

Буддийская аксиология в поэзии Р. Ханиновой

Русскоязычное поэтическое творчество поэта Риммы Ханиновой отличается масштабностью мышления, исследовательским взглядом на различные области традиционного миропонимания. Параллельно осмысливая два языковых мира, автор сумел создать на русском языке поистине национальную поэзию, глубоко отражающую самосознание, ментальное мироощущение и традиции калмыцкого народа. Одной из особенностей поэзии Риммы Ханиновой является обращение к истокам буддийского знания.

Как подчеркивает С. В. Шаводаева, поэт предпринял одну из первых в новейшем литературном процессе Калмыкии попыток осмысления буддийской философии, религии и культуры в аспекте возрождения национального самосознания и верования. Здесь можно заметить, что на момент обращения поэта к данной теме (в последнем десятилетии XX века) в постсоветском обществе широко развивались процессы возрождения национальных культур. В Калмыкии в это время особое внимание уделялось проблемам восстановления статуса языка и ревитализации буддийских институтов, буддийской культуры. Поэтому к проблемам возрождения религии автор обращается как к составной части процесса возрождения национальной культуры в целом.

Буддийская тема представлена в творчестве поэта многожанрово: стихотворения «Монах тибетский пред собой метет...» (1993), «Тибет» (1994), «Обычай предков – сдержанность всех чувств» (1994), цикл буддийских басен (1994), цикл стихов «Буддийский пантеон» (1994), поэмы «Час речи» (1998), «Солнечный лев» (1998–1999), «Чайный куст» (2002), а также пьесы «Легенда о первом Джангарчи» (2008) и «Небожитель и младенец» (2009).

В данной статье на основе анализа произведений мы попытаемся рассмотреть, как, размышляя над вековыми загадками земного бытия, автор постепенно приходит к основам буддийского вероучения, чем для поэта является буддизм и его аксиология.

Некоторые проблемы осмысления буддийских ценностей в творчестве Р. Ханиновой затрагивались в статьях А. А. Бурькина «Поэт, судьба и время», И. Б. Ничипорова «Эпическая традиция современной калмыцкой поэзии: философские поэмы Риммы Ханиновой», Э. М. Ханиновой «Поэма Риммы Ханиновой “Солнечный лев” в аспекте буддийских традиций воспитания», С. В. Шовадаевой «Буддийский мир в поэзии Риммы Ханиновой», А. В. Музаевой «Поэзия Риммы Ханиновой в аспекте буддийских традиций воспитания».

Как отмечает А. В. Музаева, в произведениях на буддийскую тематику Римма Ханинова через сюжеты проецирует, как правило, дидактический аспект. Об этом стихотворение «Монах тибетский пред собой метет...» (1993), ставшее первым подступом Риммы Ханиновой к буддийской философии с ее концепцией гармонии мира. В основе произведения – тема любви, сострадания, милосердия ко всему живому и сущему: «Монах тибетский пред собой метет/ так защищает мелкую живинку,/ которая случайно попадет/ Под башмаки неведомой соринкой./ Столь бескорыстен трогательный жест,/ Так – несмотря и вопреки – в судьбу вмешаться/ Чтобы одну из множественности бед/ Метлою по пути не досчитаться» [1, с. 257].

Согласно буддийскому учению, все существа находятся в круге перерождений, а лишение жизни – один из главных грешных поступков. Однако действия человека не всегда бывают осознанными: здесь мы имеем в виду соотношение мысли человека и его поступка: «Всегда ли добродетельный порыв первичное вне разума движение, –/ Суть милосердия сохранив/ Спасителен своим прикосновеньем?» [1, с. 257].

В беседе с автором произведения, поясняя такой смысл своего текста, Римма Ханинова привела в качестве иллюстрации пример из лекции А. М. Пятигорского «Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии». Современный философ, анализируя миф о слепом Чаккхупале, растоптавшем во время своих прогулок мириады насекомых, подчеркнул, что Будда *не видит* в этом *мысли* об убийстве и оставляет отшельника в монашеской общине. В этом мифе мысль об убийстве и есть убийство, и знание о физическом акте убийства не имеет никакого значения, поскольку сам этот акт наблюдается *как мышление*, оставаясь этически (здесь – кармически) нейтральным, но при этом Будда *знал* Чаккхупалу как в этом, так и в предыдущих его рождениях, то есть знал его «личность».

«Всегда ли добродетельный порыв – первичное вне разума движение?». Вопрос, поставленный поэтом, риторичен: лишь намерение определяет возникновение действия. Обратная последовательность логически

приводит к тому, что непреднамеренный поступок не становится кармическим значимым, не имеет последствий для последующей жизни.

Как отмечает В. И. Корнев, карма «считается чрезвычайно сложным законом, характер проявления которого полностью осознавал только Будда» [2, с. 144]. В буддийском учении жизнь человека определяется совокупностью деяний, совершенных им в течение всей жизни. Однако непреднамеренное действие (деяние, поступок) не считается «разрушительным», ведущим к ухудшению положения в будущем, ибо «в конструировании кармы главная роль принадлежит мысли, т. к. слова и действия являются вторичными по отношению к сознанию» [2, с. 144].

Таким образом, карма, согласно буддийскому учению, – это не предопределенность судьбы, не рок, а импульсы, задающие ритм и сферу последующей жизни. Сущность импульса состоит в мыслительном процессе, и потому отсутствие намерения есть отсутствие импульса, имеющего следствие. Поэт приходит к выводу, что подлинная бодхичитта ограждает человека от последствий непреднамеренных поступков, совершенных случайно, вне намерения. Такова философская проблема, поставленная автором в связи с образом тибетского монаха.

Римма Ханинова, по ее собственному признанию, «человек атеистического мировоззрения». Обращаясь к таинствам буддийского учения в поисках ответа на загадки мироздания, поэт поясняет, что религия ее привлекает, прежде всего, в культурологическом и аксиологическом аспектах. «Буддизм в поэзии Р. Ханиновой – это не храмовый буддизм. Это та художественная форма рецепции религиозных понятий, символов, фрагментов текстов, которая характерна для высших форм искусства в их связи с религией...», как справедливо отмечает А. А. Бурькин [3, с. 28]. В этом смысле цикл «Буддийский пантеон» (1994) является одним из ранних, представляющих первоначальное соприкосновение поэта с религиозной символикой.

Буддийский канон иерархии божеств включает ранги идамов (личных покровителей), будд, бодхисаттв, дхармапал или докшитов (хранителей веры), локапал (хранителей света). В состав «пантеона» Р. Ханиновой включены божества, представляющие ранг бодхисаттв (Зеленая Тара, Авалокитешвара), дхармапал (Окон-Тенгри), а также добуддийское божество «Белый Старец – Цаган Овген». Источниками знакомства поэта с буддийскими персонажами является как устная традиция, так и буддийская литература, что и отражено в использовании калмыцкого названия Окон Тенгри (тиб. Лхамо), в обращении к популярным у калмыков божествам Ноган Дара Эке и Арьябул как к Зеленой Таре и Авалокитешваре. «Двуязычность» сознания отражена в использовании двойного названия божества «Белый Старец – Цаган Овген».

Стихотворения цикла «Буддийский пантеон» являются своеобразным поэтическим обращением к буддийскому пантеону божеств. Они представляют собой описания, особенность которых состоит в том, что, с одной стороны, в них содержатся сведения по иконографии буддийских божеств, что позволяет читателю визуализировать их, вслед за автором рассмотреть все детали их изображения; с другой – дается анализ канонических представлений о данных персонажах, раскрывающий мифологическое происхождение, сущность, их назначение и функции. Структура стихотворений в цикле основана на диалоге, что является характерным способом построения стихотворений в поэтическом стиле Р. Ханиновой.

Цикл «Буддийский пантеон» открывает стихотворение «Окон Тенгри». Окон Тенгри входит в число десяти гневных божеств – защитников буддизма – является повелительницей демонов, искоренительницей ядов. Характеристики, которыми она наделяется в мифах и народных интерпретациях, разнообразны. Калмыки считают ее защитницей, светлой богиней возрождения жизни, провозвестницей весны. Согласно древнему поверью, «будучи женой всех мангусов царя», из сострадания ко всем живым существам, богиня Окон Тенгри убила своего сына, так как младенец, перевоплотившись в великана, мог уничтожить весь мир.

Автор подробно описывает буддийский канон изображения защитников веры, при этом многие детали, упомянутые автором, верно передают гневный характер божества: «Когда дар природы, дитя,/ увидеть был должен сей свет,/ нимало себя не виня,/ сдержала инстинкт свой завет/ и сына убила – ведь он/ был призван губить людской род / Злодейством ум так потрясен, / что им искривлен ее рот, а кожа, став синею вмиг, утратила свежесть и цвет, /глаз выкатив дикий, как вскрик, /докшита родилась в ответ» [4, с. 159].

Глаз мудрости, расположенный на лбу, о котором упоминает автор, кроме обычного зрения, обеспечивал виденье прошлого, настоящего и будущего. В процессе повествования упоминается и ездовое животное (мул) богини, и кожа ребенка, которую она содрала с мальчика, используя ее в качестве покрыва (в других интерпретациях в качестве седла): «Свирепое то божество –/ защита людей от врагов, / ногою свое естество –/ всю кожу ребенка – покров/ мула белого сжав, торопит на землю весну,/ которую задержал/ коварный Эрлик-номин-хан [4, с. 160].

Надо заметить, что жертвенность матери во имя человечества не находит отклика в душе поэта. Так, в конце повествования автор задается вопросом, но оставляет его открытым, показывая при этом свое отношение к трагическому, но поистине героическому подвигу-самопожертвованию: О, женщина, спасаая всех,/ палач ты иль жертва?/ Как знать.../ Но твой материнский грех/ мне с горечью трудно признать [4, с. 160].

Таким образом, основная идея автора в стихотворении заключается в том, чтобы раскрыть амбивалентность, «дилемму» характера богини Окон Тенгри – жестокая, карающая, «свирепая», и она же – «защита людей от врагов», спасительница, дарующая все блага к тому, кто к ней обращается («Дилемма добра и зла –/ критерий ума и чувств, –/ как мертвая вроде зола/ скрывает свой уголь буйств» [4, с. 160]).

Стихотворение «Белый Старец – Цаган Овген» посвящается божеству, которому поклоняются все монголоязычные народы. По существу, он является хозяином мира, «хранителем жизни и долголетия, благоденствия всего живого» [5, с. 62].

Примечательно то, что название стихотворения «Белый Старец – Цаган Овген» указывает на «двуязычность» сознания поэта. Кроме того, оно как нельзя лучше отражает знание автором народных представлений об этом образе, передает его знакомство с буддологической литературой, в которой стереотипной формой написания является именно форма «старец», восходящая к монгольскому слову «эбуген» – старик: «Хозяин мира, года и земли,/ О, Белый Старец, милости яви./ Ты – покровитель наших бранных лет,/ продли сей жизни заповедный след./ Твой посох стерт, а древо зелено,/ и персики с него изведаны давно,/ олень доверчив – долг жизни путь,/ исковая существованья суть./ В той книге судеб – никогда не счесть –/ моя страница, вероятно, есть,/ и тайный смысл – верю – бытия,/ в котором знак местоименья «я»...» [4, с. 163].

Глубинный смысл стихотворения – не только «освоение» образа через анализ иконографического канона (экфрасис), философское рассуждение, но и творение молитвы-мантры, обращение к божеству, предполагающее монологическую форму при имплицитном диалоге. Форма обращения, прежде всего, определяется этикетными нормами культуры.

Миф, связанный с божеством Цаган Аав, имеет несомненную художественную ценность и содержит в себе основополагающие постулаты религиозной нравственности. Белый Старец – божество, являющееся носителем общего блага. Мудрые заветы, которые ему приписываются в сутре (почтительность к родителям, вера в Три Драгоценности, добродетельность, основанные на милосердии и сострадании), отвечают канонам буддийского вероучения, являются «залогом чистоты всех помыслов, надежды и мечты»: «Недаром Будда повелел ученикам/ воздать тебе все почести. И нам/ вновь обращаться к твоему уму,/ изгнать из сердца суету и тьму... [4, с. 164]. Для человека, изгоняющего «из сердца тьму, суету» и «смуту мыслей, страстей» и стремящегося к «свету», это означает стремление к познанию основных истин – десяти главных добродетелей буддизма, поскольку «тьма» не может быть избрана теми, кто прикоснулся помыслами к добру, состраданию и милосердию буддийского учения.

Культ Белого Старца в культуре монгольских народов шире, чем его черты, которые отражены в стихотворении, посвященном ему. Его образ в традиционных представлениях калмыков состоит из двух обликов: Всемирный Белый Старец – «покровитель калмыков, дарующий жизнь, хозяин времени – Делкян Эзн Цаһан Авһ» [6, с. 212] и Һазр усна Цаһан Авһ – «хозяин всех ова калмыков. Он же является покровителем всех живущих на данной территории» [6, с. 212].

Как мы видим, для поэта важной мифологической характеристикой персонажа является следование Белого Старца буддийской этике, однако за пределами рассуждения поэта остаются весьма значительные его характеристики (понимание божества как прапредка и покровителя всех монгольских народов). Думается, что это определено вниманием поэта к буддийской проблематике.

Во всем цикле обращают на себя внимание формы обращения в предпринимаемом поэтом формально близком ритуальном общении с божествами: «*ты* – покровитель наших бранных лет, продли сей жизни заповедный след»; «*ты* – покровитель счастья и семьи»; «небесная дева огня <...> *ты* – тайна теперь для меня» – «Окон-Тенгри»; «спасительница Тара, *ты* в почете...» – «Зеленая Тара» и т. д. Неоднократное употребление местоимений «*ты*», «*твой*» указывает на их стереотипность в формах обращений, избираемых поэтом. Ритуальное поведение, описываемое в произведениях цикла «Буддийский пантеон», должно предполагать автоматизм выбора этикетных форм. Сочетание высокого стиля в обращении к божествам с местоимением в единственном числе не соответствует нормам калмыцкого этикета, в системе которого существует традиционное представление об обязательном использовании формы «вы» (калм. *та*, *тадн*) по отношению к божеству, что выражает почитание и преклонение перед святыней.

Форма подобного рода является этикетным и этноспецифическим ритуальным обращением в православных молитвах: «Господи, прости и помилуй нас», «боже мой», «да святится имя *твое*» и т. д. В буддийском цикле Р. Ханиновой форма обращения «ты» служит, скорее, в качестве ближней коммуникационной позиции и отражает при этом, в некотором смысле, евразийский вектор ее поэзии, пересечение восточных и европейских аспектов.

В цикле «Буддийский пантеон» автор не ставит перед собой цель создания картины всего буддийского мироздания, в нем отражены, естественно, далеко не все ранги буддийской иерархии. В цикле выделены наиболее значимые, ключевые фигуры буддийской культуры («Окон-Тенгри», «Зеленая Тара», «Белый Старец – Цаган Овген», «Авалокитешвара»). Обращение

поэта к определенным образам пантеона продиктовано стремлением осмыслить через него философию буддийского вероучения, что особенно необходимо сегодня, когда происходит возрождение традиций, духовной культуры народа. Осмысляя принципы буддийской философии, истины благородного срединного пути, поэт приходит к ценностям общечеловеческим: любви, состраданию, милосердию, что лежит в основе не только буддийской религии, но и общечеловеческой культуры.

Продолжением буддийской тематики в творчестве Р. Ханиновой является и поэма «Час речи». По мнению А. Бурыкина, «эта поэма по-своему продолжает цикл стихов по буддийским мотивам, связанных единой темой и единым стилистическим решением, той формой, которую в совершенстве освоила поэтесса, и которой широко пользуется в новых произведениях» [3, с. 37]. Посредством аксиологии буддийской философии автор не только раскрывает буддийское представление о благополучии и счастье, но и обращается к вечной и актуальной проблеме взаимоотношений человека и мира, размышляет о смысле жизни при всей бренности человеческого бытия, отражая тем самым философский характер произведения («В чем смысл земного бытия?// В чем часть сознания, душа? Час речи пробил не спеша»).

Поэма «Час речи», написанная по мотивам малоизвестной народной калмыцкой сказки «Капли счастья», привлекала внимание многих исследователей творчества Р. Ханиновой: И. Ничипорова, В. Колчанова, И. Козловой, Б. Бюрчиева. Произведение наполнено философскими размышлениями автора о смысле жизни при всей бренности человеческого бытия. В этой связи неслучайно даны эпиграфы из стихотворений Ф. И. Тютчева и И. Бродского, в которых превалирует мысль о перспективе человеческой судьбы, завершаемой смертью. Для поэта в особенности это могут быть *Мысль*, *Слово* – непреходящие, вечные ценности, составляющие бессмертное творение («...От всего человека вам остается часть речи. Часть речи вообще. Часть речи»).

Именно эта мысль заложена поэтом в уста Хормусты, почитаемого как глава небожителей – тенгриев: «Тогда лишь связь всех поколений// крепит земную вашу ось.// И *мысль* – парадокс со-мнений –// всему свой смысл придает.// Ты *мыслишь*, значит – существуешь.// Без плоти дух так одинок.// Ты *мыслишь*, значит – торжествуешь// над всем, что бrenно: ты высок...» [7, с. 39–40]. О мысли, выраженной в Слове, повествуется и в финале произведения: «Час речи пробил. Но не вечер.// Внимает *Времени* глагол.// Час речи. Часть судьбы и встречи./ Час речи... Кто ее обрел.» [7, с. 41].

В поэме «Час речи» перед нами предстают персонажи двух миров материального круга перерождений. Согласно буддийскому вероучению,

это миры человеческий и божеств (тенгриев). Но в содержании произведения данные персонажи выступают как представители иной дихотомии: земного и небесного миров. Хормуста – предводитель тенгриев, обитатель мира божеств, согласно буддийской космологии, является персонажем одного из материальных миров, однако именно народные представления о божестве оказали влияние на появление мотива о его пребывании в ином мире, который связан с посмертной жизнью. Тем не менее, местопребыванием Хормусты указывается гора Сумеру – центр мира. Налицо сочетание буддийской философии и народного уровня религиозных представлений, на которые оказали влияние более ранние традиционные представления. Обратившись к первоисточнику, осмыслением которого и является поэма – сказка «Капли счастья», записанная в XIX в. Н. Бадмаевым, обнаруживаем, что локус небожителя – некая «горная обитель». Поэт уточняет персонаж: им оказывается в сюжете Хормуста, глава тенгриев. Замысел автора связан с представлениями о верховном небожителе, и космологические буддийские константы корректируются в соответствии с народными традициями: посмертный мир находится в традиционных представлениях калмыков выше, чем срединный мир, мир живых (ведь недаром выражение «вознес кости», происхождение которого связано с древним видом погребений, обрело значение «погребен достойно», «ушел в высший мир»). Таким образом, противопоставление двух персонажей как представителей двух миров основано не на буддийском представлении о мирах сансары, а на традиционных калмыцких религиозных воззрениях на иной мир.

Тем не менее народные традиции тесно связаны с буддийским мировоззрением, они представляются частью буддийского знания. Именно потому, как объясняет сама Р. Ханинова, сказка привлекла ее возможностью выявить заложенный в ней потенциал, подчеркнуть философский характер, уточнить в современном понимании ее буддийский аспект.

Философская направленность авторской мысли обозначается в самом начале поэмы постановкой волнующих проблем бытия: «В чем смысл земного бытия?// В чем часть сознания, душа? Час речи пробил не спеша» [7, с. 25].

Структура «Часа речи» основана на диалоге, что является характерным для поэтического стиля автора. Завязкой общего сюжета становится смерть ребенка: «...дитя, не зная, умирает,// без прегрешений, без обид,// лишь плоть, слабея, замирает,// душа плутает в ней, болит...» [7, с. 26].

Образ умершего младенца в «Часе речи» наделен большой художественной силой. Будучи уже «в раю» (так, в поэме и в сказке местом действия определяется «горная обитель»), дитя кровно связано с обстановкой дома и семьи. Ребенок в традиционных представлениях калмыков

является частью поколения, которое есть связующее звено в родовом клане, он – часть потомков, ведущих начало от общего предка. Потому в поэме, как и в сказке, закономерно появляется мотив заботы и беспокойства о родителях, оставшихся без первенца, попытка помощи им: «– Пусть будут счастливы родные.// Я так мечтаю об одном –// чтоб не погас очаг отныне, // чтоб теплым был всегда мой дом». Младенец все еще связан с землей, срединным миром: «...теперь// в раю блажен я, лучезарный,// но лучше на земле, поверь» [7, с. 28].

Помимо того, что ребенок – это носитель всего чистого, нравственно-го, что заложено в человеке с детства, он, как чистое зеркало, фокусирует все пороки духовной сферы человеческой жизни, символизирует и само страдающее человечество, и веру в будущую гармонию: «– Душа твоя, дитя, бессмертна.// О чем жалеть? Там на земле,// все люди бренны, они – смертны.// беспомощны они во зле» [7, с. 28]. На что мальчик отвечает: «Они пока несовершенны: добро в них борется со злом – высоты необыкновенны, падения переживем» [7, с. 28].

Ребенок в традиционных религиозно-мифологических представлениях калмыков представляется существом, взаимосвязанным с человеческим и иным мирами. Его появлению на свет предшествует период внутриутробного развития, включаемый в возрастную хронологию. И, тем не менее, он является «чистым существом», подобным «чистому листу». В данных воззрениях философские взгляды буддизма на новорожденного и народные представления смыкаются, что объясняется общими закономерностями.

На протяжении всего развития действия в «Часе речи» повелитель небесных тенгриев Хормуста, унесший душу младенца в далекую священную «обитель богов» – на гору Сумеру, ведет с ним спор о счастье. Попавший в его власть, он пытается «прояснить» вечный вопрос о существовании ценностей человеческого бытия, его душа жаждет *положительного* смысла, ради которого стоит жить.

Согласно сюжету народной сказки, в поэме основные действия связаны с действиями, совершаемыми ребенком с «волшебными каплями», которые содержатся в подаренном небожителем кубке. Через ниспослание первых трех божественных «частиц счастья» близким ребенка, оставшимся в срединном (земном) мире, проверяется истинность таких категорий, как богатство, слава, любовь. Четвертая капля несет за собой «забвение», «покой и плоти и души». В сказке небожитель уточняет его словом «нирвана», вступающим в некоторое противоречие со значением первого слова: слово «забвение» означает «утрату памяти о чем-нибудь, пренебрежение чем-нибудь, о чем нужно помнить» [7, с. 251]. Нирвана же, как одно из основополагающих буддийских понятий, означает состояние, свободное

от идей, беспокойства, страданий и другого рода «скверн» земного бытия, состояние «полного освобождения». «В буквальном смысле, оно означает отсутствие паутины желаний (*ванна*), соединяющей одну жизнь с другой» [2, с. 192].

Философский смысл сказки торжествует в поэтическом тексте, будучи раскрытым через диалогическую форму. Р. Ханинова выявляет истинные ценности, которые заключаются не в благополучии человека, не в обилии денег и не в высоте положения. Материальный достаток и мирскую славу постепенно сменяют «тоска, измены, ссоры», «брань, побои»: «Текут так дни, как в лунном свете// журчат ручьи вдали, в степи.// Уже пресытились всем этим// родители, как старики» [7, с. 31]. Третья волшебная капля, несущая любовь, также не приносит радости и счастья. Это чувство оказывается, увы, недолговечным: «Любовь лишь молодость питает,// страсть мало ею дорожит,// как снег на солнце она тает// и от забот всегда бежит» [7, с. 36]. Что же касается «любви родителей», то «...что же,// песок лишь в тягость – не родня.// Но для детей всего дороже –// чуть вырасти – весь мир тогда» [7, с. 37], – так рассуждает мудрый Хормуста. Условно «важные» критерии человеческого существования – не источники истинного мира, стабильности и счастья, они преходящи. На смену богатству, славе, привязанностям со временем приходят *страдания*. Это поясняет мальчику властитель Тенгриев: «Ты убедился, что страданья, / на кончике желаний всех.// На том стоит все мирозданье// и счастье ваше, человек» [7, с. 39]. Так, размышляя над вековыми загадками земного бытия, автор постепенно переходит к основам буддийского вероучения.

Согласно основным принципам буддизма, чтобы прожить жизнь со смыслом и при этом освободиться от страданий, человеку необходимо породить в себе Бодхичитту и тем самым устремленность к Пробуждению, основанную на любви, милосердии и сострадании. Причины *страданий* заключаются в том, что человека переполняют неисчислимы желания.

Поэт объясняет: «Источников страданий два// в круговороте бытия:// поступки, скверны все ума// (желание и злоба «я» –// основа тех основ) – их тьма.// И истинные пресечения// есть состояние тех действ,// что приведут к исчезновенью// истоков боли и злодейств» [7, с. 40]. Людям кажется, что если они получают то, что желают, они будут счастливы. Однако счастье это оказывается недолгим. «Пресечение страстей», о котором пишет автор, заключается в уничтожении «источников» страданий. «Чтобы избавиться от страданий и обрести счастье, – утверждает Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьятсо, – нет иного пути, кроме как устранить в потоках сознания живых существ причины, порождающие страдание, и создать в этих потоках причины счастья» [8, с. 55].

Примечательным является то, что в речь небожителя автор поэмы вкладывает четыре благородные истины буддийского вероучения, представляющие собой жизненные ориентиры, с помощью которых человек может избавиться от привычки потакать своим желаниям: «Четыре истины у Будды:/ страдания истинные есть,/ источники страданий-будней/ и пресечение страстей,/ пути к познанию всех вещей» [7, с. 40]. Учение «О четырех благородных истинах» проявляется в правильной речи, правильном мышлении, правильном образе жизни и других аспектах «Правильного, или Срединного пути», одним словом, в том, как мы действуем. Таким образом, «путь», помогающий «обрести счастье» и «приводящий к исчезновению» страданий, лежит на пути к Просветлению, корнем и фундаментом которого являются практика любви и сострадания, «доведенная до абсолюта», при котором исчезают такие понятия как «я» и «мое», вместо этого на первый план выдвигается идея активной помощи существам, страдающим в сансаре» [9, с. 614]: «И устремленность к Просветленью/ для блага всех живых существ/ становится и вдохновеньем/ всех добрых и гуманных действ» [7, с. 41]. В конце поэмы использована короткая форма молитвы из Нобелевской лекции Его Святейшества Далай-ламы XIV. Думается, что в этих строчках сконцентрирована не просто гуманистическая идея буддизма, но и весь смысл основы его практики: «Покуда длится пространство,// Пока живые живут,// Пусть в мире и я останусь// Страданий рассеивать тьму» [10, с. 19]. В поэме же, сохраняя смысл высказывания духовного иерарха, автор вкладывает перефразированные слова в уста небожителя: «Покуда длится здесь Пространство,/ покуда Время здесь идет,/ противоречивость в постоянстве/ Добра и Зла давно живет,/ и я, Хормуста, в ваших буднях,/ поверив вашему уму,/ присутствовать незримым буду,/ рассеивать страданий тьму...» [7, с. 41].

Посредством динамичного сокровенного диалога центральных героев поэмы Р. Ханинова не только раскрывает буддийское представление о счастье, но обращается к вечной и актуальной проблеме взаимоотношений человека и мира. Основная аксиология буддийской философии раскрывается в аспекте современного понимания.

Но источник, к которому обратился калмыцкий поэт в поисках народной философии, определил неизбежное слияние этнической фольклорной и буддийской философской традиций в авторской вещи.

Слово для поэта есть философское осмысление смысла жизни, основанное на народной традиции и буддийском знании. Истинные ценности для автора «Часа речи» – не только буддийские философские положения, не только религиозная аксиология. Преемственность поколений, культуры – другая ценность бытия, остающаяся для бренного мира «мирской

истиной всегда». И лишь *Мысль* – человеческое качество, отличающее, согласно буддийскому учению, лишь представителей мира людей, является способом и формой парадоксального сочетания «со-мнений». Истина, по мнению Риммы Ханиновой, заключается в парадоксе «со-мнений», сочетании мирских ценностей, которые может узнать человек, и философских открытий. Говоря иным языком, человек остается носителем культуры, которая есть комплекс традиций, и буддийское наследие осмысливается через призму жизненных приоритетов и этнической культуры.

В целом, исходя из анализа произведений, следует констатировать, что буддийская аксиология в произведениях Риммы Ханиновой отражает два уровня национальной формы религии, с которыми поэт знаком из устной традиции и буддийской философской литературы. Обращение к буддизму как части национальной культуры есть возвращение поэта к собственным истокам, осмысление своих корней. Но восстановление буддийских ценностей к поэту приходит не через обрядность, домашнюю религиозность – Ханинова остается верной атеистическому мировоззрению. Чем же для автора являются буддизм и его аксиология? Как свидетельствует творчество, – символом национального, а также источником буддийского учения, его ценностей, философии, широко распространяющейся в современном обществе. Как поэт своего времени, Ханинова обращается к национальному, но ее этническое самосознание уже включает буддийские философские постулаты в этническую культуру как национальное достояние.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ханинова Р. М. Монах тибетский пред собой метет... // Хонинов М. В., Ханинова Р. М. Стану красным тюльпаном: стихи, поэмы, переводы, повесть. Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2010. С. 257.
2. Буддизм: Словарь. Под общ. ред. Жуковской Н. Л. и др. М.: Республика, 1992. 287 с.
3. Ханинова Р. М. Биобиблиографический указатель. Элиста: НПП «Джангар», 2005. 160 с.
4. Шепчущий мост: (Стихи) / Римма Ханинова // Мунянова Б., Лиджиева В., Ханинова Р. День влюбленных. Сб. стихов. Элиста: АПП «Джангар», 1997. С. 227–229.
5. Батырева С. Г. Образ Белого Старца // Теегин герл. № 6. Элиста: АПП «Джангар», 2008. С. 62–66.
6. Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков (Научное издание). Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
7. Ханинова Р. Час речи // Хонинов М., Ханинова Р. Час речи: Стихи и поэмы. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 24–41.

8. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. Москва - Рига: Нартанг - Угунс, 1991. 103 с.
10. Санджиев Ч. А. Буддизм махаяны о природе Бодхисаттвы // Материалы международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. (Элиста, 13–18 сентября) в 2-х частях. Ч. 2. С. 613–615. Элиста: ЗАО «Джангар», 2009. 648 с. С. 613–615.
11. Далай-лама XIV. Политика доброты. Сборник. М.: Путь к себе, 1996. 128 с.