя* (санскр.), «космическое тело» Будды. В хиньяне понимается как сумма всех присущих Просветленному качеств. В махаяне понимается как универсум, персонификация истины, вечный закон, нирвана и подлинно реальный Будда, осознающий свою идентичность с Абсолютом и единство со всеми существами.

Тулку (тибет., букв. «тело воплощенный») — термин, принадлежащий тибетской разновидности общей теории реинкарнации (перевоплощения) и обозначающий человека, который считается реинкарнацией того или иного духовного лидера. Институт тулку осуществляет передачу духовного авторитета по линии учительской преемственности.

Фалунь (кит., букв. «колесо закона») — предложенное Ли Хунчжи представление об одном из главных механизмов сакрально-энергетического самосовершенствования его приверженцев. Это своего рода непрерывно вращающийся «вентилятор» в форме свастики.

Фалуьгун (кит.) — предложенная Ли Хунчжи практика сакрального совершенствования, «представляющая собой Великий Закон цигуна системы Будды для самосовершенствования на высшем уровне» [3, 8]. Данный термин указывает на то, что совершенствование адепта во многом осуществляется через накопление сакральной энергии (*гун*) благодаря непрерывной активности в его теле *фалуя* — особого сверхъестественного субъекта (духа).

Фалуь Дафа (кит. «Великий Закон Будды Фалуь») — вероучение, разработанное Ли Хунчжи, и название его главной книги.

Фалуь Сюлянь Дафа (кит. «Великий Закон Фалуь для совершенствования») — «самая оригинальная практика, — по словам Ли Хунчжи, — резко отличающаяся от всех видов теперешнего цигун» [7, 14].

Цигун (кит.) — широко известная и распространенная в Китае древняя практика духовного и психосоматического совершенствования человека посредством регулирования в его организме энергии *ци*, имеющей космическую природу.

Оглавление

Предисловие	3
Введение	8
ГЛАВА I	
МОРФОЛОГИЯ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ	13
1. Проблема идентификации и определения нетрадиционных религий	13
2. Необходимость морфологического подхода к изучению религий	17
3. Категория «сакрального» и его разновидности	23
ГЛАВА II	
ФАЛУНЬГУН — КУЛЬТ САКРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ	31
1. История появления культа и его общая характеристика	31
2. Преследование в Китае, распространение по всему миру и в России	34
3. Нетрадиционное вероучение на основе переосмысления древней духовной практики	36
1). Критика традиционных религиозных учений и практик	37
2). Космогонический миф о нравственной деградации человечества	39
3). Альтернатива науке — Фофа (Закон Будды)	44
4). Альтернатива техническому прогрессу — всемогущество будды	49
5). Практика сакрального самосовершенствования	53
4. Типологические особенности учения и практики Ли Хунчжи	60
1). Особая «метаморфа» сакральной веры, промежуточная между язычеством и верой в потусторонний мир	60
2). Наследие древних оккультных представлений (сакральные субстанции и энергии, вера в духов и сверхъестественные способности)	67
3). Фалунь Дафа — различные виды сакральной деятельности	82
а). Мистика единения с сакральным началом	83
б). Гностическая составляющая	88
в). Эзотерическая составляющая	95
г). Религиозная составляющая	105

5. Институциональная система гуризма	112
6. Особенности поведения и образ жизни последователей Фалуныгун Дафа	119
1). Приоритетное значение практики сакрального совершенствования	119
2). Пассивно-созерцательное отношение к окружающему миру	122
3). Отстраненность от «обычных людей»	126
4). Мифологизация расовых различий между людьми	128
5). Отказ от медицинских услуг	130

Глава III

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ ДАТЧАНИНА ОЛЕ НИДАЛА	136
1. Буддизм экспортируется в западные страны	137
2. Бывший хиппи, контрабандист и наркоман	149
3. Алмазный Путь в системе буддизма	160
1). Морфологические особенности ваджраяны	161
2). Наследие древней школы кагьюд-па	164
3). Школа карма-кагью, ее наставники и ритуалы	168
4). Путь сакрального совершенствования	175
5). Гуру — медиатор, учитель и наставник	186
4. Основные концептуальные установки Оле Нидала	191
1). Религиозно-идеалистическое мировоззрение	191
2). Отказ от «двойственности»	196
3). Определенные сакральные энергии	203
4). Медитативное отношение к повседневности	206
5). Сакрализация настроений «довольства и счастья»	214
5. «Светский буддизм» (модернизм и узкий практицизм) Нидала	219
Примечания	232
Литература	238
Заключение	239
СЛОВАРЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕРМИНОВ	243

Научное издание

Балагушкин Евгений Геннадиевич

**Нетрадиционные религии в современной России:
морфологический анализ. Часть 2**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В. К. Кузнецов*

Технический редактор *А. В. Сафонова*

Корректор *Т. М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.11.02.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 7,75. Уч.-изд. л. 11,43. Тираж 500 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е. Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю. А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119922, Москва, Волхонка, 14