

# **БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА**

**история,  
источниковедение,  
языкознание и  
искусство**

**Вторые  
Доржиевские  
чтения**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ  
ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ  
ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД  
«ОБЩЕСТВО БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЯ-ГАНГА»  
РЕЛИГИОЗНОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ БУДДИСТОВ  
ДАЦАН ГУНЗЭЧОЙНЭЙ  
МУЗЕЙ-КВАРТИРА П. К. КОЗЛОВА СПБФ ИИЕТ РАН

**БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:  
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,  
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО**

*Вторые Доржиевские чтения*

**Материалы конференции  
Санкт-Петербург: 9—11 ноября 2006 г.**



Санкт-Петербург  
2008

УДК 294.3  
ББК Э35-39

*Утверждено к печати Ученым советом  
Санкт-Петербургского Филиала Института востоковедения РАН*

Редактор-составитель

*Ц. А. Самбуева*

Ответственный редактор  
доктор филос. наук *А. О. Бороноев*

Научные редакторы:

канд. филол. наук *И. В. Кульганек*,  
канд. филол. наук *К. Н. Яцковская*, канд. ист. наук *Е. Ю. Харьков*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Комитета  
по внешним связям Администрации Санкт-Петербурга  
и при участии Администрации Президента Республики Бурятия*

**Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения.** — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 368 с.

Настоящий сборник включает материалы Доржиевских чтений, которые проходили в Санкт-Петербурге с 9 по 11 ноября 2006 г. Организаторами этой конференции выступили Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*», религиозное объединение буддистов *Дацан Гунзэчойнэй*, Комитет по внешним связям Администрации Санкт-Петербурга, отдел по связям с религиозными объединениями Администрации Санкт-Петербурга, СПбФ ИВ РАН, отдел Востока Государственного Эрмитажа и Музей-квартира П. К. Козлова СПбФ ИИЕТ РАН.

Целью чтений было обсуждение проблем истории, философии и различных форм проявления буддийской культуры, ее источников, а также многогранной деятельности Агвана Доржиева — выдающегося религиозного и политического деятеля, философа и учителя.

ISBN 978-5-85803-371-4

ISBN 978-5-85803-371-4



9 785858 033714

© Коллектив авторов, 2008

© «Петербургское Востоковедение», 2008



Зарегистрированная торговая марка

---

## Предисловие

Буддизм, буддийская философия и культура вызывают большой интерес у исследователей, и объясняется он многими факторами.

Во-первых, эта традиция оказывает влияние на большое число людей в современном мире, определяя их духовное состояние, духовные поиски и образ жизни. Во-вторых, сегодняшние процессы глобализации приближают «далекое», непонятное и делают его актуальным. Так, многие принципы буддизма становятся важными для нашей жизни, нужными для нас. В-третьих, в России буддизм не чужая религия и философия, а часть нашей культуры, так как его исповедуют представители целого ряда народов: буряты, калмыки, тувинцы. Российская культура включает в себя элементы буддийской традиции начиная с XVII в., поэтому обсуждение проблем буддизма, его философии и практики всегда актуально.

Это показали Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство», которые проходили с 9 по 11 ноября 2006 г. в Санкт-Петербурге. Целью чтений было обсуждение проблем истории, философии и различных форм проявления буддийской культуры, ее источников, а также многогранной деятельности Агвана Доржиева — выдающегося религиозного и политического деятеля, философа и учителя.

Отрадно, что Чтения привлекли внимание специалистов, и в них приняли участие представители ведущих востоковедных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, Элисты, выступившие с интересными докладами, связанными с их изысканиями.

Чтения проходили в Эрмитаже, Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН и в Музее-квартире П. К. Козлова.

Уже сам перечень организаций, участвовавших в проведении Чтений, говорит о значимости обсуждавшихся проблем.

В настоящее издание включены статьи участников конференции; в них освещаются многогранная религиозная и политическая деятельность Агвана Доржиева, его роль в распространении буддийских традиций в России и в развитии культуры традиционно исповедующих буддизм народов.

Основная часть статей посвящена исследованию духовных традиций буддизма, их проявлению в различных формах, а также путям и методам их изучения. В сборник включены и статьи историографического характера, которые должны способствовать дальнейшим научным поискам.



Большое место в этом издании занимают работы, посвященные современному состоянию буддизма в России, Монголии и в других странах, а также буддийскому образованию и буддийскому искусству.

В ряде статей освещается влияние буддийских традиций на этническую культуру, образ жизни и этнические отношения в современной России.

Поскольку до настоящего времени российское монголоведение не выработало единых правил написания монгольских имен собственных, географических названий, и, следовательно, однообразие в этом вопросе у авторов отсутствует, и часто авторы в своих статьях используют разные традиции написания монгольских слов, мы оставляем решение этой проблемы на усмотрение авторов.

Выражаю надежду, что этот сборник будет интересен читателям и послужит приращению их знаний, а также подвигнет их к новым размышлениям.

*А. О. Бороноев*, президент Санкт-Петербургского благотворительного фонда «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*», заслуженный деятель науки РФ, почетный профессор СПбГУ, заведующий кафедрой теории и истории социологии СПбГУ

---

## Приветствия

*Дамба Аюшеев*  
(Пандито Хамбо-лама БТСР)

Уважаемые участники конференции! Примите мою искреннюю благодарность за ваше стремление сохранить имя Хамбо-ламы Агвана Доржиева в памяти буддистов России. Роль и значение его в буддизме огромны. Я изучил автобиографию Агвана Доржиева и воспоминания лам об этом выдающемся человеке, и у меня сложилось свое представление о его личности.

Вызывает уважение деятельность Агвана Доржиева по строительству Санкт-Петербургского дацана, написание им автобиографии распространителя учения Будды среди бурят первого Пандито Хамбо-ламы — Дамба Даржа Заяева — и отправка в 1923 г. пяти лучших хувароков в Гоман-дацан для продолжения обучения. Эти хувароки впоследствии стали известными учителями и пользовались заслуженным уважением среди тибетских лам. Это Тубдан Нима, который стал Дулва Хамбо-ламой в Гоман-дацане, Лэгдэн лама, ставший к 1959 г. Хамбо-ламой Гоман-дацана, и, наконец, Агван Нима — первый бурятский лама, написавший *сумбум* — собрание сочинений, состоящее более чем из ста книг по истории и философии буддизма. В 1989 г. он стал Хамбо-ламой Гоман-дацана.

Уверен, что деятельность Цаннид Хамбо-ламы Агвана Доржиева, получившая продолжение в делах его учеников и последователей, должна быть глубоко осмыслена нами, тем более что нам довелось жить в период возрождения Учения в России.

*Чэсампа Доньод Бадмаев*  
(настоятель дацана Гунзэчойнэй)

Уважаемые гости, организаторы и участники конференции!

Мне хотелось бы подчеркнуть значение буддийской нравственности как одного из факторов влияния религии на государственную идеологию. Буддизм способствует развитию более гармоничных отношений между людьми, утверждает согласие в обществе, своей философией и культурой порождает основу для толерантности.

Принципы нравственности, составляющие основу Учения Будды, перечислены в «Ламриме» Чже Цзонхавы: не убей, не укради и т. д. Учение, изложенное в «Ламриме», — это собственно тибетская кон-

цепция пути буддизма. Оно восходит к краткому тексту индийского учителя Атиши, который пришел в Тибет в XI в. Этот великий учитель понял, что люди нуждаются в подробном объяснении совокупности этапов пути к просветлению. «Ламрим» содержит описание различных практик. Первая из них — практика нравственности — многократно восхваляется словом Будды и многочисленными комментариями как основа практики сосредоточения, мудрости и всех других достоинств. Поэтому в первую очередь следует приобрести опыт в практике нравственности.

Если люди думают, что убивать можно, то в обществе идет война. Очень важно понимать, что индивидуальное сознание порождает сознание общественное. Там, где считают, что можно воровать, народ живет бедно. Воспитание нравственности и духовности ведет к миру и богатству в обществе. Если каждый научится понимать свою ответственность за происходящее, постарается следовать моральным и нравственным нормам, будет соблюдать обеты, то и государство должно будет создать соответствующие законы. В этом случае состояние общественной нравственности обязательно найдет отражение в законодательной деятельности государства: принципы нравственности и справедливости приобретут статус законодательной нормы.

Нам всем хочется надеяться на дальнейшее сотрудничество буддийской церкви, как и других социальных институтов, и государства. В этом случае есть надежда на то, что нравственность станет обязательным условием для функционирования государства и его структур.

Да будет Благо и Счастье!

*А. В. Прохоренко*

(председатель Комитета по внешним связям Санкт-Петербурга)

Уважаемые друзья! От имени Администрации Санкт-Петербурга приветствуем организаторов, участников и гостей научной конференции «Вторые Доржиевские чтения „Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство“».

Доржиевские чтения непосредственно связаны с именем Агвана Доржиева — реформатора-либерала, классического представителя российской интеллигенции, носителя традиций буддийской философии и буддийского миропонимания, воплотивших в себе принципы человеколюбия и толерантности.

Проведение этой конференции в настоящее время особенно актуально: она является важной составляющей системы формирования толерантного сознания и поведения, воспитания культуры мира и согласия в Санкт-Петербурге.

Желаю успехов в работе конференции, а всем присутствующим — счастья, благополучия и новых достижений в деятельности на благо России.

*Эрдэм Дагбаев*

(профессор, президент Фонда Агвана Доржиева, Улан-Удэ)

Республиканский общественный фонд Агвана Доржиева приветствует организаторов и участников Вторых Доржиевских чтений. Совет Фонда считает становящиеся традиционными Доржиевские чтения в славном Санкт-Петербурге замечательным событием, которое вносит значительный вклад в увековечение памяти выдающегося российского дипломата, общественного и религиозного деятеля, просветителя бурятского народа Агвана Доржиева в духовное и культурное развитие нашего общества. Желаем организаторам и всем участникам конференции творческих успехов, здоровья и счастья.

---

# Агван Доржиев (1853/54–1938). Личность и эпоха

*Е. В. Асалханова (Улан-Удэ)*

## Агван Доржиев и строительство буддийских храмов в Иркутской губернии

Основным источником для данной работы послужили архивные материалы, хранящиеся в Государственном архиве Иркутской области. Эти материалы представляют собой деловую переписку Канцелярии иркутского генерал-губернатора, включая отчеты ширетуев (настоятелей) о состоянии дацанов, рапорты, протоколы сугланов и т. д. Документы дают хотя и неравноценные, но чрезвычайно интересные сведения, характеризующие как политику властей, так и положение буддийской церкви в Иркутской губернии.

Вероисповедные дела бурят-ламаистов занимали значительное место во внутренней политике царизма на русском Дальнем Востоке. В определенной степени они были связаны и с внешней политикой, с вопросами экономических и дипломатических взаимоотношений России с Китаем. Царское правительство обратило внимание на религиозные дела бурят-буддистов и решило их урегулировать в связи с проведением государственной границы между Россией и Китаем по Буринскому договору 1727 г. Таким образом, еще с начала XVIII в. вероисповедные дела бурят-буддистов были поставлены в прямую зависимость от внешней политики России на Дальнем Востоке. Россия стремилась к прочным мирным взаимоотношениям с Китаем.

По вероисповеданию бурятский народ был не однороден. Западные буряты были шаманистами, восточные исповедовали буддизм, но и в Забайкалье буддизм стал господствующей религией только с XVIII в., и распространялся он среди восточных бурятских племен неравномерно. Буддизм проникал в Забайкалье в основном через племена, вышедшие из Центральной Монголии: табангутов, цонголов, атаганов, хатагинов. Ранее всего — приблизительно в XVII в. — он распространился среди селенгинских бурят; среди хоринцев — со второй половины XVIII в., среди аларских и тункинских бурят — в XIX в., а к другим западным бурятам, кроме аларских, буддизм стал проникать только в начале XX в. Центры буддизма находились в Маньчжурской

империи, и у бурят усиливались связи с Ургой (совр. Улан-Батор), Лхасой, Пекином. Целью политики царского правительства было «изъять церковное управление бурятскими ламами из ведомства зарубежных религиозных центров», но в то же время нужно было принимать осторожные шаги, чтобы не допустить возможной откочевки бурятских родов в соседнюю Монголию.

В середине XVIII в. буддизм был признан в России одной из официальных религий. В 1851 г. было утверждено «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири», которым определялись допустимое число лам и дацанов, порядок их комплектования и принципы управления. Штат ламаистского духовенства в Восточной Сибири на май 1853 г. составлял 285 чел.<sup>1</sup> В Бурятии насчитывалось 34 дацана, из них в Иркутской губернии было 3 дацана: Ольхонский, Кыренский и Аларский.

К началу XX в. в Иркутской губернии существовало всего 2 дацана: Кыренский, основанный в 1817 г.<sup>2</sup>, и Аларский, заложенный в 1814 г., новый храм которого был «постройкою окончен в 1894 г. и освящен в конце июня 1898 г. Бандидо-Хамбо-Ламою ламаистского духовенства Восточной Сибири»<sup>3</sup>. Вторая половина XIX—начало XX в. — период бурного развития и утверждения бурятской буддийской церкви. Начало XX в. ознаменовано оживленным строительством новых дацанов и молитвенных домов. В том же Кыренском дацане были построены молитвенные дома-сумэ и дома для штатных лам: сумэ «деревянный кругом по семь сажен восьми углов ценою 1.709 руб.»<sup>4</sup> — в 1907 г., сумэ в память умершего буряты Онгорхоева («деревянный по 4 и 5 сажен»<sup>5</sup>) — в 1909 г., сумэ в честь Майдари Бурхана («деревянный по 8 и 9 саженей ценою 6.837 руб.»<sup>6</sup>) — в 1912 г., молитвенный дом деревянный в честь Бурхана Оточи «длиной 3 сажен 2 аршин шириною 2 сажен 2 аршин ценою 456 руб. 70 коп.»<sup>7</sup> — в 1913 г.

В годы революции, Гражданской войны и начального этапа советской власти прошла волна перехода бурят в буддизм, открыты Кыренский дацан (1912—1917) у эхирит-булагатских бурят, Унгинский (1918) и Алятский (1922) дацаны у аларских хонгодоров, Муринский (1919) и Бильчирский у боханских бурят и Харанутский дацан и дуганы. В 1918 г. у ольхонских бурят строится Харанцинский дуган.

Известный бурятский ученый-востоковед, путешественник, писатель, первый нарком просвещения Бурят-Монгольской АССР Б. Б. Барадийн в своем исследовании «Буддийские монастыри», опубликованном в 1926 г., пишет, что в Бурятии было 37 монастырей, из них 4 — в Иркутской губернии, «открытых несколько лет тому назад по инициативе известного бурятского ламы А. Доржиева: Кэрмэнэй-дацан в Эхирит-Булагатском аймаке и Койморай-дацан, первый в Иркутской губернии дацан, имеющий факультет цанит (буддийской философии. — Е. А.)»<sup>8</sup>.



Этому бурному строительству предшествовала длительная, настойчивая деятельность по обращению иркутских бурят в буддизм — религию, которая способствовала их объединению, просвещению, образованию, помогала в лечении духовных и физических недугов.

В непростом деле распространения в народе буддийской религии главная роль принадлежит Агвану Доржиеву. Цаннид-хамбо Агван Доржиев (1853—1938) — ученый-богослов, дипломат, просветитель, видный деятель национально-освободительного движения тибетского и монгольского народов, реформатор буддийской конфессии в советской России. Своей чрезвычайно активной религиозно-просветительской деятельностью он не мог не вызвать серьезных подозрений у властей. Об этом свидетельствуют документы 1907—1908 гг., находящиеся в Государственном архиве Иркутской области. Документы хранятся в 1-м делопроизводстве Канцелярии иркутского генерал-губернатора, учрежденной в 1887 г. на основании указа Сената от 25 июня 1887 г. вместо упраздненного Главного управления Восточной Сибири как административный орган иркутского генерал-губернатора, власть которого распространялась на Енисейскую и Иркутскую губернии, Якутскую область и с 1906 г. на Забайкальскую область. (Канцелярия была упразднена 5 марта 1917 г., после Февральской буржуазной революции.)<sup>9</sup>

Первым документом, относящимся к деятельности А. Доржиева в Иркутской губернии, является «отношение канцелярии» на имя иркутского губернатора от 20 июля 1907 г. под грифом «секретно»: «Хамбо Доржиев, состоящий представителем от бурят-ламаитов при Особе Тибетского Далай-ламы, находясь ныне в г. Иркутске, обратился к Главному Коменданту края с просьбой разрешить ему съездить в Иркутский и Верхоленский уезды для свидания с родственниками и знакомыми, при этом Доржиев, дабы при разъездах по родным и знакомым бурятам его не заподозрили в агитации, просит распоряжения Г. Н. К. [Главного Начальника Края] о содействии для беспрепятственного свидания.

Главный Н. К., разрешив Доржиеву свидание с родственниками и знакомыми и поручая Вашему Превосходительству сделать распоряжения об оказании ему в пределах закона содействия, вместе с тем проявил желание, чтобы крестьянские начальники, по окончании поездки Доржиева, секретно сообщили в Канцелярию, для доклада Главному Начальнику Края, какие ведомства посетил Доржиев и какое впечатление произвела его поездка на бурят»<sup>10</sup>.

В своем ответе от 6 октября 1907 г. крестьянский начальник 5-го участка Иркутского уезда (ст. Жердовская) пишет, что «состоящий при особе Тибетского Далай-Ламы представитель от бурят-ламаитов Хамбо Доржиев с 10 по 15 число июля месяца проживал у инородца Кудинского ведомства, улуса Хоготского Андрея Михайлова и 15 июля выбыл в Верхоленский уезд к инородцу Александрову. Возвраща-

ьясь оттуда обратно в конце августа, посетил инородцев Курумчинского ведомства Батюра Бахинова и Николая Ханхасаева, у которого был очень короткое время, и отправился в г. Иркутск, причем снова по пути посетил инородца Михайлова. Поездка Доржиева и посещение им нескольких бурятских домов никакого особенного впечатления не произвели, многие буряты даже и не знали о его поездке, так как никаких собраний и совещаний с бурятами не было; посещение же Михайлова, Бахинова и Ханхасаева носило чисто характер дружеского посещения своих знакомых»<sup>11</sup>.

В то же время пристав 4-го стана Верхоленского уезда Бессарабов сообщает в рапорте от 29 сентября 1907 г. под грифом «секретно» верхоленскому уездному исправнику: «25 сего Сентября в селении Харбатовском в Ленской инородческой управе был полный сход инородцев всего ведомства, и между прочими хозяйственными вопросами главным образом фигурировал вопрос о постройке дацана, к чему, по видимому, склонны все буряты, понятны, руководимые теми лицами, кои указаны мною в вышеуказанном рапорте, причем решено через одно доверенное лицо ходатайствовать на случай надобности и в Петербурге о постройке дацана и при нем жилых помещений в Кырменском улусе под квартиры ламы и его штата. Вопрос о постройке дацана с 1906 г. почти мало возбуждался, но после проезда минувшим летом этого года Хамбо Доржиева он принял оживленный характер»<sup>12</sup>.

В 1921 г. А. Доржиев составил автобиографию на монгольском языке, изложив ее в стихотворной форме. В частности, о событиях того времени он пишет так: «Я снова и снова ездил / К сородичам, жившим за морем [т. е. за Байкалом]<sup>13</sup>, / И уговаривал их строить дацаны и принять религию [Будды]. Они начали соглашаться. / ...строительство дацана [в землях] сородичей / и основание [буддийского] храма для общих молебствий / в столичном Петербурге, / несмотря на разрешение царя, / наталкивались на происки зловредных [людей]<sup>14</sup>... // Когда строили дацан у эхирит-бурят, / иркутские власти и попы всячески препятствовали этому. / Но... было получено высочайшее разрешение. / В местности под названием Тукум / был быстро построен сумэ. / Я тотчас совершил его освящение, / и он стал местом поклонения многих людей. / По указанию Далай-ламы / я исполнил обряд созерцания Дамдина<sup>15</sup>. / Злобный Мехешкиев<sup>16</sup> и другие пытались / найти способ закрыть сумэ. / Но силой истины Высшего спасителя / ему не было причинено никакого вреда»<sup>17</sup>.

Деятельность по обращению западных бурят (проживающих в Иркутской губернии) в буддизм была сопряжена с политикой реформирования буддийской церкви. В 1906 г. организуются национальные организации «Общество просвещения бурят», «Знамя бурятского народа», «Союз учащейся молодежи». С 1907 г. появляются в печати программы, декларации, статьи этих организаций. Были выдвинуты лозунги «национальной культуры», «культурно-национальной автономии», «воз-

рождения национальной культуры». Последний был выдвинут вольнослушателем Петербургского университета Цыбеном Жамцарано, вдохновителем и организатором союза «Знамя бурятского народа». В летние каникулы он проживал в Аларском дацане, сочетая сбор народных сказаний (по поручению Академии наук и Петербургского университета) с агитацией за «родной язык» и «родную веру». Большое внимание уделялось религиозному воспитанию детей, изучению монгольского языка и письменности.

Ссылаясь на Высочайший указ от 17 апреля 1905 г. об укреплении начал веротерпимости и Высочайший манифест от 17 октября того же года, А. Доржиев, Ц. Жамцарано и другие агитировали за строительство дацанов. К этому времени относится ряд протоколов сугланов бурят Иркутской губернии с постановлениями о постройке дацанов.

В архиве Иркутской области хранятся протоколы сугланов бурят разных ведомств (Кудинского, Ординского, Абоганатского, Капсальского и Курумчинского) Иркутского уезда Иркутской губернии, проводившихся 10 ноября 1906 г. В одном из них отмечается, что «Центральное Правительство в ответ на ходатайство наших депутатов от 21 марта 1906 г. разрешило переходить из шаманства в буддизм и построить дацан для совершения молебствия»<sup>18</sup>. Постановили избрать «дацанский комитет» в составе председателя Андрея Михайлова и членов Василия Холодова, Якова Дмитриева, Булгата Бухашеева и Ерташа Ертеханова, причем число членов могло пополняться новыми лицами — до девяти человек. Комитету поручалось ведение всех дел по строительству дацана: составление плана, сметы, сбор пожертвований, заведование постройкой, сношения с различными лицами и учреждениями и т. д. Делопроизводство должно было вестись письменно — для отчета.

Иркутский губернатор Моллериус пишет 31 августа 1907 г. крестьянскому начальнику 5-го участка Иркутского уезда: «В 1 пункте протокола суглана упомянуто, что центральное правительство разрешило построить дацан. Между тем подобного разрешения на постройку дацана еще не воспоследовало и кто именно ввел суглан в заблуждение, не выяснено...»<sup>19</sup>

23 октября 1906 г. состоялся суглан бурят разных ведомств Верхленского уезда Иркутской губернии, на котором был также избран «особый дацанский распорядительный комитет» в составе председателя Андрея Александрова и членов Осипа Балдаруева, Итыгела Имыхелова, Исаака-Ертагаева и Хориноя Хахалова.

В пункте 9 протокола суглана сказано: «Получить от Губернатора разрешение немедленно приступить к постройке дацана и пригласить для удовлетворения религиозных треб штат духовенства через Бандидо-Хамбы-ламу Буддийского духовенства Восточной Сибири». В протоколе также записано, что от Далай-ламы получены благословение

священной статуей Будды как новых последователей учения и лист с названием дацана и печатью.

«Принимая во внимание численность бурятского населения уезда и разбросанность населенных пунктов бурят, находим желательным, чтобы дацан был построен в центральном месте и чтобы был достаточно вместительным. Исходя из таких соображений, было решено: а) построить дацан в районе Хоготовского ведомства, как в центральном месте; б) составить смету по постройке дацана не дороже 6 тысяч рублей и план здания дацана»<sup>20</sup>.

25 октября 1906 г. в «Губернских ведомостях» было напечатано обязательное постановление иркутского губернатора Моллериуса о воспрещении созыва самовольных сходов и сугланов. В документе от 31 августа 1907 г. губернатор пишет председателствующему на Съезде крестьянских начальников в Верхоленском уезде: «Если суглан 23 октября 1906 г. в Манзурке состоялся раньше этого обязательного постановления, то местному Крестьянскому Начальнику все же необходимо было о таком суглане, как самовольном, довести особо до моего сведения. В данном случае оказывается, что никакого разрешения на этот суглан дано не было, происходило оно под председательством лица на то не уполномоченного, вопрос о разрешении дацана был поставлен неправильно, т. к. разрешения на постройку его не последовало, и дацанский комитет избран совершенно незаконно».

После революции 1905—1907 гг. правительство стало изучать «ламский вопрос» в связи с национальными движениями на окраинах, с опасностью «национального сепаратизма». В Забайкалье для специальных ревизий по этому вопросу посылаются чиновники. Чиновник особых поручений Церерин пишет 8 октября 1907 г. иркутскому губернатору под грифом «секретно»: «...Его Высокопревосходительство, вновь соглашаясь с мнением Вашего Превосходительства об отклонении ходатайства о постройке нового дацана, вместе с тем приказал привлечь к уголовной ответственности Болгунова, Александрова и Алсыкова (Михайлова)...»<sup>21</sup>

20 октября 1907 г. губернатор Моллериус пишет в Канцелярию иркутского генерал-губернатора: «По проверке составленных на сугланах протоколов оказалось, что, по показаниям опрошенных инородцев, они не желают немедленного массового перехода в буддизм и не изъявляют желаний на постройку нового дацана теперь же, тем более что не имеют и свободных земель для наделения таковыми по штатам ламайского духовенства. В виду этого 31 августа мною предложено Крестьянскому Начальнику 5 участка Иркутского уезда и Председателствующему в Съезде Крестьянских Начальников Верхоленского уезда о закрытии Комитетов по сбору пожертвований, проверке делопроизводства таковых и сдаче в Иркутское и Верхоленское казначейство собранных денег и... вменить в непрременную обязанность Крестьянским Начальникам следить за исполнением обязательного поста-

новления моего 25 октября м. г. о воспрещении созыва самовольных сходов и сугланов.

Действуя в данном случае открыто, Алсыков, Болгунов и Александров, видимо, находились в заблуждении относительно своих прав на созыв сугланов, сбор пожертвований и др. полномочий, которые они присвоили себе, по моему мнению, не с преступными намерениями, а потому я полагаю бы не привлекать их к ответственности за означенные деяния»<sup>22</sup>.

Депутаты от бурят Иркутской губернии Михайлов (Алсыков), Болгунов и Александров 12 июня 1906 г. обратились в МВД с прошением, в котором «ходатайствовали: 1) о разрешении их доверителям свободного перехода из шаманского исповедания в буддизм и из православия в веру предков, 2) о дозволении им постройки одного дацана в районе верхоленских и кудинских бурят на средства прихожан с приглашением для исполнения треб лам из Забайкалья, по выбору их и с согласия Бандидо-Хамбы и 3) об отмене существующих стеснений в посещении названных бурят вероучителями и врачами тибетской медицины»<sup>23</sup>.

В докладной записке от 28 августа 1907 г. на имя иркутского генерал-губернатора «Бандидо-Хамбо-Лама Ламайского духовенства Восточной Сибири» Иролтуев пишет, что «почетные буряты» Иркутской губернии Верхоленского уезда обратились к нему с заявлением, в котором просят командировать «четыре или пять вероучителей, сведущих в тибетской медицине»<sup>24</sup>. Но губернатор отклонил его ходатайство по следующим основаниям: «...во 1-х потому, что в двух дацанах Иркутской губернии положенное по штату духовенство имеется и в пополнении его нужды нет, а вопрос о постройке нового дацана и о разрешении ламам беспрепятственного лечения на началах тибетской науки остается еще открытым, и во 2-х, в виду 4 статьи XI тома части I Устава Духовных дел иностранных исповеданий издания 1896 г. /по прод. 1906 г., по силе которой миссионерская деятельность иноверцев, если таковая здесь имеется в виду, в России не разрешается»<sup>25</sup>.

В этом же документе губернатор упоминает о двух ламах из Забайкалья, Соңжиеве и Чойронове, которые, «как доносит верхоленский исправник, приехали в Шолотский улус и остановились у инородца Александрова. 16 октября мною предложено исправнику о выдворении означенных лам в место их жительства и о должном внушении Александрову, замеченному вообще в агитации по религиозным вопросам между инородцами»<sup>26</sup>.

Из Канцелярии иркутского генерал-губернатора поступил запрос военному губернатору Забайкальской области: «Канцелярия, по приказанию Главного Начальника Края, просит распоряжения Вашего Превосходительства о производстве расследования: к какому дацану приписаны названные ламы, с разрешения кого и для какой цели отлучились они за пределы своего прихода, и по выяснении этих вопросов

не найдете ли, Ваше Превосходительство, соответственным на основании §§ 41 и 46 „Положения о Ламайском духовенстве Восточной Сибири“ лишить Сонжиева и Чойронова духовного звания...»<sup>27</sup>

Военный губернатор Забайкальской области 3 января 1908 г. под грифом «секретно» сообщил, что названные ламы принадлежат к Цулгинскому дацану: Сонжиев является монашествующим нештатным ламой, а Чойронов — монахом: «Названные лица отлучались за пределы своего прихода без всякого разрешения как с моей стороны, так и со стороны ширетуя Цулгинского дацана. Сонжиев, по его словам, посещал Шолотский улус из любопытства, интересуясь переходом, как он объясняет, инородцев из шаманизма в буддизм, из показаний же Чойронова усматривается, что он отправился к Сонжиеву в Шолотский улус с целью найти материальную поддержку в лице последнего»<sup>28</sup>.

В то же время, по всей видимости, А. Доржиев был хорошо знаком с Сонжиевым и Чойроновым. И как сообщает пристав Бессарабов в своем рапорте от 4 марта 1908 г. с оговоркой «по слухам», А. Доржиев просил названных лам подождать его в с. Лиственничное на пути его из Иркутской губернии в Забайкалье<sup>29</sup>.

Пристав 3-го стана Верхоленского уезда Бессарабов в рапорте от 20 сентября 1907 г. под грифом «секретно» докладывает верхоленскому уездному исправнику: «У Андрея Александрова проживал в это лето лама и под видом лечения бурят, оказывается, склонял их в ламаизм и успешно, так как соседний Шентопский улус, за малым исключением, перешел в эту веру. Этот же лама ездил от Александровых к зятю их Александру Ертагаеву в Ользоновское ведомство, где они собирали бурят и отбирали от них подписки в согласии перейти в ламаизм.

Когда в августе месяце приезжал к Александровым, в Шотхолунский улус, Хомбо Доржиев, то ездил он в сопровождении проживавшего у Андрея Александрова ламы и сына Александрова — Алексея в соседний Шентопский улус, и там на горе молились с бурятами, перешедшими в ламаизм, и раздал им „бурханы“, а свои шаманские „онгоны“ буряты унесли в лес. Бывал Хомбо Доржиев и в других улусах, и в Маралтуйском улусе Ользоновского ведомства, где живет Исаак Ертагаев, и уговаривал бурят перейти в ламство, обещая им построить на свой счет дацан. Затем Хомбо Доржиев ездил в Кырменский улус Ленского ведомства, где в Лапхайском улусе буряты Кыренского рода отвели место под постройку дацана. Он осматривал это место, молился там и обещал, как говорят, прислать из Забайкалья (так в документе. — Е. А.) „бурханы“ и другую обстановку в этот дацан. На сооружение дацана устроен подписной лист жертвованиям, и говорят, что Хомбо Доржиев подписал 1000 р., Степан Александров — 1000 р., голова Ленского инородческого ведомства Михаил Бичаханов — 1000 р., инородец Ленского ведомства Михаил Борев — 1000 р. и другие буряты в меньшей сумме, а всего будто бы подписано на 7000 р.



1-го сего сентября к инородцу Андрею Александрову какой-то хаский [?] бурят из-за Байкаля привез план дацана. Рассматривая план этот, Андрей Александров говорил, что на постройку дацана собрано уже 5000 рублей, а нужно еще собрать 3000 р.

Вообще Александровы и Исаак Ертагаев во вверенном мне стане, как видно, очень энергично работают над обращением бурят в буддизм и устройством дацана в особенности. Сами же они, как говорят, почему-то придерживаются по-прежнему шаманства»<sup>30</sup>.

В своем рапорте от 4 марта 1908 г. пристав Бессарабов справедливо замечает, что «в таких поездках Хамбо Доржиева кроется стремление к соединению монгольской расы в одно общее целое, путем обращения бурят в буддизм»<sup>31</sup>.

Во время аудиенции в Царскосельском дворце 23 февраля 1909 г. А. Доржиев «испросил у Николая II разрешение на постройку в Иркутской губернии, в местности, откуда вышли его предки и где он имел участок земли, „дугана“ (храма) во имя долголетия Наследника Цесаревича»<sup>32</sup>.

Кырменский дацан в Верхоленском уезде Иркутской губернии был построен в 1912—1917 гг. по проекту гражданского инженера Р. А. Берзена<sup>33</sup>, руководивший заключительным этапом строительства буддийского храма в Петербурге (архитектор Г. В. Барановский). Автором архитектурной композиции зданий, несомненно, был А. Доржиев. По авторитетному мнению исследователя бурятской архитектуры Л. К. Минерта, эти два дацана относятся к храмам нового типа. Характерной особенностью бурятского зодчества до начала XX в. являлась непрерывная линия развития, она основывалась на архитектурно-символической разработке концепции мандала. Символика «была направляющей идеей развития, по которой сверяли результат, к которому вновь и вновь возвращались». Создание на основе отвлеченной религиозно-символической концепции собственной самобытной линии культового зодчества, в результате почти двухсотлетней эволюции которой появились оригинальные, не встречающиеся в других странах типы буддийского храма, должно признать выдающимся достижением культуры бурятского народа<sup>34</sup>.

Прообразом этих двух сооружений является классический тибетский тип храма — дукан. По мнению Доржиева, в современном ему мире войн и революций существовал единственный образ, полный покоя и стабильности — это тибетский храм.

Архитектура петербургского буддийского храма (1909—1915) строга и монументальна, в ней присутствуют динамизм и устремленность вверх, характерные для тибетского зодчества. Обращает на себя внимание монолитная простота сооружения: пирамидальный объем, толстые стены из темного камня завершены фризом с парапетом; узкие, вытянутые по вертикали окна напоминают бойницы. Нарядный портик несет в себе черты бурятской архитектуры. Те же черты мы заме-

чаем и в деревянном Кырменском дацане (Верхоленский уезд Иркутской губернии; 1912—1917): тот же трапециевидный силуэт с выступающей башней-гонкан, такой же темный фриз с дисками-толи, похожая форма окон; так же ясным силуэтом венчает башню-гонкан ганчжиры, чжалцаны, акцентирующие углы здания, обязательная композиция «дхармачакра» над входом — все напоминает нам фасад и архитектурное решение петербургского буддийского храма, но, конечно, в более скромном варианте. В архитектуре обоих дацанов отсутствуют элементы китайского происхождения, характерные для бурятского зодчества более раннего времени: «парящие» крыши, цветные пестрые карнизы.

Л. К. Минерт заключает, что «бурятские дацаны представляют собой пример... талантливого переосмысления конструктивных и архитектурно-художественных элементов и приемов различного происхождения, их творческого сплава в новой, органически единой архитектурно-строительной сущности»<sup>35</sup>.

Многолетний труд Цаннид-хамбо А. Доржиева ознаменовался успехом, построенные по его инициативе дацаны действовали до начала 1930-х гг. Новая власть, диктатура пролетариата, повела решительную борьбу с религией и церковью, начала проводить политику насильственной атеизации населения, преследовать служителей культа. Буддийские дацаны и дуганы постепенно прекратили свою деятельность.

В конце XX столетия, после многих лет забвения, буддийские храмы начали возрождаться к жизни. Дацан в Петербурге передан буддийской общине. Ведется строительство новых храмов в Забайкалье, Иркутской области (в Иркутске выкуплен земельный участок для строительства дацана), Усть-Ордынском Бурятском автономном округе (в поселках Усть-Ордынский, Новонукутск и др.). Возрос интерес к буддийской религии, среди бурятского народа вновь возродились идеи национального самосознания, стремление к объединению. Все это свидетельствует о том, что дело, начатое Доржиевым, продолжается.

### Комментарии

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 256. Д. 29. Л. 28.

<sup>2</sup> Богослужебный дом-сумэ «кругом по 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> сажень», согласно документам, был построен в 1817 г. См.: ГАИО. Ф. 25. Оп. 3. Ед. хр. 3221 (к. 322). Л. 4.

<sup>3</sup> Там же. Л. 16.

<sup>4</sup> Там же. Л. 4.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри // *Orient*. СПб., 1992. С. 81—82.

<sup>9</sup> См.: ГАИО. Путеводитель. Иркутск, 1975.

<sup>10</sup> ГАИО. Ф. 25. Оп. 3. Ед. хр. 3221 (к. 322). Л. 57.

<sup>11</sup> Там же. Л. 58.

<sup>12</sup> Там же. Л. 80.

<sup>13</sup> Комментар. пер. А. Д. Цендиной см.: *Доржиев А.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Пер. с монг. А. Д. Цендиной. М., 2003. С. 78.

<sup>14</sup> Там же. С. 55—56.

<sup>15</sup> Дамдин (Damdin, тиб. *rTa mgrin*, санскр. *Hayagrīva*) — божество грозного вида с лошадиной головой и человеческим телом красного цвета. Основной тантрийский идам. В буддийской мифологии почитался перерождением бодхисаттвы Авалокитешвары (см.: *Доржиев А.* Занимательные заметки. С. 79, коммент.).

<sup>16</sup> Здесь, по всей видимости, речь идет о православном миссионере из бурят, отце Махачкееве (см.: *Цыбен Жамцарано.* Путевые дневники 1903—1907 гг. Улан-Удэ, 2001. С. 236); *Доржиев А.* Указ. соч. С. 79, коммент.).

<sup>17</sup> *Доржиев А.* Указ. соч. С. 60—61.

<sup>18</sup> ГАИО. Ф. 25. Оп. 3. Ед. хр. 3221 (к. 322). Л. 71.

<sup>19</sup> Там же. Л. 75а.

<sup>20</sup> Там же. Л. 73 об.

<sup>21</sup> Там же. Л. 61.

<sup>22</sup> Там же. Л. 63 об.

<sup>23</sup> Там же. Л. 67.

<sup>24</sup> Там же. Л. 65.

<sup>25</sup> Там же. Л. 64.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. Л. 77.

<sup>28</sup> Там же. Л. 85.

<sup>29</sup> Там же. Л. 88.

<sup>30</sup> Там же. Л. 81.

<sup>31</sup> Там же. Л. 89.

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 446. Л. 35. См.: *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004. С. 36.

<sup>33</sup> Берзен Р. А. (1868—1958). Закончил ИГИ (1892). Служил при ТСК МВД (1892—1912). Преподаватель ИГИ (1894—1926), ИИПС. Архитектор домов ВУИМ, Мариинской больницы, Ксениинского института. См.: Архитекторы — строители Санкт-Петербурга середины XIX—начала XX в.: Справочник. / Под общ. ред. Б. М. Кирикова. СПб., 1996.

<sup>34</sup> *Миперт Л. К.* Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск, 1983. С. 177.

<sup>35</sup> Там же. С. 176.

## Литература

*Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004.

Архитекторы — строители Санкт-Петербурга середины XIX—начала XX в.: Справочник / Под общ. ред. Б. М. Кирикова. СПб., 1996.

*Герасимова К. М.* Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX—начале XX в. Улан-Удэ, 1957.

*Герасимова К. М.* Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964.

ГАИО. Путеводитель. Иркутск, 1975.

*Доржиев А.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Факсимиле рукописи / Пер. с монг. А. Д. Цендиной; транслит., предисл., коммент. и указ. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М., 2003.

Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX в. Новосибирск, 1983.

Минерт Л. К. Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск, 1983.

Чимитдоржин Г. Г. О деятельности Цаннид-хамбо Агвана Доржиева среди иркутских бурят // Буддийская традиция: история и современность: Юбилейные чтения, посвященные 150-летию со дня рождения Агвана Лобсана Доржиева. СПб., 2005.

**Б. Б. Бадмаев, Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)**

## **К вопросу о строительстве буддийского храма в Петербурге**

В последние годы в Петербурге особенно активизировалась деятельность дацана Гунззчойнэй: регулярно проводятся службы, верующие получают наставления, приезжают учителя, отреставрирован фасад здания. Дворик храма преобразился, стал ухоженным, появились две мемориальные доски, посвященные памяти Цаннид Хамбо-ламы Агвана Доржиева (1853/54—1938), основателя храма, и Пандидо Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова (1852—1927), который 21 февраля 1913 г. участвовал в молебне в честь 300-летия Дома Романовых. В связи с этим особую актуальность приобретают документы, связанные с историей строительства храма.

В 1898 г. Агван Доржиев, находясь в Петербурге, познакомился с представителями буддийской общины, состоявшей из бурят и калмыков, и даже совершил по их просьбе не одно богослужение. Именно тогда у него и родилась идея построить в Петербурге буддийский храм<sup>1</sup>.

Для строительства храма Агван Доржиев планировал купить в Старой Деревне 6 десятин, т. е. 8,7 га земли. До недавнего времени вблизи дацана росли три большие лиственницы, сейчас спиленные. Можно предположить, что они были посажены Агваном Доржиевым, и, вероятно, находились на той территории, которую он хотел приобрести. Неподалеку от выбранного им места располагалась Благовещенская церковь с прилегающим к ней приходским кладбищем. Поэтому со стороны определенных кругов столичного общества идея строительства по соседству буддийского храма встретила достаточно жесткое сопротивление. Вплоть до 1913 г. буддистам официально запрещалось селиться в Старой и Новой Деревне<sup>2</sup>.

16 марта 1909 г. Агван Доржиев приобрел у директора Санкт-Петербургской конторы Московско-купеческого банка, потомственного почетного гражданина И. А. Исаева, участок земли под номером 11а площадью 648,51 кв. саженей за 18 тыс. руб. Совершая купчую с Аг-

ваном Доржиевым, И. А. Исаев действовал по доверенности жены, фактической владелицы земли, которая, в свою очередь, приобрела эту землю у вдовы потомственного почетного гражданина О. Г. Лампе. Это были угловой участок, выходящий на Благовещенскую улицу (ныне Приморский пр.) под номером 11а и на Липовую аллею под номером 2 (его площадь составляла 548,76 кв. саженей), и береговой участок площадью 99,75 кв. саженей<sup>3</sup>: «в том числе под полудорогою» и «береговой участок земли с полурекою Невки». Интересно, что территория, занимаемая дорогой, проходившей по Благовещенской улице, не входила в расчеты размера участка, но береговая часть земли учитывалась. Материалы этой купчей были опубликованы А. И. Андреевым<sup>4</sup>.

Существовала еще одна купчая — от 3 ноября 1909 г. Она ранее не публиковалась и вводится в научный оборот впервые. Согласно этому документу, Агван Доржиев приобрел у И. А. Исаева еще один участок земли, под номером 11б площадью 538,4 кв. саженей за 20 тыс. руб. Этот участок также был разделен на две части: выходящую на Благовещенскую улицу, размером 429,5 кв. саженей, и береговую — 108,9 кв. саженей<sup>5</sup>. Одна квадратная сажень обходилась Доржиеву от 27 руб. 75 коп. до 37 руб. 10 коп.

Таким образом, Агван Доржиев приобрел два участка общей площадью 1186,91 кв. саженей (соответствует 0,54 га «пустопорожней» земли), выходящих на Благовещенскую улицу под номерами 11а и 11б. Эта площадь участков указана и в опросном листе, составленном 28 мая 1914 г.<sup>6</sup>

Согласно плану 1922 г., когда буддийский храм был в ведении Наркоминдела, на его территории находились дом для жилья и надворный флигель. Именно эта территория и охватывала участки 11а и 11б<sup>7</sup>.

Последние архивные данные, связанные с размерами самого храма и прилегающих жилых помещений, относятся к 1932 г. Храм занимает территорию 456,37 кв. м, здания — 377,01 кв. м, общая площадь жилых помещений составляет 1140,69 кв. м.<sup>8</sup> Эти замеры были выполнены технической инспекцией райжилотдела Петроградского района г. Ленинграда.

### Комментарии

<sup>1</sup> Андреев А. И. Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 40.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 1102. Оп. 2. Д. 110. Л. 1—10.

<sup>4</sup> Андреев А. И. Указ. соч. С. 39.

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 1102. Оп. 2. Д. 110. Л. 1—10.

<sup>6</sup> ЦГИА. Ф. 224. Оп. 1. Д. 7380. Л. 12 об.

<sup>7</sup> Андреев А. И. Указ. соч. С. 111.

<sup>8</sup> Авторы выражают благодарность А. И. Андрееву за предоставленную информацию со ссылкой на архивные данные: ВПРФ. Ф. 339. Оп. 1, п. 24. Д. 188. Л. 4.

## Краткие биографические сведения о Пандито Хамбо-ламе XII Даши Доржо Итигэлове

Обретение Буддийской традиционной сангхой России в сентябре 2002 г. нетленного (*мункэ бэе* — вечное тело) тела Пандито Хамбо-ламы XII Даши Доржо Итигэлова<sup>1</sup> вызвало небывалый научный интерес к этому феноменальному явлению, преимущественно со стороны теософской науки. Однако изучение выдающейся личности лидера буддистов и известного общественного деятеля Пандито Хамбо-ламы XII Даши Доржо Итигэлова, осмысление и понимание его духовного завещания, глубокий научный анализ его философских и медицинских трудов является задачей и светской науки.

В последние три года идет активный процесс сбора информации об основных вехах жизни, духовной и светской деятельности Пандито Хамбо-ламы Итигэлова. Сведения о нем рассредоточены по различным архивным учреждениям (Национальный архив Республики Бурятия, Государственные архивы Иркутской и Читинской областей, Иволгинский, Селенгинский и Кяхтинский районные архивы Республики Бурятия), по библиотекам дацанов (Иволгинского, Агинского, Анинского), по личным архивам жителей Бурятии (Э. Г. Заиграевой, Б. Д. Цыбикова, Б. Б. Бальжиева, М. Н. Банзаровой, Х. Р. Васильевой, Ю. Б. Омоктыева). Бесценной информацией являются также и воспоминания земляков Итигэлова (Д. Р. Бадмаевой, З. Ч. Галсановой, Б. Д. Улзутуева, Б. Лодойбаловой, Н. Очировой, Н. Б. Раднаевой, Д. Е. Лундукова, М. Шарапова).

Систематизация сведений и их анализ позволяют (пока в первом приближении) идентифицировать временные вехи конца XIX—начала XX в., связанные с именем Даши Доржо Итигэлова. Следует указать, что сведения в разных источниках относительно даты и места его рождения, о его родителях довольно противоречивы. Так, например, его ученик Будажап Будаев указывает, что «...в самом малом возрасте в течение 5 лет пас овец у Ринчина и Надмита Батобаторовых из Ошор-Булака, получая 4—7 рублей в год. Отличался большим озорством и игривостью...»<sup>2</sup>. Эти же сведения подтверждаются и материалами Бориса Бальжиева из с. Оронгой, который пишет, что Даши Доржо «...рано остался сиротой, пас овец, и в заморозки он грел свои босые ноги в теплых коровьих лепешках и в луже мочи животных...». Однако по сохранившейся родословной Даши Доржо Итигэлов родился в 1852 г. в местности Улзы-Добо (юго-восточный берег озера Сагаан-Нур, ныне с. Оронгой Иволгинского района Республики Бурятия). Он был из булагатского рода Готол Буумал. У его отца Мантагарай Этигэла было три сына и дочь. Судя по информации Г. Д. Нацова, семья была достаточно зажиточной, а ребенок отличался вольным и непред-



сказуемым нравом<sup>3</sup>. Но эти сведения могут быть поставлены под сомнение, поскольку дальнейшие события в жизни Даши Доржо Итигэлова опровергают версию о зажиточности семьи.

В середине 60-х гг. XIX в. подросток Даши Доржо Итигэлов тайком добрался до Анинского дацана (ныне местность в Хоринском районе Республики Бурятия), находящегося в трехстах километрах от его родины, и двадцать с лишним лет проходил здесь обучение.

По воспоминаниям Дугара Егниновича Лундукова (видеозапись 2002 г.) из с. Тохорюкта Хоринского района, в Анинский дацан (в XIX—XX вв. крупный духовный, философский и культурный центр региона) его привез ученик ламы Янгажинского дацана Жамсаранай Ламбагай — Захарай Ламхай. В этот период ширээтэ (настоятелем) в дацане был Хойто Ламхай — Аюшин Галдан, который определил его на обучение с оплатой (стипендией) 5 руб. в месяц.

Интересным обстоятельством является и то, что по распоряжению ширээтэ жители сел Ойбонт — Тохорюкта, Нурэй и Могой по очереди платили стипендию новому хуваруку. Это было предпринято для того, чтобы у Д. Д. Итигэлова не было финансовых затруднений и он был обеспечен не хуже детей богатых родителей (это обстоятельство не подтверждает версию о зажиточности семьи). Кроме того, Итигэлов был казачьего сословия и ему необходимо было служить в Янгажинском казачестве. Его учителя также возложили обязанность выплаты отступных от служения в казачестве на население ближайших сел, которое двадцать лет выплачивало царской администрации по 25 руб. в год.

Период учебы Хамбо-ламы Итигэлова пришелся на сложное для иноверцев время. В эти годы миссионеры православной царской администрации обращали в веру бурят и другие народы Сибири, Дальнего Востока, Алеутских островов. Активная христианизация сопровождалась не только уговорами местного населения, но и его подкупом (за крещение давали по 25 руб., немалые по тем временам деньги), ограничивались духовные связи с Монголией и Тибетом. Тем не менее Д. Д. Итигэлов после продолжительного обучения в Анинском дацане защитил духовные звания гэбши и габжа и достиг в науках высочайших ступеней. Известно, что во время учебы в Анинском дацане он совершенствовал свои знания и в Цугольском дацане (ныне находится на территории Агинского Бурятского автономного округа). После окончания учебы в Анинском дацане и службы в разных дацанах Д. Д. Итигэлов в 1895 г. начал обучение на медицинском факультете в Тамчинском (Гусиноозерском) дацане<sup>4</sup>. Известно, что Хамбо-лама Итигэлов владел тибетским, монгольским и русским языками<sup>5</sup>.

В 1898 г. Даша Доржо Итигэлов вернулся на родину в Янгажинский дацан и был зачислен в штатные ламы. Здесь он начал преподавать хуварукам буддийскую философию (в классе чойра), одновременно исполняя обязанности гэсхы-ламы Цогчен-дугана. В 1903 г. Итигэ-

лов назначается уже ширээтэ Янгажинского дацана. В этой должности он ведет активную общественную деятельность. Высокая образованность, авторитет Итигэлова среди духовенства и местного населения способствовали тому, что он был избран депутатом Удинского округа.

С началом Русско-японской войны (1904—1905) прихожане Янгажинского дацана, казаки станицы Янгажинской, призываются и направляются на фронт. Д. Д. Итигэлов проводит обряды по защите уходящих на фронт земляков. В период военных действий в целях совершения добродетели для воинов, погибших и пострадавших во время войны, особенно воинов-милостынедателей Янгажинского дацана, под руководством ширээтэ Итигэлова строятся Чойра-дуган и Дэважин-дуган. Он также прилагает большие усилия для просветительской деятельности среди верующих и мирян. За усердие и верноподданничество ширээтэ Янгажинского дацана Д. Д. Итигэлов царскими указами награждается шейной и нагрудной медалями.

Весной 1910 г. Пандито Хамбо-лама XI Иролтуев наносит визит в Янгажинский дацан и в связи с предполагаемой собственной отставкой рекомендует Д. Д. Итигэлову выставить свою кандидатуру на выборах на пост Пандито Хамбо-ламы. Через год (19 марта 1911 г.), после непростой процедуры выборов в резиденции Хамбо-ламы (Тамчинский дацан) Д. Д. Итигэлов был избран и приведен к присяге в сане Пандито Хамбо-ламы XII ламаистского духовенства Восточной Сибири и Забайкалья.

В начале февраля 1913 г. Пандито Хамбо-лама Итигэлов приглашается на празднование 300-летия Дома Романовых в столицу Российской империи город Санкт-Петербург. Делегация ламаистского духовенства была принята в Департаменте по религиозным делам Министерства внутренних дел. 19 февраля того же года Пандито Хамбо-лама Даши Доржо Итигэлов провел торжественный молебен за здравие и благоденствие императора и всего царского дома в Санкт-Петербургском буддийском храме Гунзэчойнэй. Пандито Хамбо-лама Даши Доржо Итигэлов присутствовал на торжественном обеде в честь 300-летия Дома Романовых в резиденции Николая II и от имени всех бурят, духовных и светских, произнес поздравительную речь. Затем делегация была удостоена личной аудиенции императора, на которой Пандито Хамбо-ламе Даши Доржо Итигэлову был пожалован орден Святого Станислава III степени «За отличное усердие».

Вскоре после возвращения делегации из Санкт-Петербурга началась Первая мировая война. По инициативе Пандито Хамбо-ламы Итигэлова в Верхнеудинске было создано Общебурятское общество, куда вошло 120 духовных и светских лиц. Главной задачей этого общества было привлечение населения к оказанию финансовой и материальной помощи государству. Благодаря деятельности общества были собраны 130 тыс. руб., продукты питания, обмундирование, медицинские принадлежности и установлен лазарет в прифронтной полосе.

В 1915 г. Пандито Хамбо-лама Даши Доржо Итигэлов в сопровождении Дамби Хэшэктуева объехал все дацаны, на собранные деньги приобрел одежду, обувь, полотенца, табачные изделия, ягоды, сахар, товары первой необходимости и отправил их, а также деньги к Пасхе на действующий фронт и в госпитали. Кроме этого в прифронтовые госпитали для оказания помощи и лечения раненых были направлены эмчи-ламы во главе с Кенсур Хамбо-ламой Ч. Иролтуевым. За особые труды и заслуги по оказанию помощи лицам, призванным на войну, а также семьям раненых и павших Николай II пожаловал Пандито Хамбо-ламе Даши Доржо Итигэлову орден Святой Анны II степени и медаль.

Даши Доржо Итигэлов был председателем II Общебурятского съезда, который прошел в июле 1917 г. в Тамчинском дацане. Вскоре после съезда, в связи с болезнью, он сложил с себя полномочия Пандито Хамбо-ламы и вернулся в Янгажинский дацан. Находясь там, лама Итигэлов занимался просветительской деятельностью и лечебной практикой. Он создал труды по буддийской философии (более 50), написал фундаментальный труд по тибетской фармакологии «Жор», оставил духовное завещание своим прихожанам, ученикам и потомкам.

15 июня 1927 г. в возрасте 75 лет Пандито Хамбо-лама XII Даши Доржо Итигэлов в присутствии лам Янгажинского дацана попросил прочитать для него молитву «Благопожелание уходящему» («Нуга Намши»). Ламы не могли решиться, и тогда он начал читать ее сам. Ламы присоединились к чтению молитвы и после окончания обряда, в соответствии с завещанием Даши Доржо Итигэлова, поместили его в позе лотоса в бумхан (саркофаг) и оставили в захоронении в местности Хухэ-Зурхэн (недалеко от с. Кокорино Иволгинского района Республики Бурятия).

В 1955 г., в соответствии с завещанием, Пандито Хамбо-лама XVII Лубсан Нима Дармаев с группой лам подняли саркофаг с телом Пандито Хамбо-ламы XII Даши Доржо Итигэлова и, убедившись в неизменности его тела, провели необходимые обряды, сменили одежду и вновь поместили в бумхан.

В 1973 г. Пандито Хамбо-лама XIX Жамбал Доржо Гомбоев с ламами Иволгинского дацана повторно осмотрели тело Пандито Хамбо-ламы XII Даши Доржо Итигэлова и, убедившись в его сохранности, поместили в бумхан.

10 сентября 2002 г. Пандито Хамбо-лама XXIV Дамба Аюшеев с группой лам Иволгинского дацана и в присутствии светских лиц (экспертов-криминалистов) вскрыли бумхан Хамбо-ламы Итигэлова и, выполнив необходимые ритуальные действия, перенесли его в Иволгинский дацан.

Итак, доступные к настоящему времени историко-архивные материалы, воспоминания старожилов, сохранившиеся сведения в библиотеках дацанов позволяют только наметить основные вехи жизненного

пути одного из выдающихся духовных лидеров северного буддизма Пандито Хамбо-ламы XII Даши Доржо Итигэлова. Детали и обстоятельства каждого этапа его жизни, духовное наследие Учителя, его образ жизни, исторический фон, подробности его духовной и общественной деятельности требуют дополнительного изучения. Феномен обретения тела Учителя вызвал необычайную активность и интерес буддистов не только в России, но и за ее пределами.

## Приложение

*Послужной список Пандито Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова (составлен в возрасте 61 года в 1913 году)*<sup>6</sup>

- поступил в хувараки 20 марта 1876 года;
- утвержден Бандием Ацагатского дацана 18 марта 1880 года;
- утвержден Гэлуном Болакского дацана 13 марта 1882 года;
- для пользы службы перемещен в этом же звании в Чжагасуртаевский дацан 10 марта 1883 года;
- перемещен для пользы службы в Аларский дацан Иркутской губернии 13 августа 1888 года;
- перемещен для пользы службы в Ацайский дацан 17 января 1890 года;
- уволен согласно прошению по болезни из штата Ламайского духовенства 10 августа 1890 года;
- по выздоровлению вновь поступил в хувараки Гусиноозерского дацана 7 июля 1895 года;
- утвержден Бандием Янгажинского дацана 24 июня 1897 года;
- утвержден Гэлуном Янгажинского дацана 13 апреля 1899 года;
- утвержден Ширетуюем Янгажинского дацана 16 декабря 1903 года;
- уволен, согласно прошению, по болезни от занимаемой им должности с исключением из штата Ламайского духовенства 7 июня 1910 г.;
- по выздоровлению вновь назначен Ширетуюем Янгажинского дацана 20 ноября 1910 года;
- Высочайшею грамотой утвержден на пост Пандито Хамбо-ламы Ламайского духовенства в Восточной Сибири 13 февраля 1911 года.

## Комментарии

<sup>1</sup> В исторических и современных источниках и архивных документах существует различное написание фамилии Пандито Хамбо XII: Этигэлэй, Этигэлов, Итэгилов и др. В настоящее время Буддийской традиционной сангхой России принято написание фамилии как *Итигэлов*, в соответствии с факсимильной подписью Пандито Хамбо-ламы XII.

<sup>2</sup> *Будаев Б.* Краткая биография Учителя / Пер. со старомонг. Д. Д. Санжиной. Архив Института Итигэлова.

<sup>3</sup> *Нацов Г. Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии / Пер., под ред. и примеч. Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1998. Ч. 2.

<sup>4</sup> НАРБ. Ф. 84. Д. 404, 12—4.

<sup>5</sup> НАРБ. Ф. 84. Д. 404. Послужной список Пандито Хамбо-ламы Итигэлова.

<sup>6</sup> НАРБ. Ф. 84. Д. 404.

*У. Б. Очиров (Элиста)*

## Деятельность Агвана Доржиева на территории Калмыкии в период гражданской войны 1917—1920 гг.

К началу XX в. Калмыкия представляла собою окраинный регион Российской империи, в котором проживали представители разных культур и национальностей, исповедующих разные религии: калмыки, русские, украинцы, эстонцы, немцы, татары и др. В реалиях того времени исповедание той или иной религии являлось одним из важнейших маркеров цивилизационной и даже в какой-то мере этнической идентификации. В бытовом общении представители разных культур относились с большим доверием к единоверцам, проживающим более чем в 4500 км от родных краев (например, калмыки и буряты), нежели к соседям из близлежащего уезда, но исповедующим «чужую» религию. Абсолютное большинство калмыков, расселившихся на территории между Волгой, Салом, Манычем и Кумой, исповедовали ламаизм.

В общей сложности к середине 1917 г. официально утвержденный штат калмыцкого ламаистского духовенства составлял 2070 чел. Калмыцкие хурулы (буддийские храмы) не имели факультетов, и молодежь получала домашнее образование<sup>1</sup>. Только в начале XX в. благодаря деятельности Хамбо-ламы Агвана Доржиева удалось открыть два цанит «чойра» (факультеты по изучению буддийской философии) в Малодербетовском и Икицохуровском улусах. Третий цанит «чойра» был открыт уже после Февральской революции в хуруле станицы Денисовской (Богшрахинской). Таким образом, еще до революции 1917 г. Агван Доржиев бывал в Калмыкии и пользовался среди калмыцких лам авторитетом не только благодаря своему титулу, но и своей деятельности. Тем временем в среде калмыцкого духовенства также наметилось расслоение. Многие ламы были недовольны усилением процессов коммерциализации и обогащения духовенства, вызвавших среди монахов распространение различных пороков (пьянства, азартных игр и т. д.). Накануне и в ходе революции 1917 г. среди верхушки ламаистского духовенства усилились обновленческие тенденции. Лидерами обновленцев стали известные буддийские философы Агван Доржиев и его ученик, директор Малодербетовского цанит «чойра» лхарамбо (высшая научная степень в буддийской философии) Бадма

Боваев, автор сатирического памфлета «Чикня худжир» («Услаждение слуха»), написанного в 1916 г. и ознаменовавшего собой появление нового жанра в калмыцкой литературе<sup>2</sup>. Обновленцы выступали за чистоту буддийских идеалов, требовали отказаться от стремления к наживе и «барской жизни».

В Калмыцкой степи было 26 больших и 53 малых хурулов, в Большедербетовском улусе — 3 больших и 4 малых хурула (не считая молелен)<sup>3</sup>, в Сальском округе — 14 станичных (всего 29 больших и 71 малый хурул). Правда, их штаты, ограничиваемые царскими властями, были невелики: в больших хурулах было по 36 монахов, в малых — по 18, в донских хурулах — по 12. До легендарных монастырей Сэра и Брайбун (в них числилось соответственно 5 и 8 тыс. монахов) им было далеко. Калмыцким хурулам было трудно равняться по численности даже с монастырями, которые по официальной ламаистской терминологии считались малыми (с населением от 200 до 500 монахов)<sup>4</sup>. Единственным исключением были цанит «чойра»: в Малодербетовском обучалось 116 учеников (в 1913 г.), в Икицохуровском — 81 (в 1908 г.)<sup>5</sup>.

Общее руководство ламаистским духовенством Астраханской и Ставропольской губерний осуществлял шаджин-лама. До революции на эту должность назначались те кандидаты, которые имели «более сильного заступника в Управлении калмыцкого народа в Астрахани»<sup>6</sup>. Предпоследний перед революцией 1917 г. шаджин-лама Д. Б. Делгеркиев, умерший в возрасте 100 лет, был выбран в преклонном возрасте вопреки желанию большинства. Он был ярким противником любых реформ церкви, что в условиях наступающей модернизации и начала проникновения капиталистических отношений в Калмыкию являлось серьезной ошибкой. Делгеркиев выступил даже против инициативы Хамбо-ламы Доржиева о создании в Калмыкии цанит «чойра», хотя выгоды этого предложения были очевидны. Следующий шаджин-лама, Ч. Балданов, также был избран благодаря своей репутации консерватора, а не популярности в среде ламаистского духовенства.

Высшее ламаистское духовенство наряду с бывшей аристократией и зарождавшейся интеллигенцией накануне революции 1917 г. входило в элиту калмыцкого народа. В период гражданской войны на окраинах Российской империи именно немногочисленные национальные элиты составили ядро национальных движений и политических организаций. Они аккумулировали устремления и интересы масс, представляя их в структурах власти. Жесткий имперский централизм и унитаризм в начале XX в., препятствовавшие эффективным преобразованиям, противоречили объективным интересам окраин, рассчитывавших на расширение своих прав. Не удивительно, что революции 1917 г. национальная элита восприняла именно как возможность для проведения реформ и улучшения условий жизни и деятельности своего народа.



Калмыцкое ламаистское духовенство включилось в общественно-политическую жизнь сразу после Февральской революции 1917 г. Первоначально основные интересы и устремления этой социальной группы касались в основном снятия конфессиональной дискриминации, возможности более свободного отправления своих религиозных служб и желания независимости от светских властей, особенно в вопросах выбора своих церковных руководителей<sup>7</sup>. 20 марта 1917 г. Временное правительство приняло постановление «Об отмене вероисповедальных и национальных ограничений». Церквям и религиозным организациям были предоставлены широкие права в их богослужебной, миссионерской, педагогической и общественно-политической деятельности. В марте 1917 г. прошел I съезд представителей калмыцких улусов Астраханского края. В числе более 100 делегатов было около 30 монахов во главе с Ч. Балдановым, что в конечном счете предопределило итоги съезда. Ламы не занимали светских должностей, но оказали большое влияние на решения съезда. На одном из заседаний, 27 марта, они покинули съезд, бойкотировав резолюцию, с которой были несогласны. С большим трудом их удалось вернуть на следующий день. Духовенство и аристократы, выступив единым фронтом, сформировали консервативное региональное правительство. Важную роль калмыцкое духовенство сыграло в пропаганде идей объединения разрозненных частей калмыцкого народа.

14 июля 1917 г. Временное правительство приняло закон «О свободе совести», в котором гарантировало свободный выбор религии, веротерпимость, возможность отправления любых религиозных культов, кроме изуверских. На I съезде калмыцкого буддийского духовенства и мирян (22 июля 1917 г.) было принято решение об увеличении общего числа хурулов до 41 большого и 78 малых. Штаты донских хурулов были увеличены до положенных<sup>8</sup>, общее количество духовных лиц — до 2730 монахов. Это решение было подтверждено II съездом представителей калмыцкого народа, хотя вопрос финансового содержания новых штатных единиц был явно проблемным. На секретном совещании делегатов I съезда буддийского духовенства и мирян и II съезда представителей калмыцкого народа (участвовали почти все делегаты, за исключением представителей «демократического крыла») было принято принципиальное решение о переходе астраханских калмыков в состав казачества. Ламаистское духовенство к переходу в казачество относилось двояко. Часть лам восточных улусов во главе с шаджин-ламой Чимидом Балдановым выступила против этого, поскольку переход в казачество мог быть связан с насилием, противоречащим буддийским постулатам. Представители духовенства западных улусов во главе с багши хурулов Манычского улуса Бовой Кармыковым выступили за переход в казачество<sup>9</sup>.

После Октябрьской революции религиозная ситуация в Калмыкии, как и по всей стране, резко изменилась. 20 января 1918 г. Совнарком

утвердил декрет «О свободе совести, церкви и религиозных обществах» (больше известный как «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви»). § 12 этого декрета лишил все религиозные организации статуса юридических лиц и прав на собственность. Не удивительно, что шаджин-лама Чимид Балданов сразу забыл о буддийских постулатах непротивления: «...хотя учение Будды и говорит щадить все живые существа, не убивать все живое, но я думаю, что сейчас, когда нашей духовности... угрожает зараза Севера, мы должны встать на сторону монархии»<sup>10</sup>. Бова Кармыков, еще в 1917 г. занимавший активную позицию по вопросу перехода в казачество, в годы гражданской войны, по всей видимости, не вел активной деятельности. Правда, после разрушения его хурула ему пришлось бежать к белым, где он по настоянию Тундутова был избран шаджин-ламой. Однако на этом посту Бова Кармыков вел себя пассивно. После разгрома белогвардейцев он не бежал за границу, а вернувшись в Александровский хурул, стал проповедовать идеи братства и сотрудничества.

Обновленцы в этот период, лишившись своего руководства (Б. Боваев погиб в Петрограде в 1918 г., а А. Доржиев работал в Москве), в значительной степени утратили свое влияние. Ситуацию обострили и действия «воинствующих безбожников» из числа совработников и красноармейцев, которые демонстративно разрушали культовые сооружения, из буддийских танок (икон) делали себе портянки, а священные тексты, с трудом вывезенные паломниками из далекого Тибета, пускали на самокрутки. Весной 1919 г. социально-экономическая ситуация в Калмыкии еще более ухудшилась. Части 10, 11 и 12-й советских армий, потерпев поражение, начали отступать через калмыцкие улусы и под видом реквизиции стали отбирать у кочевников уцелевшие после зимы скот и имущество. В улусах начался голод, настроение в Калмыцкой степи стало принимать антисоветский характер. Когда в апреле—мае 1919 г. отряды С. Г. Улагая и Д. П. Драценко вошли на территорию Калмыкии, они встретили широкую поддержку местного населения<sup>11</sup>. Только после этого совработники признали, что они «на Калмыцкую степь обращали мало внимания, и, возможно, только поэтому белогвардейцы так легко ее заняли»<sup>12</sup>. Во второй половине 1919 г. политика советской власти по отношению к калмыкам заметно изменилась. Совнарком РСФСР принял ряд декретов, направленных на защиту интересов калмыцкого народа, в том числе подписанное В. И. Лениным «Воззвание к трудовому калмыцкому народу»<sup>13</sup>. Ряд совработников, совершивших неподобающие действия по отношению к ламам, получили взыскания. Были предприняты серьезные шаги по усилению агитационной работы в улусах, занятых белогвардейцами.

В условиях братоубийственной войны, когда моральные устои были разрушены, а прежние идеалы свергнуты с пьедестала, ламаистская церковь оставалась последним духовным якорем для большинства степняков, запутавшихся в бесконечной веренице грабителей: красно-

звездных, золотопогонных или вовсе откровенных бандитов. Для многих калмыков проповеди лам имели решающее значение для принятия той или иной стороны в гражданской войне. Прокурор И. М. Калинин так описывал свои разговоры с бойцами белокалмыцких полков: «Большак украл мой Бог, бакша сказывал. Воевать надо. Большак нас не любит»<sup>14</sup>. Не удивительно, что очень важное значение для работы красных агитаторов имела деятельность Хамбо-ламы Агвана Доржиева, он летом 1919 г., приехал в Калмыкию и стал активно распространять воззвание В. И. Ленина в калмыцких хурулах<sup>15</sup>. В конечном итоге агитационная работа, в которой значительную роль играл Хамбо-лама, стала одним из факторов, способствовавших развалу белокалмыцких частей и переходу части населения на сторону советской власти. Обновленческое движение получило новый толчок и к концу 1920 г. усилилось настолько, что смогло провести на пост шаджин-ламы своего представителя Гавву Сеперова<sup>16</sup>.

Хаос и разрушения гражданской войны нанесли непоправимый урон экономике Калмыкии, значительно сократили численность ее населения. Однако, несмотря на материальные потери и широкое распространение атеистических идей, ламаистская церковь Калмыкии продолжала существовать и после войны и даже усилилась после приезда в 1922 г. по приглашению Агвана Доржиева посланца Далай-ламы, Лувсан-Шарапа Тепкина.

Таким образом, советская власть в ходе политической борьбы была вынуждена уступить настроениям масс и временно прекратить наступление на религию в Калмыкии. Заметную роль в принятии такого политического курса сыграла деятельность Агвана Доржиева, который сумел в сложной социально-политической ситуации периода гражданской войны примирить интересы советской власти и буддийского духовенства, что позволило ламам в течение нескольких лет более или менее спокойно осуществлять свою деятельность, поддерживая духовную жизнь калмыцкого народа.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри // *Orient*. 1992. Вып. 1. С. 82—83.

<sup>2</sup> См.: *Бадмаев А. В.* Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1984. С. 134.

<sup>3</sup> См.: *Команджаев А. Н.* Положение ламаистской церкви в калмыцком обществе // *Orient*. 1992. Вып. 1. С. 145.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 91.

<sup>5</sup> *Дорджиева Г. Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX—первой половине XX в. М., 2001. С. 18—19.

<sup>6</sup> *Рыбаков С. Г.* К вопросу об устройстве духовного быта буддистов в России // *Буддисты в Российской империи в 1917 году (законодательство, описания)* / Сост. Д. Ю. Арапов, Е. В. Дорджиева. Элиста, 2004. С. 29.

<sup>7</sup> Там же. С. 26—31.

<sup>8</sup> Научный архив КИГИ РАН. Ф. 4. Оп. 3. Д. 13. Л. 51 об.—53.

<sup>9</sup> Дорджиева Г. Ш. Указ. соч. С. 33—34.

<sup>10</sup> Басхаев А. Н. Ламаистская церковь в Калмыкии в 1917—1943 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. Волгоград, 1997. С. 64.

<sup>11</sup> См.: Борисов Т. К. Калмыкия: Краткий историко-политический и социально-экономический очерк. М.; Л., 1924. С. 17.

<sup>12</sup> РГВА. Ф. 195. Оп. 2. Д. 44. Л. 7.

<sup>13</sup> См.: К истории образования Автономной области калмыцкого народа: Сб. документов и материалов. Элиста, 1960. С. 60—63.

<sup>14</sup> Калинин И. М. Под знаменем Врангеля // Белое дело: Избранные произведения в 16 кн. М., 2003. Кн. 12. С. 89.

<sup>15</sup> Заятуев Н. З. Цанит-хамбо Агван Доржиев (1853—1938). Улан-Удэ, 1991. С. 35.

<sup>16</sup> Басхаев А. Н. Указ. соч. С. 183.

*М. С. Уланов (Элиста)*

## Барон Унгерн и буддизм \*

В конце XIX в. идеи буддизма начинают распространяться в русском обществе. Интерес к буддизму был вызван рядом причин. Одной из них был кризис Русской Православной Церкви. Усилению интереса к буддизму способствовало и влияние Запада. Кроме того, увлечение буддизмом совпало с общим подъемом мистической волны, который был связан с нарастанием кризисных процессов в Российской империи.

Одной из наиболее ярких и одновременно противоречивых фигур русского необуддизма был барон Унгерн. Сам он родился в австрийском городе Граце 29 декабря 1885 г., хотя официально датой рождения Унгерна считается 22 января 1886 г. — это произошло из-за ошибок при пересчете дат. При рождении он получил имя Роберт-Николай-Максимилиан, но позднее барон отбросил последние два имени, а первое заменил русским — Роман. Отчество Федорович произошло от настоящего имени отца — Теодор-Леонгард-Рудольф. Таким образом барон Унгерн стал Романом Федоровичем.

По словам барона, его род имел германско-венгерское происхождение. Воинственные предки Унгерна принимали участие во всех крупных европейских битвах. Всем им свойственна была склонность к мистике и аскетизму. «Свою жизнь, — рассказывал барон польскому писателю Ф. Оссендовскому, — я провел в сражениях и за изучением буддизма. Дед приобщился к буддизму в Индии, мы с отцом тоже признали учение и исповедовали его»<sup>1</sup>.

В 1896 г. Роберта отдали учиться в Морской корпус в Санкт-Петербурге, но военным моряком Унгерн не стал. Когда началась война с

Японией, он за год до выпуска поступил рядовым в пехотный полк (правда, попав на фронт, увидел, что война уже кончилась). Унгерн возвращается в Ревель (Таллин), потом поступает в Павловское пехотное училище в Петербурге. На четвертом году службы он получает чин хорунжего и оказывается в Забайкалье в 1-м Аргунском полку Забайкальского казачьего войска. При выборе места службы определенную роль, вероятно, сыграла симпатия барона к буддизму, широко распространенному в этих краях<sup>2</sup>.

В Забайкалье Унгерн попытался учредить воинский орден буддистов, главной целью которого была борьба с надвигающейся революцией. В беседе с Оссендовским он упоминал об этом эпизоде из своей жизни: «Я говорил уже, что собираюсь основать орден Военных буддистов в России. Зачем? Чтобы охранять процессы эволюции, борясь с революцией, ибо я убежден — эволюция приводит к Богу, а революция — к скотству. Но я забыл, что живу в России... И мои соратники соответственно очень скоро начали нарушать правила ордена. Тогда я предложил сохранить обет безбрачия (вообще никаких отношений с женщинами), отказ от жизненных благ, роскоши — все с соответствием с учениями „Желтой веры“, но, потакая широкой русской натуре, разрешить потребление алкоголя и опиума. Теперь за пьянство в моей армии вешают и солдат, и офицеров. Тогда же мы напивались до белой горячки. Идея с орденом провалилась, но вокруг меня сгруппировались триста отчаянных, храбрых и одновременно беспощадных человек. Позже они показали чудеса героизма в войне с Германией и в единоборстве с большевиками, ныне же уже почти никого не осталось в живых»<sup>3</sup>.

В 1911 г. в Монголии вспыхнуло восстание против Китая, завершившееся провозглашением ее независимости. Главой независимой Монголии стал восьмой по счету глава буддийской церкви — богдо-геген. Теперь он был не только религиозным, но и светским правителем страны, и Монголия превратилась в теократическое государство. Барон решает выйти в отставку и поступить в монгольскую армию как частное лицо. О его пребывании в Монголии ходили легенды. Врангель писал, что Унгерн командовал всей монгольской конницей и показал чудеса храбрости в сражениях с китайцами, за что получил в награду княжеский титул. Недоброжелатели же, наоборот, говорили, что барон вместе с бандой разбойников грабил купеческие караваны. Так или иначе, мистически настроенный Унгерн приобрел обширные знания о быте, культуре и религии монголов, которые ему очень понравились<sup>4</sup>.

С началом гражданской войны барон отправился на восток в составе белогвардейской армии. Вскоре собрал свою дивизию, основу которой составили бурятские и монгольские всадники. Современники называли ее Туземным корпусом, Инородческим корпусом или Дикой дивизией. Сам же Унгерн называл ее Азиатской дивизией<sup>5</sup>, так как это название подчеркивало идею объединения народов Азии<sup>5</sup>.

Тем временем в 1919 г. клика Аньфу, возглавляемая генералом Сюй Шучженом, восстановила китайский контроль над Монголией. Богдо-геген был арестован. Тогда Унгерн со своим войском направился в столицу Монголии Ургу (ныне Улан-Батор), чтобы освободить законного правителя страны и выгнать китайцев. Китайский гарнизон Урги намного превосходил по численности дивизию Унгерна и присоединившиеся к ней монгольские отряды. Однако, несмотря на это, Унгерн в начале 1921 г. захватил Ургу и восстановил богдо-гегена у власти. В ходе боевых действий Унгерн проявил себя не только смелым воином и хорошим военачальником, но и довольно жестоким человеком. Следует, однако, отметить, что вид физических страданий его жертв не доставлял ему никакого удовольствия, хотя это не мешало барону выносить приговоры <sup>6</sup>.

Оссендовский также отмечает в своей книге, что при Унгерне в городе убрали мусор и провели дезинфекцию, что не делалось «со времен Чингис-хана». Было налажено автобусное движение между отдельными районами города, начали издавать газету, открыли ветеринарную лечебницу и больницу, возобновили работу школы. Известно также, что Унгерн оказывал всяческую поддержку торговле и безжалостно вешал солдат, замешанных в грабеже китайских магазинов <sup>7</sup>.

После захвата Урги барон вновь углубляется в буддизм, но поскольку его окружение не проявляло большого интереса к буддизму и мистике, то нам довольно мало известно о религиозной деятельности Унгерна. Есть сведения, что он часто искал общения с потусторонним миром и его почти всегда сопровождали астрологи и гадалки. Их предсказаниям он верил и ничего не предпринимал, предварительно не погадавшего у своего ламы-астролога <sup>8</sup>. Невзирая на свое тяжелое финансовое положение, барон жертвовал на буддийские храмы огромные суммы денег.

Перед отъездом из Монголии Унгерн встретился с известной ясновидящей, которая назвала его Белым Богом Войны и предрекла ему скорую смерть. Несмотря на мрачное предсказание, Унгерн не терял оптимизма. Вот как передает его слова Оссендовский: «Я умру! Умру... Это неважно, неважно. Дело начато, и оно не погибнет. Я предвижу, как оно будет продвигаться. Потомки Чингис-хана разбужены. Невозможно погасить огонь в сердцах монголов. В Азии возникнет великое государство от берегов Тихого океана до Волги. Мудрая религия Будды распространится на северные и западные территории. Дух победит! Появится новый вождь — сильнее и решительнее Чингис-хана и Угдей-хана, умнее и милостивее султана Бабера. Он будет держать власть в руках до того счастливого дня, когда из подземной столицы поднимется Царь Мира. Почему, ну почему в первых рядах воителей буддизма не будет меня? Почему так угодно Карме? Впрочем, значит, так надо» <sup>9</sup>. Эти слова барона свидетельствуют, что он знал буддийское предсказание о Шамбале и верил в него.

21 мая 1921 г. Азиатская дивизия барона Унгерна оставила столицу Монголии и по просьбе атамана Семенова ушла в Бурятию. Постепенно части Красной армии стали окружать дивизию со всех сторон. Барон вновь был вынужден уйти в Монголию. Однако здесь он встретился с новой силой в лице революционного правительства Сухэ-Батора, которого поддерживали богдо-геген и большинство князей. Монголия теперь вряд ли могла быть оплотом борьбы с мировой революцией.

Барон Унгерн решил идти в Тибет через пустыню Гоби, привести дивизию в Лхасу и поступить на военную службу к Далай-ламе. Приблизительно в это же время из Азиатской дивизии куда-то пропала самая преданная Унгерну часть — Тибетская сотня. Л. Юзефович пишет: «Ходили слухи, будто сам Далай-лама XIII... прислал ему семьдесят всадников из числа телохранителей своей личной гвардии. Это очень похоже на правду. Чуть позже, перед новым наступлением на Ургу, в Азиатской дивизии появилась отборная, особо отличаемая бароном, Тибетская сотня, которой в противном случае просто неоткуда было взяться в монгольской степи, за тысячи верст от Лхасы. <...> Не исключено, что он сам отослал „тубутов“ (тибетцев) на родину, дабы они там провели предварительные переговоры, а с ними отправил и письмо к Далай-ламе. Барон подтвердил в плену, что писал ему, надеясь, видимо, что тот с радостью примет его как борца за веру и врага китайских республиканцев — те после свержения Циней все активнее заявляли свои права на Тибет, который раньше подчинялся Пекину скорее формально»<sup>10</sup>.

Однако идея с походом в Тибет виделась окружению барона как чистое безумие, поскольку в августе—сентябре Гоби совершенно непроходима даже для крупных караванов на верблюдах. Постепенно созрел заговор, в результате которого Унгерн был выдан большевикам. 15 сентября 1921 г. в Новониколаевске (ныне Новосибирск) прошло заседание суда, Унгерн был обвинен по трем пунктам: действия под покровительством Токио, что выразилось в планах создания «центральноазиатского государства» и т. д.; вооруженная борьба против Советской власти с целью реставрации Романовых; террор и зверства. В этот же день его расстреляли.

Майор Антон Александрович Белый, офицер польского происхождения, бывший инструктором монгольской артиллерии, так характеризовал Унгерна:

«Барон Унгерн был выдающимся человеком, чрезвычайно сложным как с психологической, так и с политической точки зрения.

Он видел в большевизме врага цивилизации.

Он презирал русских за то, что они предали своего законного государя и не смогли сбросить коммунистическое ярмо.

Но все же среди русских он выделял и любил мужиков и простых солдат, интеллигенцию же ненавидел лютой ненавистью.

Он был буддистом и был одержим мечтой создания рыцарского ордена, подобного Ордену Тевтонцев и японскому Бусидо.

Он стремился создать гигантскую азиатскую коалицию, с помощью которой он хотел отправиться на завоевание Европы, чтобы обратить ее в учение Будды.

Он был в контакте с Далай-ламой и с мусульманами Азии. Он обладал титулом монгольского хана и титулом „бонзы“, посвященного в ламаизм.

Он был безжалостным в такой степени, в какой им может быть только аскет. Абсолютное отсутствие чувствительности, которое было характерно для него, можно встретить лишь у существа, которое не знает ни боли, ни радости, ни жалости, ни печали.

Он обладал незаурядным умом и значительными познаниями. Его медиумичность позволяла ему совершенно точно понять сущность собеседника с первой же минуты разговора»<sup>11</sup>.

Говоря о политических взглядах Унгерна, необходимо отметить, что он, как и его современник, врач Петр Бадмаев, разделял идею о необходимости создания «великой буддийской конфедерации». Он стремился объединить народы Востока в невиданную со времен Чингисхана буддийскую империю. Речь шла об уникальной зоне, которая была бы свободна как от большевистского, так и от западного влияния. В книге Оссендовского приводятся слова Унгерна, раскрывающие его геополитические планы:

«Во время войны русская армия постепенно разлагалась. Мы предвидели предательство Россией союзников и нарастающую угрозу революции. В целях противодействия было решено объединить все монгольские народы, не забывшие еще древние верования и обычаи, в одно Азиатское государство, состоящее из племенных автономий, под эгидой Китая — страны высокой и древней культуры.

В этом государстве жили бы китайцы, монголы, тибетцы, афганцы, монгольские племена Туркестана, татары, буряты, киргизы, калмыки. Предполагалось, что это могучее (физически и духовно) государство должно преградить дорогу революции и свое духовное бытие, философию и политику оградить от чужеродных посягательств. И если обезумевший, развращенный мир вновь посягнет на Божественное начало в человеке, захочет в очередной раз пролить кровь и затормозить нравственное развитие, то Азиатское государство решительно воспрепятствует этому и установит прочный и постоянный мир»<sup>12</sup>.

Таким образом, буддизм сыграл важную роль в жизни Унгерна, способствовал формированию его мировоззрения. В то же время Унгерн не относился к классическому типу буддистов. На идеологию Унгерна оказывали сильное влияние не только мистические элементы, которые присутствовали в тибетском и монгольском буддизме, но и западная эзотерическая традиция, в частности миф о стране Агарти.



Хотя в разговорах он никогда не ссылался ни на Блаватскую, ни на Штейнера, его высказывания свидетельствуют о знакомстве барона с теософскими и антропософскими идеями. Кроме того, он попытался реформировать традиционный буддизм, придать ему воинственный дух. Однако, в отличие от ислама и христианства, буддизм никогда не навязывал своих идей силой. Мысль о том, что сам проповедник будет в седле и при оружии, вообще исключалась. В этом противоречии между изначальным пацифизмом буддизма и попыткой его насильственного утверждения, вероятно, и заключается основная причина поражения геополитического проекта барона Унгерна.

### Комментарии

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ (грант № 07-01-36103а).

<sup>1</sup> См.: *Оссендовский Ф.* И звери, и люди, и боги. М., 1994. С. 254.

<sup>2</sup> Цит. по: *Горненский И.* Тайны империи Чингис-хана. М., 2004. С. 243.

<sup>3</sup> См.: *Оссендовский Ф.* Указ. соч. С. 260.

<sup>4</sup> Цит. по: *Горненский И.* Указ. соч. С. 247.

<sup>5</sup> См.: *Костюшко А.* В окружении Шамбалы. Три магические страны Тибета. М., 2005. С. 230.

<sup>6</sup> Барон Унгерн-Штернберг и воины Шамбалы // <http://www.netmistik.ru/occultism2/okvo82.htm>

<sup>7</sup> Цит. по: *Горненский И.* Указ. соч. С. 257.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> См.: *Оссендовский Ф.* Указ. соч. С. 278—279.

<sup>10</sup> См.: *Юзефович Л.* Самодержец пустыни. М., 1993.

<sup>11</sup> Цит. по: *Горненский И.* Указ. соч. С. 248—249.

<sup>12</sup> См.: *Оссендовский Ф.* Указ. соч. С. 261—262.

*Д. Г. Чимитдоржин (Улан-Удэ)*

## Из истории Санкт-Петербургского буддийского храма Гунзэчойнэй

Об истории первого буддийского храма в столице Российского государства написано немало, но тем не менее он до сих пор остается загадкой для истории, науки, религии и привлекает к себе множество исследователей. В 1993 г. по просьбе настоятеля храма досточтимого ламы Данзана Хайбуна Самаева мне пришлось поработать в архивах, в частности в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге, где я столкнулась с огромным количеством архивных документов, свидетельствующих об истории становления буддизма в Российской империи начиная с XVIII в. В частности, в фонде

Департамента духовных иностранных исповеданий хранится дело «О постройке буддийской молельни в селе Старая Деревня», содержащее материалы, отражающие историю строительства Санкт-Петербургского буддийского храма.

Судьба этого храма трагична и необыкновенна. Построенный на рубеже XX в., в преддверии великих исторических событий, он как действующий храм просуществовал в общей сложности десять лет. В трагические годы тотального уничтожения религиозных конфессий в молодом Советском государстве санкт-петербургский храм чудом уцелел, как и Деважин-сумэ Агинского дацана, цогчен-дуган Цугольского дацана, цогчен-дуган, Аюшин-сумэ и чойра Тамчинского дацана. Остальные 47 дацанов и дуганов в Забайкалье были полностью уничтожены и разграблены, а духовенство — интеллектуальная элита бурятского народа — заключено в тюрьмы, отправлено в ссылки, а многие его представители расстреляны.

Инициатором строительства, фактически главным руководителем и спонсором буддийского храма на реке Неве являлся Цанид Хамболама Агван Доржиев из рода хоринских бурят в Забайкалье. Именно он подал Его Святейшеству Далай-ламе Тубтэн Гьямцо XIII мысль о строительстве буддийского храма в сердце Европы. Правда, идея создания буддийской молельни в Санкт-Петербурге возникла не только у Агвана Доржиева: «Еще в июле 1898 года в журнале „Строитель“ появилась заметка, в которой говорилось: „Ввиду большого количества лиц, исповедующих буддийскую религию, возбуждено ходатайство об открытии небольшой буддийской молельни...“ По времени эта заметка совпадает с приездом Агвана Доржиева в Санкт-Петербург... следовательно, можно предположить, что ходатайство исходило от него»<sup>1</sup>, но также есть сведения, что о строительстве буддийского храма в это же время ходатайствовал знаменитый врач-тибетолог Петр Бадмаев.

Как известно, после успешного окончания обучения в монастыре Балдан Брайбун (Тибет) Агван Доржиев был назначен на должность учителя Далай-ламы XIII. Впоследствии под влиянием его докладов Далай-лама и Панчен-лама изменят свою позицию по отношению к России, и в будущем это перерастет в идею сближения Тибета с Россией. С 1888 г. военные действия Англии и ее колониальные планы, включавшие захват Тибета, убеждают Далай-ламу и часть высокопоставленных тибетцев в необходимости установления более тесных контактов с Россией. В 1898 г. Далай-лама отправляет в Россию Агвана Доржиева для выяснения ее отношения к Тибету и возможности реальной помощи с ее стороны. С этого времени начинается официальная политическая деятельность Агвана Доржиева как представителя Тибето-Монгольской миссии в России, осуществлявшего дипломатические переговоры между Тибетом и Россией.

Несмотря на сложность вопроса о строительстве буддийской молельни, Агван Доржиев мудро и постепенно проводит работу с верующими-буддистами различных национальностей, проживающими в Санкт-Петербурге. Известно, что в этот период «в С.-Петербурге в высших учебных заведениях обучается значительное число молодых людей-буддистов (в одном Университете до 20 студентов), всегда имеется некоторое количество буддистов в казачьих частях, находящихся в С.-Петербурге... которым свои духовные потребности приходится удовлетворять на частных квартирах, гостиницах и т. п., что представляет крайние неудобства»<sup>2</sup>.

В 1907 г. было подано прошение в Департамент духовных дел иностранных исповеданий от калмыков-буддистов, проживающих в Петербурге. В прошении было сказано, что они, «калмыки, проживающие в С.-Петербурге, последователи буддийской религии, не имеют возможность удовлетворить религиозные чувства и просят разрешения строительства буддийского храма»<sup>3</sup>. В 1908 г. было направлено прошение от Агвана Доржиева на имя министра иностранных дел А. П. Извольского о разрешении на строительство буддийского храма. Извольский был одним из первых высокопоставленных лиц, выразивших заинтересованность в строительстве буддийской молельни. В своем письме, «весьма секретном», министру внутренних дел П. А. Столыпину он писал: «Принимая в соображение, что Далай-лама дружески расположен к России и что сохранение добрых с ним отношений имеет для нас существенное значение, как с точки зрения политических интересов в Китае, так и в смысле возможности использовать в благоприятную сторону его влияние на наших подданных ламайского исповедания, я с особенным вниманием отнесся к ходатайствам, исполнение коих находится в сфере моей компетенции»<sup>4</sup>. В ответном письме от 10 июня 1908 г. за № 4144 П. А. Столыпин напишет: «Я разрешаю просимую постройку молельни при условии соблюдения правил Устава строительного»<sup>5</sup>.

Несомненно, обаяние и сила убеждения Агвана Доржиева сыграли немалую роль в получении от императора Николая II разрешения на строительство храма. На одной из встреч в Царском Селе «царь проявил огромный интерес к архитектурным деталям буддийского храма и обратился с несколькими вопросами к Агвану Доржиеву. Монарх кивал одобрительно, когда слушал ответы ламы. Агван Доржиев добавил, что сооружение будет стоить буддистам не менее 5 млн. руб. золотом, что будут привлечены 3 знаменитых архитектора, несколько известных художников и что ряд материалов для строительства придется заказать в Финляндии, Бельгии, Германии, Франции и Италии. Выдающийся лама также объяснил, что будут привлечены итальянские скульпторы... Когда Доржиев и монахи уходили, царь воскликнул с глубоким чувством: „О как я хочу быть свободным, чтобы стать монахом!“»<sup>6</sup>

Таким образом, после длительной переписки и рассмотрения этого вопроса многими влиятельными чиновниками 30 сентября 1909 г. ходатайство о строительстве буддийской молельни близ Санкт-Петербурга, в Старой Деревне, было подписано Николаем II<sup>7</sup>.

После получения разрешения Кушок Хамбо начинает активную деятельность по организации строительства. На свои средства он приобретает у потомственного почетного гражданина И. А. Исаева за 18 тыс. руб. участок земли в Старой Деревне. Строительным отделением Санкт-Петербургского губернского правления подготавливается и утверждается план трехэтажного каменного здания. Для руководства работами был назначен уполномоченный по постройке буддийской молельни в С.-Петербурге — известный востоковед Ф. И. Щербатской.

Агван Доржиев образовал строительный комитет, в состав которого вошли известные русские ученые-востоковеды: «Ординарный академик Императорской Академии Наук действительный тайный советник В. В. Радлов; Ординарный академик и неперменный секретарь Императорской Академии Наук действительный статский советник С. Ф. Ольденбург; Камер-юнкер Высочайшего двора кн. Э. Э. Ухтомский; Член техн.-стр. Комитета МВД гражд. инж. Г. В. Барановский; Директор рисовальной школы Императорского Общества поощрения художеств художник Н. К. Рерих; художница В. П. Шнейдер; приват-доцент Императорского С.-Петербургского Университета В. Л. Котвич; приват-доцент Императорского Университета А. Д. Руднев; Приват-доцент Императорского Университета Ф. И. Щербатской»<sup>8</sup>. В задачи Комитета входило рассмотрение и утверждение проектов и чертежей, контроль за расходованием денежных средств, организация различных вопросов по строительству и «сношение с властями».

Постройка храма требовала огромных финансовых средств. На строительство храма Его Святейшеством Далай-ламой было обещано около 50 тыс. руб., но в связи с изменившимися историческими обстоятельствами обещанные деньги поступили намного позже: «...лишь в начале 1913 года Агван Доржиев привез их из Лхасы вместе с тибетскими украшениями, которые подарил Далай-лама храму»<sup>9</sup>. Основная доля денежных средств на постройку была пожертвована самим Агваном Доржиевым. Есть сведения о тайном пожертвовании на строительство храма, сделанном Петром Бадмаевым. Немалую сумму внесли забайкальские буряты и духовный и светский правитель Монголии Джебзун Дамба хутукта VIII, а также буддисты-калмыки, несмотря на то что в Калмыкии сбор средств на строительство был запрещен.

Сложно представить, сколько дипломатической находчивости, мужества и выдержки пришлось проявить Кушок Хамбо. Постоянно ощущалось противодействие строительству со стороны Департамента духовных дел, а также со стороны православного духовенства, чему сопутствовала развернутая в 1910 г. черносотенной прессой беспрецедентная антибуддийская кампания. В Киеве, Казани и Иркутске Пра-

вославной церковью были организованы специальные службы и молебны против строительства храма. Агван Доржиев и другие буддисты стали получать анонимные письма, в которых их угрожали убить, а храм взорвать. И все-таки, несмотря на сложности и трудности разного рода, храм был построен. В 1913 г. в буддийском храме Санкт-Петербурга состоялось первое торжественное богослужение, посвященное празднованию 300-летия Дома Романовых. Окончательно строительство было завершено в 1915 г.; тогда и состоялось освящение храма, в честь божества Калачакры (тиб. Дуйнхор) дацан получил название Гунзэчойнэй, что в переводе с тибетского означает «Место распространения святого Учения Будды, страдающего всем живым существам».

В годы репрессий ламы дацана Гунзэчойнэй были арестованы и расстреляны. Агван Доржиев был заключен в тюрьму в Улан-Удэ, затем из-за болезни переведен в тюремную больницу, и 29 января 1938 г. закончился один из его жизненных периодов на пути к освобождению.

Строительство буддийского храма в сердце Европы — одно из выдающихся деяний бодхисаттвы Агвана Доржиева. Буддийские молебны в Музее Гимэ в Париже, на которых присутствовали высокопоставленные лица французского государства, затем его поездки в Англию, Германию, Италию, Австрию, несомненно, заложили основу для будущего распространения и развития буддизма в странах Европы. До того времени Европа не знала буддийских лам столь высокого ранга, как досточтимый Хамбо-лама Агван Доржиев. Сейчас во Франции насчитывается свыше двух миллионов последователей буддизма, а в Германии до официального признания буддизма государственной религией не хватает всего нескольких сот буддистов, и в этом немалая заслуга Хамбо-ламы Агвана Доржиева.

Времена перестройки изменили судьбу Санкт-Петербургского дацана. В 1989 г. в Ленинграде была зарегистрирована буддийская община — Ленинградское общество буддистов. В этом же году, во время приезда в Ленинград досточтимого Бакулы Ринпоче, по просьбе общества буддистов состоялось освящение храма. 9 июля 1990 г. было принято решение о передаче здания храма буддийской общине.

В конце 1990 г. религиозное общество буддистов пригласило на должность настоятеля дацана ламу Данзана Хайбуна Самаева, и 14 февраля 1991 г. под его руководством был проведен многодневный традиционный хурал Цагаалган. Под сводами дацана Гунзэчойнэй снова зазвучали буддийские молитвы. В этот же день состоялась официальная регистрация устава религиозного объединения «Дацан Гунзэчойнэй». В течение многих лет лама Данзан Хайбзун вместе со своими учениками проводил огромную работу по восстановлению храма. Если посмотреть фотографии храма 1990 г., то будет понятно, какие масштабные ремонтные работы были проведены за период пребывания его на посту настоятеля.

В октябре 1993 г. группа мастеров монгольской компании «Тэмуджин», которой руководил известный артист и певец Гэндепелийн Явган, была приглашена настоятелем дацана досточтимым Данзаном Хайбуном Самаевым в Санкт-Петербург для создания алтарной скульптуры Будды Шакьямуни. В течение восьми месяцев мастера из Монголии и Бурятии работали над изготовлением статуи согласно наставлениям досточтимого ламы Данзана — настоятеля Дуйнхор-дацана в Улан-Баторе. Автор проекта монгольский художник Ганхуяг Нацагийн и его помощники — мастера Ганболт Нацагийн, Биивэй Батор<sup>10</sup> — вместе с мастерами из Бурятии создали прекрасную скульптуру Будды, соответствующую канонам буддийского искусства. 22 мая 1994 г. дацан Гунзэчойнэй вновь обрел свою главную святыню — статую Будды Шакьямуни. Состоялась торжественная церемония освящения статуи Будды ламами из Бурятии, Тувы, Монголии, Индии, Франции в присутствии многочисленных гостей и паломников из Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы и Якутии.

Возрождение и восстановление дацана Гунзэчойнэй — одна из величайших заслуг досточтимого ламы Данзана Хайбуна Самаева, которого многие бурятские старейшины считали перерожденцем Кушок Хамбо Агвана Доржиева.

### Комментарии

<sup>1</sup> Андреев А. И. Из истории Петербургского буддийского храма // *Orient*. 1992. Вып. 1. С. 12.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 448. Л. 15.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 394. Л. 179.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 448. Л. 1.

<sup>5</sup> Там же. Л. 2.

<sup>6</sup> Снеллинг Дж. Агван Доржиев: важная связь (особая вежа) в центрально-азиатской политике. 1989.

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 448. Л. 31.

<sup>8</sup> Там же. Л. 15—16.

<sup>9</sup> Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1992. С. 17.

<sup>10</sup> См.: Освящение большой алтарной статуи Будды в дацане Гунзэчойнэй 22 мая 1994 г. // *Гаруда*. 1994. № 3. С. 2.

*Б. А. Шантаев (Элиста)*

## Агван Доржиев и Калмыцкая степь (конец XIX—начало XX в.)\*

Религиозная и политическая деятельность бурятского Хамбо-ламы Агвана Доржиева на протяжении многих лет была тесно связана с Россией. К активным занятиям политикой наряду с религиозной деятель-

ностью его привели события, происходившие в Тибете. В интересах страны, где он получил высшее религиозное образование и стал одним из ближайших наставников Далай-ламы XIII, Агван Доржиев совершил ряд путешествий по разным странам Азии и Европы как представитель Его Святейшества за пределами Страны Снегов. Его активная религиозная и политическая деятельность в России была непосредственно связана и с калмыками, проживавшими в Калмыцкой степи Астраханской губернии. Калмыцкую степь он посещал неоднократно. Агван Доржиев пользовался авторитетом и уважением как среди калмыцкой аристократии, так и среди простого населения. Своей деятельностью он способствовал распространению буддийского просвещения в степи.

Впервые приехав в Санкт-Петербург в феврале 1898 г.<sup>1</sup>, Агван Доржиев в марте того же года в сопровождении переводчика посещает старшего Бакшу Малодербетовского улуса. Об этом свидетельствует секретный рапорт Управления калмыцким народом (УКН) о немедленном удалении гостя из степи к 1 мая по распоряжению губернатора<sup>2</sup>. Причиной столь пристального внимания властей послужило то, что, по сведениям, собранным попечителем, местное калмыцкое духовенство и простолюдины оказывали А. Доржиеву необыкновенные почести, считая его высшим духовным лицом. В своем прошении на имя министра земледелия и государственных имуществ губернатор Астраханской губернии обращается с просьбой: в интересах вверенных ему калмыков запретить выдавать документы для поездки в калмыцкую степь людям из Забайкальской области и других мест империи, где имелось ламаистское духовенство, и позволять въезд только с разрешения главного попечителя калмыцкого народа, так как «целью приезда вышеуказанных лиц служит грубая эксплуатация религиозных чувств народа и выманивание денег у калмыков»<sup>3</sup>.

Следующий визит А. Доржиева в Калмыцкую степь состоялся лишь в конце января 1902 г. Этот приезд также нашел свое отражение в секретном циркуляре УКН. Агван Доржиев прибыл в Малодербетовский Дунду-хурул, затем отправился в хурул Талтанкинова рода, откуда уехал в Багацохуры и дальше — в Икицохуровский улус, где посетил три местных хурула: Бакшинов, Эмчинов и хурул Яргачи<sup>4</sup>. В секретном донесении попечителя Калмыцкого базара в УКН сообщается, что во время посещений Хамбо-ламой вышеуказанных хурулов туда стекалось огромное количество верующих. Он, хотя и проповедовал о вреде пьянства и курения табака, поборов за свою службу открыто не делал, но, как отмечает попечитель, по его сведениям, службы калмыцкого духовенства всегда вознаграждались хорошими пожертвованиями, а тем более служба, совершенная ламой из Тибета. Это подтвердили в частной беседе сами калмыки<sup>5</sup>. Так, во время пребывания ламы в Бакшиновом хуруле около него было поставлено деревянное корытце, в которое верующие бросали пожертвования в виде монет, преимущественно золотых; серебро и медь по окончании цере-

монии местные священнослужители обменяли на золото. И, как сообщается в циркуляре, денег набралось так много, что корытце, наполненное пожертвованиями, еле поднял дюжий манджик. Далее из донесения следует, что если в свой первый визит А. Доржиев вывез из Калмыцкой степи около двадцати тысяч рублей золотом, а возможно и больше, то в этот визит было собрано намного больше. Затем УКН просит подробного донесения о том, каким образом Хамбо-лама эксплуатировал народные массы и в чем именно это проявлялось, были ли платными или нет службы в хурулах, какие подарки он получал и какова их примерная стоимость <sup>6</sup>.

Во время пребывания А. Доржиева в Икицохуровском улусе произошел неприятный инцидент. По прибытии в улус ему была вручена повестка с требованием незамедлительно явиться к заведующему улусом. Хамбо-лама оставил повестку без внимания. Тогда заведующий улусом прибыл сам с двумя вооруженными стражниками. Ворвавшись в дом, где находился Хамбо-лама, он грубо говорил с ним и уехал, приказав сопровождавшим его стражникам неотлучно, сменяя друг друга, находиться при Агване Доржиеве. Хамбо-лама вынужден был написать жалобу в УКН. Реакция на нее последовала незамедлительно. Управление потребовало от заведующего улусом подробного отчета о всех действиях Хамбо-ламы в Икицохуровском улусе и о результатах личного свидания с ним <sup>7</sup>.

Позже А. Доржиев посетил Харахусовский улус, где провел службы в Харахусовском и Эрдниевском хурулах. Эта поездка также отражена в секретном рапорте попечителя улуса в УКН. Как следует из рапорта, службы проводились бесплатно, хотя добровольные пожертвования калмыками делались. Суммы пожертвований были от двух копеек до пяти рублей, за эти подношения Хамбо-лама раздавал и простым калмыкам, и гелюнгам священные зерна. По имеющимся данным, сумма пожертвований в Харахусовском улусе составила около тысячи рублей <sup>8</sup>.

По сведениям Малодербетовского улусного попечителя, к середине марта Хамбо-лама вернулся в улус и прибыл в Абганеры, где присутствовал при богослужении. Во время пребывания Доржиева в улусе туда стекалось множество желающих поклониться ему, но главное — привезенной им частице кости Будды, которая находилась в золотой пирамидальной шкатулке. На попечителя улуса Доржиев произвел впечатление развитого человека. Он открыто высказывал возмущение непониманием большинством калмыцкого духовенства основ буддийского учения и своих обязанностей. На богослужении в Абганерах в своей речи, обращенной к духовенству, резко обличал их недостатки. Простым калмыкам он старался внушить, что буддизм не требует каких-то особых подношений своим служителям, т. е. духовенству, и что, требуя то или другое подношение, они сами совершают грех. Он призывал людей к воздержанию от употребления спиртных напитков и табака.



Как следует из донесения попечителя улуса, мелкие подношения калмыков тут же раздавались беднякам. От имени Далай-ламы Хамбо-лама привез многим влиятельным лицам — зайсангам Талтаеву, Ц. Бадмаеву и другим — бронзовые изображения бурханов. Они тоже сделали подарки Далай-ламе, преимущественно деньгами, не более двухсот-трехсот рублей в каждом отдельном случае. Калмыцкую степь А. Доржиев покинул к 15 марта — из-за срочных дел, однако предполагал, что через год снова вернется в Астраханскую губернию, чтобы посетить Александровский улус.

Таким образом, очевидно, что Хамбо-лама, разъезжая по калмыцким улусам и проводя различные службы, призывал народ бороться с пороками, просвещал простых калмыков в религиозных делах. О духовенстве он отзывался очень резко, говоря, что царящая среди них — по слухам — распушенность нравов принижает значение религии<sup>9</sup>.

В автобиографии, написанной в 1921 г., Агван Доржиев сообщает, что после посещения ряда европейских стран он достиг реки Волги и встретился с калмыками, которые приняли его с большой радостью и интересом и сделали подношение скотом и вещами, наказав непременно доставить их в Тибет. Он отвез их в Тибет и преподнес Далай-ламе во время монлама в Лхасе сто белых юмбу<sup>10</sup>, шелковые ткани и пр. Десяткам тысяч хуваракон раздал по 5 цэнов серебра, ничего не присвоив из посланного калмыками<sup>11</sup>.

Осенью 1907 г. А. Доржиев окончательно переселился в Россию и активизировал свою общественно-политическую и религиозно-просветительскую деятельность как в Петербурге, так и в Бурятии и Калмыкии в той же роли уполномоченного Далай-ламы<sup>12</sup>. В результате его деятельности стала заметной реализация планов по открытию религиозных буддийских школ. В 1907 г. Доржиев добивается у астраханского губернатора разрешения на строительство буддийского училища — цаннид-чоре — в местечке Амта-Бургуста Малодербетовского улуса и дарит училищу 300 томов священного текста Ганджура и Данджура, много статуй бурханов, серебряную и медную утварь. В начале 1908 г. Министерство внутренних дел утверждает устав Духовной академии и назначает Доржиева директором — Чорин-хамбо. Позже он открывает еще одно чоре — в Икицохуровском улусе<sup>13</sup>. Эти школы должны были стать центрами подготовки квалифицированных кадров для калмыцких хурулов. В 1908 г. на учебу в Икицохуровское буддийское училище поступил 81 ученик. Полный курс учебы занимал 13 лет. На содержание этой школы все хурулы Икицохуровского улуса выделяли ежегодно 1500 рублей<sup>14</sup>.

В конце 1907 г. калмыцкая диаспора Петербурга обращается с прошением в Департамент духовных дел, ходатайствуя о разрешении на строительство буддийского храма в столице. Всего под прошением подписалось более тридцати человек во главе с калмыцкими князьями Тюмень и Тундутовыми. Разрешение на постройку храма было полу-

чено А. Доржиевым лично от Николая II во время аудиенции в Царскосельском дворце 23 февраля 1909 г.<sup>15</sup> Строительство храма началось в марте 1909 г. Оно было сопряжено с разного рода трудностями: нехватка денежных средств, приостановка строительства властями, замена архитектора, изменение проекта храма, анонимные письма с угрозами взорвать храм. Долгая и трудная постройка храма была завершена в 1915 г.<sup>16</sup>, и в этом большая заслуга А. Доржиева, сумевшего в столь непростое для России время довести начатое дело до конца.

Хамбо-лама еще не раз посещал калмыков. До конца своих дней он отстаивал интересы верующих и способствовал распространению и укреплению буддизма среди бурят и калмыков. Многолетняя религиозная и политическая деятельность Агвана Доржиева оставила заметный след в развитии буддизма в России.

### Комментарии

\* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

<sup>1</sup> Андреев А. И. Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004. С. 26.

<sup>2</sup> НАРК. Ф. И-9. Оп. 2. Ед. хр. 77. Л. 2.

<sup>3</sup> Там же. Л. 3, 3 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 9, 9 об., 12.

<sup>5</sup> Там же. Л. 14.

<sup>6</sup> Там же. Л. 9, 9 об., 12.

<sup>7</sup> Там же. Л. 10, 10 об.

<sup>8</sup> Там же. Л. 11.

<sup>9</sup> Там же. Л. 12, 12 об., 13.

<sup>10</sup> Слиток серебра весом в 50 лан (лан — китайская весовая денежная единица, равная 37,3 грамма серебра). См.: Доржиев А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Пер. с монг. А. Д. Цендиной. М., 2003. С. 84, 86.

<sup>11</sup> Доржиев А. Указ. соч. С. 51.

<sup>12</sup> См.: Андреев А. И. Указ. соч. С. 31.

<sup>13</sup> Там же. С. 32—33.

<sup>14</sup> См.: Дорджиева Г. Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII—начало XX в.). Элиста: АПП «Джангар», 1995. С. 7.

<sup>15</sup> См.: Андреев А. И. Указ. соч. С. 33—36.

<sup>16</sup> Там же. С. 39, 48, 51, 57, 65—66, 75.

---

# Российское государство и буддийская церковь

*М. Г. Банаева (Москва)*

## Религиозная жизнь бурят Москвы

Самый первый бурят, Бороно Имыгенов, появился в Москве в 1695 г. Он был похищен за Байкалом и доставлен в столицу, где стал помощником купца Ивана Сердюкова, который усыновил мальчика, назвав его Михаилом. В 1699 г. Петр I взял Михаила Сердюкова к себе на службу, доверив ему поставку провианта в строящийся Петербург<sup>1</sup>.

Увеличение численности бурят в Москве произошло уже только в годы советской власти за счет приехавших в столицу для получения образования. Так, по переписи населения 1926 г. их насчитывалось 79 чел., 1970 г. — 815 чел., 1989 г. — 1493 чел. Согласно российской переписи населения 2002 г., в Москве проживает 2304 бурята<sup>2</sup>, однако по оценке независимых экспертов их свыше 20 тыс. чел.

Традиционно буряты, проживающие на территории России, исповедуют буддизм школы Гелуг, за исключением бурят Иркутской области, которые являются шаманистами. Есть и православные буряты, но численность их незначительна.

В 1989 г. в Москве Министерством юстиции РСФСР было зарегистрировано представительство Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ) СССР (затем РФ). В апреле—мае 1995 г. духовный собор буддистов Бурятии (*сугунды*) избрал на пост Пандито Хамболамы Дамбу Аюшеева, а в 1996 г. принял новый устав ЦДУБ, согласно которому эта организация получила название Буддийская традиционная сангха России (БТСР). И новый устав, и новое название отражают перемены, происходящие внутри буддийской сангхи Бурятии.

Московское представительство БТСР находится по адресу: Остоженка, 49. В здание на Остоженке приходят буряты, калмыки, тувинцы, русские (как правило, выходцы с территорий, где традиционно исповедуется буддизм), которые получают не только духовную, но и материальную поддержку. В силу того что БТСР включает в себя только традиционные буддийские объединения школы Гелуг, она не имеет в Москве никаких «филиалов», где постоянно проводились бы религиозные обряды, делались практики, отмечались праздники. Обычно для

этого арендуются разные помещения. Аренда помещения, где располагается представительство, осуществляется за счет пожертвований мирян и финансирования из регионов.

Московское представительство БТСР возглавляет Санжай-лама, который осуществляет как религиозную деятельность, так и представительские функции на международных и внутрироссийских встречах, а также выступает по политическим, культурным и прочим вопросам на различных конференциях. На прошедшем в Москве в июле 2006 г. саммите религиозных лидеров из-за отсутствия по объективным причинам Далай-ламы XIV буддизм представлял Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев. Основной темой встречи была борьба с терроризмом, кроме этого обсуждался целый ряд религиозных проблем.

В декабре 1996 г. в Москве была зарегистрирована еще одна религиозная организация, объединяющая последователей тибетского буддизма школы Гелуг, — Московский буддийский центр Ламы Цонкапы. В 2000 г. центр получил перерегистрацию в Министерстве юстиции РФ в качестве структурного подразделения БТСР. Центр создан группой учеников постоянно живущего в России тибетского ламы (наставника) геше Джампы Тинлэя, который является духовным руководителем этой организации. Наставник центра по ритуалам — выпускник тантрического дацана Гьото лама Калдэн. Центр организует лекции и семинары буддийских учителей в Москве и Подмоскovie, а также принимает участие в строительстве Всероссийского ретрит-центра<sup>3</sup> в Курумкане (Бурятия). Одним из важнейших направлений деятельности Московского буддийского центра является издание буддийской литературы. В настоящее время на базе центра действует издательство «Цонкапа» («Tsongkhapa Publications»), оно занимается выпуском книг по буддийской философии и практике. Центр находится по адресу: Мытная ул., д. 23, корп. 2.

Согласно распоряжению мэра Москвы (№ 1117-РМ от 26.10.2000), буддисты получили землю под строительство первого московского буддийского храма, который будет воздвигнут в районе Отрадное Северо-Восточного административного округа Москвы по адресу: Нововладыкинский проезд, вл. 15. В составе комплекса планируется размещение Буддийского культурного центра. Реализации проекта содействуют мэр Москвы Ю. М. Лужков, префект Северо-Восточного административного округа И. Я. Рабер, а также депутат Государственной думы от Агинского Бурятского автономного округа (АБАО) И. Д. Кобзон. На церемонии закладки первого московского буддийского храма присутствовал Глава Администрации АБАО Б. Б. Жамсуев, который оказал очень своевременную поддержку при оформлении исходно-разрешительной документации. Президент Республики Бурятия Л. В. Потапов также поддержал проект и оказал финансовую помощь. Летом 2003 г. президент Бурятии посетил участок, одобрил проект трехэтажного здания храма и выразил намерение способствовать строительству.

Все проектные работы по храму были разработаны в персональной творческой мастерской П. Г. Терешкина. По словам Д. Шагдаровой, председателя Московской общины буддистов и руководителя проекта, в настоящее время ведется поиск спонсоров и осуществляется сбор добровольных пожертвований. Предварительная стоимость проекта оценивается в \$3 000 000.

В непосредственной близости от будущего буддийского храма уже действуют две мусульманские мечети, православный храм с часовней и иудейская синагога, — таким образом, он пополнит существующий храмовый комплекс традиционных религий России. Уже несколько лет подряд верующие буддисты собираются здесь 6 июля, чтобы отметить День рождения Далай-ламы XIV. На праздник приходят представители всех буддийских общин Москвы. Открытие храма планируется в 2008 г.

В последнее время представителями БТСП велись переговоры с московскими властями об установке на Поклонной горе субургана в память тысяч буддистов — солдат и офицеров Красной армии, погибших во время Великой Отечественной войны. Пока дело дальше переговоров не продвинулось; связано это с созданием в 1943 г. Калмыцкого карательного корпуса, что повлекло за собой депортацию калмыков в Сибирь.

По отношению к религии бурят, проживающих в Московском регионе, можно разделить на три группы. Первую составляют атеисты, — как правило, это люди в возрасте от 35 лет и старше, родившиеся и выросшие при советской власти. Для них характерно отрицание религии в целом и буддизма в частности. Однако таких людей с каждым годом становится все меньше. Это связано прежде всего с возрастающей ролью религии в современном обществе.

Следующую, более многочисленную группу составляют так называемые «национальные маргиналы» — люди, ассимилировавшиеся в русской среде, многие из которых совсем не знают бурятского языка и негативно относятся к национальным традициям и обычаям. Они не знакомы с вероучением и религиозным содержанием обрядов, но тем не менее очень ревностно следуют всем предписаниям лам или шаманов, а иногда тех и других вместе: «На всякий случай, может быть, поможет». К этой группе можно отнести как бурят, долгое время живущих в Москве, так и вновь прибывших, выросших в городской среде, вдали от традиционной культуры. Вот характерный пример — рассказ бурятки-москвички, переехавшей из Улан-Удэ: «Когда жила в Улан-Удэ, в дацане была два раза на Верхней Березовке: в первый раз, когда в институт поступала, во второй — перед тем, как в Москву поехала. Оба раза была с мамой. Когда в Москву приехала, очень тяжело в первое время было. Работу долго искала, денег не хватало, за жилье много платить приходилось. Знакомые посоветовали к ламе сходить, проконсультироваться, может быть, дорога закрыта. Лама совершил

необходимый обряд, дал *адис* <sup>4</sup>. А через две недели предложили неплохую работу. До сих пор работаю в этой компании, а перед работой или после окуриваю себя *адисом*. Успокаивает». Многие из них обращаются к ламам и шаманам только в сложных ситуациях, — как правило, связанных с личными или семейными проблемами. Именно в религии люди находят утешение, восполнение неудовлетворенности своим бытом. Религия является фактором преодоления одиночества, налаживания коммуникаций в своей этнической среде, особенно если община находится в большом иноэтничном массиве.

Последнюю, самую многочисленную, группу образуют буряты, оказавшиеся вне своей традиционной культуры, но тем не менее продолжающие сохранять верность своим традициям, поддерживать тесные родовые связи и исповедовать буддизм. Многие из них являются глубоко верующими людьми. Все важнейшие события, такие как имянаречение, учеба, свадьба, поездки, похоронные обряды, обсуждаются с ламой. Они отмечают такие религиозные праздники, как *Сагаалган*, Новый год по лунному календарю (время проведения — январь—февраль); день рождения и уход в nirvanу Будды Шакьямуни (май—июнь); праздник будды Майтреи (время проведения — июль) и т. д. К сожалению, не все обряды можно провести в Москве, поэтому миряне едут на родину, где и совершают все необходимые ритуалы. Обязательным для них является посещение ламы накануне Сагаалгана или позже, для того чтобы по буддийским календарям он смог предсказать, каким будет следующий год. Верующие совершают такие обряды, как *жэс-оруулга* (совершается один раз в 12 лет, после завершения индивидуального 12-летнего календарного цикла), *мэнгэ* (обряд 9-летнего цикла оборота индивидуального астрологического знака) и др. Как мы уже отметили, не все обряды можно совершить в Москве, в частности такие как *хий-морин* (призывание счастья, благополучия), *обо тахиха* (обряд поклонения духам предков), для этого верующие едут на родину. «Раз в год езжу обязательно домой, когда один, но чаще — с женой. Обязательно захожу в дацан к *зурхайчи*-ламе (лама-астролог). Делаю все, что он скажет. Вот сыну второе имя дали — тибетское, лама сказал, что имя Чингиз тяжелое для него. А жена еще к *эмчи*-ламе (лама-лекарь) заходит за лекарством тибетским. На родовое *обо* ездим помолиться, чтобы все хорошо было. В прошлом году был с сыном в Иволгинском дацане, где поклонились нетленному телу Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова. В Москве тоже к ламе хожу или домой приглашаю, правда не часто — раз в год или два. Часто ведь тоже нельзя, а то дорогу закрыть можно. Жена обычно утром чаем или молоком брызгает, просит у хозяев местности благословения для всех (членов семьи) на весь день», — рассказал нам москвич-бурят. Кроме соблюдения обрядов и ритуалов, многие посещают лекции тибетских лам, разъясняющих Учение, ездят на ретриты. «На лекцию Уважаемого геше Джампы Тинлэя, Учителя из Тибета, меня привела моя подру-

га. Мне очень понравились и лекции, и интеллигентный обаятельный Учитель, и общая атмосфера, а самое главное — хорошие, умные книги, наполненные добром, состраданием и желанием помочь людям. Подобных книг я никогда не видела. У меня появилась книга геше Джампы Тинлэ, написанная на двух языках — и на бурятском, и на русском, где дается пояснение мантр на этих родных для меня языках», — свидетельствует одна из опрошенных.

Таким образом, можно сказать, что буддизм играет немаловажную роль в жизни московских бурят, оказавшихся в инокультурном, поликонфессиональном пространстве. Буддизм, выделяющий бурят в этом пространстве, становится для многих символом сплочения и консолидации, одной из основных этноопределяющих характеристик.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: *Чимитдоржиев Ш. Б.* Кто мы — бурят-монголы? Улан-Удэ, 2004. С. 82—83.

<sup>2</sup> [www.amalgin.livejournal.com](http://www.amalgin.livejournal.com)

<sup>3</sup> Ретрит (англ. *retreat* — уединение, убежище) — современный европейский термин, означающий семинар, на котором лекции по буддизму чередуются с буддийскими практиками.

<sup>4</sup> *Адис* — это благословение; здесь же речь идет о благоволии из растения ая-ганга, используемом в ритуале благословения.

## М. Бродер (Таллин)

### Первое Буддийское братство Эстонии

В 1982—1988 гг. в Эстонии действовало первое буддийское объединение — Буддийское братство Эстонии под руководством Велло Вяртнуу. Прежде чем мы перейдем к описанию деятельности этого объединения, необходимо сказать несколько слов о первом проникновении буддизма в Эстонию.

В начале XX в. буддизм в Эстонии стали впервые распространять Карл Тыниссон (1873—1962) и его последователь Вольдемар Фридрих Лустиг (1912—1989). Первый был известен как экзотическая и колоритная фигура, а благодаря своему образу жизни он получил прозвище Босоногий Тыниссон (его также называли Брат Вахиндра). Тыниссон родился недалеко от Пылтсамаа, путешествовал по Эстонии, был в Европе, в Центральной Азии, жил в Забайкалье, бывал в других районах России. Благодаря тому, что Тыниссон учился в бурятских монастырях, в Эстонии стала известна традиция тибетского буддизма Гелуга.

Деятельность Карла Тыниссона состояла в чтении лекций, проведении ламаистских служб, популяризации буддийской йоги. Он посетил Тибет, став первым эстонцем, побывавшим в Лхасе.

Вернувшись в революционный Петроград, Тыниссон вновь стал работать в буддийском храме, где был одно время наставником, замещающая настоятеля Агвана Доржиева.

Карл Тыниссон путешествовал со своим учеником Лустигом пешком по всей Европе, а затем прибыл в Азию, где и скончался — в Бирме, в Рангуне. После кончины местная буддийская община признала его бодхисаттвой.

Значительным событием в истории эстонского буддизма можно считать создание в 1982 г. в Таллине Буддийского братства школы Ньингма, инициатором организации которого был Велло Вяртныу.

Велло Вяртныу родился 17 июля 1951 г. на острове Сааремаа, в г. Курессааре. Учился в местной школе, успешно занимался спортом. Будучи еще совсем молодым человеком, он был осужден и отправлен в Коми АССР, где в 1969—1972 гг. отбывал срок в лагере за попытку нарушить государственную границу в Карелии.

Вернувшись в Эстонию, Велло начал наверстывать упущенное время, изучая философию, языки, историю и буддизм. Он занимался буддийской и даосской философией, древнекитайской литературой, изучением астрологии, истории, а также буддийского искусства, особенно увлекался учением мистической школы даосизма Белый Лотос. Даосизм как религия и философия всегда привлекал Вяртныу, который утверждал, что тибетский буддизм в эпоху раннего распространения (VII—IX вв.) не избежал влияния даосизма, и это нашло отражение в учении школы Ньингма («Старая»).

В начале 1980-х гг. в Эстонии возрос интерес к астрологии, и Велло Вяртныу, отзываясь на этот интерес, положил начало Эстонскому астрологическому обществу, читая в Таллине в 1980—1982 гг. лекции на темы астрологии и буддизма.

Мысль о создании эстонского Буддийского братства возникла у Вяртныу еще в 70-е гг., и он установил связь с Иволгинским дацаном в Бурятии, поскольку на территории СССР не существовало монастырей школы Ньингма, учение которой так интересовало Велло.

В июне 1982 г. Вяртныу основал Буддийское братство Эстонии. В 80-х гг. он постоянно ездил в Бурятию, проводя там по несколько месяцев в году, учился в Иволгинском дацане у старых лам, чтобы восстановить в Эстонии аутентичную традицию буддизма. Мунко-лама, один из старейших лам в Иволгинском дацане, с пониманием относился к тому усердию и энтузиазму, с которым Вяртныу занимался изучением школы Ньингма. Велло также неоднократно посещал священную гору Алханай в Читинской области. В те годы он утверждал, что в традиции эстонского буддизма есть свое воплощение гневного божества, и это не кто иной, как Роман Унгерн фон Стернберг, что и было подтверждено, когда в Бурятии, на месте, изучали его жизненный путь.

У Вяртныу было намерение основать в Эстонии монастырь школы Ньингма, где можно было бы в будущем получать буддийское об-



разование. Начали распространение Учения со строительства ступы, которую под руководством Вяртнуу поставили на даче художника Юри Аррака в Пангарехе. В строительстве принимали участие Юри Аррак, Урве Аррак, Яан Аррак, а также литератор Яанус Тамм. Верхнюю часть ступы, символизирующую небеса Брахмы, сделал Вигала Сассь (Александр Хейнталу), широко известный как целитель.

Первая эстонская буддийская община жила и действовала в Таллине, в КадрIORге, и стала известна под названием «Таола». Это была организация, основанная на принципе самофинансирования: ее члены работали истопниками в котельных, что было весьма распространенным явлением среди интеллигенции в советской Эстонии. На заработанные деньги члены общины делали изображения буддийских божеств, рисовали буддийские иконы в тибетской технике танка, производили буддоговония.

Вяртнуу всю жизнь руководствуется принципом, что за работу, посвященную Учению, нельзя брать деньги. Этому принципу он верен и по сей день. С английского, русского, немецкого и финского языков переводились десятки книг, которые распечатывались и распространялись в сотнях экземпляров; кроме того, была создана внушительная по тем временам библиотека, причем большинство текстов члены общины привезли из Бурятии. Весь ритуальный инструментарий был привезен из Иволги, а ритуальные барабаны изготавливали в Эстонии.

В течение всего времени своей деятельности братство «Таола» объединяло буддистов и деятелей культуры. Посещали «Таолу» люди со всей Эстонии, частыми гостями были москвичи и сибиряки. Многие из друзей братства помогали доставать нужные материалы, распечатывать тексты и выполняли другие работы.

Основными видами деятельности в «Таоле» были учеба и самообразование. Велло Вяртнуу отвечал за буддийское образование, а языковую базу помогал создавать известный полиглот и ориенталист Пент Нурмекунд, основатель кабинета ориенталистики при Тартуском университете. Он обучал членов общества тибетскому и старомонгольскому языкам. Друзья-иностранцы содействовали в получении литературы с Запада: по заказу членов братства они привозили буддийские книги, внося тем самым свой вклад в строительство фундамента эстонского буддизма.

Финский писатель Харри Сирола опубликовал свои статьи о братстве «Таола» и его духовном вожде Велло Вяртнуу. Не обошел он молчанием и такие факты биографии Вяртнуу, как заключение в тюрьмах и лагерях. В романе «Два города» он писал, что Вяртнуу, сидя в Таллинской центральной тюрьме, настолько заинтересовал своих сокамерников проблемами веры, что они стали конспектировать его лекции по истории религий — буддизма, христианства и ислама.

Интенсивные связи были у членов братства с ламами в Бурятии. Они общались в основном с представителями старшего поколения лам,

которые, в свою очередь, много раз посещали Эстонию. В Иволге эстонские буддисты копировали рукописи, тексты, фотографировали танка и буддийскую скульптуру. Члены братства привозили в дар Иволгинскому дацану изготовленные в Эстонии танка и скульптурные изображения буддийских божеств, очень ценившиеся в Бурятии. Можно с уверенностью сказать, что ламы Иволгинского дацана способствовали развитию буддизма в Эстонии.

В 1984—1985 гг. под руководством Вяртнуу неподалеку от Хаапсалу, на хуторе Сийм Йыэсаар, были воздвигнуты три ступы. Для создания буддийского монастыря купили хутор на западе Эстонии. Автором проекта был архитектор и график Леонхард Лапин. В Эстонии он был одним из первых архитекторов махаянского направления. И сегодня профессор Лапин провозглашает с кафедры Таллинской художественной академии концепцию Пустоты, помогающую человеку правильно организовывать внешнее и внутреннее пространства.

Однако замыслу строительства монастыря не суждено было осуществиться по причине последовавших исторических событий. 7 ноября 1987 г. на массовом митинге в Пярну Велло Вяртнуу выступил с идеей создания Эстонской партии национальной независимости. Он впервые открыто заявил общественности, что необходимо создать организацию, целью которой было бы восстановление суверенитета Республики. Участие в политической деятельности привело к тому, что у Вяртнуу конфисковали большое количество текстов на тибетском языке, слайды и микроплёнки с заснятыми на них рукописями. КГБ поставил Вяртнуу перед выбором — тюрьма или высылка из страны. Ему дали возможность добровольно эмигрировать из Советского Союза, но он отказался. Медицинская комиссия, освидетельствовавшая Вяртнуу, единогласно пришла к заключению: пропаганда буддийского мировоззрения — это не что иное, как проявление сумасшествия. Этот диагноз был снят с Вяртнуу только в 1988 г., когда его выслали из страны. В это же время закончилась активная деятельность Буддийского братства Эстонии.

За шесть лет (1982—1988) буддизм в Эстонии прошел важные этапы становления, но это были лишь первые шаги. Представляется, что в будущем буддизм может оказаться фактором, весьма благотворным для эстонского общества. Сейчас уже подросло новое поколение эстонских буддистов, которые продолжают традиции первого Буддийского братства Эстонии — «Таолы».

Большая часть архива братства, к великому сожалению, утеряна. После высылки Вяртнуу предлагал передать сохранившиеся тексты (в том числе переводы), книги, фотографии и архив «Таолы» в Тартуский университет, в кабинет ориенталистики. Сотруднице университета Марет Карк было предложено взять на хранение материалы «Таолы» как источник по истории буддизма в Эстонии, но она, к сожалению, отказалась, объяснив, что кафедре ориенталистов подобный материал не интересует.

Велло Вяртнуу несколько лет жил и работал в Азии, в Гималаях, совершил практику шестилетнего затворничества, посещал буддийские монастыри, брал интервью у Учителей, фотографировал их. Таким образом, он собрал богатый и интересный материал о деятельности тибетских буддистов после массовой эмиграции из Тибета в 1959 г. В настоящее время Велло Вяртнуу в основном живет в Стокгольме.

### *В. Вяртнуу (Стокгольм)*

## **Встречи на перекрестках истории**

20 августа 1873 г. вблизи Пылтсамаа, на хуторе Одратси, родился Карл Тыниссон. В том же году в Шри-Ланке состоялся известный диспут, в котором монах Мохоттиватте Гунананда (Mohottivatte Gunananda) одержал победу над христианским миссионером Давидом де Сильва (David de Silva) и тем самым восстановил традицию Хинаяны. Случилось так, что в Рангуне Карл Тыниссон был посмертно провозглашен бодхисаттвой именно в монастыре традиции Хинаяна.

Исторически эстонский буддизм связан с Бурятией и ее буддийскими традициями. Известно, что Агван Доржиев доверял Тыниссону и даже назначил его главой петроградского храма в то время, когда в городе бесчинствовали чекисты. Очевидно, Доржиев считал его достойным возглавлять первый на территории Северо-Западной Европы буддийский храм.

Большевики предложили миру свое понимание роли Вахиндры (Карла Тыниссона), объявив его наемником империалистов и врагом советской власти. Версию шута, всеобщего посмешища, полубезумного проповедника преподнес читающей публике Геннадий Геродник в своей книге «Брат Вахиндра»<sup>1</sup>. Ему вторил Олев Ремсуев: «Вахиндра был юродивым, ходил босиком и в монашеском одеянии, валял дурака на базарах, высмеивал в своих брошюрах женщин, государство, евреев и служителей церкви»<sup>2</sup>. Его точку зрения поддерживал и Линнарт Мялль. Ориенталисты Тартуского университета чуждались буддистов, действовавших в советское время в Эстонии. По всей вероятности, должно смениться хотя бы одно поколение эстонских историков и ориенталистов, прежде чем будет возможен объективный взгляд на историю буддизма.

Хамбо Агван Доржиев, Джа-лама, барон Роман Унгерн фон Стернберг, а также Карл Тыниссон вынашивали общую идею — создание буддийского теократического государства, но в работах советских ученых их деятельность не могла получить объективной оценки. Об их знакомстве Г. Геродник не смел даже обмолвиться, так как тема стала бы слишком щепетильной.

Мы приводим здесь хронологические параллели в биографиях вышеупомянутых персоналий, которые представляют несомненный интерес и могут помочь воссозданию ткани сложной исторической реальности первой трети XX в.

Судьба барона Романа Унгерна фон Стернберга была тесно связана с Эстонией, куда в 1887 г. из австрийского города Граса переехала его семья. Роман Унгерн получил начальное образование в одной из таллинских школ и продолжил обучение в Александровской гимназии.

В 1890 г. в Монголию на двух верблюдах прибывает любимец всей Азии и прославленный герой веры калмык Дамба Дзямчан лама — Джа-лама.

В 1892 г. Карл Тыниссон начал курс обучения в Петербургском университете на философском факультете. Через год, в 1893 г., он впервые отправился в Бурятию изучать буддизм. В 1900—1903 гг. Вахиндра побывал на Камчатке, в Бурятии, Монголии, Китае, во Владивостоке. В Маньчжурии он спас жизнь русскому офицеру — князю Воронцову. В главах биографии Тыниссона, написанных его учеником Лустигом, отмечен и факт тесного общения Тыниссона с русским путешественником, географом П. К. Козловым. Дневники Лустига, фотографии и написанную им биографию Тыниссона привез из Бирмы в Эстонию Тиит Пруули, совершив своего рода операцию по спасению исторических материалов об эстонском буддизме. Лустиг, ближайший последователь Тыниссона, был совершенно не похож на своего учителя, и это удивительно. По своему неординарному стилю жизни, манере общения и способу проповеди Тыниссон походил на махассидду: всю жизнь он ходил босиком — как в Якутии, так и на Камчатке, в возрасте пятидесяти лет участвовал в марафоне и демонстрировал в Эстонии чудеса восточной гимнастики. Во всем, что он делал, проявлялись его талант и остроумие.

В 1904 г. Унгерн фон Стернберг прибыл на Дальний Восток для участия в Русско-японской войне. В это же время в Ургу прибывает и Карл Тыниссон. В Урге в лице Унгерна фон Стернберга Джа-лама встретил нового друга и единомышленника, вместе с которым он позднее вел бои с большевиками в монгольских и бурятских степях и которого позже в Азии назовут «кровавым бароном».

В 1906 г. Тыниссона принимают в монастыре Эрдэни-Дзу, где он длительное время общается с Доржиевым и Джа-ламой. У Тыниссона было множество высоких сторонников как в Монголии и Бурятии, так и на Камчатке. Имя Доржиева отворяло ему двери в дом каждого буддиста от Астрахани до Лхасы, это имя помогало Карлу Тыниссону в его путешествиях. В Урге «босоногий бодхисаттва» останавливался у Богдо-гегена VIII.

В 1907 г. Тыниссон едет из Тувы в Оренбург, оттуда — в Самару и Саратов. В своих путешествиях по России Тыниссон постоянно встречается с Доржиевым, с Джа-ламой и бароном Унгерном фон Стернбергом.

Когда Тыниссон прибыл в Калмыкию, туда же прибыл и Доржиев. В биографии Тыниссона Лустиг передает разговор своего учителя с Доржиевым. Он упоминает, что Доржиев говорил Тыниссону о планах строительства храма в Петербурге, добавляя также, что Джебзун Дамба Хутухта лично напишет Доржиеву о подробностях путешествия Тыниссона по Монголии. Доржиев также передал благодарность Богдогегена за участие Карла Тыниссона в тибетском вопросе, подчеркивая, что в Потале очень довольны его деятельностью<sup>3</sup>.

В 1909 г. в Риге Тыниссон издает свою первую книгу на русском языке — «Учение о том, как стать бессмертным».

В 1911 г. Унгерн прибывает из Забайкалья в Таллин и три месяца проводит в Эстонии.

26 апреля 1912 г. в Эстонии родился второй эстонский буддист — Вольдемар Фридрих Лустиг.

В 1912 г. Тыниссон находится в Тарту, где и издает сборник буддийских стихов собственного сочинения.

Чтобы не допустить гибели буддизма в пожарищах будущих войн, Агван Доржиев обратился к идее панмонголизма: спасение буддизма, с его точки зрения, заключалось в создании теократического государства, которое раскинулось бы от Дальнего Востока до бескрайних волжских степей. Сохранение бурятской национальной идеологии и культуры — еще одна великая цель, поставленная перед собой Агваном Доржиевым, но его деятельность в этом направлении послужила причиной того, что большевики его, больного старца, отправили умирать в холодную тюрьму в Улан-Удэ.

В августе 1912 г. Роман Унгерн фон Стернберг совершил свое знаменитое путешествие сквозь тайгу в Монголию, чтобы объединиться с войсками Джа-ламы. Местные ламы не доверяли Джа-ламе, так как его покровителем был жестокий Джамсаран — божество войны.

В начале 1913 г. Унгерн фон Стернберг находился в Петербурге на торжествах, посвященных юбилею Дома Романовых, а после этого он поехал в отпуск в Эстонию, к родственникам.

В 1914 г. Карла Тыниссона призывают в армию, он служит в 4-м Кавказском полку. 2 мая того же года царь Николай II официально утверждает состав буддийского духовенства петроградского храма. Первоначально в него входят 9 монахов, пятеро из которых обязательно должны были быть гелонгами. С этих пор Тыниссон официально фигурирует в списке лам петроградского храма.

Петербургский ученый А. И. Андреев упоминает в своем исследовании «Храм Будды в Северной столице» эпизод 1920 г., когда Тыниссон, прибыв из Бурятии в Петроград, обнаруживает, что храм разграблен большевиками, и встречается с академиком Щербатским<sup>4</sup>.

Сам Карл относился к петербургскому храму фанатично и всю жизнь носил с собой документы, которые удостоверяли его деятельность в качестве ламы и временного главы при петербургском буддийском храме.

В 1915 г. в Петербурге состоялось официальное открытие храма Калачакры, после чего Тыниссон отправился в Бурятию и дальше, в Ургу.

Летом 1917 г. Агван Доржиев уезжает из Петрограда, оставляя заместителем Карла Тыниссона. Доржиев едет в Тамчинский (Гусино-озерский) дацан на Второй общепобурятский съезд для обсуждения перспектив буддизма. Доржиев повез туда предложение объявить петроградский дацан Калачакры достоянием бурятского и калмыцкого народов<sup>5</sup> и провозгласить программу объединения с Монголией.

Барон Унгерн покинул Петроград в том же году, несколькими неделями позже Доржиева.

В 1918 г. «кровавый барон» свирепствует со своими войсками в степях Азии, создавая опору для буддийского теократического государства. Рядом с ним часто находится его друг, калмык Джа-лама. Оба они, подобно Чингис-хану, мечтают о создании буддийской империи. Те же идеи вынашивали и Доржиев, и даже Тыниссон, который в своих книгах постоянно говорит о достигающем Гималаев панбалтийском буддийском государстве.

В феврале—марте 1919 г. в Чите состоялась конференция, посвященная теме панмонголизма<sup>6</sup>. В ней участвовали представители Монголии и Бурятии. На конференции было составлено общее письмо, адресованное в Комиссию Версальского мирного договора. Согласно дневникам Лустига, во время конференции встречались Унгерн, Доржиев, Джа-лама и Тыниссон. Унгерн и Доржиев вели длительные беседы. Барон говорил Доржиеву о том, что рано или поздно Восток и Запад столкнутся, и причиной будет европейская цивилизация, ее безволие и потребительский менталитет, что и погубит западную цивилизацию; азиатский способ мышления восторжествует<sup>7</sup>. Эти мысли барона очень хорошо совпадают с той ситуацией, которую можно наблюдать в современном мире. Очевидно, «кровавый барон», обладая незаурядным интеллектом и интуицией, мог предвидеть будущее.

В 1920 г. Богдо-геген дает Унгерну титул цин-вана и титул хана. В том же году Доржиев официальным приказом назначает Вахиндру — Карла Тыниссона — главой петроградского дацана.

Е. Д. Дагбаев пишет, что Агван Доржиев приветствовал Октябрьскую революцию. С этим трудно согласиться. Думаю, эту версию активно использовали в свое время коммунисты. Сегодня известные исторические факты должны быть рассмотрены в ином свете: Доржиев ради спасения учения шел на все, чтобы продолжать свою деятельность, даже на компромиссы с новой властью.

В 1921 г. барон Унгерн борется в Забайкалье против превосходящего противника. В результате измены он был передан войскам Красной армии. 15 сентября в Ново-Николаевске провели скорый судебный процесс, после чего барон был расстрелян.

В 1922 г. эстонское представительство отказалось выдать Тыниссону визу для въезда в Эстонию. Все его попытки получить визу не

увенчались успехом. Кроме того, Эстония — лютеранская страна, и буддизм там никому не был нужен. Ему пришлось обратиться в посольство Латвии. Так Карл Тыниссон превращается в Карлиса Тениссона.

В 1923 г. Тыниссон покидает Петроград и едет в Тарту, получив письмо от Доржиева, который предупреждал, что в Петрограде находится опасно.

В 1924 г. Карл переезжает из Тарту в Ригу, где организует первую в Латвии буддийскую общину. В 1927 г. Тыниссон лично встречается с латышским президентом Густавсом Земгалсом. В 1928—1930 гг. Тыниссон издает книги «Будущее буддийское государство Пан-Балтия» и «Так верим я и мои соратники».

В 1930 г., летом, в Нарве Тыниссон впервые встретил своего будущего ученика Лустига, и уже в ноябре Лустиг стал буддийским монахом. В 1931 г. Тыниссон и Лустиг пешком, как и подобает странствующим монахам, отправились из Европы в Азию, надеясь дойти до Тибета.

В 1933 г. умирает Далай-лама XIII, что пагубно сказалось на судьбе буддизма в советской России и Монголии. В 1935 г. начали преследовать и уничтожать буддистов, закрывать буддийские монастыри по всей России.

В период первой волны репрессий, в 1935—1936 гг., Тыниссон и Лустиг полтора года находились в Китае.

Осенней ночью 4 сентября 1937 г. чекисты ворвались в ленинградский буддийский храм, уведя с собой всех там находившихся — от монахов до верующих. По решению «тройки» почти всех захваченных в храме расстреляли, в том числе и известного монголиста Б. Б. Барадийна.

13 ноября в Бурятии был арестован 85-летний Агван Лобсан Доржиев, который вскоре, 29 января 1938 г., умер в тюрьме в Улан-Удэ. Ленинградский буддийский храм со всем имуществом был передан Ленсовету, который распорядился отдать здание «под спортивные цели»<sup>8</sup>.

В 1941 г. Тыниссон и Лустиг критикуют в прессе правительство Таиланда за поддержку политики Японии. В 1949 г. монахи из Эстонии, ставшие помехой правительству Таиланда, были высланы из страны в Бирму.

В 1956 г. они принимали участие в Четвертом всемирном конгрессе буддистов в Катманду, общаясь там и с ламами из Бурятии.

9 мая 1962 г. Тыниссон покидает это тело, и его провозглашают бодхисаттвой. Таким образом, у эстонцев появляется свой бодхисаттва. 4 апреля 1989 г. в Рангуне умирает Лустиг.

В 1989 г. в Ленинграде была зарегистрирована новая буддийская община, усилиями которой храм был возвращен верующим.

Один маленький виток по спирали истории совершен, и мир вокруг нас изменился по сравнению с тем временем, когда в нем жили Агван Доржиев, барон Унгерн фон Стернберг, Джа-лама и Карл Ты-

ниссон — пропагандисты идеи панмонголизма, погибшие в борьбе с новой, атеистической идеологией. В жизни часто случается, что в наши планы вносит коррективы Калачакра, олицетворение Времени. К сожалению, по причине нашего несовершенства нам не дано осмыслить все явления, происходящие во времени.

### Комментарии

<sup>1</sup> Геродник Г. И. Брат Вахиндра. Таллин, 1973. С. 112.

<sup>2</sup> Ремсуев О. Брат Вахиндра / Газета «Sir». 1998. 4 сент. С. 17.

<sup>3</sup> См.: Лустиг В. Ф. Биография К. Тыниссона (неопубликованная рукопись). С. 261.

<sup>4</sup> См.: Андреев А. И. Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004. С. 101.

<sup>5</sup> Там же. С. 93.

<sup>6</sup> О данной конференции см.: Цыбиков В. Даурское панмонгольское правительство и буряты // Mongolica. 2000. № 10 (31). С. 343—355.

<sup>7</sup> Лустиг В. Ф. Указ. соч. С. 390.

<sup>8</sup> Андреев А. И. Указ. соч. С. 162—163.

*И. Р. Гарри (Улан-Удэ)*

## К вопросу о распространении буддизма в Бурятии

Историю буддизма в Бурятии можно разделить на три периода: распространение и расцвет (начало XVIII—первая треть XX в.), восстановление (с 1945 г.) и возрождение (с 1990 г.). За это время произошло катастрофическое разрушение буддийской религии. Начало первого периода ознаменовалось прибытием в Бурятию в 1712 г. 150 тибетских и монгольских лам желтошапочной секты, возглавляемой тибетским ученым и религиозным наставником Нгаваном Пунцогом. С этого времени и вплоть до начала XX в. имело место интенсивное развитие буддизма в Забайкалье, обусловленное относительно стабильным положением бурятского общества, светская жизнь которого, по Уставу графа М. М. Сперанского от 1822 г., регламентировалась бурятскими степными думами во главе с родоначальниками — тайши, а религиозная, согласно «Положению о ламаистском духовенстве» 1853 г., — централизованным управлением буддийской церкви во главе с Хамболом и подчиненными ему настоятелями монастырей — ширетуями<sup>1</sup>.

Самые яркие страницы истории буддизма в Бурятии по насыщенности событий, накалу страстей и трагичности исхода пришлись на первую треть XX столетия. Этот период называют золотым веком буддизма в Бурятии. Самое интенсивное строительство дацанов, расширение религиозной деятельности, распространение буддийской культуры среди всех слоев населения, расцвет образования, книгопечата-



ния относятся именно к этому периоду. Это время характеризуется также борьбой между консервативным крылом буддийского духовенства и реформаторами-прогрессистами. Тогда как первые стояли за сохранение традиционного уклада жизни, степных устоев и сложившихся форм религии без всяких изменений, вторые приветствовали перемены, ратовали за создание для бурят земской автономии, поддерживали и советскую власть, желали обновления и очищения бурятского буддизма на принципах философского учения, проповеданного Буддой Шакьямуни. Однако все усилия как консерваторов, так и обновленцев, пытавшихся каждый по-своему сохранить религию, не смогли преодолеть неотвратимую тенденцию коренного переустройства жизни страны.

В этой связи заслуживает внимания факт увеличения в 1930-х гг. количества тантрических хуралов. Как говорили сами ламы, «перед уничтожением религии набирает силу тантризм, который сохранится»<sup>2</sup>. Не в этом ли главная причина сохранения буддизма на территории Бурятии и России в целом? Аналогия с тибетским буддизмом в период его разрушения *цэнпо* Ландармой напрашивается здесь сама собой.

В 1937—1938 гг. почти все активные деятели религиозного движения, независимо от их принадлежности к консервативному или прогрессивному крылу духовенства, были репрессированы органами НКВД. «Неистовый галзут» Агван Доржиев, чья деятельность красной нитью пронизывает самый драматический период истории бурятского народа, был арестован в 1937 г. и скончался в тюрьме в 1938 г. в возрасте 85 лет. Массовыми репрессиями буддийского духовенства в 1937—1938 гг. и разрушением практически всех буддийских монастырей заканчивается первый период распространения буддизма в Бурятии. В пик сталинских репрессий трагическая участь постигла десятки тысяч безмерно тяжелых последствий имело то, что основной удар пришелся на самых честных, самоотверженных и искренне преданных своей родине людей. С того времени прошло уже 70 лет, однако моральное и духовное воздействие, которое репрессии передовой части бурятской интеллигенции и духовенства оказали на бурятский народ, сказывается, на наш взгляд, и поныне.

Пять десятилетий потребовалось на восстановление позиций буддийской церкви и возобновление религиозной деятельности. С 1945 г. начался второй период в истории буддизма Бурятии. В 30 км от Улан-Удэ был построен Иволгинский дацан, также было разрешено возобновить деятельность Агинского дацана в Читинской области. В 1946 г. Совещание буддийских деятелей Бурят-Монгольской АССР принимает Устав Духовного управления буддистов и Положение о буддийском духовенстве СССР, в частности обязывавшее лам «почитать наравне со своей священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать ее укреплению и расцвету»<sup>3</sup>.

Верховным органом буддийской церкви становится Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ) во главе с его председателем, получившим титул Пандидо Хамбо-ламы. Резиденцией ЦДУБ СССР становится новый храм Хамбин-сумэ (Иволгинский дацан), а первым Пандидо Хамбо-ламой нового периода избирается габши Лобсан-Нима Дармаев (занимал должность в 1946—1956 гг.). Некоторым буддийским священнослужителям, пережившим репрессии, дали возможность вернуться в эти два дацана — Иволгинский и Агинский. До 1980-х гг. вся официально разрешенная деятельность концентрируется именно в этих дацанах, имевших всего около двух десятков священнослужителей. Помимо этих центров во всех буддийских регионах продолжают нелегально действовать несколько сотен бывших лам, уже выпущенных к этому времени из лагерей. Они совершают религиозные обряды для односельчан и приезжих, практикуют тибетскую медицину. У некоторых лам появляются ученики и за пределами традиционных буддийских ареалов (группы Б. Дандарона, Ж. Ж. Цыбенова, М. Цыбикова, Ж. Ж. Эрдынеева)<sup>4</sup>.

В 1956 г. делегация ЦДУБ СССР в составе Бандидо Хамбо-ламы Е. Д. Шарапова (1956—1963), Дид Хамбо-ламы Ж. Д. Гомбоева и ученого-монголоведа С. Дылыкова участвуют в праздновании 2500-летия Будды в Непале и Индии и впервые встречаются с верховными иерархами северного буддизма Далай-ламой и Панчен-ламой. Хамбо-лама Ж. Д. Гомбоев (1963—1983) прилагает много усилий для установления связей буддистов СССР с другими странами, для международного признания буддийской конфессии СССР. Благодаря деятельности Гомбоева буддисты СССР стали членами многих международных буддийских организаций.

Усилиями Пандидо Хамбо-ламы Гомбоева и Хамбо-ламы Монголии Гомбожава в 1970 г. в Улан-Баторе при монастыре Гандантекчинлинг был открыт Буддийский институт. В этом институте обучалось поколение современных буддийских священнослужителей Монголии и России. По инициативе Гомбоева в 1975 г. была создана Азиатская буддийская конференция за мир (АБКМ), штаб-квартира которой находится в Улан-Баторе. В эту международную организацию входят представители буддистов Японии, Индии, Шри-Ланки, Вьетнама, Таиланда, Непала и других стран Азиатского континента<sup>5</sup>.

В июне 1979 г. впервые в истории Бурятию посетил Его Святейшество Далай-лама XIV. После этого Его Святейшество Далай-лама был в России еще несколько раз. В Россию приезжают также буддийские делегации из других стран. Особенно важную роль сыграли визиты в Бурятию Кушок Бакулы Ринпоче из Ладакха. После кончины в 1983 г. Хамбо-ламы Ж. Д. Гомбоева Пандидо Хамбо-ламой становится 76-летний агинский лама Жимба Жамцо Эрдынеев (1982—1990); практически же деятельностью ЦДУБ СССР руководит его молодой заместитель Жамьян Шагдаров, который после смерти следующего,

последнего из старого поколения Хамбо-ламы, Мунко Цыбикова (1990—1992) избирается новым Пандидо Хамбо-ламой. С уходом старшего поколения лам на ведущие должности Пандидо Хамбо-лам Иволгинского дацана начинают выдвигаться выпускники Буддийского института Улан-Батора: Жамьян Шагдаров (1992—1993), Чойдоржи Будаев (1994—1995), Дамба Аюшеев (с 1995)<sup>6</sup>.

С 1990 г. начинается новый период в истории буддизма в России. Возрождаются и отстраиваются буддийские храмы и монастыри в Бурятии, Туве и Калмыкии. В октябре 1994 г. в с. Мурочи Кяхтинского района Бурятии состоялось торжественное открытие главного храма первого дацана Бурятии — Цонгольского дацана Балдан-Брайбун, вновь отстроенного на месте разрушенного. Вновь отстроены Кижингинский, Анинский, Ацагатский, Чесанский, Эгитуйский, Кыренский, Баргузинский и другие дацаны. Святыня буддистов — статуя Зандан-Джу перевезена из музея во вновь обретенный храм. Началась реставрация сохранившихся Тамчинского, Цугольского и Агинского дацанов, которые являются памятниками архитектуры федерального значения.

В 1993 г. в Россию прибывает первая группа тибетских учителей буддизма из Индии. Начиная с 1994 г. ежегодно студенты отправляются на учебу в буддийские учебные заведения Индии.

В 1995 г. новым Хамбо-ламой ЦДУБ РФ был избран Дамба Аюшеев. В 1996 г. на съезде буддистов был принят новый устав, в соответствии с которым ЦДУБ РФ было переименовано в Буддийскую традиционную сангху России (БТСР). Два высших буддийских учебных заведения БТСР, Агинский буддийский институт и Буддийский институт Даши-Чойнхорлин, имеют государственные лицензии на право обучения студентов. На генеральной ассамблее Азиатской буддийской конференции за мир в сентябре 1998 г. в Улан-Баторе БТСР подтвердила свое стремление возродить в России деятельность этой международной буддийской организации. В качестве второго российского национального центра АБКМ был принят Агинский дацан<sup>7</sup>.

Таким образом, можно сказать, что в течение одного лишь XX столетия буддизм в Бурятии пережил расцвет, упадок и возрождение (подобных примеров в истории буддизма множество). Как же оценить состояние буддизма в Бурятии в современный период? Задача непростая, в первую очередь из-за недостатка или полного отсутствия данных полевых исследований и социологических опросов. Поэтому попытаемся лишь наметить основные параметры, по которым можно будет сделать предварительный анализ современного состояния буддизма, основываясь на официальных данных, опубликованных в прессе, научных изданиях и на интернет-сайтах.

1) Религиозность бурят. В 1990 г. был принят Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», в 1997 г. — Закон РФ «О сво-

боде совести и о религиозных объединениях», Закон Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия»<sup>8</sup>.

По данным управления Министерства юстиции по Республике Бурятия, в начале 1990-х гг. в республике насчитывалось 4—5 религиозных организаций и объединений, в то время как на 1 января 2003 г. было зарегистрировано уже 168 религиозных объединений, в том числе 41 по буддийской конфессии (из них две централизованные религиозные организации, 38 дацанов и буддийских общин, одно духовное образовательное учреждение — Буддийский институт Даши-Чойнхорлин) и 63 — по православной<sup>9</sup>.

Реставрация старых дацанов, возведение новых дуганов и субурганов, создание большого количества буддийских общин говорят, с одной стороны, о явном оживлении религиозной деятельности бурятского населения республики, 41 % которого, по данным частичного социологического опроса 1997 г., относит себя к верующим, «стараящимся соблюдать обычаи и обряды», и 22,2 % — к верующим, «не соблюдающим обычаев и обрядов»<sup>10</sup>. С другой стороны, количество зарегистрированных общин и храмов, равно как и данные опроса, не несут в себе какой-либо положительной или отрицательной оценки, а лишь констатируют факт оживления религиозной деятельности.

Согласно данным полевых исследований сотрудников Института монголоведения, буддологии и тибетологии в дацанах этнической Бурятии, наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса современного состояния буддизма является бытовая религиозная обрядность (поклонение локальным и буддийским божествам и духам, похоронный обряд)<sup>11</sup>. Среднее и молодое поколения приводит в дацаны не столько религия сама по себе (в основном прихожане имеют лишь общее представление о религии, не различают даже самых популярных божеств буддийского пантеона), сколько естественное желание следовать национальным обычаям и обрядам, преданным забвению в годы советской власти. Религия оказывается, таким образом, важным, но не центральным, как, например, у тибетцев, компонентом этнической идентичности. Советская эпоха сформировала поколение, получившее секуляризованное европейское образование на русском языке. Религиозные традиции воспринимались преимущественно в семье от поколения дедушек и бабушек; уход их из жизни лишил новое поколение живой традиции буддийского воспитания. В 2002 г. около 66 % опрошенных указали «культуру, обычаи, обряды» как основной этноидентифицирующий признак<sup>12</sup>. Можно ли говорить о том, что религия как обрядовая сторона национальной культуры сменила на современном этапе веру ушедшего старшего поколения, для которого буддизм был «убежищем национального духа»?

2) Традиционная буддийская сангха. До гонений на буддизм в 1930-е гг. на территории этнической Бурятии, по разным данным, насчитывалось 45—47 дацанов и дуганов и около 15—20 тыс. лам и послушников, несмотря на межконфессиональные размолвки, в целом подчинявшихся централизованному управлению во главе с Хамбо-ламой. В составе нынешней БТССР, главой которой с 1995 г. является Хамбо-лама Дамба Аюшеев (р. 1962), произошли принципиальные изменения. Ее интегрирующий потенциал в значительной степени был ослаблен разрывом в религиозной культурной традиции, вызванным отсутствием полноценной системы воспроизводства сангхи в годы советской власти. Среднее поколение лам не получило полноценного духовного образования и воспитания, они, в отличие от большинства прежних бурятских лам, являются священнослужителями-мирянами, имеют жен и детей. Изменились, соответственно, и функции дацанов: в них преимущественно проводятся хуралы и требы по заказам населения. Разногласия между руководителями духовенства нового поколения становятся достоянием общественности. Вызывает неоднозначную оценку и деятельность действующего Хамбо-ламы Д. Аюшеева. Ему предъявляются различного рода претензии: плохое отношение к тибетским ламам, неумение наладить отношения с президентом Бурятии (конфликт, связанный с вывозом в 1998 г. для экспонирования за рубежом «Атласа тибетской медицины»), раздоры в Санкт-Петербургском дацане<sup>13</sup> и пр. Все это вкуче говорит о том, что процесс восстановления традиционной буддийской церкви в Бурятии еще не окончен, требуются большие усилия ее руководителей, с тем чтобы Буддийская традиционная сангха возродила свой высокий авторитет среди верующего населения республики.

3) Буддийское образование. В постсоветский период количество буддийских храмов практически приблизилось к довоенному уровню. Отреставрировав разрушенные, построив новые дацаны и дуганы, бурятское общество столкнулось с острой проблемой нехватки буддийского духовенства. Важным шагом БТССР стало создание на базе Иволгинского и Агинского дацанов буддийских институтов, а также филиала Института тибетской медицины и астрологии (Дхармасала, Индия)<sup>14</sup> при Агинском дацане; обучение в буддийских монастырях Индии бурятских хувараков и приглашение в Бурятию тибетских учителей. Между тем средств в воссоздание системы буддийского образования вкладывается сравнительно мало, в Иволгинском и Агинском дацанах ощущается острая нехватка квалифицированных преподавателей. Непростые взаимоотношения, сложившиеся между руководством БТССР и приглашенными тибетскими учителями, нехватка переводчиков с разговорного тибетского языка, отсутствие учебной литературы на национальном языке создают большие трудности в деле успешного обучения молодых монахов. Еше-Лодой Ринпоче, единственный в Бу-

рятии тибетский лама высокого ранга, ушел из Буддийского института и создал собственный Дхарма-центр. Таким образом, преодоление разрыва преемственности в буддийской образовательной системе Бурятии происходит с большими трудностями объективного и субъективного характера.

4) Нетрадиционное распространение буддизма. Политика невмешательства государства во внутрицерковные дела привела к появлению помимо Буддийской традиционной сангхи России большого числа самостоятельных буддийских организаций (в настоящее время в России насчитывается более 200 общин самых разных направлений буддизма)<sup>15</sup>. Нетрадиционное, т. е. нетрадиционно бурятское, распространение буддизма в России стало характерной особенностью нашей эпохи и было связано с приездом в страну буддийских учителей и проповедью ими Учения. Тибетское направление школы Гелуг представлено учениями Его Святейшества Далай-ламы XIV, геше Джампы Тинлея, Еше-Лодоя Ринпоче, Богдо-гегена. Образуются отделения и других школ тибетского буддизма: Ньингма, разных направлений Кагью, Сакья. Особую популярность приобретает учение Дзогчен.

В заключение можно сделать следующие выводы. Количественные показатели выделенных параметров с очевидностью свидетельствуют о процессе возрождения традиционных ценностей бурятского народа, к которым, вне сомнения, относится и буддийская религия. Качественные же показатели говорят о глубоком изменении ценностных ориентиров, связанном прежде всего с разрывом преемственности религиозно-культурной традиции в эпоху тоталитарного режима. Прогнозировать ход развития религиозности в Бурятии достаточно трудно<sup>16</sup>. Одинаково возможны, на наш взгляд, два варианта, которые напрямую зависят от того, будет ли восстановлена полноценная система воспроизводства буддийской сангхи. Если нет, то существует опасность, что религия станет лишь привлекательным компонентом национальной культуры (китайский буддизм) и предметом занятий увлекающихся философскими и практическими аспектами буддизма людей. Если да, то «остаточные явления (религиозности) могут развернуться и в обратном направлении до восстановления полной системы всех показателей религиозности»<sup>17</sup> (тибетский буддизм).

Трансформация религии в современном мире — процесс объективный и характерен не только для нашего общества. История мировых религий показывает, что потенциальные возможности религии к самообновлению неисчерпаемы. Хочется надеяться, что буддийская религия, равно как православие и ислам, по-прежнему будет основой духовного и морального совершенствования личности, так как человечество пока еще не придумало альтернативы непреложным духовным ценностям, лежащим в основе мировых религий.

## Комментарии

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиева Д. Б. и др.* Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX в.: Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

<sup>2</sup> Цит. по: *Нацов Г. Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии. Улан-Удэ, 1998. Ч. 2. С. 140.

<sup>3</sup> ЦГА БР. Ф. 248. Оп. 4. Д. 71. Л. 36. Цит. по: *Терентьев А.* Послевоенная реанимация // <http://buddhismofrussia.ru>

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: *Дондоков Б.* Буддийская традиционная сангха России // <http://buddhism.buryatia.ru>

<sup>6</sup> См.: *Чимитдоржин Г. Н.* Институт Пандито Хамбо Лам (1764—2004). Улан-Удэ, 2004.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См.: *Елаева И. Э.* Религиозная идентичность бурят // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2003. С. 167.

<sup>9</sup> История, культура, экономика Бурятии: Юбилейный статистический сборник. Улан-Удэ, 1995; Республика Бурятия — 80 лет: Статистический сборник (юбилейный выпуск). Улан-Удэ: Госкомстат РБ, 2003 (Цит. по: *Елаева И. Э.* Указ. соч. С. 167).

<sup>10</sup> Там же. С. 168.

<sup>11</sup> См.: *Аюшеева Д. В., Жамсуева Д. С.* Дацаны этнической Бурятии: Доклад по экспедиции 2003 г. по дацанам этнической Бурятии // Архив ИМБиТ СО РАН; *Манзанов Г. Е.* Религиозные традиции в культуре бурятского народа. Улан-Удэ, 2005.

<sup>12</sup> *Елаева И. Э.* Указ. соч. С. 168.

<sup>13</sup> См.: *Жуковская Н. Л.* Буддизм в Бурятии: взгляд из Москвы // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. С. 138—142.

<sup>14</sup> О буддийских институтах см. на сайте БТСР: <http://buddhism.buryatia.ru>.

<sup>15</sup> Подробнее об этом см.: *Терентьев А.* Современное положение дел // <http://buddhism-ofrussia.ru>

<sup>16</sup> См.: *Манзанов Г. Е.* Указ. соч. С. 150—151.

<sup>17</sup> Там же. С. 149.

*Э. Д. Дагбаев, Т. Б. Бадмацыренов (Улан-Удэ)*

## Буддийское духовенство как социальная система

В условиях переходного периода перед многими этносами России встала проблема поиска критериев этнической идентичности, возрождения национально-культурных традиций и ценностей. В этом сложном процессе, заполняя постсоветский идеологический вакуум, значительное место занимает религия. Она часто рассматривается как при-

бежище национального духа и костяк национальной культуры; в настоящее время религия вновь выступает как регулятор социальных связей. Кроме того, религия стала психологической опорой в трудных условиях социально-экономического развития современной России, предлагая людям помощь в решении различных проблем.

Процессы, происходящие в обществе, обусловили трансформацию структуры и социальных функций буддийского духовенства. Изменение государственной политики в отношении религии, смена нормативно-правовых основ регулирования религиозной деятельности обусловили рост числа буддийских религиозных объединений, трансформацию организационных форм их функционирования. Стали формироваться новые социальные институты, претерпевают изменения социокультурные основы функционирования буддийского духовенства.

Усложнилась и этноконфессиональная ситуация в Бурятии. Исторически традиционная для Бурятии школа тибетского буддизма Гелуг, имеющая здесь специфическую форму социальной церковной организации, оказалась в условиях взаимодействия с новыми буддийскими религиозными объединениями, принадлежащими к разным направлениям и течениям буддизма. Приход также претерпевает качественные изменения, складываются новые формы взаимодействия буддийских священнослужителей и верующих.

Исходя из вышесказанного, можно выделить несколько направлений эмпирического анализа современного состояния социальной системы буддийского духовенства Бурятии. Во-первых, изучение его организационной структуры, с тем чтобы выявить организационно-правовые факторы функционирования социальной системы буддийского духовенства, а также основные элементы системы современного буддийского церковного управления.

Второе направление исследования включает в себя изучение этических, философских и ценностных аспектов функционирования буддийского духовенства. В этом отношении важным является анализ совокупности культурных ценностно-нормативных образцов взаимодействия социальных статусов и ролей духовных лиц в рамках изучаемой социальной системы.

Третье направление связано с оценкой буддийскими священнослужителями своего статуса в современном обществе.

В своем исследовании мы попытались в целом представить социальную систему буддийского духовенства Бурятии, полагая, что она сочетает в себе как объективные, так и субъективные характеристики.

В качестве основного в нашем исследовании выступает метод опроса. Кроме того, использовались методы наблюдения и анализа документов. Простое нестандартизированное наблюдение осуществлялось нами в ходе посещения ряда буддийских религиозных организаций республики, дацанов, буддийских общин, культурных центров, в



беседах со священнослужителями и верующими-мирянами. При проведении опроса буддийских священнослужителей использовалась методика полустандартизированного интервью. Выборка исследования — территориально-многоступенчатая. На первой ступени производился отбор буддийских религиозных организаций по четырем критериям: территориально-административному, поселенческому, организационно-правовому и критерию численности. На второй ступени респондентов отбирали по структурному критерию — отнесенности к группам «ламы» и «хувараки» как основным структурным элементам, выделяемым в данном исследовании. Генеральная совокупность гомогенна по половому признаку, исключения составляют несколько священнослужителей женщин.

В ходе опроса в 2004—2005 гг. было охвачено 11 местных буддийских организаций Республики Бурятия и Агинского Бурятского автономного округа (АБАО). Общая численность лам и хуварак в этих организациях была 320 человек. Факторами, определившими выбор конкретных организаций, явились следующие:

1. Административно-территориальный: расположение в границах субъектов федерации; по этому признаку нами были выделены две организации в АБАО и девять в РБ;

2. Поселенческий; по этому признаку мы различаем три группы организаций: 1) находящиеся в непосредственной близости или в черте г. Улан-Удэ; 2) находящиеся вблизи или в черте поселений городского типа; 3) находящиеся вблизи или в черте поселений сельского типа;

3. Организационно-правовой: вхождение в состав централизованной буддийской организации. Нами были охвачены организации, входящие в состав БТСР и Объединения буддистов Бурятии ЦДУБ РФ;

4. Число членов общины, имеющих статус ламы; по данному признаку мы выделили три группы организаций: до десяти (Цугольский, Гусиноозерский, Ацагатский дацаны и общины «Джарун Хашор» и «Зандан Жуу»), свыше десяти членов (Кижингинский и Эгитуйский дацаны) и свыше двадцати (Иволгинский, Агинский и Улан-Удэнский дацаны и община «Ламрим»).

В ходе исследования было опрошено 114 респондентов, что составило около трети общей численности буддийского духовенства, или около 28,5 %. Из 114 респондентов являются ламами 72, или около 28,8 % от общей численности лам, 42 — хувараками, или около 28 % от общего числа хуварак.

По данным Комитета по межнациональным отношениям, связям с общественными, политическими и религиозными объединениями Правительства Республики Бурятия, число священнослужителей, имеющих статус лам, составляет примерно 250 чел. Из них, по данным

Буддийской традиционной сангхи России, около 150 лам входят в местные религиозные организации БТСР. Довольно значительное число буддийских священнослужителей входит в состав организаций «Объединение буддистов Бурятии», вновь зарегистрированного Центрального духовного управления буддистов РФ и объединения «Майдар». Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что численность в лам Республике Бурятия колеблется от 150 до 250 чел.

Большинство лиц, входящих в категорию лам — буряты, исключения носят единичный характер, причем, насколько нам известно, ламы, не принадлежащие к бурятскому этносу, не являются уроженцами Бурятии. Такая моноэтничность — не что иное, как отражение исторически сложившихся традиций воспроизводства буддийского духовенства в Бурятии. Среди представителей других национальностей особое место занимают этнические тибетцы — в силу высокого уровня буддийского образования, высоких степеней духовного посвящения и положения, занимаемого в должностной структуре. Например, Еше-Лодой Ринпоче является главой Тибетского культурного центра «Ринпоче-багша» и авторитетным учителем. После распада Советского Союза и в связи с увеличением интереса к буддизму тибетские монахи начали довольно активную проповедническую деятельность в традиционно буддийских регионах Российской Федерации. Так, следует отметить деятельность Джампы Тинлея, являвшегося духовным представителем Далай-ламы XIV в России и осуществлявшего руководство значительным числом буддийских общин. Учитывая данные обстоятельства, мы посчитали возможным не включать не бурят в число респондентов.

На второй ступени, как уже говорилось, производился отбор респондентов по критерию отношения к двум основным группам буддийского духовенства, выделяемым в рамках данного исследования: ламам и хуваракам.

Буддийскими священнослужителями (ламами) в рамках данного исследования мы считаем индивидов, профессионально занятых в сферах отправления буддийского культа, специальной религиозной подготовки (образования), управления буддийскими религиозными организациями, имеющих определенную квалификацию «лама», принявших обеты генина, гецула или гелонга и имеющих признание своего статуса со стороны других буддийских священнослужителей и мирян.

Помимо лиц со статусом лам, исследование охватило также группу лиц, проходящих специальную профессиональную подготовку в буддийских образовательных учреждениях Бурятии и АБАО, а также в дацанах и общинах. Суммарная численность хувараков в Буддийском институте Даши Чойнхорлин и Буддийской академии Даши Лхундублин составляет около 150 чел. Большинство хувараков по этнической принадлежности являются бурятами, однако в их число входят и уро-

женцы регионов России, традиционно исповедующих буддизм, прежде всего тувинцы и калмыки, а также русские из различных регионов нашей страны.

Включение группы хувароков в состав буддийского духовенства производится на основании того, что они отвечают всем критериям, предъявляемым к ламам, хотя и не имеют квалификации и, следовательно, статуса ламы. Основной вид деятельности — получение образования, а также возрастные особенности сближают группу хувароков со студенчеством. При этом следует отметить, что социальный статус хуварока носит временный характер и подобен в этом статусу студента.

Итак, организационная структура буддийского духовенства имеет давние традиции. По принятым обетам — Гухьясамаджатантры, бодхисаттвы и Пратимокши — можно различить следующие категории: *тарни-ийн санвар* (те, кто принял тантрические обеты), *бодисадын санвар* (те, кто принял обеты бодхисаттвы), *гелонги*, *гецулы*, *баньди* (барма рабчжун), *убаши* (генины).

В системе церковного управления существует следующая должностная иерархия: Хамбо-лама, Дид-хамбо, ширетуй, геской, геккуй, нирба, штатный лама, внештатный лама, хуварак, «кандидат» в хувароки и т. д. Однако сегодня на систему церковного управления серьезно воздействуют правовые принципы, которые регулирует также деятельность буддийского духовенства. В современных буддийских религиозных организациях управленческие должности адаптированы к правовым нормам. Любая буддийская религиозная община действует на основании своего устава, в котором регламентированы права и обязанности должностных лиц в системе монастырского управления.

По функционально-профессиональной специализации духовенство подразделяется на следующие категории: каннит, джуд, зурхай, эмчи, гурумчи, группы переводчиков, переписчиков, художников, скульпторов резчиков по дереву и т. д. Появляются и новые категории, например, секретарь, веб-мастер и др. В Иволгинском дацане существует должность гида-переводчика, обязанности которого также выполняют ламы или хувароки.

Что касается социально-демографических характеристик, то здесь у буддийского духовенства есть своя специфика. В целом эта социальная группа гомогенна по полу, исключение составляют несколько священнослужителей женщин — члены женского буддийского монастыря в Улан-Удэ. По возрастным показателям значительное омоложение состава лам отмечалось А. А. Буркиной и И. И. Осинским: «44,4 % опрошенных респондентов из числа лам являются людьми в возрасте до 30 лет, 11,1 % — до 25 лет»<sup>1</sup>. Большинство сегодняшних хувароков поступает в буддийские учебные заведения, дацаны и общины после окончания курса средней школы, в возрасте 16—17 лет.

Помимо этого, среди лам можно выделить отдельных представителей или группы, специализирующиеся на комплексе каких-либо ри-

туалов (практик) или овладевшие знаниями в определенной области буддийской философии и освоившие эти знания на практике.

Взаимодействие статусов и ролей в среде буддийского духовенства интегрировано в специфические иерархии, каждая из них выполняет определенные функции. Анализ структуры этой социальной системы возможен на основе построения ее теоретической модели, ее элементы выделяются при некотором «аналитическом усилии» на основании их функций. При этом «точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями»<sup>2</sup>. Построение такой модели может представить буддийское духовенство Бурятии в виде определенной социальной структуры, каждый из элементов которой выполняет свои конкретные функции.

Такой моделью реальной социальной системы может служить буддийский монастырь, прежде всего школьного типа, поскольку в нем представлены все ее подсистемы. Существующие сегодня в Бурятии буддийские религиозные организации, объединяющие представителей буддийского духовенства, — это не только дацаны, но и другие, новые для Бурятии, формы организаций. Однако следует подчеркнуть, что такой анализ является своего рода идеальной типизацией аналитической модели, призванной подчеркнуть своеобразие социальных и культурных явлений буддийского духовенства.

Система социетального сообщества включает также те статусы и роли, которые отвечают за нормативное регулирование взаимодействия элементов как внутри системы буддизма, так и вне ее; они имеют институционализированный характер и воспроизводятся практически во всех традиционных формах буддийских религиозных организаций. Во-первых, это институты цоржи (соржо), геской (гэсхэ), гэбкуй (шаамо). Следует отметить и важные функции нормативного характера в системе отношений «учитель—ученик», — эти отношения во многом формируют ожидания индивида, включенного в социальную систему буддийского духовенства.

С. Ю. Лепехов в своем исследовании монастырей и философских школ как основных структурообразующих элементов буддийской цивилизации определяет ряд факторов, способствующих возникновению новых школ или выделению новых из состава старых.

Во-первых, начиная с так называемого шраманского периода, основатели новых религиозно-философских течений обладали правом на непосредственный диалог с правителем и при его положительном исходе могли рассчитывать не только на политическую, но, что еще важнее, на материальную поддержку властей.

Во-вторых, процесс возникновения множества школ отражал широкую работу по углублению и детализации отдельных пунктов буддийского учения, а также инкорпорацию в него элементов учения не-

буддийских философских направлений, которая осуществлялась бывшими адептами этих направлений, перешедшими по тем или иным причинам в буддизм.

В-третьих, речь могла идти просто об отражении местной специфики (зачастую на уровне каких-то внешних признаков). Причем эти факторы действовали как в Индии, так и за ее пределами<sup>3</sup>.

Подсистема социализации как элемент системы культуры выполняет функцию сохранения и воспроизводства образца и через взаимодействие с системой социетального сообщества включает в себя в качестве основного компонента систему буддийских ценностей, интегрированную в систему вероучения. Важнейшими составляющими данной системы выступают буддийские религиозные, философские, социальные и политические идеи и концепции. Основой функционирования системы поддержания образца является система буддийского монастырского образования, выполняющая функцию социализации индивида в буддийском социокультурном пространстве, и прежде всего система отношений «учитель—ученик».

Система ценностей буддийского духовенства имеет сложную структуру. Ценности и нормы буддийской культуры занимают в ней системообразующее положение. Буддийские культурные образцы легитимируются посредством существующей традиции передачи Учения (линий передачи Учения), которая апеллирует к каноническим текстам и авторитетным авторам. С другой стороны, система монастырского образования формирует направления усвоения индивидами знания, прежде всего, в виде философии. Она институционализируется во взаимодействии двух статусов-ролей: учителя и ученика.

Система «учитель—ученик» закрепляется, кодифицируется в концепции Благого Друга и регулируется, прежде всего, стандартами Гурю-йоги. Для школы Гелуг наибольшее значение в институциональном закреплении этой системы имеет «Лам-рим чен-мо» Цзонхавы. Таким образом, социетальная система поддерживает взаимодействие с культурной системой через нормативные требования к учителям-ламам, к их ученикам через ориентацию на культурные образцы.

Традиционное монастырское образование занимает значительное время, в течение которого происходит интернализация буддийских ценностей на основе усвоения религиозных знаний, умений и навыков. При этом система монастырского образования функционально адаптирована для воспроизводства структуры духовенства. В настоящее время в Бурятии система буддийского образования претерпевает существенные изменения, сохраняя при этом основные черты традиционного монастырского образования. Можно сказать, что она находится на начальном этапе развития, поскольку буддийская школа (ныне Буддийский университет Даши Чойнхорлин им. Д. Заяева) была открыта лишь в 1991 г., после многолетнего перерыва в образовательной монастырской традиции.

Иерархия буддийских ученых степеней также соотносится с системой социализации, однако выполняет при этом и важные политические функции. Так, при замещении вакантных должностей в системе административного церковно-монастырского управления, системе преподавания и т. п. существуют определенные требования к уровню образования. Например, в тибетских монастырях в Индии вакантные должности Хамбо могут замещать только геше-лхарамба, в Бурятии эти требования пока не действуют.

Подсистема церковного управления выполняет функцию целеполагания, реализует внутреннюю субординацию системы ролей и статусов и организует мобилизацию ресурсов в интересах постоянной деятельности всей системы в целом. Прежде всего — это церковно-административная система управления сангхой, включающая иерархию должностных статусов и ролей от Пандито Хамбо-ламы до хуварака. На этом уровне буддийское духовенство представляет собой совокупность ассоциаций, основанных на иерархической дифференциации статусов своих членов, отражающей их функциональные и престижные различия и связанных с политическими аспектами взаимодействия людей. В этом смысле и в терминах принятой нами аналитической схемы политика включает не только основные функции правительства в его отношениях с социальным сообществом, но и те аспекты любого коллектива, которые связаны с организацией и мобилизацией ресурсов для достижения его целей<sup>4</sup>. Особо следует отметить существование специфической иерархической системы тулку, выполняющей преимущественно политические функции.

Подсистема приходской системы выполняет функцию адаптации и представляет собой совокупность взаимодействующих ролей и статусов категорий священнослужителей и рядовых верующих. В этом смысле приход — один из основных инструментов вживления буддийского духовенства в ткань общества. Данная подсистема берет на себя функцию обеспечения потребностей духовенства; здесь следует указать также на экономический аспект взаимодействия прихода и группы священнослужителей, удовлетворяющих религиозные потребности прихожан, как на основу функционирования этой подсистемы. Приход при этом обеспечивает не только материальные потребности сангхи, но и является основной базой рекрутирования ее новых членов.

Отметим здесь также значение концепции дарения и буян (санскр. пунья) в ценностно-нормативном аспекте взаимодействия милостынедателей и лам. Финансирование со стороны государственных органов — федеральных, республиканских, органов местного самоуправления — определяется проведением программы защиты памятников истории и архитектуры, к которым относится и ряд дацанов этнической Бурятии. Вне этих программ финансовая помощь республиканских и местных властей имеет ситуативный и разовый характер. Таким

образом, джаса лам и джаса монастыря формируются в основном из пожертвований-подношений прихожан. Существенным источником пополнения джасы является торговля предметами культа и иные формы коммерческой деятельности. Пожертвования вносятся также различными организациями, например в виде заработной платы за один рабочий день. Помимо этого для целевого сбора средств проводятся благотворительные марафоны. Из джасы выделяются средства на заработную плату, стипендии студентам, строительство, закупку и изготовление предметов культа и т. п. Священнослужители получают пожертвования-подношения от прихожан за оказание ритуальных услуг, а также заработную плату, дифференцированную в зависимости от должности, ученой степени и стажа.

Существующая система профессиональной дифференциации также выполняет экономическую функцию, поскольку обеспечивает поступление материальных и нематериальных ресурсов

Таким образом, можно выделить четыре группы функций буддийского духовенства: воспроизводство образца, интегративная, политико-управленческая и экономическая. Осуществление каждой функции определяет структурную дифференциацию буддийского духовенства. Набор функций, выполняемых духовенством, не остается неизменным. Однако в каждый конкретный момент этот набор, обусловленный главным образом объективными факторами, относительно стабилен. Следует все же отметить, что функции и структура духовенства в значительной степени зависят и от институциональных преобразований, среди которых особую роль играют политико-правовые.

Анализ с применением стратификационного подхода к критериям места в общей системе деятельности и управления, уровня образования, обетов, доходов, престижа и другим показателям позволяет нам описать сложную социальную структуру буддийского духовенства. С позиций такого подхода оно представляет собой социальную общность, стратифицированную на подгруппы по функциональному критерию, а также по таким критериям, как уровень образования, престиж, занимаемое положение во внутренней иерархии и уровень доходов.

В функцию воспроизводства образца входят культуротранслирующая, идейно-творческая, религиозно-просветительская, религиозно-образовательная, воспитательная и другие функции. Так, религиозно-образовательная и религиозно-просветительская функции весьма близки, однако религиозное образование включает деятельность в сфере специальной религиозной подготовки священнослужителей по различным направлениям; эта деятельность имеет более систематизированный и сложный дифференцированный характер, нежели религиозное просвещение, которое направлено прежде всего на другие слои населения и основным содержанием имеет пропаганду религиозных идей. Эти функции зафиксированы в институтах монастырского обра-

зования, системе ученых степеней и в специфических подгруппах философов, учителей и учеников. Система образования в буддизме дифференцирована и определяет воспроизводство структуры буддийского духовенства. Она включает целый ряд направлений подготовки священнослужителей-специадистов. Так, в Буддийском университете Даши Чойнхорлин им. Д. Заяева ведется подготовка по философии, жуд (буддийской тантре) и буддийской иконографии, а также медицине.

В функции интеграции входят нормотворчество и социальный контроль, на ее базе институционализировала дифференциация буддийского духовенства по нормативно-дисциплинарному принципу. Интеграция общности буддийского духовенства происходит на основе фиксированных норм и правил, особое место среди них занимают дисциплинарные обеты Пратимокши, согласно которым происходит дифференциация социальных статусов монахов (гелонгов, гецулов и баньди) и немонахов (генинов). По традиции именно монахи высшей ступени посвящения — гелонги — имеют право на замещение должностей в системе церковного управления и образования, на ведение культовой, образовательной деятельности, на прием новых членов в общину и т. п. В рамках интегративной функции происходит институционализация системы статусов, связанных с социальным контролем внутри общины и интегрированных в систему церковного управления.

Буддийская церковь исторически выполняла в бурятском обществе также этноконсолидирующие функции, которые в других странах осуществляли государство и иные социальные институты, а потому роль буддизма в формировании национального самосознания, национальной идеи бурят была гораздо более значительной, чем в странах с сильной государственностью.

Политико-управленческая группа функций включает в себя функции управления, распределения ресурсов, а также представительскую и ряд других. Она институционализирует статусы и роли в рамках системы церковного управления: Пандито Хамбо-лама, Дид-хамбо, ширетуй (см. выше) и т. д.

С трансформацией политической системы России буддийское духовенство начинало активно участвовать в политическом процессе. Причем это участие получило неоднозначную оценку. Так, например, А. Д. Нанзанов констатирует, что в июне 1998 г. руководство БТСР оказалось втянутым в так называемые «грязные технологии», связанные с выборами президента РФ<sup>5</sup>. С другой стороны, существует мнение, что, как один из социальных институтов государства, буддийская церковь должна сотрудничать с государственными органами власти и органами местного самоуправления, но при этом церковь и государство должны взаимодействовать без вмешательства во внутренние дела друг друга<sup>6</sup>.

Представители духовенства успешно сотрудничают с органами власти разного уровня. Так, ряд священнослужителей входит в состав



Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Республики Бурятия. Буддийские религиозные организации активно взаимодействуют с органами местного самоуправления и районными администрациями. При этом, как указывает Глава Буддийской традиционной сангхи России Хамбо-лама Д. Аюшеев, «каждый из глав дацанов решает проблемы взаимодействия с обществом и государственной властью самостоятельно»<sup>7</sup>. Сам Д. Аюшеев вошел в состав Общественной палаты РФ. Политическая деятельность буддийского духовенства Бурятии может быть оценена также по его участию в органах власти и выборах разного уровня. Ряд священнослужителей задействован в работе законодательных органов власти. В 1990 г. лама Эрдэм (Э. Д. Цыбикжапов) среди значительного числа кандидатов одержал победу на выборах в Верховный Совет РСФСР, где работал заместителем председателя Комитета Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности. Представители буддийского духовенства М. Р. Чойбонов и ширетуй дацана Гумзэчойнэй (1991—1997) гелонг Данзан Хайбзун (Ф. С. Самаев) в качестве депутатов принимали участие в работе Народного хурала Республики Бурятия.

На выборах в Государственную думу Федерального собрания РФ по одномандатному округу от Бурятии в 1995 г. баллотировался лама Нимажап Илюхинов, занявший по результатам выборов четвертое место в списке из девяти кандидатов. В 2003 г. лама Чой Доржи (А. Н. Будаев) выдвигался в качестве кандидата на выборах в Государственную думу Федерального собрания РФ (занял третье место).

Существование различных категорий буддийского духовенства следует рассматривать как отражение дифференциации статусов и ролей. Такая дифференциация основана на существенных потребностях и связана с функционированием разных подсистем буддийского духовенства.

Воспроизводство буддийского духовенства Бурятии, по-видимому, происходит в основном за счет выходцев из сельских бурятских семей, причем с относительно высоким уровнем традиционной религиозности. Так, А. А. Буркина и И. И. Осинский пишут: «Встречи и беседы со служителями культа показали, что абсолютное большинство из них — выходцы из семей верующих, однако наблюдается тенденция возрастания числа тех, кто вышел из безрелигиозных семей и пришел к вере в зрелом возрасте»<sup>8</sup>.

Материалы нашего социологического исследования в целом подтверждают роль семьи и ее отношение к религии в воспроизводстве буддийского духовенства. На вопрос, как семья, в которой они воспитывались, относилась к религии, 58,3 % опрошенных ответили, что члены семьи были верующими, но редко посещали дацан, а 37,5 % указали, что были из семьи верующих, регулярно посещавших дацан. Только 4,6 % от числа опрошенных сказали, что их семья являлась неверующей, хотя и не относилась к религии резко отрицательно.

Многие респонденты отметили, что значительное влияние на формирование их религиозных установок оказали родственники пожилого возраста, бабушки и дедушки, а также такой фактор, как «семейная традиция». При этом почти половина респондентов указала, что в их семьях есть или были буддийские священнослужители, что, как они считают, повлияло на определение их мировоззренческих позиций и выбор рода занятий.

На вопрос, в каком возрасте респондент решил стать священнослужителем, почти половина указала детский и подростковый возраст (от 7 до 15 лет), а другая половина — возраст от 18 до 30 лет. При этом многие священнослужители принимали сан после прохождения службы в рядах Советской или Российской армии. Так или иначе, большинство опрошенных решили стать ламами уже после распада Советского Союза, что также отражается и на положительной динамике численности буддийского духовенства в постсоветский период.

Респондентам было также предложено определить мотивы, побудившие их стать священнослужителями. Вопрос был сформулирован с целью выявления оценок индивидуальной мотивации выбора, причем полное совпадение истинных мотивов и их оценок респондентами не проблематизировалось. В оценках респондентами мотивов выбора отразилась рефлексия постфактум, причем основанием для этой рефлексии послужила ориентация на ценности их сегодняшнего статуса. Несмотря на разнообразие ответов, удалось выделить группы с различной ориентацией.

Так, прозвучали ответы, которые выражают ориентацию на религиозные ценности, например: «практиковать Дхарму»; «достичь Нирваны ради блага всех живых существ»; «потому что буддизм дает обширные знания о законах бытия».

В третьей группе ответов в качестве мотива выбора указывается личное желание или потребность посвятить себя карьере священнослужителя, например, характерен ответ: «тянуло стать ламой». К этой группе примыкают ответы респондентов, указавших в качестве мотива выбора «бум» или «влияние времени».

Первые две группы респондентов количественно преобладают, что свидетельствует об их ориентации на религиозные и традиционные ценности. Такое распределение ответов отражает специфику воспроизводства социальной группы, в жизнедеятельности которой эти ценности играют важнейшую роль. Значительную роль в выборе священнослужителями жизненного пути играют религиозные и этнокультурные традиции общества Бурятии. С другой стороны, респонденты, указавшие в качестве мотива «влияние времени», сделали свой выбор под воздействием изменения отношения современного общества Бурятии к религии и подъема социального престижа духовенства.

Итак, можно говорить о нескольких факторах, повлиявших на профессиональный выбор респондентов. Как пишет И. Э. Елаева,

«...необходимо проводить еще одно различие религиозной идентичности как личностной ценности и религиозной идентичности как следования традиции»<sup>9</sup>, т. е. «для многих последователей той или иной конфессии религиозная идентичность имеет не достижительную ценность, а обладает аскриптивным статусом»<sup>10</sup>. С другой стороны, различие между первой и третьей группами прослеживается в проявлении когнитивных для первой и аффективных для третьей аспектов ориентации.

Таким образом, духовные и социокультурные ценности буддизма играют определяющую роль в функционировании буддийского духовенства как социальной системы и являются смыслообразующим основанием буддийской этики, философии и всякой деятельности сообществ буддистов. На их основе институционализируются социальные статусы и роли буддийского духовенства, а также формируется нормативная система правил и предписаний, исходящих из нравственно-дисциплинарных норм Пратимокши.

Еще одна группа ответов отражает материальные ориентации, т. е. ориентации на такие фундаментальные ценности, как семья, материальное благополучие, работа. В ходе исследования мы предложили респондентам распределить свои интересы по следующим позициям: дом, семья; работа, заработок; общение с друзьями; образование.

Значительная часть опрошенных, составившая около 37,5 % от числа респондентов-лам, на первое место поставила стремление к повышению своего образования, а 29,2 % указали эту позицию в качестве второй по значимости.

Дом, семью на первое место выдвинули 20,8 % респондентов, на второе — 16,6 % и на третье — 37,5 %. Наиболее важной категорией дом и семья, по-видимому, являются для тех респондентов, кто в наибольшей степени удовлетворен своим образовательным уровнем и профессиональным статусом.

Общение с друзьями на первое место поставили 12,5 % респондентов, причем некоторые из них указали, что под друзьями они понимают «благих друзей» или «друзей добродетели». Благой друг (санскр. кальянамитра) — это Учитель, «от вверения себя Благому Другу зависит успех в выполнении всех других практик на этапах Пути Пробуждения»<sup>11</sup>.

Работа также занимает значительное место в иерархии ценностей буддийского духовенства: 29,2 % опрошенных определили работу в качестве наиболее значимой позиции, а 41,6 % — в качестве второй. Следует отметить, что позиции «образование» и «работа», по оценке многих респондентов, весьма близки; это нашло свое выражение в том, что респонденты, указавшие образование в качестве первого предпочтения, работу указали в качестве второго, а те, кто указал работу в качестве первого, на второе место поставили образование. При

этом имелось в виду, прежде всего, буддийское философское образование (цаннид), а также религиозное образование по каким-либо определенным направлениям. Многие респонденты утверждали, что буддизм — это не столько религия, сколько философия, поэтому необходимо постоянно совершенствовать свои знания. Многие респонденты испытывают потребность в повышении уровня своего, прежде всего буддийского религиозно-философского, образования. Следует отметить, что ориентация священнослужителей на образование как высшую ценность проистекает из особенностей буддизма, одним из важнейших институтов которого стало буддийское образование.

На вопрос об основном предназначении буддийского духовенства ответы распределились следующим образом: большинство респондентов-лам (87,5 %) считают своим основным предназначением содействие развитию и распространению Дхармы. При этом свои ответы они мотивировали тем, что буддизм нельзя уравнивать с другими религиями, ибо это не только религия, но и наука, философия, образ жизни, а также тем, что через распространение буддийского учения, этики и морали можно достичь гармонии в обществе.

29,1 % респондентов считают основным предназначением духовенства удовлетворение религиозных потребностей мирян. Однако некоторые из них указывают, что сейчас наблюдается чрезмерное усиление ритуалистической функции в ущерб другим, прежде всего проповеднической, образовательной и философской. Многие респонденты отмечают, что приход имеет этнически смешанный характер, и в последнее время дацаны посещают все больше людей, не относящихся к буддийскому этносу, особенно это характерно для городов. Многие ламы отмечают, что основную мотивацию прихожан определяют как прагматическую, ситуационную и витальную. При этом оценки разделились: одни респонденты положительно оценивают увеличение количества прихожан, другие же склонны к отрицательной оценке, мотивируя это тем, что у населения и прихожан формируется потребительское отношение к дацанам только как к месту проведения каких-либо ритуалов. Например, среди ответов звучали такие: «Ходят в дацан без веры, как к гадалкам, из любопытства, когда возникают какие-нибудь проблемы».

12,5 % респондентов определили основным предназначением буддийского духовенства противодействие распространению новых религиозных культов. Свое материальное положение большинство респондентов определило как выше среднего и среднее, что свидетельствует о высокой степени их оценки своего социального положения в целом. Следует отметить, что значительная часть респондентов затруднилась ответить на этот вопрос, поскольку, как объяснили многие, они «даже не задумывались над этим».

Интерес представляет распределение оценок респондентами положения буддийского духовенства в Бурятии после распада СССР.

Абсолютно все респонденты отметили изменение положения буддийского духовенства в целом в лучшую сторону. Положительные изменения проявляются в значительном ослаблении контроля государства над религией, в увеличении числа дацанов и духовенства, в том, что стало больше верующих. Однако при этом многие респонденты отметили двойственный характер изменений, затронувших буддийское духовенство, и негативные явления. К последним опрошенные относят пьянство, лень, небрежное отношение к своим обязанностям, падение нравственного уровня буддийских священнослужителей. Такие оценки были даны респондентами старшего возраста и теми, кто принял монашеские обеты.

Среди причин, обусловивших эти негативные явления, указываются прежде всего общие культурные, социальные и экономические условия в современном обществе Бурятии. Например, один из респондентов отмечает, что «советское общество было во многом гуманнее, нежели современное российское, сейчас люди, которые становятся ламами, приходят уже сформировавшимися людьми с развращенным сознанием». По-видимому, имелось в виду, что ценности современного общества во многом не совпадают с ценностями буддийского образа жизни, и прежде всего морально-этические ценности, действие которых проявляется в поведенческих аспектах социального взаимодействия. В целом, несмотря на определенные проблемы современного периода, респонденты отмечают высокий уровень своей востребованности, что говорит об осознании социальной значимости своей деятельности.

\* \* \*

Итак, социальная система буддийского духовенства Бурятии представляет собой довольно устойчивую систему, в самых общих чертах отражающую традиционные элементы и их связь с буддийскими обществами разных стран мира. В то же время нетрудно увидеть, что современное буддийское духовенство Бурятии имеет определенную специфику. Вероятно, заметнее всего его социальная, экономическая, культурная и демографическая неоднородность. Такое положение, очевидно, объясняется тем, что данная система практически воссоздается заново после нескольких десятилетий перерыва. Она все еще «отвоевывает» жизненное пространство.

Множественность признаков социальной градации буддийского духовенства, с одной стороны, отражает значительное усложнение характера внутренних связей элементов социальной системы, их характеристик, качеств и свойств, с другой — обусловлена новой функциональной статусно-ролевой дифференциацией буддийского духовенства. Другими словами, дифференциация буддийского духовенства на различные подгруппы функциональна, она продиктована необходимостью интеграции и адаптации различных подсистем социальной сис-

темы буддийского духовенства к новому общественно-государственному устройству России. Все группы и категории буддийского духовенства выполняют определенные функции в системе его деятельности, связанные с потребностью в самоутверждении.

Среди других особенностей современного периода развития буддийского духовенства Бурятии можно выделить следующие: незавершенность процессов формирования организационной структуры, продолжающиеся процессы дифференциации и специализации, сравнительно высокие темпы роста численности буддийских религиозных организаций и входящих в них священнослужителей. Также следует выделить процессы создания системы воспроизводства и подготовки кадров буддийского духовенства, которые занимают важное место в его социальной системе.

Современное социальное положение буддийского духовенства в целом отражает традиционно сложившиеся в Бурятии особые представления об этой группе общества. Оно характеризуется высокой культурной, социальной и политической общественной ролью, обусловленной важностью социальных функций, их востребованностью в условиях современного общества. Оценки своего социального положения представителями буддийского духовенства, выявленные в ходе исследования, свидетельствуют о его хорошем социальном самочувствии, наблюдаются высокая степень удовлетворения избранным родом деятельности, осознание его особой социальной значимости.

### Комментарии

<sup>1</sup> Буркина А. А., Осипский И. И. Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие. Улан-Удэ, 1998. С. 70.

<sup>2</sup> Мертон Р. К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль / Пер. с англ.; под ред. В. И. Добренкова. М., 1994. С. 396.

<sup>3</sup> См.: Лепехов С. Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность: Материалы конф. Улан-Удэ, 2002. С. 8.

<sup>4</sup> См.: Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997. С. 30.

<sup>5</sup> См.: Нанзанов А. Д. Религиозные объединения в Бурятии. 1990—2000 // Общественные перемены в Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. Гл. V. Улан-Удэ, 2002. С. 195—196.

<sup>6</sup> Шаглахаев Д. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. 2-е изд., доп. Улан-Удэ, 2005. С. 29.

<sup>7</sup> Буддизм старый и новый: Интервью с главой БТССР Пандито Хамболой Д. Аюшеевым // Независимая газета. 2003. 5 марта.

<sup>8</sup> Буркина А. А., Осипский И. И. Указ. соч. С. 70.

<sup>9</sup> Елаева И. Э. Религиозная идентичность бурят // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2003. С. 169.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Еше-Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима. СПб.; Улан-Удэ, 2002. С. 76.

---

# Буддизм в этнокультурных традициях

*А. А. Базаров (Улан-Удэ)*

## Буддийская «книжная повседневность» в культуре бурят Прибайкалья

В данной статье предлагается рассмотреть «книжную повседневность» бурятских буддистов через ряд культурологических категорий: са-кральный текст, чтение, хранение. Материалом послужили результаты ряда социоархеографических экспедиций, проведенных на территории Бурятии и Агинского Бурятского автономного округа в 2003—2005 гг.

Что касается методов изучения книжной культуры бурятских буддистов, то, на наш взгляд, использование принципов системного анализа позволяет избежать описательности при изучении избранных профессиональных групп и одновременно дает возможность превратить уже достаточно хорошо изученные ценностные смыслы буддийской культуры в средство анализа ее современного устройства и состояния (повседневное общение и совместная деятельность, участие в ритуале и полемике с иноверцами и пр.). Тем самым вместо описательных характеристик локальных профессиональных групп мы предлагаем идти по пути реконструкции их «культурных кодов», непосредственно участвующих в трансляции важных для сообщества смыслов, символов и поведенческих стратегий. А поскольку буддизм является книжной культурой, то роль книги и книжных собраний в данном случае становится особенно важной.

Изучение механизма культурной коммуникации в буддизме заставляет предположить, что в системе данной культуры присутствует достаточно активное смысловое информационное ядро, понимаемое как культурно значимая информация, которая усваивается человеком и коллективом как осознанно, так и бессознательно. Состав ядра не однороден, содержащиеся в нем системообразующие, периферийные и стохастические элементы несут разную нагрузку. Одни из них, например основные параметры традиционного сознания — авторитарность, иерархичность и каноничность, определяющие способ познания и понимания окружающего мира в целом и в некоторой степени его эмоциональное восприятие, наименее подвержены внешним воздействиям и передаются практически в неизменном виде, что обеспечивает ста-

бильность системы в целом. Другие, отвечающие за выстраивание отношений с конкретным социальным окружением и зависящие от интенсивности и характера модернизационных процессов в обществе, напротив, несут в себе серьезный инновационный заряд, и в конечном счете именно они способны трансформировать центральные элементы ядра и изменять сам рисунок культурной системы. Эти соображения выводят изучение книги за рамки отдельно взятого книжного раритета, но позволяют увидеть через нее самостоятельную онтологическую традицию, объединяющую жизнь книги, социума и отдельного человека. Вероятно, такое соединение составляет объект, предмет и проблемное пространство особого полидисциплинарного направления, которое, используя определение В. В. Керова, можно было бы назвать социальной археографией.

Ее основной по-прежнему остается полевая экспедиционная работа, построенная на личном общении исследователя и носителей традиции и позволяющая увидеть представителей различных профессиональных групп в их обыденной жизни. Повседневность может быть рассмотрена как процесс, в результате которого формируются и организовываются человек и общество. В большинстве случаев формирование и организация проходят незаметно для членов профессионального коллектива: они просто усваивают необходимый набор поведенческих ролей, зачастую не задумываясь о его правомерности. Иными словами, бытовой уклад религиозной группы всегда обнаруживает глубинные связи с более общими, глобальными идеями. Установление и раскрытие таких связей и стало предметом исследования в археографических экспедициях, проведенных в Бурятии и в Агинском Бурятском автономном округе. В ходе экспедиционных работ велись видеозаписи. В них рациональные связи между областью повседневного и стремлением определенного профессионального коллектива приблизиться к миру сакральному не просто намечены, а зафиксированы в обрядах, ритуалах и жестах, подчас вербально сформулированы и аргументированы.

Что касается происхождения культуры сакрального текста среди бурят, то необходимо отметить, что бурятские буддисты в своих многочисленных школьных дискуссиях лишь воспроизводят теоретический спор о «вечности и невечности звука» (монг. *dayun möngke möngke busu*), возникший в глубокой индийской древности между брахманистскими и буддийскими религиозными направлениями. В Древней Индии данный спор имел скрытую доктринальную подоплеку в отношении «услышанного» Слова. Если в брахманизме сакральность ведического корпуса подразумевала несотворенность, изначальность и вечность текстуры «Вед», т. е. их овеществленную реальность, то буддизм ограничивал сакрализацию своей религиозной литературы истинностью Слова тех, кто обрел религиозное освобождение, т. е. всего лишь пропедевтической ценностью.



В бурятском буддизме, как и во всем центральноазиатском, данная разница практически нивелируется за счет рассмотрения вышеуказанной проблемы с помощью мадхьямической концепции «двух истин»<sup>1</sup>. Основываясь на многочисленных интервью с прибайкальскими адептами буддизма, можно прийти к выводу, что сакральность религиозной книги в буддийском социуме бурят абсолютизируется без специальной теоретической рефлексии на этот предмет. Истоки местной сакрализации книги сводятся как к общим буддийским, так и к специфическим центральноазиатским, а также собственно бурятским источникам.

Что касается категорий книжной культуры центральноазиатского буддизма, то они сформировались в тибетском средневековом обществе в VII—XIII вв. Мы предполагаем, что наибольшее влияние на их развитие оказал процесс постепенного исхода буддизма из Южной Азии в Центральную Азию под непосредственным давлением брахманизма и ислама. Массовое уничтожение буддийской книжности, основанной на санскрите<sup>2</sup>, и эсхатологический космогонизм базовых тантрических культов северного буддизма (Калачакра) предопределили книжный собирательный консерватизм тибетцев и монголов, наиболее ярко выраженный в феномене канонических сборников «Ганджур» и «Данджур».

Собрать и сохранить «истинные книги» — эти две функции определяли и определяют феномен буддийской книжности Центральной Азии. Большая часть канона не используется, а только хранится. Данное охранительно-консервирующее действие в тибетском обществе получило статус сакрального и дало толчок другим многочисленным действиям: переводу, отбору, собиранию, систематизации, тиражированию, поклонению.

Что касается бурятской формы сакрализации книжного наследия, то помимо общих для центральноазиатской культуры парадигм она строится на трех дополнительных социально-психологических основаниях: осознание себя как форпоста буддийской книжности в мире иной — русской (религиозной и светской) — книжности, перманентное преодоление не книжности собственного добуддийского мировоззрения<sup>3</sup> и переживание своей отдаленности от центров центральноазиатского буддизма.

Конкретные механизмы хранения и сакрализации книги в бурятском буддийском социуме могут рассматриваться в виде иерархической системы (в основном универсальной на всем пространстве распространения буддизма среди бурят), а также с помощью различных дихотомий: сутра и тантра, практика и теория, индийское и центральноазиатское (как собственное), каноническое и неканоническое. Исходя из особенностей собственных исследовательских интересов, мы обратились прежде всего к диалогу между религиозно-практическим и школьно-философским аспектами буддизма в рамках изучения пробле-

мы хранения, сакрализации и использования традиционной буддийской книги.

В ходе археографической экспедиции 2003—2005 гг. по буддийским монастырям Забайкалья, целью которой было исследовать функционирование буддийской философской книги внутри своего собственного социального пространства, обозначился ряд интереснейших фактов, характеризующих ментальность бурятского буддийского социума.

В ходе написания статьи мы ограничили исследовательское пространство тремя буддийскими монастырями: Цугольским, Агинским и Иволгинским, — которые являются (или являлись) крупнейшими центрами как культовой практики буддизма, так и буддийского философского образования в Прибайкалье.

Философское образование считается важнейшим занятием в буддийских монастырях Центральной Азии. Отсутствие системы философского образования допускалось только в монастырях отшельнического типа. Вышеуказанная специфика определяется тем фактом, что упор в понимании буддизма среди центральноазиатского монашества делается на философские комментарии — шастры, а не на комментируемые ими тексты — сутры, как это имеет место в Восточной Азии. В монастырской культуре Центральной Азии система философского образования, являясь неотъемлемой частью жизни в монастыре, обладала определенной автономностью. Внутри бурятских монастырских стандартов граница между философским образованием и религиозно-культовой практикой зачастую стиралась. Это говорит и о незавершенности процесса институционализации, и о высоком положении философского образования в бурятском буддийском социуме.

Хочется отметить, что слово «дацан» (тиб. *grwa tshang*), используемое в бурятском языке в значении «монастырь», в тибетском языке скорее означает факультет монастыря-университета. До 30-х гг. XX в. в половине монастырей Прибайкалья имелись философские факультеты (тиб. *mshan nyid grwa tshang*). Самые крупные (Цугольский, Агинский, Тамчинский-Хамбинский — административный предшественник Иволгинского) — с полной системой обучения, состоящей из 16 курсов<sup>4</sup>. Поэтому собрания философской литературы занимали значительное место в монастырских библиотеках<sup>5</sup>. Можно утверждать, что тибетоязычные философские тексты на протяжении столетий являлись основой интеллектуальной культуры местного населения.

Археографическая экспедиция работала в Цугольском буддийском монастыре (тиб. *bKra shis chos 'phel gling*), основанном в 1801 г. (по другим данным — в 1826 г.)<sup>6</sup>. Цугольский дацан, расположенный на юге Читинской области, до 30-х гг. XX в. был самым крупным центром буддийского философского образования в Прибайкалье. Хочется отметить, что дореволюционное здание философского факультета Цугольского дацана сохранилось до наших дней. Этот дацан обладал

крупнейшим собранием учебно-философской литературы. Мы зафиксировали, что в настоящее время процесс систематического философского образования практически отсутствует, учебно-философской литературы очень мало. В ходе экспедиции были изучены местные собрания буддийских текстов: монастырь сохранил уникальный рукописный «Ганджур» (130 томов) и более 300 сочинений религиозно-культурного содержания.

Книги хранятся в центральном здании монастыря. «Ганджур» размещен с правой стороны от алтаря в массивных шкафах, а собрание из 300 сочинений — с левой. То, что книги заполняют половину алтарной стены, указывает на исключительный статус религиозного текста в сознании бурятских буддистов.

Основываясь на интервью хранителя книжной коллекции Мунколамы, можно сказать, что особое значение местные монахи придают «Ганджуру». Это уникальное рукописное издание «собрания Слов, происходящих от Будды» выполнено на широких листах, покрытых несколькими слоями черного лака. Буквы написаны минеральными красками из «девяти драгоценностей» (золото, серебро, жемчуг, кораллы, бирюза и др.). Каждый элемент этого издания говорит о его значимости. Кроме того, при оценке данной книги необходимо учесть такие факторы, как время (утверждается, что местные умельцы создавали его в течение восьмидесяти лет), уникальность (на листах великолепные миниатюры, не похожие друг на друга), материальная ценность (значительный вес драгоценных металлов и камней, которые использовались для создания краски, все книги обернуты несколькими слоями дорогой материи).

Для местного населения важнейшим в деле сохранения буддийской книги является переиздание священных текстов. Переиздание книг считается благим деянием и основой для улучшения своей судьбы. Существует прямая зависимость: чем сложнее процесс создания, тем более значимо следствие благого деяния. Отсюда понятны причины сопротивления ряда бурятских монахов попыткам Агвана Доржиева в начале XX в. переиздавать буддийские книги на базе современных печатных технологий. Историческая последовательность — запоминаемое, записанное, ксилографическое, типографское Слово — в развитии книжности буддийского социума бурят в определенной степени обладает скрытыми десакрализирующими значениями.

В Цугольском монастыре был отмечен другой, «более высокий», тип хранения и сакрализации книги — замуровывание в ступах (бур. *субурган*; тиб. *mchod rten*). Монастырь находится в долине р. Онон, его пространство ограничено рядом возвышенностей (сопок). На четырех самых высоких из них, образующих квадрат, в середине которого находится монастырь, стоят ступы. Настоятель Цугольского монастыря Амида-лама (экспедиция 2003 г.) утверждает, что в старину в эти сту-

пы было заложено несколько буддийских текстов, какие — неизвестно. Монахи монастыря обходят с молитвами эти ступы, поднимаясь на довольно значительную высоту. Символизм данного действия в значительной степени прозрачен. Замурованная в камень книга, являясь овеществленным Словом и исключительным предметом поклонения, находилась на четырех самых больших возвышенностях долины. Она требовала не прочтения, а определенного акта почитания — тяжелейшего подъема к Слову-камню, замыкая на себе все сакральное пространство монашеского бытия. Такой символизм типологически сравним с рядом проявлений сакрализованной книжности в других религиозных конфессиях.

Что касается диалога между религиозно-практической и философской книжностью, то обнаружение среди культовых текстов всего лишь трех систематических (философских) сочинений указывает на тот факт, что на примере сегодняшней реальности Цугольского монастыря данный предмет исследований не может быть изучен. Относительно состояния философского образования настоятель ограничился лишь фразами о том, что Цугольский монастырь в свое время подготовил сотни *габжу* и тысячи *гэбши*<sup>7</sup>, что когда-то библиотека философского факультета насчитывала десятки тысяч томов, которые либо уничтожены, либо находятся в книгохранилищах Санкт-Петербурга и Улан-Удэ.

Характерной чертой современного возврата местного «философского образования» к некоторым докнижным формам передачи и сохранения индийского систематического знания является пример «сидения возле учителя»<sup>8</sup> всей монашеской общины Цугола. Автор статьи был свидетелем процесса посвящения и поучения монахов Цугольского дацана старейшим в Бурятии ламой Балбаром, который получил философское образование в бурятском буддийском монастыре г. Шэнхэн (Внутренняя Монголия, КНР). Балбар-лама, восседая над головами слушающих, в течение трех суток его временного пребывания в монастыре давал устные комментарии к различным буддийским текстам, в том числе и философским, на бурятском языке и на тибетском — языке буддийской учености в Центральной Азии.

Хочется отметить, что знание систематических сочинений буддизма рассматривается в общине не только как приобщение к буддийской истине, но и как фундаментальное основание для интеллектуального и морального превосходства над другими мировоззрениями. В своем интервью бурятский священнослужитель (родом из Шэнхэна) Лодойлама приводил примеры такого превосходства: «мгновенный подсчет картофеля у проезжающего торговца», «учеба западных профессоров у монахов».

В центральноазиатском буддизме, в котором особую роль играет синкретизм двух учений — Праджняпарамиты и Праманавады, — существует четкое представление о становлении человеческой мудрости

(Праджня) благодаря добродетелям (Парамита). Аналитическая мысль (тиб. *rtog pa*; бур. *aryay-tu ba*), исходящая из теории об источниках истинного знания — Праманавады, — рассматривается как одна из основных добродетелей. Как считают сами цугольские монахи, в перспективе монашеского духовного пути должно быть гармоничное соединение мудрости, добродетели и умения анализировать.

Археографическая экспедиция работала и в Агинском дацане, основанном в 1811 г. (по другим данным — в 1816 г.)<sup>9</sup> и расположенном на юге Читинской области. Он обладал крупнейшим издательством в регионе, где выпускалась буддийская философская литература. В Агинском дацане существовал свой философский факультет. В настоящее время философское образование монахи получают в Современном гуманитарном буддийском институте (100 студентов из различных регионов юга Сибири и из Санкт-Петербурга). Данный институт обладает определенной автономией в системе местного монастыря, тем самым он похож на классические лхасские монастыри-университеты. Философское образование здесь неполное, так как из 16 традиционных курсов изучаются только четыре первых (часть курса Праманы и начала Праджняпарамиты). В результате в учебном процессе задействована философская литература только из области буддийской логики. Собрание буддийской философской литературы насчитывает несколько тысяч томов, данную библиотеку можно считать большой. Книги хранятся в отдельном здании.

Наиболее интересным видеосюжетом, снятым членами экспедиции, является чтение логического трактата по дисциплине Лориг (тиб. *Blo rig*) студентом-гецулом (монахом) Бальжинимой. Помимо текста, написанного знаменитым Агваном Даши, монах Бальжинима имеет свой собственный конспект-комментарий на данное сочинение. Текст произведения студент знает наизусть, тем не менее во время чтения от книги не отрывается. Монотонное чтение на тибетском языке может быть прервано собственными логико-дискурсивными пояснениями интервьюируемого. Студент не считает, что его текст, изданный в Бурятии в XIX в., является более ценным, чем текст, изданный в конце XX в. в Китае, — для него важен смысл написанного, а не форма. Данный сюжет демонстрирует классическую буддийскую сакрализацию книги, т. е. не предметную (как в предыдущих случаях), а пропедевтическую.

В следующем видеосюжете монах монастыря, тибетец по происхождению, Галсан, демонстрирует и объясняет мнемопластику и технику спора, применяемую в школьных диспутах относительно определенного схоластического школьного произведения. Согласно Галсанбакши, в центральноазиатских философских спорах кроме логико-дискурсивной стороны, изложенной в книгах, немалое значение имела специальная психомнемоническая пластика — особые диспутальные выкрики, различные телодвижения и жесты, обладавшие вполне опре-

деленной религиозно-семантической нагрузкой. Например, книжный диспут начинал оппонент, который громко хлопал в ладоши и произносил последний слог мантры Манджуши «Dhih». Бодхисаттва Манджуши персонифицирует философскую мудрость, а также, в соответствии с традиционными представлениями, выступает покровителем диспута. Когда оппонент задает первый альтернативный вопрос сидящему проponentу, правая рука вопрошающего находится выше головы над плечом, а левая протянута вперед и ладонью обращена вверх. В конце своего вопроса вопрошающий хлопает в ладоши и одновременно топает левой ногой. Затем он возвращается в исходное положение, используя изящный, как бы танцевальный, поворот. Движение левой руки вперед после хлопка означает, что «врата для дальнейших перерождений закрылись»; возвращение правой руки в исходное положение символизирует идею освобождения всех живых существ. Пластико-визуальный контекст процедуры диспутов выступал своеобразным коррелятом дисциплины «спорящего буддиста», ибо от студента требовалось умение не только быстро рассуждать, но и сохранять высокую степень осмысленного религиозного поведения даже в самых экстремальных условиях диспутального противоборства. Спорящий должен был на практике блюсти предписанные традицией три вида интеллектуальной деятельности ученика: слушать (тиб. *thos pa*), думать (тиб. *bsam pa*) и сохранять сосредоточение (тиб. *sgom pa*). Эти три вида интеллектуальной деятельности поддерживались таким элементом монастырского образования, как заучивание наизусть больших объемов текстов, что может рассматриваться как своеобразная форма хранения буддийской книги в бурятском социуме.

Древнеиндийским реликтом в современном буддийском сообществе бурят можно считать коллективное чтение монахами монастыря буддийских книг во время сезона дождей. Это действие происходит с шестнадцатого дня последнего летнего месяца и продолжается месяц, на бурятском языке оно называется «хайлан». В Древней Индии монахи собирались вместе один раз в год, чтобы переждать месячную непогоду, а затем снова обходить населенные пункты страны. Именно сезон дождей был наиболее благоприятным временем для фиксации буддийской мысли, т. е. создания текстов. В нашем случае на примере бурятского буддийского сообщества демонстрируется своеобразный консерватизм буддизма.

В заключение следует сказать, что сочетание научных методов описания и исследования религиозного текста с методами экспедиционной работы по выявлению археографических ценностей в живой религиозной среде с одновременной фиксацией полученных данных цифровым способом позволяет по-новому раскрыть функционирование традиционной книжной ментальности сибирских народов в собственной среде.

Регионы, выбранные для исследования (Бурятия и Агинский Бурятский автономный округ), представляют собой территории, в которых сохранена живая традиция. Именно эта региональная особенность позволяет расширить проблемное поле комплексного исследования и не ограничиваться рамками собственно археографии и краеведения. В частности, предполагается, что на базе местного материала можно попытаться ответить на ряд вопросов: почему это конфессиональное общество не ушло с исторической сцены и, более того, смогло сохранить некоторое смысловое и бытийное ядро собственной ментальности, передаваемое из поколения в поколение; чем обеспечиваются относительная стабильность системы этого культурного типа и его колоссальная способность к адаптации.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб., 1998. С. 45—59.

<sup>2</sup> Общеизвестен исторический факт, что южный буддизм (Шри-Ланка, Мьянма, Таиланд, Камбоджа, Южный Вьетнам) исходит из текстов на языке пали, а северный буддизм — из текстов на санскрите.

<sup>3</sup> Добуддийское религиозное сознание бурят отталкивалось от идеи священности произнесенного слова, поэтому тексты передавались друг другу устно, по памяти. Существовала необходимость запомнить звучание текста. Книжность как форма ретрансляции не могла передать весь диапазон «звучащего знания».

<sup>4</sup> Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet. A Study on the History of Buddhist Logic // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. 1992. Н. 27.

<sup>5</sup> В ходе работ были определены собрания учебно-философской тибето-язычной литературы *чойра* (тиб. *chos grwa*, букв. классы учения). Они были изучены на предмет классификации по пяти классическим дисциплинам средневекового буддийского философского образования (Прамана, Праджняпарамита, Мадхьямика, Абхидхарма, Виная), герменевтической иерархии — структурообразующие комментарии, подкомментарии и учебно-философские тексты. Особый объект исследования представляли собой издания местных монастырских типографий.

<sup>6</sup> Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Даишев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX в. Новосибирск, 1983. С. 44.

<sup>7</sup> С давних времен знающий четыре предмета — *парчин* (*phar phyin*), *ума* (*dbu ma*), *дулва* (*'dul ba*) и *дзот* (*mngon mdzod*) (дисциплина *цадма* (*tshad ma*) включалась в *дулва*) — назывался *габжу* (*bka' bzhi*), т. е. «тот, кто изучил четыре [главных] предмета». Ученый же, знающий эти предметы в совершенстве, получал почетный титул *габжу рабжампа* (*bka' bzhi rab 'buams pa*), т. е. «тот, кто знает четыре предмета в совершенстве». Эти ученые титулы, хотя ими до сих пор пользуются, очень старые: они фигурировали еще во времена Чже Цзонхавы (XIV в.). Позднее, в связи с институционализацией изучения десяти предметов (*парчин*, *ума*, *дулва*, *дзот*, *цадма* и пять комментариев к ним) был образован новый титул — *габчу* (*bka' bcu pa*), т. е. «тот, кто знает десять предметов».

<sup>8</sup> Ср. древнеинд. «упанишад».

<sup>9</sup> Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии... С. 44.

Э. П. Бакаева, Д. Н. Музраева (Элиста)

## Буддизм и этнические традиции калмыков: проблемы сохранения наследия

(по материалам экспедиции 2006 г.)<sup>1</sup>

Распространение буддизма среди монголов, в том числе западных, начавшееся в конце XVI в., сопутствовало сложению калмыцкого этноса, происходившему в процессе дивергенции ойратских племен и миграции их части в пределы Российского государства. В начале XVII в. было образовано три ойратских государства: Калмыцкое, Джунгарское и Хошеутское ханства. Специфика процесса распространения буддийского учения среди кочевых ойратских племен, особенности этнического состава и территориального расселения различных этнических групп определили характерные черты калмыцкого буддизма, в частности связь сети буддийских храмов (как кочевых, так и стационарных) с родовой структурой калмыцкого общества, обусловленную особенностями административно-территориального деления Калмыцкого ханства, сохранявшего принцип расселения по этническому признаку. Этнически специфические представления и обряды, таким образом, имели возможность сохраниться и в составе буддийской обрядности.

В 2006 г. в рамках проекта, ориентированного на поиск, изучение и введение в научный оборот письменных памятников буддийской культуры, имевших хождение среди калмыков, была осуществлена экспедиция в Малодербетовский, Кетченеровский и Целинный районы Калмыкии. Работа по сбору сведений о буддийских памятниках на территории Калмыкии показала наличие теснейшей связи между сохранением религиозных представлений и родовыми сакральными объектами, в качестве которых выступают как географические объекты, так и изображения (*шютяи*) родовых божеств-покровителей (*сякюси*), последним соответствуют определенные буддийские тексты. Божества-покровители различных этнических групп и микрогрупп являлись своего рода их маркерами. Кроме того, статус покровителя рода в определенных условиях был показателем социальной значимости этнической группы, порой противоречащим генеалогическому принципу приоритетности старшинства в роду.

В традиционных представлениях родовые покровители из состава пантеона буддийских божеств связаны с цветовой символикой родов.



Однако следует отметить, что в настоящее время прямая связь между цветовой символикой рода и кругом родовых покровителей прослеживается не во всех случаях. Тем не менее характерные черты обрядности родового уровня позволяют предположить наличие такой связи в прошлом.

Так, среди калмыков-дербетов существует этническая группа тавн авгнр («пять старших родичей по отцу»; от *авга* — дядя по линии отца), в которое входят этнические группы кетчнр, барунахн, нойнахн, асмуд, аавихн. До настоящего времени представители перечисленных этнических групп проживают преимущественно в районах традиционного обитания их предков, что способствует сохранению как сакральных представлений, связанных с родом, так и механизмов их трансляции. Рядом с этими этническими группами проживают представители этнической группы хапчин, по происхождению относящиеся к калмыкам-торгутам, предки которых были переселены на земли дербетов после ликвидации Калмыцкого ханства в конце XVIII в. Память о происхождении хапчинов — их связи с субэтносом торгутов — активно сохраняется до настоящего времени.

Родоначальниками группы тавн авгнр являлись пять братьев, которых, согласно принципу старшинства, возглавлял Кетч-нойн — предок группы кетчнр. Но по легенде, сохранившейся среди представителей этнической группы асмуд, их предок, хотя и был младше, имел среди предков-покровителей рода лиц более высокого ранга — Далай-ламу, сестра последнего являлась матерью основателя рода. При этом божеством-покровителем асмудов до настоящего времени считается бодхисаттва Авалокитешвара (калм. Арьябала). Этому же покровителю поклоняются и представители торгутской по происхождению этнической группы хапчин, так как основная территория их проживания сопредельна с территорией этнической группы асмуд. Ср.: покровителем аавихн считается Зунква (тиб. Цзонхава) — основатель школы Гелуг.

Цветовая символика у разных родов этнической группы тавн авгнр связана с ритуальными лентами *ольги* желтого, зеленого, синего, красного и белого цветов. Эти основные цвета в различном сочетании являлись в буддийских верованиях маркерами родов. Они стали символами наиболее популярных буддийских божеств-покровителей, для поклонения которым надевают распашные халаты или накидки *оркимджи* из ткани, цвет которой соответствует цвету, закрепленному за каждым из божеств: Бурхн-багши (Будда Шакьямуни) — желтый цвет; Зунквин-гегян (Цзонхава) — оранжево-желтый цвет; Арьябала (Авалокитешвара) — светло-желтый цвет; Окн-тенгри (Лхамо) — насыщенный желтый цвет; Цаган Дярк (Белая Тара) — розовый; Ноган Дярк (Зеленая Тара) — зеленый; Очирвани (Ваджрапани) — синий; Мьядрин-гегян (Майтрея) — зеленоватый, близкий цвету морской

волны; Цаган Аав (Белый Старец) — белый; Махакала — фиолетовый; Аюш (Амитаюс) — бордовый; Оточи-бурхан (Манла) — темно-синий; Манзушир (Манчжушир) — определенного оттенка зеленый.

Покровителем всех калмыков считается божество Цаган Аав (Белый Старец), поэтому практически у всех родов в символике присутствует белый цвет. Мифологическая характеристика этого божества — «хозяин всех гор», что определило его значение в качестве общезнаменитого покровителя, в отличие от традиций родственных калмыкам народов, у которых сохранились представления и о других хозяевах гор и этнических территорий.

Сохранность основных этнических групп обусловила и наличие памяти о родовых буддийских святынях — изображениях божеств-покровителей или письменных памятниках. Специфической чертой народного буддизма является представление о буддийских текстах как о родовых объектах поклонения. К числу особо значимых объектов такого рода относятся Алмазная сутра (*Дорджи джодв*), сутра «Камчу Нагло» (*Хар кел харцулх судр*), Сутра Золотого блеска (*Алти герл*) и «Предсказание» (*Айлхли Зярг*), наиболее часто встречающиеся среди памятников, находящихся в частных коллекциях в районах, где проводилась экспедиция.

Народная форма буддизма проявлялась у калмыков в традиции посещения верующими своих «родовых» храмов. Так, в XIX в. во время официального закрытия хурула (монастыря) Далай-ламы Раши Лхунбо в Манычском улусе Калмыцкой степи Астраханской губернии его прихожанам было предписано посещение хурула До-джуд Рацан, располагавшегося на территории соседних родов ульдючин. Представители этнической группы богдахн, ведущие свое происхождение от социальной группы зависимых людей — шабинеров (*шевр*) Богдо Далай-ламы, как исконные прихожане хурула Далай-ламы (основанного пятым иерархом школы Гелуг в 1681 г. по просьбе паломников), отказались обращаться за отпращиванием обрядов в другой монастырь и тайно сохраняли все реликвии, а также кочевые храмы монастыря до его официального открытия в начале XX в.<sup>2</sup> Святыни хурула прошли с представителями этнической группы богдахн депортацию всего народа (1943—1957), и ныне в восстановленном Богдахинском хуруле хранятся статуэтка Богдо Панчен-ламы Лобсан Чойджи Джалцан Балсанпо и субурган, которому, согласно легенде, около трехсот лет.

Сведения о религиозных обществах можно использовать в качестве источника для изучения как состава буддийских священнослужителей и количества верующих, так и основных этнических подразделений, сохранявших буддийские святыни (изображения божеств-хранителей рода и письменные памятники). Еще в 20-х гг. XX в. при регистрации буддийских общин были официально зафиксированы практически все храмы, а также этнические группы. Так, согласно «Книге регистрации религиозных общин», в 1928 г. была зарегистрирована община Богда-

хинского хотона (поселения), насчитывавшая 105 членов и 7 духовных лиц в сани гелюнга<sup>3</sup>; в 1930 г. регистрацию прошли авинкинская (7 гелюнгов) и асмуд-хапчинская (13 гелюнгов) буддийские общины Малодербетовского улуса<sup>4</sup>.

В настоящее время во многих населенных пунктах открываются буддийские храмы или молельные дома, возводятся ступы (субурганы). Как правило, инициатива исходит от активных верующих — представителей определенных этнических групп.

Современные процессы возрождения буддизма обуславливаются двумя основными факторами: влиянием крупных буддийских центров и восстановлением этнических традиций. Сохранение буддийского наследия, связанного с этническими традициями, является залогом возрождения национальной формы религии. В деле сохранения этнического наследия весьма значима задача дальнейшей фиксации сведений о сакральных родовых объектах в регионах, традиционно исповедующих буддизм.

### Комментарии

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Памятники письменной культуры народов Центральной Азии (тибетские и монгольские буддийские тексты в собраниях Калмыкии)» (проект № 06-01-18092е).

<sup>2</sup> Позднеев А. М. Докладная записка министру внутренних дел П. А. Столыпину с отчетом о командировке в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и области Войска Донского. СПб., 1910 // РГИА. Ф. 590. Ед. хр. 146.

<sup>3</sup> НАРК. Ф. Р-3. Оп. 2. Ед. хр. 508а. Л. 21.

<sup>4</sup> Там же. Л. 31 об.

*Е. В. Бойкова (Москва)*

## Формирование образа русских у монголов в XIX в.<sup>1</sup>

С середины XIX в. Монголия становится одной из сфер российского экономического, политического и культурного влияния, несмотря на то что она находилась в политической зависимости от Китая. Связи между Россией и Монголией до 1858 г., когда был заключен Тяньцзиньский договор, были весьма нерегулярными. Российские власти рассматривали Монголию главным образом как рынок для русской торговли, которая носила в основном стихийный характер и центральной администрацией не контролировалась. Правила, регулировавшие торговлю между Россией и Монголией, были зафиксированы в Пекин-

ском русско-китайском договоре (1860). Правительству России было предоставлено право иметь в Урге консула и несколько консульских работников и за свой счет построить здание консульства. Российские подданные получили также право строить в Монголии дома, церкви, магазины и склады.

Однако, несмотря на то что у российского правительства имелись определенные планы в отношении Монголии, четкой концепции российско-монгольских отношений в то время выработано не было. И, что весьма существенно в двусторонних отношениях, не было разработанной системы мероприятий, которые могли бы помочь созданию положительного образа русских в глазах монголов. Вероятно, в то время по разным причинам российские власти и не ставили перед собой такую задачу, поэтому образ русских у монголов формировался стихийно.

В середине XIX в. русских в Монголии было еще довольно немного, хотя по Тяньцзиньскому договору в российско-китайской сухопутной торговле отменялись все ограничения относительно числа лиц, в ней участвующих, количества привозимых товаров или размеров капитала. Во второй половине XIX в. количество русских в Монголии постепенно увеличивается, что объясняется появлением новых возможностей для ведения ими там своего бизнеса.

Приезжали в Монголию главным образом купцы и их служащие, официальные российские представители, ремесленники, чиновники, забайкальские крестьяне. Селились они, как правило, в Урге, и потому восприятие монголами русских происходило через общение с жившими в столице (и реже — в других городах и поселках), а также с русскими купцам и исследователями, проезжавшими через Монголию в Китай. Поселившиеся в худоне русские жили и работали в довольно тесном контакте с монголами на русских шерстомойках, приисках, на заимках у русских купцов. Такие качества монголов, как добродушие, любознательность, общительность, способствовали налаживанию контактов между коренными жителями и русскими поселенцами.

Многие российские путешественники, проезжавшие через Монголию, оставили нам свои впечатления об этой стране и ее людях. Некоторые из них довольно подробно описали быт монголов, их традиции и обычаи. Эти записи дают представление о том, какое впечатление монголы произвели на русских, хоть и имевших некоторое представление об этом народе, но столкнувшихся с ним впервые. Как правило, это впечатление было весьма позитивным, хотя и с некоторыми оговорками.

Что касается мнения монголов о русских, то информацию об этом мы также можем почерпнуть из отчетов и путевых заметок людей, побывавших в Монголии.

До середины XIX в. образ русских в глазах монголов был весьма расплывчатым, поскольку контакты между двумя народами были нечастыми и непродолжительными.

С середины XIX в. в механизме восприятия русских монголами происходят определенные изменения. Они связаны прежде всего с увеличением численного состава русских за счет проживания семьями и с появлением новых возможностей для общения с монголами. Именно с этого времени у монголов начинает постепенно формироваться собирательный образ русских, а у русских — образ монголов.

Существовало несколько факторов, влиявших на формирование образа русских в глазах монголов. Безусловно, отношение монголов к русским зависело в первую очередь от самих русских — насколько доброжелательно, невысокомерно и непредвзято они относились к местному населению, к особенностям его быта. И если таковое отношение было очевидным, монголы проявляли доброту и совершенно искреннее гостеприимство. Российский дипломат Ю. Я. Соловьев, служивший в Российской дипломатической миссии в Пекине, в 1898 г. возвращался из Китая в Россию через Монголию и Сибирь. Не слишком долгое пребывание в Монголии позволило ему сделать весьма интересные, хотя и короткие, заметки о характере монголов и их быте. Естественно, дипломатический статус Соловьева предполагал внимательное к нему отношение со стороны монгольских чиновников, но, как можно судить по заметкам, и простые монголы, встреченные им на пути следования, были «добры и милы».

«Мне пришлось испытать и монгольскую честность, — пишет он. — Я как-то, едучи верхом, выронил свои золотые часы и спохватился, лишь отъехав много верст. Они мне были доставлены, хотя и растоптанные лошадиным копытом. По приезде в Петербург мне удалось их починить»<sup>2</sup>. Как видим, в описании этого случая — ни раздражения, ни язвительности в отношении монголов. Соловьев замечает, что одним из монгольских обычаев является обмен табакерками и что многие русские, проживавшие в Монголии, носили такие табакерки, «что, по-видимому, облегчало сношения с местным населением»<sup>3</sup>. Так Соловьев обозначил один из способов налаживания русскими отношений с местным населением. Знание монгольских обычаев и уважение к местным традициям играло немаловажную роль в формировании отношений дружбы и симпатии между монголами и русскими, причем в отношении последних у монголов складывался образ добро-го соседа.

И. Кудинов в своей книге «В чужих краях. Путешествия по Монголии и Китаю» рассказывает ярко и увлекательно о пребывании в Монголии, читая это повествование мы видим, как постепенно почти полное неприятие страны и скептическое отношение к ее народу сменяются интересом, а затем и определенной симпатией к ней и к населяющим ее людям. И. Кудинов, описывая свои впечатления о монголах, отмечал: «Шут его знает, может, и на наш счет острит [проводник-монгол], не раз думал я, сознавая, что наша опрятность или иные какие-либо наши... европейские замашки, совсем не подходящие...

монгольской аристократии, кажутся им смешными и вызывают остроты. Впрочем, Чимит-лама и его товарищи всегда оставались джентльменами в отношении к нам, по крайней мере с видимой стороны, и все трое оказались очень добрые и честные субъекты»<sup>4</sup>.

Как видим, бытовые различия между двумя народами и — шире — цивилизационные не стали преградой на пути формирования их доброжелательного отношения друг к другу.

Немаловажное влияние на восприятие русских монголами оказывало отношение монголов к китайцам. Конечно же, у русских было определенное преимущество — монголы невольно сравнивали их с китайцами, и это сравнение практически всегда было в пользу русских. У большей части монгольского общества существовала стойкая неприязнь к Китаю и китайцам. На этом фоне формировался образ России, не имевшей аннексионистских планов в отношении Монголии как защитницы, а русских — как добрых соседей, а не врагов.

Ю. Я. Соловьев пишет, что в путешествиях он всегда расплачивался с монголами за зарезанных баранов, которых он и сопровождавший его казак приобретали для пропитания. Китайские чиновники в путешествиях обычно ничего не платили, считая, что баран им полагается даром, «а в случае, если он им был не нужен, то, наоборот, монголы должны были выплачивать китайцам его стоимость»<sup>5</sup>. «Может быть, это одна из причин, — считал Соловьев, — почему монголы относились в то время к русским путешественникам с особой предупредительностью»<sup>6</sup>, и с этим замечанием нельзя не согласиться. Расплачивались русские путешественники и за другие услуги, оказывавшиеся монголами, например при переправах через реки.

Заведомо доброжелательное отношение к русским срабатывало даже тогда, когда монголам приходилось иметь дело с не самыми их «образцовыми представителями». Нередки были случаи, когда русские купцы вели нечестную торговлю плохими товарами, что порождало недружелюбное, а иногда и открыто враждебное отношение монголов. Впечатление об этих конкретных людях не могло не сказываться негативно на формировании общего представления о русских. Но в целом отношения между монголами и русскими были нормальными, доброжелательными; можно сказать, что русские и монголы всегда ладили между собой.

Важно отметить, что условия для формирования образа соседнего народа у русских и у монголов не были одинаковыми. У монголов впечатление о русских формировалось на основе восприятия тех россиян, которые оказывались в Монголии в нетипичных для них условиях и часто не были подготовлены к встрече с незнакомой цивилизацией.

Формирование стереотипа монголов в глазах русских происходило иначе. Возрастание политической и экономической заинтересованности России в Монголии сопровождалось ростом научного интереса к ней. Это выражалось в активизации работы Восточно-Сибирского от-

деления Российского географического общества, открытия кафедры монгольского языка на факультете восточных языков в Санкт-Петербургском университете, учреждении Азиатского музея в столице России, публикациях статей в столичных газетах и журналах о жизни монгольских кочевников.

К середине XIX в. весьма развитой отраслью востоковедения по сравнению с другими дисциплинами стало российское монголоведение, оно сделало большие успехи.

Однако широкие слои общественности России во второй половине XIX в. все еще ощущали недостаток знаний о языке, литературе, истории, археологии, религии, быте, обычаях и традициях монголов; они были все еще слабо информированы о Монголии.

В глазах русских образ монгола складывался в основном из впечатлений, полученных ими во время пребывания в Монголии, т. е. там, где монголы находились в естественной для них среде обитания. Справедливости ради заметим, что случайно попавшие в Монголию русские порой воспринимали ее как дикую страну с необразованным населением. Во многом восприятие Монголии и монголов зависело от общего культурного уровня этих русских и нередко — от той ситуации, которая складывалась во время их пребывания в стране.

Исследователи Центральной Азии (и Монголии в том числе) с мировым именем, такие как Н. М. Пржевальский, М. В. Певцов, В. И. Роборовский, П. К. Козлов, Г. Е. Грум-Гржимайло, Г. Н. Потанин, В. А. Обручев, П. П. Семенов-Тянь-Шанский и другие, проводили научное изучение Монголии, многие из них неоднократно побывали там, издали труды, посвященные этой стране. Эти исследователи воспринимали Монголию профессионально, изучали ее комплексно. К этой же группе исследователей можно отнести военно-рекогносцировочные отряды, которые Генеральный штаб командировал в Монголию. Всем этим исследователям — и гражданским, и военным — во многом принадлежит заслуга в создании объективного образа Монголии и монголов в глазах русских. Восприятие страны путешественником зависело от его личности, его открытости по отношению к стране, зачастую непонятной ему, от отсутствия предвзятости и, главное — от таланта и профессионализма. Личность путешественника имела большое значение еще и потому, что любая экспедиция, независимо от стоявших перед ней целей и задач, представляла собой «прохождение группы иноземных путешественников через чужую страну», и это становилось в определенной степени «историческим моментом» в жизни двух народов: одного, отправляющего своих представителей, и другого, принимающего их и через них знакомящегося с людьми и обычаями первого.

Русские исследователи постепенно формировали у россиян, прежде всего в определенных политических и научных кругах, собирательный образ монголов как миролюбивых, доброжелательных соседей, с которыми можно и нужно налаживать более тесные отношения.

## Комментарии

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РФГНФ (проект № 06-01-02106-а).

<sup>2</sup> *Соловьев Ю. Я.* Двадцать пять лет моей дипломатической службы (1893—1918). М.; Л., 1928. С. 87.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Кудинов И.* В чужих краях: Путешествия по Монголии и Китаю. М., 1887. С. 84.

<sup>5</sup> *Соловьев Ю. Я.* Указ. соч. С. 88.

<sup>6</sup> Там же.

### *Ж. Долгосурен (Монголия, Улан-Батор)*

## Табу и запреты в отношениях человека с природой

Ментальность монголов во многом основана на восприятии ими природы как живого существа, на вере в то, что каждый предмет имеет собственную душу. Кочевой образ жизни монголов-скотоводов, прямая зависимость их существования от явлений природы вынуждали их к созданию особых обрядовых ритуалов, различных систем табу и запретов. Развитие их происходило в двух основных направлениях. Первое основывалось на рационально объяснимых явлениях природы, а второе было связано с рационально непостижимыми явлениями природы. В первом случае кочевники-скотоводы представляли природу в своем сознании как высшую ценность существования, поэтому они с древних времен соотносили свою деятельность с законами и специфической родной природы. Благодаря этому способу бытия монголов, в основе которого лежат табу и запреты, подтвержденные и проверенные многовековой практикой, оказалось возможным создать и развить множество методов и способов передачи накопленного опыта и знаний последующим поколениям. В сфере этих знаний были разработаны и развиты разнообразные методы народного воспитания. В статье мы не станем рассматривать такие табу и запреты, а обратим внимание на второй случай, где табу и запреты основаны на вероисповедании, т. е. на иррациональном знании, что тоже повлияло на воспитание последующих поколений.

Табу и запреты, истоки которых находятся в необъяснимых явлениях природы, носят религиозный характер. Космологический подход к непостижимым явлениям природы возник на ранней стадии истории и был связан с такими верованиями, как анимизм, тотемизм и фетишизм, которые позже были восприняты монгольским шаманизмом,



что нашло свое выражение в понятиях «вечное небо» (монг. *мөнх тэнгэр*) и «высшая матушка» (монг. *этүгэн эх*), т. е. веры в небесные и земные силы.

Согласно космологическому учению, анимизм связан с существованием духов. В узком смысле анимизм — это вера в то, что все предметы и живые существа имеют душу, а в широком смысле — это единая теория о духе. Теория анимизма включает три понимания этого термина: *animatusimus* — все неживые предметы имеют дух; *animatusimus* — обожествление животных; *manismus* — существование потустороннего духа<sup>1</sup>. Монголы верили, что все существа имеют своего собственного духа, поэтому в их верованиях нашли свое яркое отражение все направления анимизма.

Археологические находки подтверждают давнее существование этих верований. Согласно представлениям монголов, после смерти человека его душа переходила в другой мир, поэтому хоронили его вместе с предметами, которыми он пользовался при жизни (с одеждой, лошадьми, оружием и даже со слугами, если хоронили ханов), чтобы и в загробном мире эти предметы (и люди) служили своему хозяину. Кроме того, у монголов сильно развит культ предков. В связи с этим нельзя трогать, копать, переносить могилы предков, чтобы не тревожить их прах; по той же причине нельзя даже часто ходить на могилу близкого человека. Специфика монгольского образа жизни связана с почитанием космологической силы, нашедшей свое выражение в понятиях «*мөнх тэнгэр*» и «*этүгэн эх*» и существовавшей в повседневной жизни кочевников. Вера в эти космогонические силы проявлялась в разные исторические периоды по-разному.

В начальный период жизни кочевники были тесно связаны между собой, но более всего они были связаны с окружающей их природой, степной растительностью, домашним скотом и дикими животными. В результате этой тесной связи люди старались понять не только внешние особенности природных явлений, но и их скрытую, внутреннюю сущность. Поскольку причины многих явлений рационально объяснить на том этапе они не могли, появилась религиозная вера в демиурга и в существование неких таинственных сил. На основе этих представлений были созданы табу и запреты, связанные с отношением человека к природе. Их можно разделить на две основные группы: 1) табуированные практики и запреты, связанные с культом неба; 2) запретительные обычаи, относящиеся к культу земли. Кочевники-скотоводы и их хозяйства находились в сильной зависимости от суровой природы родных степей. Поэтому, считали кочевники, их судьба, жизненный успех, возможность достижения цели напрямую зависели от правильного понимания явлений природы и верной реакции на них. Такое отношение древнего кочевника к природе явилось причиной появления культа неба, возникшего как ответ древних людей с простыми методами познания на необъяснимые явления природы. Однако следу-

ет заметить, что до сих пор целый ряд явлений остается за пределами объяснения их современной наукой, несмотря на прогресс, использование различных точных методов исследования, сложную технику и высокие технологии. Один из ярких примеров проявления культа неба — это запрет на произнесение слова «небо» (монг. *тэнгэр*). Поскольку небо было монголами обожествлено, его название почтительно заменили словами «верх» (монг. *дээрх*), «голубой, чистый» (монг. *хөхрөгч*), «голубизна», «глубокий» (монг. *хөхөлзөгч*).

Монголы считали, что в имя человека и название предмета вложен сакрально-магический смысл. Произнося имя или название, по представлениям монголов, можно было повлиять на этого человека или предмет в хорошую или плохую сторону. Поэтому была создана целая система табу и запретов на произнесение не только слова «небо», но и других имен и названий. Если небо назвать небом, то в результате возникающей дисгармонии можно получить отлучение от Неба-бога. Даже у современных людей бытует представление, что кроме реально-го, физического неба есть еще Верхнее небо (рай). На основе этой веры было создано миросозерцание монгольского шаманизма, в соответствии с которым существует не одно небо, а 99 различных небесных сфер, из них 55 (хорошие) имеют созидательные качества, а 44 (плохие) — разрушительные свойства. Кстати, в корейском шаманизме такое же понимание неба; это обусловлено тем, что монгольские и корейские народы были тысячелетиями исторически связаны. В «корейском шаманизме есть представление, что вместе с человеком рождаются пять небес. Эти небеса видят и охраняют человека всю его жизнь. Среди них упоминаются такие:

*сулд тэнгэр* — небо веры и надежды, имеет белый цвет;

*амин тэнгэр* — небо, отождествляющееся с жизненным началом — огнем, имеет красный цвет;

*эхийн тэнгэр* — небо, отождествляющееся с материнским началом, имеет желтый цвет;

*эцгийн тэнгэр* — небо, отождествляющееся с отцовским началом, имеет голубой цвет;

*оорийн тэнгэр* — небо, отождествляющееся с личным началом, имеет зеленый цвет»<sup>2</sup>.

Существование такого мировоззрения проявляется в повседневной жизни современных монголов. Например, если у человека что-то неблагоприятно, то монголы считают — от него отвернулось его собственное небо. Причин этому могло быть две: первая — человек (или его предки) нарушил какие-то табу и запреты; вторая — он небрежно относился к своему собственному небу, т. е. в этом случае он был не прав сам.

В монгольском культе неба есть различные табу и запреты, связанные с реальным, физическим небом: нельзя показывать небу интимные места, веселиться при лунном и солнечном затмениях, нельзя,

чтобы небо видело плохие дела (убийство, воровство и т. д.), нельзя тыкать в небо пальцем. Несоблюдение этих запретов приведет к несчастьям, бедам, болезням и т. д. Например, существует такая монгольская примета: если годовалый ребенок будет играть губами, то Небо рассердится (монг. *тэнгэр задрах*) и могут произойти природные катаклизмы — бури, ураганы, грозы. Такое поведение ребенка пугало скотоводов, и путем запрета они старались избежать неприятностей. Природные катаклизмы чреватые для скотоводов тяжелыми последствиями, и человек не в силах остановить их. Есть даже пословица: «Глупого человека называют человеком, захотевшим управлять небом» (монг. *тэнэг хүн тэнгэртэй тэрслэх*). Этим объясняется хорошее знание кочевниками явлений природы и влияния небесных сил на жизнь человека. Поэтому для умиротворения и задабривания небесных сил были созданы и развиты различные молебны и обряды. В молитвах и обрядах люди выражают покорность и просят небесные силы вернуть расположение не только к ним, но и ко всем живым существам. Например, при молитве нельзя неправильно надевать шапку (задом наперед), при грозовом разряде — хлопать в ладоши, свистеть — может ударить молния. «В „День огня“ нельзя проводить свадьбу, жарить зерно. По лунному календарю „День огня“ бывает раз в месяц. Например, в январе „День огня“ совпадает с днем мыши, а феврале — с днем кролика, в марте — с днем лошади)»<sup>3</sup>.

Из небесных тел монголы почитают Солнце и Луну. Из «Тайной истории монголов», первого монгольского письменного памятника, вошедшего в российскую науку как «Сокровенное сказание монголов», и из других исторических источников известно, что Чингис-хан молился солнцу на восходе, а возносил молитву луне вечером. Почитание Луны и Солнца выразилось в запретах на неуважительные высказывания по отношению к этим светилам.

Считается нежелательным попадать в эпицентр вихря. Если приближается ураган, то чтобы отворотить неприятность, необходимо сделать следующее: взять щепотку земли и бросить смерчу вслед, произнести заклинание: «Пронесись, вихрь, между двух юрт и между двух женских ног», плюнуть в его сторону и быстро уйти прочь. Вообще монголы не любят встреч с вихрем, они считают, что при этом можно потерять душу.

Нельзя показывать пальцем на надвигающуюся дождевую тучу, запрещается показывать пальцем на радугу. Если ребенок нечаянно показал пальцем на радугу, то этим пальцем нужно провести по земле, иначе на пальце может появиться язва.

У монголов существует строгий запрет на попадание лунного света на лицо спящего человека, ибо это повлечет за собой опасность заболеть болезнью Паркинсона, называемой монголами *саа гараг* (от монг. *саа* — тряска и *гараг* — влияние планет на судьбу человека). Ц. Дамдинсурен считал, что у этого предрассудка есть реальные осно-

вания, и попытался объяснить происхождение этой болезни влиянием света луны на центральную нервную систему человека.

Таковы монгольские табу и запреты, связанные с культом неба. Все они относятся к культу мужского начала, поскольку небо воспринимается монголами как мужское начало.

Монголы создали также комплексы табу и запретов, связанных с культом земли (женским началом). Они воспринимают землю как материнское начало, иными словами, по их представлениям, все, что есть на земле, рождено землей. Равно как нельзя небо называть небом, так и землю нельзя называть землей. Слово «земля» заменяют уважительными словами-заместителями. Кроме именованья «мать сыра земля» (монг. *этүгэн эх*) используют еще и «черная земля» (монг. *бараан дэлхий*), «бурая мать-земля» (монг. *бор этүгэн*), «мать-спасительница» (монг. *дарь этүгэн*), «необъятная мать-земля» (монг. *дайд этүгэн*).

Эти эпитеты встречаются в старинных поговорках, пословицах, сказках. Считается недопустимым ранить поверхность земли (бить, копать и т. д.). Если же эти действия произвести необходимо, то у земли нужно обязательно попросить прощения.

Из всего существующего в природе — как живого, так и неживого — наибольшее количество запретов и табу относится к деревьям. Это связано с тем, что дерево и предметы, сделанные из него, играли значительную роль в хозяйственном обиходе кочевников во все исторические периоды. С давних времен люди использовали плоды деревьев в пищу, ветвями деревьев покрывали свои жилища. Вообще, все, что можно получить от дерева, находило самое широкое применение. Это нашло свое отражение в приоритетах духовных культурных ценностей монголов: культ дерева занимает среди них особое место, что подтверждает и устное народное творчество. У монголов распространено представление о том, что дерево может связывать землю и небо. Например, в шаманском обряде особую роль играет предмет «священная береза» (монг. *хусан залам мод*): освященный березовый прут, воткнутый в землю перед камлающим шаманом, воспринимается как мост, помогающий установить связь между духом и шаманом, когда тот входит в состояние транса. Особенно много суеверий связано со старыми или имеющими особую форму деревьями. Люди данной местности совершают молебны и обряды таким деревьям, чтобы жить без болезней и бед, быть богатыми, а также чтобы хорошо росли травы, был богатый урожай, дабы второе перерождение было удачным.

Вышесказанное свидетельствует, что монголы развили особую культуру мышления о вечном духе. Надо отметить, что это представление четко выражено в Корее. Там поклоняются деревянному божку Жансын<sup>4</sup>, голову которого вырезают из нижней части дерева, а ноги — из верхней, т. е. дерево «переворачивают», для того чтобы усилить связь между небом и землей, что полностью совпадает с представлениями монголов.

Дерево у кочевников символизирует вечную и богатую жизнь. Мифологема вечного древа связывает прошлое, настоящее и будущее в единое целое и символизирует передачу духовных ценностей от одного поколения к другому. Строго запрещается рубить растущее в одиночестве дерево, близко подходить к нему, а тем более отдыхать в его тени, в противном случае можно остаться одиноким на всю жизнь.

Тесная связь человека с деревом часто отражена в монгольских сказках и легендах. Например, в старо-монгольском эпосе «Наран хаан хөвүүн» («Сын Солнца») герой произошел от дерева. В летописи Гаван Шаравы «Ойрад түүхийн бичиг» об этногенезе калмыцких племен — цорос написано:

Уд модон эцэгтэй  
Ууль шувуун эхтэй  
Удан Будун тайши<sup>5</sup>.

Эту стихотворную форму можно перевести следующим образом: «Его отец — Ива-дерево, / его мать — Сова-птица, / а сам он — принц Удан Будун». Таких примеров много. В монгольском эпосе, легендах, сказках часто встречаются различные названия деревьев: развесистое дерево (монг. *саглагар мод*), дерево-ива (монг. *уд мод*), вяз-сирота (монг. *өнчин хайлаас*)<sup>6</sup>.

Монголы изготавливали из дерева различные талисманы и носили их для того, чтобы они защищали их от злых духов, болезней, сохраняя в себе все светлые качества. Во всех ритуальных обрядах, связанных с деревьями, строго запрещается рубить и трогать дерево, которому молятся, деревья, выросшие около источников воды, старые высохшие деревья, а также деревья, выросшие на священных местах. В таких деревьях, как считают монголы, пребывает особый дух, т. е. они не только живые, в них заключено и некое сакральное начало. Хотя монголы полагают, что все крепкие и твердые качества воплощены в камнях, но деревья имеют такие стойкие качества, которыми не обладают камни. Таким образом, все живые и неживые существа наделены собственным духом. Это культурное мышление ярко проявляется в различных ритуальных обрядах: при освящении водоемов, гор и овоо, — сопровождаемых многочисленными табу и различными запретами.

В традиционной культуре Монголии овоо выполняют многостороннюю функцию. Считается, что в овоо заложена сама суть отношений человека и природы. В обрядах, связанных с овоо, присутствует не только почитание культов земли и неба, этот обычай характеризует особые нормы поведения в повседневной жизни монголов. Поэтому овоо нельзя считать обычаем только религиозного характера. Овоо закладывают на вершине освященной горы, на перевалах, около источников воды и в других особых местах. Степень важности овоо, его класс определяются не только размерами, но и их сакрально-магическим и историческим значением. Около основного овоо имеются

вспомогательные овоо, которые показывают направления земли (юг, север, запад, восток). Овоо представляет собой пирамиду, сложенную из разных материалов, в основном из камней, но может быть изготовлен и из других подручных материалов. В лесной местности овоо закладываются из камней и дерева, в пустынях — из песка и глины, в степях — из камней и глины, в горах — только из камня. После возведения овоо совершается обряд освящения. На вершине всех овоо устанавливается деревянный шест для связи неба с землей. К нему привязывают или разноцветные освященные ленты, или шелковые шарфы голубого цвета (монг. *hadaa*), соотносящиеся с буддизмом, для лучшего сохранения духа этого места. Наиболее почитаемы монголами овоо, освященные с соблюдением всех надлежащих правил. Обряд освящения овоо проводят для того, чтобы задобрить духов и устроить праздник для всех живых существ. Все обряды освящения овоо имеют целью создание гармонии человека с природой на основе соблюдения ее законов. Поэтому овоо предназначается для сохранения и передачи духовных ценностей из поколения в поколение. Кроме того, овоо имеет и практическое значение — указывает путь заблудившемуся кочевнику, маркирует границы местности и т. д.

Для того чтобы сохранить бережное отношение к святым местам, были созданы специальные табу и запреты. После освящения овоо вблизи этого места запрещается охотиться — иначе дух овоо может рассердиться. Нельзя трогать на освященном овоо камни, деревья и другие предметы, из которых оно складывалось. Строго запрещается наступать на него или пинать. Есть примеры, когда нарушившие этот запрет были наказаны болезнью рук или ног.

Освященное место овоо, как мы уже сказали, имеет дух, он может быть женским или мужским. В зависимости от этого обряд поклонения должен совершаться или только женщинами, или только мужчинами, иначе на это место будет наведена порча. К овоо, к храмам или другим освященным местам не должны подходить люди, на которых наложен запрет, например родственники умершего; запреты могут накладываться и по другим причинам<sup>7</sup>.

На территории Монголии овоо встречаются довольно часто; проезжая мимо них, необходимо совершить обряд поклонения — слезть с коня и покропить молоком или положить на овоо что-либо, употребляемое в пищу. Если же ничего этого с собой нет, можно привязать конский волос, а затем трижды обойти вокруг овоо по направлению движения солнца (по часовой стрелке), каждый раз кладя на овоо один камешек. При этом нужно произнести молитвенные слова: «Обогащая и увеличивая овоо, просим дух даровать нам удачу и успех» (монг. *Өлийн их нь тандаа, өлзийн их нь мандаа, / овооны их нь тандаа, олзны их нь мандаа*). Обходить овоо против движения солнца и бросать мусор (например, окурки) строго запрещается.

Овоо нельзя закладывать близко друг от друга, нельзя также освящать близлежащие водоемы и горы, так как вполне вероятно несовместимость их духов. Около овоо нельзя забивать животных<sup>8</sup>.

Таким образом, во всех запретительных обычаях, с одной стороны, нашли свое выражение различные народные поверья, суеверия или религиозная вера; с другой стороны, в них проявляется бережное отношение кочевников к родной природе, — соблюдая ее законы, они находятся в гармонии с окружающим миром. Кочевники монголы создали комплекс учений, основным положением которых является триединая модель мироздания «человек—природа—человек», направленная на то, чтобы сделать человека Человеком с большой буквы, используя скрытые (сакральные) силы природы.

Как в давние времена, так и сегодня состояние пастбищ и скота зависит от благоприятных природных условий, несмотря на то что ныне скотоводы используют в быту современные технические средства. Эта прямая зависимость жизни монголов от явлений природы обусловила тенденцию дальнейшего развития табу и запретов, различных обрядов, основанных на культе неба и земли, и создала условия восстановления шаманизма как языческой веры монголов. Обожествление монголами природы является основой их древнейших дорелигиозных представлений, пришедших из глубокой древности, периода существования племенного общества. В дальнейшем эти представления, получая постоянное подтверждение в повседневной жизни кочевого монгольского народа, не только сохранились, но получили свое развитие и остались актуальными вплоть до настоящего времени.

### Комментарии

<sup>1</sup> Freud S. Totem und Tabu. [Б. м.], 1993. S. 11.

<sup>2</sup> Кей Сын Хий. Монгол, Солонгос хоёр үндэстний цээрлэх ёс аман зохиолд туссан байдал. Дэд докторын зэрэг горилсон зохиолын хураангуй. [Сравнительное исследование табу и запретов монголов и корейцев на основе фольклорных данных: Автореф. дис. ... канд. ист. наук]. Уб., 2003. X. 16.

<sup>3</sup> Монгол цээрийн ёсон [Летопись монгольских табу и запретов] / Пер. со старомонг. Кей Сын Хий. Уб., 2003. X. 76.

<sup>4</sup> Считается что Жансын охраняет население поселка от злых духов и определяет верное направление и границы поселения.

<sup>5</sup> Гаван Шарав. Ойрад түүхийн бичиг [Ойратская летопись]. Уб., 1969. X. 143.

<sup>6</sup> См.: Цэрэнсодном Д. Монгол ардын домог үлгэр [Монгольские народные сказки]. Уб., 1989. X. 24

<sup>7</sup> Монгол цээрийн ёсон [Монгольские запретительные обычаи] / Пер. со старомонг. Кей Сын Хий. Уб., 2003. X. 75.

<sup>8</sup> См.: Нямбуу Х., Нацагдорж Ц. Монголчуудын цээрлэх ёсны хураангуй толь [Краткий словарь монгольских запретительных обычаев]. Уб., 1993. X. 29.

## Буддизм и тэнгрианство: конфронтация или сотрудничество?

Исследователи почти единодушно называют добуддийские верования монголов шаманизмом или же принимают эту версию «по умолчанию». Однако накопленные к настоящему времени факты позволяют полагать, что духовная жизнь кочевников в периоды близкого знакомства с буддизмом (XIII в. и конец XVI в.) не ограничивалась «черной верой». Хотя приверженцы мировых религий, очевидно, составляли в Монголии незначительную часть населения, лидирующим вероучением, по крайней мере среди монгольской элиты, был все-таки не шаманизм, а другой феномен духовной культуры, возникший и развившийся в среде тюркских и монгольских народов Центральной Азии, — культ Вечного Синего Неба, получивший название тэнгрианство. Тэнгри — это и верховное божество центральноазиатского пантеона — обожествленное Небо, и место обитания божеств — тэнгриев.

О несводимости религиозной ситуации в степях к шаманизму уже неоднократно высказывались многие специалисты. Согласно Н. Ням-Осору, в идеологических воззрениях кочевников с древности до Средневековья можно выделить не менее трех историко-культурных пластов: 1) культ Неба, 2) воинский культ волка, 3) система воззрений, связанных с чадородием и плодородием<sup>1</sup>. «Многослойность» кочевого менталитета отмечается многими исследователями, однако чаще речь идет о наличии в нем дошаманских, шаманских и более поздних, буддийских, представлений. Во всяком случае, практически все авторы констатируют бытование у номадов религиозного синкретизма. По нашему мнению, в определенные периоды истории евразийских степей на первый план в нем выходит тэнгрианская составляющая.

Культ Неба у древних тюрков послужил предметом скрупулезного изучения известного французского ориенталиста Жан-Поля Ру, осветившего его в серии публикаций<sup>2</sup>. Т. Д. Скрынникова ставит резонный вопрос: «Можно ли называть генеральным мировоззрением монгольского общества, где шаманы действовали в сакральной периферии, шаманизм? Не является ли более точным термин „тэнгризм“<sup>3</sup>, предложенный ранее Ж.-П. Ру?»<sup>4</sup> Е. И. Кычанов также подчеркивает главенство культа Вечного Неба в верованиях народов Центральной Азии<sup>5</sup>. Отличие тэнгрианства от шаманизма было удачно продемонстрировано Г. Р. Галдановой<sup>6</sup>.

В статьях Т. С. Жумаганбетова обосновывается идея о тэнгрианстве как стержне государственной идеологии древних тюрков. По мнению этого ученого, религиозная идеология средневековых каганатов тюрков до сих пор во многом не исследована, а определения о языке, ша-



манизме, мире первобытных богов не выдерживают критики. Одной из ранних идеологических систем, приспособленных к государственной идеологии, стал именно культ Тэнгри. Впервые систематизацию культа Тэнгри осуществили еще хунну. Придя к власти, тюркский род Ашина при формировании государственной идеологии избрал тэнгрианство. При Каспар-кагане (573—581) оно выдержало конкуренцию с буддизмом. Это достаточно пластичная идеологическая система: сталкиваясь с другими религиозными системами и культурами, она не отторгала их, а встраивала в себя. Если какой-либо новый бог не противоречил в принципе традиционно сложившемуся мировоззрению, он мог в определенной ситуации оказаться сильнее старых богов. Наконец, Т. С. Жумаганбетов разделяет мнение ряда специалистов, что централизация власти в степях требовала усиления монотеистических идей<sup>7</sup>.

Перечисленные работы далеко не исчерпывают проблему тэнгрианства, но мы и не ставим перед собой задачи привести полный обзор публикаций по данной теме.

Считать ли тэнгрианство частью центрально-азиатского шаманизма или, наоборот, шаманизм — частью тэнгрианства? Так, бурятский археолог П. Б. Коновалов полагает, что «концепция тэнгризма является натурфилософской составляющей сложной шаманской картины мира, в которой сочетаются как реалистическое, так и ирреалистическое мировоззрение»<sup>8</sup>. Генезис этого культа, по П. Б. Коновалову, достаточно сложен. Его ранние экзогенные предтечи, более заметно проявившиеся по периферии центральноазиатского ареала, — древнеиранские, шумерские, хеттские, скандинавские религиозные идеи, а более поздние эндогенные — хуннские и древнетюркские<sup>9</sup>.

Мы думаем, что, напротив, шаманизм является интегральной составляющей тэнгрианства, будучи стадияльно более ранним явлением. Тэнгрианство можно определять как развитый шаманизм в его региональной центральноазиатской форме<sup>10</sup>, причем его возникновение напрямую связано с социально-политическим прогрессом кочевых обществ. Централизация власти и образование государства требуют выработки соответствующей идеологии, объединяющей племена под знаменами удачливого вождя, каким были Модэ (Маодунь) у хунну, Таньшихуай у сяньбийцев, Шэлунь у жуаньжуаней, Бумын-каган у древних тюрков, Амбагань у киданей и, наконец, Чингис-хан у монголов. Выстраивается «вертикаль власти»: наверху — единое Вечное Небо, под ним — единовластный предводитель кочевников, поставленный Небом, а еще ниже (топически, но не по статусу) располагается Мать-Земля, населенная соплеменниками. Наличие легитимного правителя обеспечивает не просто порядок в обществе, но и нормальное функционирование всего мироздания. Правитель фактически является верховным жрецом государства. Он сакрален. Именно он, а не шаманы апеллирует к Небу, именно он получает от Неба силу и ее посредством покоряет врагов и расширяет границы своих владений.

Космологическое значение верховной власти в Центральной Азии показано в ряде работ <sup>11</sup>.

В случаях же политической дезинтеграции, разделения Степи на враждующие между собой владения, Небо также утрачивает былое единство. Его высшая ипостась как бы забывается, и в кочевьях воцаряется шаманизм в его, так сказать, классическом варианте. Поэтому, как нам кажется, проникавшие уже в новое время в Центральную Азию путешественники и исследователи заставляли там либо шаманские камлания, либо ламаистские обряды, но не выраженный культ Вечно-го Неба, ибо слугителей последнего — полновластных суверенов степей — к тому времени просто не существовало.

Подобные мысли высказывал еще Ж.-П. Ру, предположивший наличие двух форм древнетюркской религии: «царской» и «народной»; первая акцентирует внимание на Вечном Небе, вторая, в сущности, является шаманизмом. При распаде государства культ Тэнгри слабеет и также распадается <sup>12</sup>. Отсюда и проистекает та «необратимая реарханизация» мироощущения кочевников после падения древнетюркской государственности, о которой пишет А. М. Сагалаев <sup>13</sup>. Хотя надо отметить, она не была столь уж необратимой. Г. Р. Галданова констатирует эту же закономерность на монгольском примере: после гибели Монгольской империи единое небесное божество — Хухэ Мунхэ Тэнгри стало одним из девяти божеств-тэнгри, которых традиция приравнивала к девяти Сульдэ-тэнгри, а те, в свою очередь, были позже отождествлены с девятью Да-лха <sup>14</sup>.

Видимо, неспроста в самой Монголии при великих ханах буддизм не имел особого успеха, да и при Юанях его успех был сомнителен, раз в резиденции Хубилая и его потомков выполнялись шаманские ритуалы, а простой народ по-прежнему поклонялся духам предков и кропил онгоны. При дворе юаньских хаганов даже была учреждена должность хранителей онгонов — онг сакигчи <sup>15</sup>. Облегчить проникновение и укоренение буддийских идей могло ослабление тэнгрианства, одной из важных причин чего является ослабление самого государства. Сильное, агрессивное кочевое центральноазиатское государство чаще всего не предоставляло подходящей почвы для проповеди учения Шакьямуни. В этой связи напомним предостережение советника Тоньюкука, когда древнетюркский каган Могилянхэ хотел построить у себя буддийские и даосские храмы: буддизм и даосизм учат людей доброте и уступчивости, а это не путь ведения войны и обретения власти. Могилянхэ принял это предостережение и отказался от своего замысла <sup>16</sup>.

Однако было бы слишком просто объяснять успешное внедрение буддизма или другой религии только слабостью местных культов. Трансформация степного государства в империю, сопровождающаяся включением в ее состав различных этносов, требует в плане идеологии нового объединяющего начала, и таковым обычно выступает развитая

религия, которую власть предержавшая заимствует у соседей. В Центральной Азии симпатии вождей чаще всего обращались к буддизму. Ученые высказывают предположения о принятии буддизма хунну и жуаньжуанями, а в случае тобасцев, древних тюрок Первого каганата и монголов это твердо доказано. Однако, как правило, обращение в буддизм затрагивало лишь правящие кланы кочевого общества, и то, надо полагать, довольно поверхностно. К помощи буддизма прибегли и тангуты в период консолидации и укрепления своего государства<sup>17</sup>. Уйгуры в эпоху Великодержавия (745—840) склонились к манихейству, по-видимому, под давлением экономических, а не политических обстоятельств<sup>18</sup>. Государственное строительство в улусах, полученных сыновьями Чингис-хана, заставило их владельцев принимать религию побежденного большинства. В этом отношении наибольшим успехом пользовался ислам, который, судя по источникам, порой всерьез увлекал улусных ханов, таких как ильхан Газан (1295—1304), правитель Золотой Орды Узбек (1313—1341) и его сын Джанибек (1342—1357) и т. д.

В принципе можно предполагать и закономерную эволюцию религиозных представлений центрально-азиатских номадов, идущую от шаманистического политеизма к подобию монотеизма, но циклический характер их развития не позволяет принять эту гипотезу как основную. В лучшем случае можно допустить, что тэнгрианство имело некоторые различия в культуре хунну, древних тюрок и монголов, и эти различия, вероятно, все-таки позволят, при внимательном анализе, различить тенденцию к усилению понятия о верховном божестве, пусть и лишенном пока антропоморфизма. Качества личностного божества Небо приобретет не позднее середины XV в., когда монгольский пантеон обогатится фигурой Хормусты<sup>19</sup>.

Еще талантливый бурятский ученый Доржи Банзаров в середине XIX в. установил, что имя Хормусты произошло от персидского Ормазда — божества, подателя всего благого. При принятии согдийцами буддизма он был отождествлен с Шакрой (Индрой)<sup>20</sup>, стоящим во главе 33 богов. Позже его заимствовали уйгуры, обратившиеся в буддизм в X—XI вв. Впервые имя Хормусты на монгольском языке зафиксировано в четырехязычном сборнике буддийских мантр и дхарани, напечатанном в 1431 г. в минском Китае, как *qormusta qan tngri*, т. е. Хормуста — царь богов<sup>21</sup>. Сборник представлял собой переиздание текстов Юаньской эпохи. П. Б. Коновалов выдвинул предположение, что этот персонаж был известен еще хунну<sup>22</sup>. Так или иначе, но экскурс в историю мифологии не дает пока ясного ответа на вопрос, почему вообще монголы не просто приняли чужое божество, явно ассоциированное с буддизмом, к которому в ту эпоху они едва ли испытывали глубокие симпатии, но и приравнивали его к своему национальному Вечному Небу.

Благодаря слиянию с Хормустой Тэнгри из безличной абстракции стал антропоморфным божеством, обзавелся в этой ипостаси небесным

городом Сударасуном и стал отцом ханов и эпических героев. Именем Хормуста в монгольских летописях XVII—XIX вв. величают ханов. Например, последний хранитель яшмовой печати и бескомпромиссный борец с маньчжурами Лигдэн-хан чахарский (1594—1634) в «Шара туджи» имеет титул «Суту Чингис Даймин Сэцэн, победитель всех стран, великий Чакраварти, тэнгри из тэнгриев, всей вселенной Хормуста, вращающий золотое колесо, владыка учения»<sup>23</sup>. Святым Хормустой назван знаменитый буддийский проповедник Нейджи-тойн (1557—1653) в своем намтаре (жизнеописании)<sup>24</sup>, а Алтан-хану тумэтскому его племянник Сэцэн хунтайджи якобы поднес титул «могущественного хана, владыки земли — Хормусты»<sup>25</sup>. Подобных примеров можно привести множество.

Тэнгрианство — религия без догматов. В этом оно смыкается с шаманизмом, который до пришествия в степи буддийских миссионеров не имел письменного зафиксированных текстов, не говоря уже о каком-либо подобии канона. Его последователи не знали религиозного фанатизма. Поклоняться Вечному Небу мог каждый, совершенно независимо от служителей культа. Более того, из этнографической литературы известно, что в некоторых ритуалах чествования Неба шаманы не только не принимали участия, но даже их присутствие считалось нежелательным.

Какие ритуалы были связаны с тэнгрианством? Если мы трактуем его как государственный культ, то, очевидно, надо вести поиск в направлении ритуальных действий, выполнявшихся верховным правителем, а также другими лицами по отношению к нему. Это обряды, маркирующие семантический центр мироздания и направленные на его реинсталляцию и упрочение: интронизация, обряд воздвижения и окропления знамени, похоронно-поминальная обрядность и т. п. Они подробно разбираются в монографии Т. Д. Скрынниковой<sup>26</sup>. Кроме того, каждый кочевник жертвовал Небу «начатки пищи и питья»<sup>27</sup>, а у народов Саяно-Алтая известны родовые ежегодные моления Небу.

Шаманизм — это и особое мировоззрение, и практика. Мировоззрения шаманизма и тэнгрианства идентичны, но функции их служителей разные. При этом нельзя сказать, что шаман не исповедовал тэнгрианство (если слово «исповедовал» здесь уместно), — он его не практиковал. Также и правитель, вступающий в контакт с Небом, не общался с духами профессионально, но он мог и даже обязан был чтить духов предков и в какой-то степени духов природы, генезис которых не имел отношения к культу духов предков. Безвестный автор «Сокровенного сказания монголов» прославил молитву Чингис-хана (тогда еще не имевшего ханского титула Тэмуджина), обращенную к горе (= духу горы) Бурхан-Халдун в Хэнтэе, произнесенную после избавления от смертельной опасности со стороны враждебного племени меркитов: «„Благодаря тому, что у матушки Хоахчин слух такой, будто она обращается в крота, а зрение такое, будто она обращается в

хорька, я, в бегстве ища спасенья своему грузному телу, верхом на неуклюжем коне, бредя оленьими бродами, отдыхая [сооружая] в шалаше из ивовых ветвей, взобрался на [гору] Бурхан. На Бурхан-халдуне спас я [отсрочил] вместе с вами жизнь свою, подобную [жизни] вши... Жалея одну лишь [единственно] жизнь свою, на одном-единственном коне, бредя лосиными бродами, отдыхая [городя] в шалаше из ветвей, взобрался я на Халдун. Бурхан-халдуном защищена [как щитом] жизнь моя, подобная [жизни] ласточки. Великий ужас я испытал. Будем же каждое утро поклоняться [ползком взбираясь] ей и каждодневно возносить молитвы. Да разумеют потомки потомков моих!“ И сказав так, он обернулся лицом к солнцу, как четки, повязал на шею свой пояс, за тесьму повесил на руку шапку свою и, расстегнув [обнажив] свою грудь, девятикратно поклонился солнцу [в сторону солнца] и совершил [дал] кропление и молитву»<sup>28</sup>.

Правитель мог почитать и умиловать духов, но он не был над ними властен и не мог достигать с их помощью своих целей. Напомним эпизод из того же «Сокровенного сказания монголов», где говорится о болезни Угэдэя. Великий хан не в состоянии самостоятельно справиться с духами — хозяевами «земель и вод кидатских», ему потребовалась помощь шаманов, которые и излечили его, как гласит предание, ценою жизни его брата Толуя<sup>29</sup>.

Таким образом, шаманизм являет собой прикладной аспект духовной культуры кочевников. К шаманам обращались в чрезвычайных обстоятельствах: тяжелая болезнь, непогода, нападение врагов и т. д. Задача шамана — служить интересам рода, так как шаманизм — родовая религия. Интересам многонационального государства шаман служить не может, здесь требуется жрец более высокого уровня, и в качестве такового выступает верховный правитель.

Почему тэнгрианство не могло стать мировой религией, как и поклонение Небу в Китае? Специалисты сходятся во мнении, что оно не обещало своим адептам спасения и не несло никакого «универсального призыва»<sup>30</sup>. Будучи сугубо этничным, Небо санкционировало власть лишь кочевых династий, с конца XII в. — власть рода борджигин. Этика в тэнгрианстве не была разработана. Принять тэнгрианство немонголу означало всего лишь признать законность своего подчинения монголам<sup>31</sup>. Китайское Небо — *тянь* — также этнично. В отличие от центральноазиатского и китайского культов Неба буддизм, как мировая религия, надэтничен.

В Монголии тэнгрианство соприкасалось с буддизмом дважды. Первый раз это произошло в XIII в. Хорошо известно, что тогда восприятие монголами «желтой веры» было поверхностным и непрочным и ограничивалось, в сущности, Юаньским двором.

Блестящий пример субординации тибетского буддизма, тэнгрианства и монгольской светской власти, как ее понимали победоносные монголы в 1240-е гг., продемонстрировал сын Угэдэя Годан в письме

Сакья-пандите Гунга-Джалчану: «Если я буду охранять [мир] светским законом (mi čhos), а ты божественным [религиозным] законом (lha čhos), то разве учение Шакья Муни не будет распространяться за все пределы внешнего океана?.. Проповедуйте Вы учение со спокойным умом, а я обеспечу всем, что тебе нужно. Твое благосостояние зависит от меня, а мое — от Неба»<sup>32</sup>.

Вполне определенна была и позиция Хубилая. Узнав от Пагбалымы, что лама, как учитель, должен сидеть выше ученика (в данном случае последним должен был быть сам Хубилай), хаган отказался принять посвящение. Примирение произошло лишь благодаря вмешательству мудрой Чаби — любимой жены Хубилая. Стороны договорились, что в отсутствии свидетелей в момент дачи наставлений Пагбалама будет сидеть выше Хубилая, а на официальных приемах — ниже. Принятие Хубилаем буддизма отнюдь не означало его разрыва с мировоззренческими установками, буквально впитанными с молоком матери. Вечное Небо по-прежнему оставалось для него высшей инстанцией и непреходящей духовной ценностью. Основные принципы своей политики в отношении буддизма он в 1252 г. изложил в «Жемчужной грамоте», которая начиналась традиционной формулой «Силою Вечного Тэнгри и покровительством великого могущества наш хаганский указ». Очерчивая права и обязанности буддийских монахов, Хубилай, в частности, напутствовал их такими словами: «Не поступая в противовес учению Шакья Муни о пути, поклоняйтесь Небу и молитесь за меня»<sup>33</sup>. Пожалуй, этот документ можно смело расценивать как один из многих образчиков религиозного прагматизма монголов периода империи. Хотя буддизм при Юанях был возвеличен как государственная религия, фактически, по замечанию известного монгольского историка Ч. Далая, там процветал шаманизм. Сами хаганы лично участвовали в обрядах, проводившихся в согласии со старыми степными обычаями и при участии шаманов. Для шаманских жертвоприношений устраивались специальные пункты, которые назывались «ситуэн»<sup>34</sup>. Это напоминает период маньчжурского господства в Китае, когда за конфуцианским фасадом династии Цин стояло мощное здание «государственного шаманизма»<sup>35</sup>. По-видимому, это совпадение далеко не случайно: обе некитайские династии сохраняли на высшем государственном уровне свои традиции и культы, чтобы не утратить национальную идентичность и не слиться с китайцами, как это произошло, например, с тобасцами в Северной Вэй (386—534). Остается добавить, что за термином «шаманизм» во многих случаях скрывается тэнгрианство.

В XIII в. столкновение культов в монгольской империи на высшем государственном уровне привело не к религиозной ксенофобии (хотя при хаганском дворе борьба между адептами разных вероучений достигала порой изрядного накала), а к их вынужденному симбиозу. Речь идет не только о мировых религиях, чаще всего уживавшихся между

собой в условиях широкой веротерпимости монгольских владык, но и о сосуществовании и некотором сращении нативной центрально-азиатской религии и буддизма, что произошло в годы правления Хубилая (1260—1294). Отметим лишь одно важное для нашей темы обстоятельство: и Хубилай, и его дед Чингис-хан были включены в иерархию буддизма. Первый был объявлен воплощением бодхисаттвы Маньчжушри, второй — инкарнацией бодхисаттвы Ваджрапани. Правитель суть бодхисаттва, его задача — достижение мира и справедливости в сансаре. Ради этого он добровольно не уходит в нирвану. В сочинении «Разъяснение предмета познания», написанном в 1278 г., Пагба-лама применил по отношению к Чингис-хану и другим монгольским хаганам понятие вселенского монарха — чакравартина. Спор о том, кто выше — хаган или лама, был решен в пользу хагана, так как он являлся владыкой Мирового Закона, а лама — только владыкой Учения.

Параллельно с включением в буддийский пантеон Чингис-хан был обожествлен Хубилаем в русле традиционной монгольской религии и с течением времени в глазах монголов превратился в демиурга. В эпоху второго распространения буддизма в Монголии он стал считаться рожденным по воле Хормусты, разделив, таким образом, судьбу легендарного Гэсэра, которому приписывалось такое же происхождение. Эта версия, однако, не явилась окончательной в расстановке небесных сил. В одной из молитв Чингис-хана, обращенных к Хара Сульдэ, говорится, что перед великой силой Хара Сульдэ склоняется сам Хормуста<sup>36</sup>.

Монголы верили, что Цаган Сульдэ (Белое знамя) было создано волей Вечного Неба, а Хара Сульдэ сделали Чингис-хан со своим отцом Есугэем. Поклоняясь Хара Сульдэ, следовало снять пояс, накинуть его на шею, а шапку снять и держать в руке, т. е. повторить обрядовые действия, которые совершал Чингис-хан, творя молитву горе Бурхан-Халдун (см. выше). Хара Сульдэ воплощало харизму Чингис-хана, а Цаган Сульдэ — силу, даруемую Небом Чингис-хану и его роду<sup>37</sup>. Подобно Бурхан-Халдуну, знамя олицетворяло «ось мира» и поэтому имело прямое отношение к культуре Вечного Неба, с которым оно соединяло Землю.

С последней четверти XVI в. началось второе распространение учения Будды в монгольских кочевьях. На этот раз оно разворачивалось быстро и оказало глубочайшее воздействие на монгольское общество. Буддийские миссионеры вряд ли достигли бы такого большого влияния на народ за исторически столь короткий срок, если бы за ними не стояли интересы монгольских правящих кругов с ханами во главе. В то время Монголия была поделена между потомками Чингис-хана, среди которых наибольшим влиянием пользовались Дзасактухан и Тушету-хан в Северной Монголии и Алтан-хан в Южной, каждый из них вынашивал планы объединения страны. Возможно, воспо-

минания о славном прошлом, о временах Юаньской империи еще не стерлись в памяти монголов. Приход в монгольские кочевья тибетских проповедников совпал с политикой централизации власти, которую пытались с большей или меньшей долей успеха проводить владельцы степей: «Политическое единство требовало прежде всего идейного единства монгольских хошунов, где господствующей идеологией был шаманизм с массой родовых и территориальных культов, поэтому Дзасагту-хан и Тушету-хан использовали в качестве интегрирующего фактора ламаистскую церковь»<sup>38</sup>. Думается, упоминание здесь шаманизма — не просто следование сложившейся в монголоведении традиции, а реальное отражение религиозной ситуации. В политически раздробленной стране культ Вечного Неба, по-видимому, пребывал в латентном состоянии. Алтан-хан пошел еще дальше: он реанимировал принцип «двух правлений», составлявший фундамент идеологии Юань. Для этого он прежде всего пригласил из Тибета авторитетного ламу — основателя монастыря Гумбум школы Гелуг Содном Джамцхо. Дальнейшие события достаточно широко известны, чтобы на них останавливаться.

Буквально с первых шагов буддизма началось активное преследование служителей и последователей «черной веры». Претендовавшие на лидерство монгольские ханы издавали антишаманские указы один за другим. Всего за период с конца XVI по конец XVIII в. было принято более 20 законодательных актов против шаманизма. Но культ Неба нападкам буддийских миссионеров и их протее, похоже, не подвергался.

Первым из череды этих актов был «Закон учения [Будды], обладающего десятью добродетелями», автором которого считается двоюродный племянник Алтан-хана тумэтского Хутагтай Сэцэн хунтайджи (1540—1586). Текст приводится в «Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна и в биографии Пятого Далай-ламы<sup>39</sup>. Среди пунктов этого указа нет ни одного, который можно было бы истолковать как направленный непосредственно против культа Вечного Неба. Правда, забой скота для принесения его в жертву Небу известен в центральноазиатской культуре. Он сохранился вплоть до этнографической современности, например у бурят и алтайских тюрков, и даже был восстановлен в конце XX в., когда наметился возврат этих народов к своей традиционной культуре. Убивали домашних животных и при принесении ритуализированных клятв степного нобилитета, когда в свидетели призывали Небо, как это было, например, в случае заключения несколькими монгольскими родами военного союза против Чингис-хана и Ван-хана. Они клялись «клятвой, крепче которой нет среди монгол. Клятва эта заключается в следующем: они вместе зарубают мечом жеребца, быка и кобеля и [при этом] говорят: „О господь неба и земли“<sup>40</sup>, слушай, какую клятву мы приносим! Эти [самцы] — корень и мужское начало



этих животных. Если мы не сдержим своего слова и нарушим договор, пусть мы станем такими же, как эти животные»<sup>41</sup>.

Указ объявляет войну культу предков, запрещая жертвовать умершим домашний скот и заставляя уничтожать их символические изображения — онгоны. То, что именно культ предков представлял собой главную мишень буддийских миссионеров, подтверждают как тексты антишаманских указов, обнародованных правителями Халхи вскоре после 1578 г., так и призывы лам<sup>42</sup>. Этот вопрос был обстоятельно исследован К. М. Герасимовой. Удар был направлен не только против народного поклонения духам предков, но и против культа предков власть имущих: «Отношение буддийского духовенства к культу предков племенных вождей или к другим культукам правящего клана, например какого-либо божества в роли персонального защитника предводителя военных объединений, безусловно, было негативным. Все, что противопоставлялось авторитету буддийской религии, что мешало утверждению господствующего положения ее церковной организации, подлежало устранению средствами глубинного подрыва идейных устоев старой власти. Нужно было „убрать“, обесценить и обезличить мифологическую сакрализацию власти, ее символов в образе племенных богов»<sup>43</sup>. Место духов предков заняли Да-лха. Считалось, что они сопровождают человека повсюду, в отличие от духов предков, сфера «деятельности» которых ограничена родовыми землями. Девять Да-лха оберегают воина далеко за пределами его родины. Кроме того, согласно буддийскому учению, реинкарнации осуществляются не по принадлежности к тому или иному роду, а в соответствии с законом кармы, вследствие чего родившийся ребенок мог в прошлой жизни принадлежать совершенно другому роду<sup>44</sup>.

Не остался без внимания лам и сам Чингис-хан. В изложении Е. И. Кычанова встреча двух традиций протекала следующим образом: «...в древности Чингис-хану приносились и человеческие жертвы. Кровожадного Чингиса смирил тибетский панчен-лама. Оставшись в юрте один на один с прахом великого хана, этот живой бог перепоясал высухшее тело хана красным кушаком и сказал: „Отныне ты должен быть милосердным и не убивать живых людей! В жертву тебе должны приносить лошадей, а не людей!“ Затем он запер раку тремя замками, а ключи увез с собой. С тех пор дархаты-хранители сами не знали, что лежит в усыпальнице хана»<sup>45</sup>.

Активным борцом с шаманами был Нейджи-тойн. Он призывал людей отказаться от поклонения онгонам, велел собирать и сжигать их. Нойоны откликнулись на этот призыв и отправили своих посыльных вместе с учениками Нейджи-тойна в кочевья, где те потребовали отдать им онгоны. Кто-то выносил фетиши сам, кто-то опасливо указывал кивком на место, где они хранились. Собранные онгоны были доставлены к жилищу великого проповедника и сожжены<sup>46</sup>. Другой знаменитый буддийский деятель, Зая-пандита (1599—1662), повелел, чтобы

«всякий, кто увидит приносящего жертву онгонам, пусть [те] онгоны сожжет и заберет [у виновного] лошадь и овцу. У того, кто пригласит камлать шамана или шаманку, пусть заберет лошадь. Шамана и шаманку же пусть окурит собачьим калом»<sup>47</sup>. Таким образом, оба прославленных святых выступали против шаманизма и его служителей, но они не бросали вызов Вечному Небу.

С ландшафтными духами справиться было гораздо легче: они были включены в религиозную систему буддизма в статусе сабдаков и остались на своих местах при «исполнении» своих обязанностей. Тибетские сабдаки тоже являлись духами гор, перевалов и т. д. Они были «укрошены» и «обращены в учение» подвижниками буддизма. Аналогичная участь постигла и монгольских духов природы.

Известные нам монгольские законы XVI—XVIII вв. содержат ряд статей, направленных против шаманов и тех людей, кто обращается к ним за помощью или держит у себя онгоны, однако эти статьи весьма немногочисленны и выглядят крайне малозначимыми на фоне установлений, касающихся воровства, убийства, оскорбления, предоставления гонцам лошадей и т. д. Например, в «Великом уложении» (1640) из 197 статей только четыре посвящены борьбе с шаманами и их последователями<sup>48</sup>, а в законах, составленных на съездах халхаских князей в конце XVI—первой трети XVII в., их нет вовсе, хотя некоторые законы стоят на страже буддийских лам и храмов<sup>49</sup>. Сказанное справедливо и в отношении сборника законов «Халха джирум» (XVIII в.)<sup>50</sup>. Кодекс Алтан-хана также направлен на решение других задач<sup>51</sup>. Возможно, цитированного выше указа показалось предводителю тумэтов достаточным для улаживания религиозного вопроса.

Принятие кочевниками какой-либо религии не отменяло прежних верований и культов. Новая картина мира не вытесняла сразу же старую, а встраивалась в нее — иначе быть и не могло. Трудно представить, чтобы люди воспринимали новое вероучение сразу во всей его полноте и завершенности. Скорее, они брали какие-то его основные догматы и фрагменты, резко не противоречащие сложившимся в данном обществе представлениям о мироздании, о человеке и его предназначении. Кроме того, процесс восприятия народом религии долговременный и противоречивый. Простого исповедания веры недостаточно. Должна сложиться церковная организация.

Чаще всего мы сталкиваемся с фактами обращения верховного правителя и его свиты. Насколько глубоким и искренним оно бывало и в какой мере затрагивало также простой народ, судить порою сложно, но очень часто в таком шаге можно видеть политический либо экономический расчет.

Итак, мы приходим к заключению, что открытой вражды между буддизмом и тэнгрианством не было. В Юаньскую эпоху светская власть была более могущественна, чем церковная, а кроме того, буддийское влияние на монголов практически ограничивалось правящей

верхушкой. Принимая тибетских лам как своих духовных пастырей, юаньские хаганы отнюдь не порывали со степными традициями. В ходе распространения второй волны буддизма с конца XVI в. тэнгрианства как оформленной системы верований и ритуалов уже почти не существовало. Конечно, понятие о Вечном Синем Небе оставалось, но в условиях раздробленности Монголии на аймаки отсутствовала имперская «вертикаль власти», которая легитимирует единохаганство наличием единого Неба. Следовательно, буддизму и тэнгрианству нечего было делить. Хотя буддизм занял доминирующее положение в духовной культуре монголов и приспособил для своих нужд прежних божеств и духов, а Тэнгри фактически заменил Хормустой, тэнгрианство не исчезло окончательно и не слилось полностью с буддизмом, что особенно хорошо заметно по периферии кочевого мира.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: *Ням-Осор Н.* Монгольское государство и государственность в XIII—XIV вв. Улан-Удэ, 2003. С. 164.

<sup>2</sup> *Roux J.-P.* Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions.* 1956. Vol. 149. № 1, 2. P. 49—82; 1957. Vol. 150. № 1, 2. P. 27—54, 173—212; *Idem.* Notes additionnelles à Tängri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions.* 1958. Vol. 154. № 1. P. 32—66; *Idem.* L'origine celeste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques de Mongolie et de Sibérie // *Studies in the History of Religions. Supplement to Numen.* Leiden, 1959. P. 231—241; *Idem.* La religion des Turcs de l'Orkhon des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles // *Revue de l'Histoire des Religions.* 1962. Vol. 161. № 1, 2.

<sup>3</sup> Культ Вечного Неба обозначается рядом синонимичных понятий: «тэнгризм», «тенгризм», «тэнгрианство» — из которых мы предпочитаем последнюю, но в цитируемых работах сохраняем авторское написание.

<sup>4</sup> *Скрябиникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 196.

<sup>5</sup> См.: *Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. С. 247, 262.

<sup>6</sup> См.: *Галданова Г. Р.* К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.): Доклады российской делегации. Т. II. М., 1992. С. 25—26.

<sup>7</sup> См.: *Жумагабитов Т. С.* Культ Тенгри как основа государственной идеологии древнетюркского каганата // *Восток.* 2006. № 2. С. 119—126; *Он же.* Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // *Этнографическое обозрение.* 2006. № 4. С. 154—162.

<sup>8</sup> *Коновалов П. Б.* Культ Мунхэ Тэнгри у средневековых монголов и его истоки // *Чингис-хан и судьбы народов Евразии.* Улан-Удэ, 2003. С. 428.

<sup>9</sup> Там же. С. 430. Дж. Флетчер предположил, что концепция универсальной власти Тэнгри, наряду с почитанием огня и самим номадизмом, могла идти от ранних ариев, которые принесли ее на Ближний Восток, в Грецию, Рим и Китай (*Fletcher J.* The Mongols: ecological and social perspectives // *Harvard Journal of Asiatic Studies.* 1986. Vol. 46. № 1. P. 30).

<sup>10</sup> Ранее эту мысль высказывал монгольский исследователь С. Пурэвжав (*Пурэвжав С. К.* вопросу о стадиях развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // *Туухийн судлал.* Т. X. № 10. Уб., 1974. X. 133).

<sup>11</sup> Voegelin E. The Mongol Orders of Submission to the European Powers, 1245—1255 // Byzantion. Boston, 1941. Vol. XV. P. 378—413; Rachewiltz I. de. Some remarks on the ideological foundations of Chingis khan's empire // Papers on Far Eastern History. № 7. March 1973. P. 21—36; Скрынникова Т. Д. Харизма и власть... С. 100—189; Бира Ш. Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 2000. Вып. 3. С. 85—90; Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингисхана. М., 2006. С. 281—320.

<sup>12</sup> Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles // Revue de l'Histoire des Religions. 1962. Vol. 161. № 1, 2. P. 7, 20 (цит. по: Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 271). Согласно Р. Г. Шарипову, одной из наиболее примечательных черт официальной идеологии древних тюрков была «имперскость» (Шарипов Р. Г. Указ. соч. С. 37).

<sup>13</sup> Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 17.

<sup>14</sup> Галданова Г. Р. Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монголоязычных обрядников) // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С. 106.

<sup>15</sup> См.: Балданжапов П. Б., Ванчикова Ц. П. Џауан теүке — «Белая история» — монгольский историко-правовой памятник XIII—XIV вв. Улан-Удэ, 2001. С. 77.

<sup>16</sup> Liu Mau-tsay. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). Bd. I—II. Wiesbaden, 1958. S. 173.

<sup>17</sup> См.: Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968. С. 286.

<sup>18</sup> См.: Hayashi Toshio. Uigur Policies toward Tang China // Memories of the Research Department of the Toyo Bunko. Tokyo, 2002. P. 87—116.

<sup>19</sup> Хормуста // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 596.

<sup>20</sup> Однако о полном отождествлении говорить едва ли верно: в шаманских текстах, исследованных Н. Н. Поппе, Хормуста иногда упоминается наряду с Индрой (Понне Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВ АН. Л., 1932. Т. 1. С. 167, 189, 193—194).

<sup>21</sup> Heissig W. The Religions of Mongolia. Berkeley and Los Angeles, 1980. P. 49—50.

<sup>22</sup> Коновалов П. Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и Средневековье). Улан-Удэ, 1999. С. 68.

<sup>23</sup> «Шара Туджи» — монгольская летопись XVII века / Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.; Л., 1957. С. 150. О титуле Лигдэнхана см.: Базарова Б. З. Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006. С. 229—230.

<sup>24</sup> Пурбуева Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. С. 66.

<sup>25</sup> История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи / Пер. А. Д. Цендиной. М., 1999. С. 60.

<sup>26</sup> Скрынникова Т. Д. Харизма и власть... С. 100—189. О стоявших за похоронно-поминальной обрядностью монголов представлениях см.: Дрббышев Ю. И. Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // Этнографическое обозрение. 2005. № 1. С. 119—140.

<sup>27</sup> *Плано Карпини. История могалов // Путешествия в восточные страны.* М., 1997. С. 36.

<sup>28</sup> *Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.* § 103.

<sup>29</sup> Там же. § 272.

<sup>30</sup> *Хазанов А. М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004. С. 398.

<sup>31</sup> Там же. С. 389.

<sup>32</sup> *Бира Ш. Монгольская историография (XIII—XVII вв.).* М., 1978. С. 83.

<sup>33</sup> Там же. С. 85. Аналогичная формулировка содержится и в других юаньских эдиктах. См.: *Понне Н. Н. Квадратная письменность.* М.; Л., 1941. С. 61, 65, 69, 73.

<sup>34</sup> *Далай Ч. Монголия в XIII—XIV веках.* М., 1983. С. 165—168.

<sup>35</sup> См.: *Паи Т. А. «Устав шаманской службы маньчжур» в переводе А. В. Гребенщикова из Архива востоковедов // Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России: Докл. науч. конф.* СПб., 2000. С. 102—109; *Она же. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII—XVIII вв.* СПб., 2006. С. 68—78. Автор также проводит различие между шаманизмом и тэнгрианством.

<sup>36</sup> *Serruys H. A Mongol prayer to the spirit of Činggis-Qan's flag // Mongol Studies.* Budapest, 1970. P. 532.

<sup>37</sup> *Галданова Г. Р. Эволюция представлений... С. 103—104.*

<sup>38</sup> *Скрынникова Т. Д. О политической организации Халхи (вторая половина XVI—XVII в.) // Mongolica: Памяти академика Б. Я. Владимирцова. 1884—1931.* М., 1986. С. 210.

<sup>39</sup> *Дугаров Р. Н. Религиозное уложение XVI в. «Арбан буяны цааз» // Культура Монголии в Средние века и новое время (XVI—начало XX в.).* Улан-Удэ, 1986. С. 119—120.

<sup>40</sup> Это выражение, приводимое Рашид ад-Дином, скорее всего, не соответствует словам средневековых монгольских кочевников, для которых не существовало единого божества, объёмлющего и небо, и землю. Вероятно, в свидетели клятвы призывались обожествленные Небо — Тэнгри и Земля — Этуген-эхэ.

<sup>41</sup> *Рашид ад-Дин. Сборник летописей / Пер. О. И. Смирновой.* М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 117.

<sup>42</sup> В довольно позднем, предположительно написанном в начале XIX в., сочинении Хухэн-хутухты «Способ отвращения от сонма [онгонов] коварной тьмы» почитание этих фетишей критикуется очень экспрессивно: «Ничем не отличается от скотины тот человек, кто выпрашивает у приятеля: „Поклоняться мне [онгонам] или не поклоняться?» — и верит, когда отвечают, что выбрасывать [онгонов] нельзя. И в то же время не верит тому, что в священных книгах будд сказано: „Не поклоняйтесь онгонам!» Ведь даже скот за то, что не верует в скопище [божеств] тьмы, избавится от страданий [новых] перерождений [в облике] животных. Потому-то человек, почитающий онгонов, [окажется даже] низменнее скотины, ибо в этой жизни [он] подвергнется всяческому мукам, а в будущей — очутится [в областях] трех видов дурной участи» (цит. по: *Сазыкин А. Г. Антишаманская проповедь трех буддийских свя-*

тых // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Л., 1988. Вып. XI. С. 165).

<sup>43</sup> *Герасимова К. М.* Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999. С. 131—132.

<sup>44</sup> Там же. С. 29, 138.

<sup>45</sup> *Кычанов Е. И.* Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. М., 1995. С. 213.

<sup>46</sup> *Пурбуева Ц. П.* Указ. соч. С. 73—74.

<sup>47</sup> *Раднабхадра.* «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи / Пер. Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина; транслит., предисл., коммент., указ. и примеч. А. Г. Сазыкина. СПб., 1999. С. 67.

<sup>48</sup> Их цааз («Великое уложение»): Памятник монгольского феодального права XVII в. / Текст, транслит., пер. С. Д. Дылыкова. М., 1981. С. 28—29.

<sup>49</sup> Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI—XVII вв. / Текст, транслит., пер. А. Д. Насилова. СПб., 2002.

<sup>50</sup> Халха Джирум: Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано; под ред. С. Д. Дылыкова. М., 1965.

<sup>51</sup> См.: *Bira Š.* A Sixteen Century Mongol Code // *ZAS*. 1977. Bd. 11. P. 7—34.

*Ю. И. Дробышев, П. А. Гунин, С. Н. Бажа*

## Роль буддизма как регулятора природопользования на разных этапах социально-экономического развития Монголии

Монголия пережила несколько периодов своей истории, значительно отличающихся друг от друга по характеру социально-экономического развития. С последней четверти XVI в. ее судьба оказалась неразрывно связана с буддизмом, значение его далеко не исчерпывается той ролью, которую он играл и продолжает играть в качестве создателя духовного климата этой страны. Нравственные и практические установки, выработанные в лоне буддизма, оказывали существенное влияние на правила природопользования, на отношение его адептов к окружающей среде. Усиление позиций этой религии вело к ужесточению некоторых запретов (их можно назвать природоохранными), а ее ослабление сопровождалось более активным и многосторонним воздействием человека на природу. По нашему мнению, интерес к данной теме нельзя расценивать как чисто академический. Модернизация Монголии, коренные преобразования в ее экономике и политическом строе протекают в тесной взаимосвязи с возрождением буддийского вероучения. Буддизм вновь стремится к обретению лидирующих позиций в обществе. Поэтому важно знать его потенциал как регулирующего фактора природопользования.

Природно-климатические условия Монголии накладывают сильнейшее ограничение на выбор форм ведения хозяйства. В сущности, в исторически обозримый промежуток времени здесь не было альтернативы кочевому скотоводству, которое уже несколько тысячелетий является основой жизнеобеспечения различных народов, населявших эту территорию. Вместе с тем в качестве подсобных промыслов практически всегда существовали земледелие, охота, собирательство и даже рыболовство. Традиции природопользования приобрели здесь особую, «экофильную» тональность. Они способствовали сбережению природных ресурсов: пастбищ, водных источников, популяции промысловых зверей и т. д. В последние 430 лет хозяйственная деятельность монголов в большей или меньшей степени регулируется буддийскими нормами, а буддизм, как хорошо известно, стяжал славу самой «экологичной» из мировых религий<sup>1</sup>.

Распространение буддизма не затронуло основ ведения кочевого хозяйства. Смена религий не может кардинально изменить хозяйственно-культурный тип, диктуемый окружающей средой. Очевидно, буддийские миссионеры хорошо это понимали. Уже в Тибете буддизму пришлось примириться с мясной диетой значительной части населения, поскольку там далеко не везде можно выращивать хлеб и овощи. В Монголии возможности земледелия еще более ограничены, и требовать от монгольских кочевников перехода на растительную пищу нереально. Однако некоторые коррективы все же были внесены. Принявшие духовные обеты отказывались от охоты. В этом смысле показательна история Абиды — будущего знаменитого пропагандиста буддийских идей Нейджи-тойна (1557—1653). Если верить легенде, он осознал греховность занятия охотой в тот момент, когда однажды подстрелил самку кулана, которая вот-вот должна была родить. Из ее распоротого стрелой чрева выпал окровавленный детеныш, и она нежно вылизывала его на глазах у потрясенного Абиды. Бросив тут же свой лук и стрелы, он поклялся посвятить всю свою жизнь учению, запрещающему убивать<sup>2</sup>.

В Монголии в начале XX в. почти треть мужского населения — потенциальных охотников — составляло монашество. Конечно, порой и высшее духовенство изыскивало обходные пути, чтобы предаться охоте как излюбленному развлечению кочевников, но многочисленные свидетельства путешественников, побывавших в Монголии в XIX—начале XX в., подтверждают заповедный режим территорий вокруг монастырей, где дикие животные не боялись человека. Запрет на охоту в определенных местах, так или иначе связанных с буддийским культом, был оформлен законодательно на съезде монгольских князей в 1709 г.<sup>3</sup>

Сегодня, после долгого периода атеизма, ситуация в Монголии иная. Недавние исследования ресурсов охотничьей фауны показывают тревожную тенденцию сокращения численности основных промысло-

вых видов, таких как тарбаган, аргали, дикие копытные и др. Например, численность традиционного объекта добычи — тарбагана, некогда составлявшая порядка 40 млн особей, к 1990 г. сократилась вдвое, а к 2002 г. насчитывалось лишь около 5 млн этих животных. Еще хуже ситуация с некоторыми другими видами. Сайга истребляется из-за рогов — они высоко ценятся китайской медициной. Численность сайги упала с 5000 до 800 особей. Популяция кулана теряет около 10 % особей в год. Главной, если не единственной причиной этого явления специалисты признают браконьерство. По предварительным оценкам, охотой промышляют более чем 250 тыс. жителей Монголии, а доход от торговли охотничьими трофеями превышает 100 млн. долларов в год. Основной рынок сбыта — Китай<sup>4</sup>.

Разумеется, такое положение сложилось не вдруг. Предпосылки можно было обнаружить уже в начале XX в., когда, например, резко возросший спрос на шкурки тарбагана в Европе повлек хищническое истребление этого животного набожными монгольскими охотниками. Дальнейшая десакрализация природы и борьба с религией подготовили общественное сознание к восприятию рыночных принципов, и охота из подсобного промысла превратилась для части монгольского населения в основной источник дохода.

Буддийские монастыри служили не только центрами распространения религиозных понятий и догм, но и, как известно, очагами культуры. Рассматривая роль буддизма в Монголии сквозь призму экологии, мы можем добавить — и экологической культуры. Это означает не только прививание народу определенных правил, не в последнюю очередь диктуемых принципом непричинения вреда (*ахимса*), но и новой этики, уравнивающей человека в правах со всеми живыми существами, каждое из которых несет в себе потенцию Будды. Посланцы новой религии сами должны были подавать пример мирянам. Знаменитый русский путешественник П. К. Козлов писал о Богдо-гэгэне — правителе Монголии в 1911—1924 гг.: «Как истый буддист, хутухта покровительствует всем животным вообще, любит лошадей, собак и даже имеет у себя небольшой зоологический сад, в котором содержатся исключительно парнокопытные: олени, маралы, козули и немногие другие»<sup>5</sup>. Относительно Далай-ламы XIII Тхубдан Джемцхо (1876—1933), с которым после знакомства в Монголии П. К. Козлов состоял в дружественных отношениях, он заметил, что Далай-лама очень любит природу, ему нравится обозревать горные хребты и вершины на утренней и вечерней заре<sup>6</sup>.

Кроме того, буддизм открыл доступ к богатейшему наследию тибетской и индийской культур, оно не ограничивалось лишь религиозными вопросами, а включало и рациональные знания. Образованные ламы, а также получившие хорошее образование князья разрабатывали для аратов рекомендации по ведению хозяйства. Большую известность получил тайджи То Ван (1797—1887) из Сэцэн-хановского аймака,



пытавшийся организовать в своих владениях интегрированное много-профильное хозяйство. Свои идеи он воплотил в адресованной аратам книге «Наставления Хэбэй Вана по ведению жизни» (1853). Практическим советам по разведению скота посвящена глава 10-я этого труда: как разводить лошадей, выпасать разные породы домашних животных в течение четырех сезонов года, различать хорошие пастбища, заботиться о молодняке, что нужно делать во время жары и снежных бурь и т. д.<sup>7</sup>

В течение нескольких десятилетий, последовавших за установлением в Монголии светской власти, инерция народных традиций оставалась достаточно сильной, и даже фактическая ликвидация буддийской церкви в стране не привела к полному крушению буддийской культуры, наследовавшей обычаи гуманного обращения с живой и неживой природой. Ныне, казалось бы, для возрождения духовного наследия в Монголии зажжен «зеленый свет»: восстанавливаются монастыри и храмы, вспоминаются правила и запреты традиционного природопользования и т. д., но переход страны на рельсы рыночной экономики придает этому процессу противоречивый характер. Культивируемые рынком идеалы «общества потребления», наряду с объективными экономическими трудностями, переживаемыми многими рядовыми монголами, подталкивают общество к усиленной и безоглядной эксплуатации природных ресурсов, что чревато возникновением локальных экологических катастроф.

В настоящем сообщении мы не затрагиваем взаимоотношения человека и природы в Монголии в добуддийский период ее истории и фактически ограничиваемся последним столетием, на которое пришлись и расцвет буддизма, и эпоха атеизма, и попытки возрождения этой религии. За это время стремительно менялись политическое устройство и социальные условия Монголии, экономика и идеология. Основное внимание уделяется кочевому скотоводству, как ведущему экономическому фактору, и земледелию. Некоторые другие аспекты опосредованных буддизмом взаимоотношений монголов с окружающей средой мы осветили в ранее изданной работе<sup>8</sup>.

### Скотоводство

Первоначально в Центральной Азии, при родовой собственности на землю, перекочевки осуществлялись в пределах родовых земель. Затем, с начала XIII в., когда образовалось государство Чингис-хана и родовой принцип землевладения прекратил свое существование, кочевой социально-хозяйственной единицей стал аил, сохранивший свое значение до середины XX в. Обычно состав аила формировался по кровно-родственному принципу, но допускалось также вхождение в него и представителей другого рода. В то же время любой родственник мог беспрепятственно откочевать от своего аила и вести хозяйство самостоятельно<sup>9</sup>.

После исторической встречи Алтан-хана тумэтского с главой тибетской школы Гелуг Содном Джамцо в 1578 г. в степях начал широко распространяться буддизм, и довольно быстро он стал мощной идеологической и экономической силой. Буддийское духовенство стало собственником больших стад скота, выпас которых имел одно отличие, немаловажное с экологической точки зрения. Оно обусловлено спецификой ведения монастырского хозяйства (джасы), где главной рабочей силой были шабинары. Хотя слово «шабинар» означает «ученик», на самом деле шабинары были далеки от постижения буддийских истин. Их обязанностью было пасти монастырский скот. Институт шабинарства возник в 1640 г., когда первому Джебцун-Дамбахутухте Ундур-гэгэну (1635—1724), тогда еще мальчику, князя подарили несколько семей аратов. С тех пор обычай преподносить в дар верховным буддийским иерархам — хутухтам — аратские семьи прочно укоренился в Монголии. Постепенно количество шабинаров росло и исчислялось десятками тысяч. Нередко в шабинары отдавали одиноких людей или обедневшие семьи. Случалось, араты сами стремились перейти в разряд шабинаров, чтобы несколько облегчить свое материальное положение.

Кроме передачи во владение людей, хутухт наделяли также землей как монгольские князья, так и маньчжурский император. Эти земли назывались «шавь нарын нутуг», т. е. «кочевья шабинаров». Нередко они располагались вокруг того или иного монастыря. Шабинары Джебцун-Дамбахутухты не имели специально закрепленной земли, хотя VIII Джебцун-Дамбахутухта (Богдо-гэгэн, 1870—1924) владел 27 966 км<sup>2</sup> земли в районе озера Хубсугул<sup>10</sup>. Согласно Уложению 1736 г., шабинары Джебцун-Дамбахутухты и монастырские стражники могли кочевать где им было угодно, кроме ставки князей и запретных мест<sup>11</sup>. По нашему мнению, эта привилегия внесла определенный разлад в устоявшуюся систему кочевков, что имело негативные последствия в социальном и экологическом отношении.

В 1782 г. границы пастбищ шабинаров были официально очерчены на картах, но это отнюдь не решило проблему, так как земли им не хватало и основная масса шабинаров была вынуждена переходить из хошуна в хошун, ища подходящие пастбища. Занимая земли, шабинары сгоняли с них прежних хозяев, разрушали их юрты и убивали скот. Араты отвечали им тем же. Светские власти, пытаясь упорядочить кочевья своих подданных и шабинаров, выделяли последним специальные земли, но это не останавливало их от произвольных перекочевков. Более того, если изгнанный с выбранных им кочевий шабинар начинал тяжбу, то чаще всего ее выигрывал, так как закон стоял на его стороне. Шабинары не имели права пасти свой скот на монастырских землях. Власти хошунов отводили им пастбища значительно лучшие, чем хошунным аратам<sup>12</sup>. Точку в шабинарском вопросе поставил в 1925 г. II Великий хурал, упразднивший этот институт.

Монастыри были крупными владельцами скота. Так, в 1918 г. 13 хутухт владели 390 тыс. голов скота и 6683 семьями шабинаров (30 671 чел.). В главном монастыре хошуна сэцэн-вана Тушету-хановского аймака было при его основании в 1813 г. 4095 овец и 221 корова, а к 1889 г. количество скота возросло до 20 886 голов<sup>13</sup>. Согласно переписи 1918 г., главный монастырь Монголии Их Хурэ насчитывал скота: лошадей — 30 тыс., крупного рогатого скота — 15 тыс., овец — 100 тыс.; в то же время, в хозяйстве старейшего монгольского монастыря Эрдэни-дзу значилось 3000 лошадей, 1000 голов крупного рогатого скота, 50 тыс. овец и 300 верблюдов<sup>14</sup>. В стадах Джебцзун-Дамба-хутухты насчитывалось в 1764 г. 90 253 голов скота, в 1773 г. — 118 610, затем в течение 73 лет количество скота колебалось в пределах от 58 580 голов (1800 г.) до 91 042 (1797 г.); в 1852 г. оно составляло 54 482 головы, а в 1858 г. — 59 280 голов<sup>15</sup>.

Ламы следили не только за духовным, но и за материальным состоянием своих прихожан. Если милостынедатель беднел, ему иногда предлагали перекочевать к монастырю, где либо наделяли временно скотом, приплод которого шел в его пользу, либо назначали ухаживать за монастырскими стадами. Случалось, что такие бедняки жили при монастырях по 3—5 лет, причем это было массовое явление: каждый монастырь содержал до 20—30 семей. По мнению Ш. Нацагдоржа, «почти все население того или иного хошуна находилось в экономической зависимости от монастырей»<sup>16</sup>.

После 1924 г., когда вся земля была провозглашена общенародным достоянием, ее прежние хозяева уже не могли распоряжаться пастбищами по своему усмотрению, чем воспользовались индивидуальные араты. В условиях недостаточно хорошо отрегулированного землепользования они не придерживались при перекочевках какой-либо определенной схемы и порой конкурировали между собой за пастбища и воду. Неравномерные пастбищные нагрузки вели к истощению травяного и почвенного покрова, загрязнению и обмелению водных источников.

Новая власть не могла долго мириться с тем, что большое количество скота оставалось в хозяйстве монастырей, поэтому была развернута так называемая «джасовская кампания», направленная на передачу монастырского скота в руки мирян. Чтобы стимулировать уход людей из монастырей, в первую очередь низшего звена монашества, снявших сан наделяли некоторой частью монастырского стада<sup>17</sup>. Антирелигиозная политика со временем привела к практически полной ликвидации буддийской церкви в Монголии и, соответственно, исключила ее как субъект природопользования, в какой бы форме оно ни проявлялось. Гораздо сложнее было искоренить религиозность в сознании людей, но теперь их хозяйственную деятельность все глубже начинало контролировать государство.

Смена государственной идеологии, отход от религиозных принципов и идеалов открывали простор для социально-экономических экспериментов. Приведенные ниже материалы демонстрируют резкие повороты в монгольской экономике, сознательно оторванной от вековых традиций.

Новое монгольское правительство, приняв на вооружение коммунистические идеи о необходимости кооперирования аратов, пошло по пути создания производственных объединений. В истории кооперирования аратства ясно прослеживаются два этапа: 1) организация и деятельность кооперативов простейшего типа (1932—1954); 2) массовое социалистическое кооперирование (1955—1959). Сначала успехи были довольно скромными. Для людей приоритетными были их собственные стада. В 1940-х гг. ввели обязательные поставки сельхозпродукции государству. В 1955 г. началась вторая кампания по массовому кооперированию аратства. Согласно новому уставу, аратские производственные объединения переименовывались в сельскохозяйственные объединения (СХО). В хангайской зоне за аратами оставлялось право держать в личной собственности до 100 голов скота, а в гобийской — до 150. К концу 1959 г. в объединения вступили в «добровольно-принудительном порядке» практически все араты, хотя обобществление скота нередко вызывало с их стороны активный протест. Однако количество частного скота не только не уменьшилось, но даже имело тенденцию к росту, с целью преодоления которой государство провело в том же году дополнительное обобществление личного скота. Были утверждены новые нормы частного владения скотом — 50 голов на хозяйство в хангайской зоне и 75 — в гобийской. Отношение количества общественного скота к находившемуся в личной собственности составило 73,3 к 26,7 %. В 1968 г. на одно СХО приходилось в среднем 945 членов, свыше 460 тыс. га земельных угодий и 56 тыс. голов общественного скота.

СХО были обязаны рационально использовать полученные от государства земли и беречь на своей территории леса, колодцы и т. д., но вследствие нечеткости в распределении сельскохозяйственных угодий между бригадами и недостатков в организации пастбищеоборотов нагрузки на пастбища были неравномерными и несбалансированными. Отнюдь не стремясь идеализировать традиционную систему землепользования в Монголии, подчеркнем, что в ее основе лежало ясное представление о принадлежности пастбищ определенным социальным группам в течение достаточно длительного времени. Механизм решения спорных вопросов был давно отлажен, но в новых социально-политических условиях он, конечно, уже не мог работать.

Традиционно кочевники стремились иметь в своем хозяйстве 5 видов скота: лошадей, овец, коз, коров и верблюдов — и получать соответствующую пользу от каждого из них. Поэтому аратам было необходимо содержать различные виды скота и избегать специализации.

Однако именно специализация на выращивание какого-либо одного вида сельскохозяйственных животных лежала в основе деятельности низших производственных единиц СХО — сурей. Внешне сурь напоминала традиционный аил, так как состояла из 1—2 (до 4) хозяйств, как правило представлявших собой семьи. Первоначально, при кооперировании аратов в конце 1950-х гг., размеры сурей были самыми разными даже в пределах одного и того же СХО. Например, по результатам обследования 47 СХО в 1961—1962 гг., сурь по выращиванию лошадей могла включать от 16 до 4653 голов, по выращиванию верблюдов — от 13 до 968, овец — от 37 до 2475, коз — от 243 до 1990<sup>18</sup>. Кроме выпаса общественного скота в обязанности членов сури входили уход за молодняком, сбор и сдача государству продуктов животноводства, ремонт производственных помещений и колодцев, заготовка кормов, ветеринарное обслуживание. При унифицировании сурей их размеры и величины трудозатрат нормировали исходя из природной зоны и видов скота. Несколько соседних сурей образовывали хэсэг, аналогичный хотону, а объединение хэсэг составляло бригаду. Ко времени завершения реорганизации производственной структуры СХО (1965) каждое объединение насчитывало по 3—4 животноводческих бригады; на одну бригаду приходилось порядка 40 сурей. В бригаду входило более 100 дворов, или 200 членов СХО, а количество общественного скота достигало 20 тыс. голов.

Одной из особенностей сурей было то, что специализация зашла в них настолько далеко, что скот разного возраста и пола выпасался силами разных сурей. Это в еще большей степени лишало аратов тех преимуществ, которые они имели при традиционном ведении хозяйства. Вдобавок кооперированные араты еще с 1940-х гг. были обязаны поставлять государству скот, шерсть, молоко и жиры, вследствие чего внутреннее потребление этих продуктов было сведено до минимума. Со времени подавления в Монголии частного животноводства (в 1950-х гг.) в аратской среде утрачивался интерес к разведению скота, и бывшие животноводы начали мигрировать в города. Особенно много среди них было молодежи. Этот неблагоприятный для монгольской экономики тренд обратился вспять лишь после 1990 г., когда начались радикальные реформы и быстро прошла приватизация скота.

К 1990 г. в Монголии действовали 255 СХО, содержащих 700 бригад, 580 хэсэг и 33 тыс. сурей, причем 70 % сурей имели одну юрту и не более трех трудоспособных членов. При такой малолюдности сури не могли представлять собой столь же эффективную форму кооперации, как традиционные айлы<sup>19</sup>.

Кроме того, правительство Монголии проводило политику оседания кочевников, что прямо противоречило традициям степного природопользования, но считалось одним из условий построения материальной основы социализма: «Разумеется, кочевое экстенсивное животноводство, которое преобладало в то время в отраслевой структуре

материального производства, не может служить материальной базой социалистического общества»<sup>20</sup>. Залогом оседания считалась интенсификация сельскохозяйственного производства. Ядрами оседлости служили усадьбы СХО, где строились школы, детские сады, гостиницы, лечебные или фельдшерские пункты, ветучастки, клубы, бани и т. п. В бригадных центрах создавались медицинские и ветеринарные пункты, торговые точки, красные уголки. На сезонных стоянках также закладывались основы оседлого быта. В центрах СХО многие члены объединений переселялись из юрт в капитальные дома.

При ведении хозяйства кооперированными аратами перегоны скота регулировались руководством СХО, в организацию перекочевков внедрялись плановые начала. Упорядочивалось их направление, уменьшалось число и радиус. Широко применение нашел отгонный метод выпаса. Тем не менее деградационные процессы набирали силу. За период с 1975 по 1997 г. в Монголии было потеряно более 10 млн. га пастбищных земель из-за эрозии почвы, отчуждения под пашню, строительство, разработку полезных ископаемых и другие нужды. Работы по окультуриванию пастбищ шли медленно и не успевали за их деградацией. Одна из важных причин сокращения пастбищ — нарушение принципа смешанного животноводства, практиковавшегося аратами в течение веков. Суть этого принципа в том, что разные виды домашних животных на одном и том же пастбище питаются с различных ярусов травостоя: лошади съедают верхний ярус, коровы — нижние, а овцы — что останется.

Политико-экономические реформы, развернувшиеся в Монголии с 1990-х гг., самым серьезным образом изменили положение в сельском хозяйстве республики, в том числе в животноводстве. По сути происходит возврат к прежним формам ведения хозяйства, в большей степени подлаженным под природные условия и отвечающим традиционной монгольской культуре.

К концу 1993 г. было приватизировано почти 90 % общественного скота. Центральной фигурой в худоне стал арат-единоличник. В 1995 г. из 108 тыс. аратских хозяйств товарными были лишь 10 %. В аграрном секторе Монголии вновь возобладало натуральное и полунатуральное хозяйство. В связи с реформированием сельского хозяйства республики за период с 1990 по 1997 г. объемы заготавливаемого фуража сократились почти в 10 раз, поставив скот едва ли не в полную зависимость от капризов погоды зимой. В период с 1990 по 1994 г. производство свинины сократилось в 11 раз, яиц — в 10 раз<sup>21</sup>. Это не удивительно, если учесть, что свиноводство и птицеводство никогда не являлись приоритетными отраслями монгольского сельского хозяйства.

Будучи лично заинтересованными в приумножении своих стад, араты в течение нескольких лет значительно увеличили поголовье скота (см. таблицу). С одной стороны, это способствовало росту их

благополучия, с другой — поставило под угрозу пастбищные ресурсы страны.

### Общее количество скота в Монголии, тыс. голов <sup>22</sup>

Год	1930	1940	1950	1960	1970	1980
Поголовье	23676,2	26204,8	22702,2	23000,5	22574,9	23771,4
Год	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Поголовье	22485,5	22644,0	22741,1	23122,2	24674,9	25856,9
Год	1991	1992	1993	1994	1995	
Поголовье	25527,9	25694,1	25174,7	26808,1	28572,3	

Владея стадами единолично, нынешние араты следуют иному способу землепользования, чем при совместных кочевках в составе хотона, и в результате допускают перевыпас и истощение пастбищных ресурсов. При этом основные нагрузки падают на наиболее освоенную и имеющую хорошие транспортные пути зону Орхон-Селенгинского бассейна между Улан-Батором и Сухэ-Батором. Отрицательную роль сыграло также очень дробное административное деление Монголии, когда были разбиты по различным аймакам и сомонам исторически сложившиеся пути движения скота при отгонном ведении скотоводства, традиционном для страны. Недостаточное внимание государства к проблемам аратов привело, в частности, к тому, что сегодня маршруты кочевания пролегают главным образом в центральной части страны, вокруг городов и промышленных центров, вдоль автомобильных и железных дорог, т. е. там, где проще сбыть скотоводческую продукцию (мясо, шкуры, молочные продукты). Вследствие этого пастбищные нагрузки на ландшафты ложатся неравномерно, и пока часть пастбищ быстро деградирует, другая часть, менее доступная и менее привлекательная по экономическим соображениям, недоиспользуется. Последнее нежелательно не только с точки зрения экономики, но и экологии, так как умеренный выпас является необходимым условием нормального развития растительности степей.

В современной Монголии араты возвращаются к кочевому и полукочевому ведению хозяйства, породив феномен реномадизации. По мнению известного специалиста по современному аратству В. В. Грайворонского, реномадизация — «это временное явление, которое продолжится до тех пор, пока не установится относительное динамическое равновесие, баланс между традиционными и современными формами хозяйства и быта, адекватный собственному, национальному экономическому потенциалу»<sup>23</sup>. Этому способствовало сохранение традиций и навыков кочевой цивилизации, так как переход к оседлости в Монголии произошел сравнительно недавно и не успел завершиться. Впро-

чем, трудно согласиться с утверждением о временном возврате монголов к кочевому образу жизни, так как последний диктуется объективными характеристиками среды, пренебрежение которыми влечет серьезные экологические и экономические последствия.

В настоящее время дебатруется вопрос о перспективности кочевого скотоводства и связанного с ним образа жизни людей в Монголии. Насколько реально возрождение выработывавшейся в течение многих веков технологии кочевания, ухода за скотом и переработки продуктов животноводства? Могут ли эти традиции послужить отправной точкой для социально-экономического прогресса? В. В. Грайворонский подходит к данному вопросу осторожно. С одной стороны, он признает, что неконкурентоспособность кочевой цивилизации очевидна. Кочевое скотоводство не создало предпосылок для преодоления социально-экономической и культурной отсталости, и прогрессом в последние десятилетия оно обязано западной технотронной цивилизации. С другой стороны, потенциал традиционного монгольского скотоводства еще не исчерпан<sup>24</sup>.

«Ныне монгольское крестьянство ориентируют на возрождение технологий животноводства, которые были свойственны кочевой цивилизации: бережное использование пастбищ и водоемов, строгая очередность стравливания скоту растительного покрова, что в целом можно определить как гармонизацию связи человек—природа—человек. Но вряд ли только возврат к старым технологиям обеспечит подлинный прогресс животноводства», — полагает Г. С. Яскина<sup>25</sup>.

Можно надеяться, что буддийская церковь, благословляя освященные веками традиции, будет способствовать возрождению рациональных по своей сути правил и приемов кочевого хозяйства, но уже без издержек, которые некогда были связаны с институтом шабинарства.

## Земледелие

Земледелие в Монголии известно с древнейших времен, по крайней мере документально оно было засвидетельствовано еще в I в. до н. э. у хунну, но осуществлялось в весьма ограниченных масштабах из-за неблагоприятных климатических условий. В течение многих веков существовали очаги земледелия в долинах рек Селенги, Орхона, Толы, Хары и др. В период монгольской империи (XIII—первая половина XIV в.) обработка земли значительно расширилась. В частности, она развивалась близ столицы — г. Каракорум, остатки которого находятся возле монастыря Эрдэни-дзу в обширной долине Далалха-Тала на Орхоне. Один из районов этого города представлял собой место компактного проживания земледельцев<sup>26</sup>. Монголы даже создавали специальные земледельческие колонии из захваченных в военных походах людей. Выращивались неприхотливые злаки, прежде всего просо, составлявшее часть ежедневного рациона монгольских воинов.



С падением империи земледелие в Монголии практически прекратилось и возобновилось лишь в начале XVIII в., когда установившие свою власть в монгольских степях маньчжуры основывали поселения земледельцев с целью обеспечения провизией своих гарнизонов, дислоцированных в крепостях на территории Монголии. Снова оживилось хлебопашество на Орхоне. Пахали примитивным китайским плугом — андисом. Для орошения проводилось сложное ирригационное строительство. В некоторых случаях монголы по собственной инициативе начинали осваивать земледелие, однако агротехника находилась в зачаточном состоянии.

К началу XX в. произошел упадок аратского земледелия, по видимому вследствие притока более дешевого зерна из Китая и России, а также заполнения рынка продукцией пашен китайских колонистов. Последние освоили долину р. Хара, распахав почти все удобные участки. Выращивались яровая пшеница, овес, просо и ячмень, дававшие урожай до 75—100 пудов зерна с десятины. Создавались относительно крупные хозяйства с сотнями наемных рабочих и сложными машинами, например Дзун-Харинское, которое засевало свыше 900 га земли, имело свою водяную мельницу, парники, птичник и другие подсобные службы. Однако китайская распашка не получила в Монголии большого развития.

После провозглашения автономии Внешней Монголии в 1911 г. большинство китайцев покинуло страну, пашни были заброшены, ирригационная сеть стала разрушаться. Поэтому монгольское правительство во главе с Богдо-гэгэном издало указ, согласно которому монголы должны были сеять хлеб. Судя по архивным материалам, хошунная и аймачная администрация поначалу откликнулась на призыв правительства довольно живо, однако до конкретных мероприятий дело не дошло. Спустя год после опубликования указа в Министерство казны посыпались с мест просьбы не принуждать аратов к земледелию. Мотивировались эти прошения, во-первых, тем, что народ не умеет обрабатывать землю, а та не может родить хлеб; во-вторых, указывалось на недовольство распашкой духов-«хозяев» земель, вера в которых составляла важный компонент духовной культуры Монголии. В одном из прошений говорилось: «В нашей Монголии много священных мест, посвященных духам-покровителям, которые народ почитает с древних времен. Если теперь начнем распахивать землю, то это не понравится духам, покровителям гор и вод, и они могут наслать разные болезни и несчастья на людей и животных. Это замечено уже теперь»<sup>27</sup>. Кроме того, ламы препятствовали земледелию на том основании, что оно «портит лик земли», и при этом под плугом гибнут бесчисленные живые существа, что совершенно неприемлемо с буддийской точки зрения.

Позже революционные преобразования не обошли стороной и хлеборобство. Хотя первоначально новая власть в Монголии открыто не порывала с идеалами буддизма, во главу угла были поставлены хо-

зяйственные интересы. Стране был нужен свой хлеб. Для его получения начали создавать госхозы. Истоки госхозного движения в Монголии относятся к 1922 г., когда были осуществлены государственные посевы на р. Хара и в Тариачин-хошуне близ Кобдо. Эти хозяйства приносили доход. Во исполнение решений I Великого хурала (1924), в конце 1920—начале 1930-х гг. на базе бывших феодальных хозяйств было создано 8 госхозов, однако их работа оказалась малоэффективной, и часть из них пришлось впоследствии расформировать. Проблема рентабельности стала для этой формы хозяйствования хронической.

В 1925 г. насчитывалось всего лишь около 105 тыс. га возделанной земли. Даже до середины 1950-х гг. в степной и гобийской зонах люди почти не употребляли в пищу картофель и капусту. До конца 50-х гг. земледелие носило в Монголии очаговый характер и не покрывало потребностей страны, которые приходилось удовлетворять за счет импорта. В 1957 г. посевные площади занимали 83,2 тыс. га. Тем временем происходил ускоренный рост городского населения, в том числе за счет оттока из города части сельских жителей. Обострение продовольственной ситуации подтолкнуло правительство к массовой распашке целинных земель. Располагая ограниченными финансовыми и материальными средствами и небольшим населением при наличии значительных земельных ресурсов (1780 тыс. га пахотнопригодных земель), Монголия была вынуждена отдать предпочтение экстенсивному пути подъема растениеводства. Помимо природных факторов интенсивному развитию земледелия в Монголии препятствовала неразвитость инфраструктуры, зависимость от импортной техники, горючего, удобрений, пестицидов и т. д., отсутствие стимулов к повышению производительности труда. Поэтому удержать земледелие на уровне первых лет после освоения целины было очень непросто. Парадоксальным образом при увеличении пахотного клина сборы зерна падали. Ставилась задача интенсификации растениеводства, однако на практике продолжался курс на экстенсивное хозяйство.

Низкая урожайность культур компенсировалась вовлечением в хозяйственный оборот новых земель. В 1959—1960 гг. по стране было поднято 260 тыс. га целины. Валовой сбор зерна достиг 16 млн пудов, что позволило не только покрыть потребности в хлебе, но и продать в 1960 г. излишки зерна на экспорт. В 1970—1980-х гг. предпринимались меры по развитию ирригационных систем.

К 1985 г. обрабатывалось 1253 тыс. га, из которых 790 тыс. га было засеяно, а 460 тыс. находилось под паром. Вследствие суровых природно-климатических условий в Монголии применялась система ротации, при которой 35—40 % обрабатываемой земли лежало под паром. Урожайность составляла 12—15 ц/га. Несмотря на падение урожайности из-за эрозии почвы Монголия обеспечивала себя зерном и даже экспортировала его. Например, в 1988—1989 гг. экспорт пшеницы достигал 93 тыс. т.

В 1993 г. были отменены госзаказы. В результате перестройки в сельском хозяйстве 73 госхоза распались на 1530 акционерных компаний, десяток кооперативов и незначительное количество мелких частных хозяйств. На фоне благоприятных погодных условий площади культивируемых земель и общий урожай культур непрерывно сокращались начиная с 1990 г. По сравнению с 1985 г. в 1995 г. общая площадь пашни уменьшилась вдвое, урожай зерновых — более чем втрое, картофеля — вдвое, значительно меньше выращивалось также других овощей. Из ранее освоенных под богарное земледелие площадей в южной части Селенгинского бассейна к 2000 г. было заброшено более 200 тыс. га.

Существовавшая система земледелия Монголии, с отведением до 30—50 % пашни под чистый пар, не только не обеспечивала сохранение плодородия почв, но и в большинстве случаев приводила к интенсивной эрозии. По данным Министерства природных ресурсов и результатов специального обследования, из 1213,8 тыс. га пахотных угодий, расположенных в Северной Монголии, подверглось эрозии 561,5 тыс. га, что составило 46,5 % обследованных земель<sup>28</sup>.

Несмотря на оживление в стране религии, она уже не может оказывать на сознание людей то влияние, которое было характерно для начала XX в. Ее роль в экономике также невелика. Возврат части населения к своим духовным корням вряд ли сможет вновь привести к отказу от земледелия на основании религиозных убеждений; очевидно, решающее слово будет оставаться за экономическими факторами.

## Заключение

Роль религиозных верований в экономической жизни общества может быть различной. В Монголии религиозные представления нередко выступали в качестве медиатора хозяйственной активности людей, иногда значительно ее видоизменяя. Если в отношении кочевого скотоводства буддизм, как правило, сохранял существовавшие до него порядки, хотя и внес некоторый разлад из-за появления привилегированного шабинарства, то для развития земледелия он явился препятствием даже более серьезным, чем природно-климатические условия. Оценивая значение буддизма в Монголии как регулятора природопользования, мы можем предполагать, что в целом его роль была позитивной и он внес заметный вклад в сохранение ранимой центральноазиатской природы. Особенно это касается таких сильных воздействий человека на окружающую среду, как земледелие и охота, — именно они были в наибольшей степени заблокированы «желтой верой».

Говоря о сегодняшнем дне и обозревая перспективу, можно и нужно находить возможности сотрудничества с буддийским духовенством в деле пропаганды охраны природы. Объективный анализ целого ряда традиций природопользования в Монголии позволяет утверждать, что

эти традиции, даже будучи религиозно обусловлены внешне, несут в себе рациональное зерно, подтверждаемое естественнонаучным анализом.

### Комментарии

- <sup>1</sup> См.: *Машитов В. В., Доржигушаева О. В.* Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ, 1996.
- <sup>2</sup> *Пурбуева Ц. П.* «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. С. 49.
- <sup>3</sup> Халха Джирум: Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано; под ред. С. Д. Дылыкова. М., 1965. С. 63—64.
- <sup>4</sup> In Mongolia, an «Extinction Crisis» Looms, by J. N. Wilford // *The New York Times*. December 6, 2005.
- <sup>5</sup> *Козлов П. К.* Монголия и Амдо и мертвый город Хара-хото. М.; Пг., 1923. С. 31.
- <sup>6</sup> Там же. С. 505.
- <sup>7</sup> См.: *Veit V.* Mongolian traditions: To Wang (1797—1887) and J. Sambuu (1895—1972) on animal husbandry // *Mongolica*. 1999. Vol. 9 (30). P. 653—654.
- <sup>8</sup> *Дробышев Ю. И., Гунин П. Д.* Буддизм и традиционные верования как фактор сохранения окружающей среды // *Аридные экосистемы*. 2005. Т. 10. № 24—25. С. 67—75.
- <sup>9</sup> *Цэрэнханд Г.* Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 27—36.
- <sup>10</sup> См.: *Цэдэв Д.* Положение аратов-шабинаров ургинских хутухт в дореволюционной Монголии: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1959. С. 121.
- <sup>11</sup> См.: Халха Джирум. С. 48.
- <sup>12</sup> См.: *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI—начало XX века. Новосибирск, 1988. С. 55—65; *Горохова Г. С.* Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства. М., 1980. С. 74—81.
- <sup>13</sup> *Скрынникова Т. Д.* Указ. соч. С. 62.
- <sup>14</sup> См.: *Майский И.* Монголия накануне революции. М., 1959. С. 130.
- <sup>15</sup> *Цэдэв Д.* Указ. соч. С. 147.
- <sup>16</sup> *Нацагдорж Ш.* Формы и методы эксплуатации аратов монастырями Монголии // Түүхийн судлал. Т. VIII. Fasc. 13—24. Уб., 1970. X. 105.
- <sup>17</sup> См.: *Ермакова Т. В.* Повседневность буддийской культуры в современной Монголии // Буддийская традиция: история и современность: Юбилейные чтения, посвященные 150-летию со дня рождения Агвана Лобсана Доржиева. СПб., 2005. С. 179.
- <sup>18</sup> См.: *Роулин С. К.* Сельское хозяйство МНР на социалистическом пути. М., 1971. С. 121.
- <sup>19</sup> См.: *Namjijn T.* The Economy of Mongolia from Traditional Times to the Present. Bloomington, 2000. P. 47; *Яскина Г. С.* Аграрный сектор экономики Монголии на подступах к рынку. М., 1998. С. 55.
- <sup>20</sup> История социалистической экономики МНР. М., 1987. С. 103.
- <sup>21</sup> *Namjijn T.* Op. cit. P. 88.
- <sup>22</sup> Монгол улсын эдийн засаг, нийгэм 1995 онд. Статистикийн жилийн эмхтгэл. Уб., 1996. X. 58.

<sup>23</sup> *Грайворонский В. В.* Современное аратство Монголии: социальные проблемы переходного периода (1980—1995). М., 1997. С. 135.

<sup>24</sup> См.: *Грайворонский В. В.* Традиции кочевой цивилизации и современный прогресс Монголии // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.): Доклады российской делегации. Ч. I. М., 1992. С. 46—53.

<sup>25</sup> *Яскина Г. С.* Указ. соч. С. 77.

<sup>26</sup> См.: *Ткачев В. Н.* Каракорум в тринадцатом веке // Актуальные проблемы современного монголоведения. Улан-Батор, 1987. С. 58.

<sup>27</sup> Цит. по: *Шубин В. Ф.* Земледелие Монгольской Народной Республики. М., 1953. С. 77—78.

<sup>28</sup> См.: *Бажга С. Н.* Эколого-биологическая оценка деградационных процессов южной части бассейна Байкала: Дис. ... канд. биол. наук. М., 2002. С. 75.

*А. Б. Лиджиев (Элиста)*

## Гендерный аспект буддизма

Очевидно, что религия играла и играет существенную роль в мировом общественном развитии и влияет на различные сферы жизни человечества. Нынешняя секуляризация общества несомненно способствует реформированию и пересмотру устоявшихся ранее норм.

Гендерные исследования рассматривают религию в ее отношении к половой дифференциации общества. Религия выступает одной из культурных практик, которая трансформирует биологический пол в культурные конструкторы «мужественности» и «женственности». Религиозные институты оформляют неравномерное распределение властных ресурсов между полами и способствуют их удержанию в системе властных отношений и социальной иерархии.

Изучение традиционных вероучений и религиозных философий с точки зрения гендерного анализа является весьма актуальным. В рамках сравнительного подхода в мировых религиях можно обозначить существенные различия в гендерных стереотипах, изучая которые, можно прийти к выводу, что они во многом зависят от культурных и этнических традиций.

Из всех мировых религий ислам наиболее жестко разграничивает социальные функции мужчин и женщин: в Коране достаточно четко прописано разделение мужских и женских ролей, дано исчерпывающее толкование семейно-брачных отношений. В христианстве также реализуется социальное неравенство полов. Тем не менее уже в раннем христианстве происходит разрыв с древней языческой гендерной идеологией, утверждавшей тотальное доминирование мужчин в обществе, и дается высокая оценка женщине: прославляется земная мать Иисуса Христа Мария, которой свыше была уготована величайшая мис-

сия. В отдельных ранних работах святых указано, что разделение на два пола относится не к духовной, а лишь к физической стороне человеческого существования<sup>1</sup>. Однако в дальнейшем произошла гендерная стратификация, усугубившая положение женщин в христианском мире.

В данном докладе мы попытаемся рассмотреть буддизм с точки зрения гендерного анализа. Статус женщины в буддизме качественно отличается от ее положения в других мировых и традиционных религиях. Однако хотя в буддийских источниках положение женщины не регламентировано, в них имеется множество наставлений, которыми в своем поведении должны руководствоваться женщины. Эти рекомендации и наставления, очевидно, отражают патриархальные устои, отвечавшие гендерным стереотипам древнеиндийского общества. Эти стереотипы достаточно четко конструируют идеал женщины и то, какой нежелательно ей быть с мужской точки зрения. Так, согласно распределению гендерных ролей, основные функции женщины не выходили за пределы домохозяйства. Например, в текстах раннего буддизма мы находим следующие наставления: муж «должен поручить ей [жене] дела по хозяйству, иногда дарить украшения. А жена по отношению к мужу должна содержать дом в порядке, должна хорошо обращаться с прислугой, хранить верность, не расточать доходов мужа и хорошо управляться с делами по хозяйству. Тогда супруги будут дружны и у них не будет размолвок»<sup>2</sup>. Экономическая зависимость женщин обусловлена традиционным распределением труда, в основном не выходящего за рамки выполнения хозяйственных работ.

Если брать религиозный аспект гендерных различий, то буддизм, казалось бы, не дискриминирует женскую природу относительно высшей религиозной перспективы и на пути просветления не делает разницы между мужчиной и женщиной. Более того, в буддизме подчеркивается ценность человеческого рождения, но ничего не говорится о половых различиях. Так, если женщина решит искать просветления, то она может следовать этим путем.

Буддийская доктрина утверждает, что только человеческая форма рождения благоприятна для достижения просветления: только человек занимает срединное положение между живыми существами. Эта срединность положения предоставляет человеку уникальную возможность обретения освобождения от круговорота сансары и достижения блаженного упокоения нирваны<sup>3</sup>. Из шести возможных форм существования рождение в качестве божества (дэва), воинственного титана (асура) и человека считается «счастливым», неблагоприятным считается рождение животным, голодным духом (прета) и обитателем ада (нарака). Анализируя шесть форм существования, буддизм также ничего не говорит о половых различиях<sup>4</sup>.

Указанные случаи, казалось бы, гендерно нейтральны, но гендерные стереотипы, укорененные в индийском обществе, автоматически

проецируются на отношение к женщине в рамках религии, в данном случае — буддизма. Половые различия все-таки имеют принципиальное значение для буддизма, поскольку базируются на гендерных стереотипах. Так, сам Будда подчеркивал особенности женского перерождения. Когда к нему за наставлениями обратилась Амрапали, богатая и известная куртизанка, Благословенный сказал ей: «Амрапали, душа у женщины легко теряет покой и легко ошибается. Женщина жадна, поэтому она скупится и завидует другим. По сравнению с мужчиной у нее много препятствий на пути к просветлению». И далее дается комментарий, где говорится, что женщине трудно продвигаться по этому пути, тем более если она молода и красива. Ей следует идти по пути просветления, постоянно одерживая победу над соблазном богатства и любви<sup>5</sup>. Таким образом, пол с точки зрения буддийской доктрины уже изначально накладывает определенные ограничения в осуществлении высшей религиозной цели.

Пол относится к тем особенностям нового рождения, которые в буддизме считаются кармически обусловленными, наряду с местом рождения, семьей, генетическими характеристиками, чертами характера и пр.<sup>6</sup>

В данном случае мы не касаемся Винаи, в которой исчерпывающе и всесторонне прописаны нормы и правила монашеского общежития — дисциплина и иерархия в сангхе, где, например, женщина-монахиня (бхикшуня) должна беспрекословно подчиняться любому монаху-мужчине (бхикшу). Поскольку здесь будут рассмотрены только некоторые аспекты влияния религии на отношение между полами, то обращают на себя внимание следующие моменты.

Так, с одной стороны, в раннем буддизме гендерные различия не имеют решающей силы. Однако, согласно религиозной доктрине Тхеравады, женское рождение считается одним из результатов неблаготворной кармы, и чтобы достичь просветления, сначала необходимо перерождение в теле мужчины. Философское учение буддизма (Абхидхарма) утверждает, что женщине требуется вдвое больше усилий для обуздания аффективных проявлений и принятие вдвое большего числа обетов, чем мужчине-монаху, тем самым подчеркивая ее психофизиологические особенности.

В тантрическом буддизме, Ваджраяне, существовали сексуальные практики, к которым могли прибегать йогини, не принявшие монашеских обетов. Однако подобные практики и йогические методы для монахов были строго запрещены как несовместимые с Винаей. В Ваджраяне женщины не были пассивными исполнителями воли мужчин. Исследования показали, что в Ваджраяне существовал культ женщин. Нередко наставниками-гуру были женщины, женщинам принадлежат и многие описания тантрических форм практики — садхан. Женщины рассматривались как проявление начала мудрости и часто лидировали в сообществах тантрических йогини<sup>7</sup>.

Итак, попытка анализа гендерных стереотипов буддизма позволяет сделать выводы, что, с одной стороны, патриархальная культура продуцирует иерархичность в отношениях мужчин и женщин и определяет положение женщин в религии через ту же систему, что и в обществе. С другой стороны, исследование влияния буддизма на систему общественных отношений — как светского образа жизни, так и религиозного — необходимо осуществлять, применяя более дифференцированный подход, учитывающий как отдельные доктринальные направления буддизма, так и своеобразие его этнических вариантов. Таким образом, исследование гендерного аспекта буддизма требует дальнейшего изучения.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены. СПб., 1898. С. 185—186.

<sup>2</sup> Учение Будды. Элиста, 1992. С. 194.

<sup>3</sup> См.: *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 23.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Учение Будды. С. 205.

<sup>6</sup> *Торчинов Е. А.* Указ. соч. С. 22.

<sup>7</sup> *Women's Buddhism, Buddhism's Women: Tradition, Resision, Renewal.* Boston, 2000. P. 134—135.

*А. Г. Скородумова (Москва)*

## Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности)

Сегодня монгольский буддизм продолжает восстанавливать утраченные в XX в. позиции не только в обществе, но и на государственном уровне. После 1990 г. ламаизм официально признан главенствующей религией в Монголии как унитарном государстве. Процесс «воцерковления» монголов, начавшийся вместе с демократизацией общества, продолжается и по сей день.

По данным социологических исследований, более половины подростков и молодежи считают, что религия в той или иной степени оказывает влияние на их жизнь: 34 % опрошенных отдали предпочтение буддизму, 11 % — другим религиозным течениям, 46 % сказали, что не признают других религий, кроме буддизма<sup>1</sup>. По мнению интеллектуальной и политической элиты, именно буддизм является составной частью национальной идеи, служит гарантией сохранения этнической



самобытности монголов и обеспечения жизнедеятельности традиционного общества восточного типа. Буддизм отождествляется с самой культурой. Законом об отношениях государства и церкви от 1993 г. предписывается, что «государственная власть уважает религию, церковь ставит превыше всего государство»<sup>2</sup>. Эта формула находит практическое воплощение в обязательном участии президента, премьер-министра, других представителей власти во всех публичных акциях буддийской церкви. Официальная власть ищет духовной опоры именно в буддизме. В 1996 г. была закончена многолетняя работа по восстановлению главной святыни центрального буддийского монастыря Гандан — 26-метровой позолоченной статуи Будды Жанрайсэг, который считается символом монгольской государственности и суверенитета.

Как известно, наибольшее распространение в Монголии буддизм (ламаизм) получил в XVII—XIX вв., в эпоху маньчжурского владычества. К 1921 г. в стране насчитывалось более 700 буддийских храмов и 120 тыс. лам, в результате чего население оказалось на грани вымирания. После 1932 г., когда были уничтожены практически все буддийские святыни, и вплоть до 1990 г. буддизм в Монголии находился на полулегальном положении.

Возрождение традиционной религии стало одним из центральных лозунгов демократического движения 1990 г., символом национального самосознания и духовного единства нации. Только до 1993 г. в стране возродились из руин и начали проводить службы 120 ламаистских церквей. В настоящее время функционирует около 160 буддийских центров и 2500 лам<sup>3</sup>.

В 1990 г. на базе единственного действовавшего в то время буддийского монастыря Гандан создан Центр буддизма Монголии, в 1991 г. учреждена Ассоциация буддистов, Общество верующих<sup>4</sup>; в 1993 г. был принят Закон об отношении государства и церкви. Хотя официально церковь отделена от государства, после 1990 г. буддизм признан главенствующей религией в Монголии как унитарном государстве. При президенте Монголии существует Совет по делам религии, в состав которого входят министр, депутат парламента, госсекретарь Министерства внешних сношений, академики, настоятели крупных буддийских храмов, ученые (всего 11 чел.)<sup>5</sup>. Буддизм выступает в роли хранителя традиций духовной культуры и гаранта национальной самобытности.

Можно сказать, что буддийский фактор, как некий катализатор, демонстрирует противоречивые тенденции в современной политической жизни страны: с одной стороны, стремление сохранить Монголию в восточном культурном пространстве и с другой — ориентация на Запад. И в то же время официальная власть ищет духовной опоры именно в буддизме. Как уже было сказано выше, в 1996 г. была закончена многолетняя работа по восстановлению главной святыни цен-

трального буддийского монастыря Гандан — позолоченной статуи Будды Жанрайсэг. Торжественная церемония открытия проходила на высшем государственном уровне.

Далеко не последняя роль принадлежит буддизму в становлении новой национальной идеологии. Некоторые философские концепции, появившиеся в монгольском обществе в 1990-е гг., основываются на учении Будды, например «Учение о середине», разработанное бывшим председателем МНРП философом Б. Даш-Ендоном, дуалистическая «Философия возрождения» Д. Бямбасурэна и др.

Сегодня происходит не только возрождение буддийского культа, но и реабилитация буддийской канонической литературы, произведений священнослужителей, мыслителей прошлого. Восстанавливается когда-то высокоразвитая школа перевода с тибетского, публикуются сочинения философов-теологов XVIII—XIX вв. В художественной культуре преобладает идеализация образа монаха-мученика и правдоискателя, который впервые был создан в литературе в романе Л. Тудэва «Безглавые храмы», вышедшем в конце 1980-х гг.

Все большее внимание уделяется изучению буддизма в Монгольском государственном университете и в Академии наук. Буддийская церковь Монголии старается сотрудничать с буддистами других стран. Например, община «Номын хурд» («Колесо Учения») поддерживает активные связи с японским буддийским обществом «Агон-шу». Глава общества и его основатель Сэйю Кирияма в 1996 г. прибыл в Монголию в сопровождении 300 членов общества по приглашению Монгольского государственного университета, где прочел лекции на факультете буддологии. Он удостоен звания почетного доктора Монгольского университета. Общество выделило 150 тыс. долларов на восстановление статуи Будды Жанрайсэга, учредило 40 стипендий для монгольских студентов, передало в дар большое количество литературы.

В буддийских школах Монголии проводят занятия буддисты Южной Кореи, Индии, Тибета. Летом 1997 г. для участия в Международном конгрессе по нетрадиционной медицине в Улан-Батор приехал известный тибетский лама Ганчен Тулку Ринпоче, основавший в Европе религиозную школу «Фонд мирного мира». Он оказывает спонсорскую помощь буддийскому монастырю Монголии Амарбаясгалант. Перед многочисленной аудиторией лама Ганчен провел буддийский молебен в оригинальной форме, а именно — протестантских песнопений, что не вызвало здесь понимания и поддержки.

Несмотря на то что несколько поколений монголов выросли атеистами, сейчас большая часть населения страны считает себя верующими буддистами, почти в каждом доме на почетном месте — жертвенник с бурханом.

Действующие буддийские центры не бедствуют. Например, только в одном сельском приходе в среднем бывает около 60 тыс. верующих в год. Здесь продаются предметы культовой утвари, иконы, популяр-

ные книги о буддизме. Ежедневные подношения верующих храмам составляют от 20 до 80 тыс. тугриков (одна только статуя Будды Жанрайсэга принесла Гандану прибыль 30 млн тугриков)<sup>6</sup>. При храмах же готовят кадры священнослужителей. Высшая школа буддизма была создана при Гандане еще в 1970 г. (принято 26 студентов). Сначала курс обучения составлял 6 лет, затем 5, а с 1991 г. — 4. За 20 лет подготовлено 400 чел., в их числе и настоятели наиболее крупных буддийских центров (Гандана — Д. Чойжамц, Дашчойлона — Х. Дамбажав, Мамба-дацана — Б. Нацагдорж). Ныне Высшая школа буддизма выпускает ежегодно до 60 служителей культа. По целевым направлениям сельских храмов здесь готовят молодежь для работы на местах. Недавно было открыто художественное отделение. При Гандане есть также средняя школа, куда принимают детей от 10 до 12 лет. Сегодня в разных школах высшей ступени (философия, астрология, медицина) обучается около 250 чел., в средней школе — 70 чел. Кроме Гандана еще в трех монастырях имеются учебные центры и воскресные школы, некоторые старые ламы обучают детей на дому. Сорок молодых послушников учатся в Индии.

Большое место в учебных программах отводится йогической практике, эзотерике Востока, изучению буддийской философии и логики. Следует отметить, что лама здесь воспринимается прежде всего как человек, наделенный сверхъестественной силой, он не столько проповедник, сколько предсказатель и лекарь, что приближает его функции к шаману.

С другой стороны, хотя буддийское духовенство активно участвует во всех важных государственных мероприятиях на высоком уровне, буддизму вновь приходится бороться за свое утверждение в Монголии. О тех острых проблемах, которые стоят перед клерикалами сегодня, говорилось недавно на пресс-конференции, устроенной по случаю перерегистрации Союза буддистов (президент — Б. Батбаяр). Прежде всего это проблема кадров<sup>7</sup>. Подчас службу в сельских храмах ведут молодые монахи, сразу же после школьной скамьи. Нередко молебен проводится прямо в юрте или в арендуемом помещении. Слабо поставлена и популяризация учения буддизма среди населения. Молодым служителям культа не хватает необходимых знаний, к тому же иногда они просто нарушают нормы морали и дисциплину.

Развитие буддизма в современных социально-политических условиях потребовало новых подходов к организации обряда. В частности, в этом году в столичных храмах впервые начали читать молитвы не на тибетском, как это было всегда принято в ламаистском культе, а на монгольском языке<sup>8</sup>.

Между тем разобщенность храмов (особенно сельских), отсутствие четкой программы и единства среди разных буддийских монастырей приводят к тому, что в нынешних условиях буддизм не может привлечь в свои храмы достаточное количество верующих.

Открытая внешняя политика Монголии, прозападная ориентация правительства распахнули двери перед хорошо подготовленными и оснащенными христианскими миссионерами.

С середины 1990-х гг. монотеизм перестает быть довлеющим понятием в духовной жизни Монголии. Немаловажное значение имеет и то, что за 70 лет в стране успешно прижилась и пустила корни европейская культура, продолжается внедрение в жизнь западных стандартов. Постепенно происходит разрушение стереотипов ориентального сознания, подчинение его влиянию европейской психологии. На фоне общей вестернизации жизни буддизм как символ восточной культуры все еще нуждается в поддержке властей, несмотря на то что его главенствующая роль поддерживается на самом высоком уровне.

Сегодня в Монголии существует пять конфессий (буддизм, католичество, православие, ислам, шаманизм), ведут свою деятельность 215 религиозных приходов, в том числе 163 буддийских храма, 28 христианских, 22 мусульманских. Среди христианских приходов — католический, несколько протестантских, мормоны, православные, евангелисты, адвентисты, баптисты, церковь Муна и др.

Западные миссионеры успешно привлекают в лоно христианства все новых верующих (по некоторым данным, в Монголии уже сейчас насчитывается больше 10 тыс. христиан, причем подавляющее большинство из них дети до 16 лет и студенты). Иногда миссионеры и проповедники прибывают в Монголию по линии образовательных учреждений.

В 1990 г. в Монголии был создан Союз христиан Монголии, открыто отделение Международного библейского общества, которое распространяет среди монголов переведенные и изданные в Гонконге Новый Завет и «Историю Иеговы». С 1993 г. начала издаваться газета «Свет мира».

Христианские миссионеры ведут службу на монгольском, русском и английском языках, оказывают финансовую помощь своим прихожанам, активно занимаются благотворительностью, помогают бедным и больным, покупают продукты и медикаменты (например, община «Вечный свет»), не только организуют бесплатные курсы английского языка, но и на свои средства направляют на учебу молодых людей в другие христианские школы (протестантская церковь молодых христиан направила 10 чел. на свои средства в вузы на Гавайи, в том числе 5 чел. в школу мормонов). Монгольские студенты в этих учебных заведениях в основном изучают Библию, а затем становятся проповедниками христианства в азиатских слаборазвитых странах.

В 1991 г. в Улан-Баторе впервые прошел массовый митинг верующих христиан, в 1993 г. — пышная церемония венчания молодоженов в Центральном концертном зале монгольской столицы (в ней приняли участие и многие представители элиты), в 1996 г. — фестиваль искусств верующих христиан. Для проведения подобных шоу,

массовых сборищ и молитв, которые приобретают все более постоянный характер, используются городские площади и стадионы.

Американская компания «Ай Эф» стала одной из первых религиозных организаций, открывших свое представительство в Монголии в 1990 г. — фирма Испрейшнел Фильмз (директор Ворн Виллси). Совместно с «Монгол-кино» она занималась дублированием на монгольский язык художественного фильма «Иисус», а затем его распространением. Фильм вышел на экраны в 1993 г. и в широком прокате по сей день демонстрируется в округах столицы, аймаках и сомонах<sup>9</sup>. Время от времени бригады агитаторов направляются на периферию для показа этого фильма.

Успешно работают в Монголии представители Восточноазиатской миссии евангелистов из Швеции Мария и Магнус. В г. Эрдэнэте за четыре года они создали общину численностью 400 чел., состоящую из 27 групп, а также 7 отделений в пригороде. Каждый год христианская община направляет сюда несколько десятков молодых людей для работы в библейской школе. Сейчас идет сбор пожертвований на строительство церкви. Члены эрдэнэтской общины сами делают крупные пожертвования.

Что касается ислама, то в Монголии он получил распространение в основном в местах компактного проживания этнических казахов — в Баян-Ульгийском аймаке и пос. Налайха. Центр ислама создан в 1990 г., с 1992 г. существует мусульманская община. Имеется 14 молельных домов и одна школа. Молодежь направляется для учебы в Турцию, Пакистан, Казахстан и некоторые арабские страны. В Монголии работает несколько турецких общеобразовательных школ, в том числе закрытые школы для мальчиков, подобные мусульманским. Преподавание ведется на турецком и английском языках.

Распространение в Монголии «чужих» конфессий вызывает протест общественности, авторы многих критических выступлений в прессе считают, что деятельность западных миссионеров не была бы столь успешной без поддержки высших эшелонов власти, позволяющих проповедникам Христа использовать информационное пространство страны.

Таким образом, в последнее время в Монголии нарастает противостояние между буддизмом и другими конфессиями, прежде всего христианством. При этом буддизм здесь активно используется в геополитических интересах. Состоявшаяся в Улан-Баторе конференция «Азиатские буддисты за мир» (АБКМ) способствовала дальнейшему расширению внешних связей Монголии. Монгольские служители культа поддерживают постоянные контакты с буддийскими организациями всего мира, прежде всего Японии и Кореи. Десятки монгольских юношей учатся в буддийских школах Индии (при Далай-ламе в Дхармасале) и Непале.

В 2001 г. во время визита президента Н. Багабанди в Индию был согласован вопрос о строительстве на средства буддистов Монголии

близ Дхармасалы ламаистского храма. Всю утварь для строящихся новых храмов покупают в Тибете и Непале. Паломники из Монголии регулярно посещают ламаистский центр в Лхасе, монастырь Утай Гумбум. Столь тесная связь с Тибетом — один из компромиссов в отношениях с Китаем.

Кроме того, негласно в процесс возрождения буддизма в Монголии вносит свой вклад и Тайвань, предоставляющий монголам по льготным ценам или бесплатно свою полиграфическую базу. При поддержке бизнесменов Тайваня был восстановлен один из самых крупных буддийских центров прошлого — монастырь Амарбаясгалант.

Монголия поддерживает тесные связи с буддийскими организациями Швейцарии, ФРГ, США, Австрии, Италии, а также Японии. Центральное телевидение транслирует цикл просветительских передач о буддизме, которые ведет известный американский актер Ричард Гир.

Как уже говорилось выше, общественность Монголии продолжает выражать беспокойство по поводу усиления влияния христианства. Религиозная ситуация в стране характеризуется пестротой конкурирующих между собой верований, сект, течений и направлений. Продолжают свою деятельность христианские миссионеры из США, Европы, Южной Кореи. С 2000 г. число небуддийских конфессий в Монголии выросло в 20 раз, а число верующих — почти в 10 раз и составило 25—30 тыс. чел. В настоящее время в Улан-Баторе действуют 35 христианских общин, 19 их отделений — в провинции. В декабре 2001 г. отмечалось 10-летие создания в Монголии первой христианской общины, по этому случаю было выпущено 20 тыс. буклетов.

Многие религиозные конфессии владеют недвижимостью в самом центре монгольской столицы, некоторые арендуют помещения — комфортабельные архитектурные сооружения. Ведутся переговоры о строительстве в Улан-Баторе филиала южнокорейской организации «Храма спасения Муна» и попечительской благотворительной организации. По инициативе представителей Азиатского института Квон Муна в Улан-Баторе строится Международный институт «Монголия» (со 100%-ым корейским капиталом), который через 50 лет будет передан монгольской стороне.

Таким образом, интенсивная экспансия христианских миссионеров приводит к тому, что монгольское общество постепенно утрачивает моноконфессиональный, монотеистический характер, буддизм вынужден сосуществовать с другими конфессиями. Вместе с тем в новых исторических условиях он демонстрирует свою жизнеспособность благодаря поддержке властей, ориентации внутренней политики на сохранение национальной идентичности, а также своим традиционно ключевым позициям в монгольской культуре.

Национальное самосознание на современном этапе меняется в сторону технократического общества. Оседлый (городской) тип культуры признается более прогрессивным. Думается, что сегодня жизненность

европейско-азиатской модели монгольской культуры обусловлена ее практической целесообразностью. Проводя открытую многовекторную внешнюю политику, явно выражено ориентируется на развитие и укрепление отношений с США и странами Запада и одновременно стремится поддерживать «комплексное партнерство» с Японией, не забывая при этом по возможности активнее участвовать во всех интеграционных процессах Азиатско-Тихоокеанского региона.

Представляется, что «цивилизационно-конфессиональный» фактор играет не последнюю роль во внешней и внутренней политике Монголии. Этот фактор может оказывать свое влияние и на развитие всесторонних российско-монгольских связей, учитывая, что буддизм является также одной из равноправных конфессий России.

### Комментарии

<sup>1</sup> По данным прессы, 80 % населения страны считает себя верующими.

<sup>2</sup> В Министерстве юстиции Монголии на 2000 г. зарегистрировано 187 приходов, в том числе 101 буддийский и 79 христианских. Сегодня насчитывается около 200 монастырей (130 — на периферии, в аймачных и сомонных центрах), более 3 тыс. лам; 70 % священнослужителей — молодые люди; в каждом монастыре от 30 до 100 лам, в Гандане — 500.

<sup>3</sup> В последние годы в монгольской столице восстановлены такие крупные традиционные центры буддизма, как монастыри Эрдэнэ-дзу, Амарбаясгалант, Дашчойлон и др. Только в Улан-Баторе сегодня действует более десяти крупных храмов (собирающих на свои молебны в дни праздников десятки тысяч верующих): Гандан, Дашчойлон, Ламрин дацан при Ассоциации верующих, церковь Дамбадаржаа, Тогс баясгалант тов, Жодын хурал Баян хошуу (Намдолдэчинлин), Манба дацан, Улааны удэсний хурал (Дэчин Чойнхорлин); храмы в Налайхе, Багануре, железнодорожная церковь (Пунцоглин), Нархажид, Дарь-эх (Амгалан Дашгунгаалин хурал, район Таван-шар).

<sup>4</sup> Всего в Монголии учреждено 15 буддийских общественных организаций и одна Партия верующих (Монголын шашинтны нам).

<sup>5</sup> Исторически буддизм всегда был тесно связан с государственной властью, являлся действенным инструментом в политике (с 1911 по 1921 г. глава буддистов Богдо-гэгэн (Богдыхан) был и главой Монголии). До 1924 г. Монголия оставалась ограниченной теократической монархией.

<sup>6</sup> За последние 5 лет Гандан израсходовал на благотворительные цели 30 млн тугриков. Между тем его доход только в 1992 г. составил 400—450 млн тугриков. Монастырь издает буддийский журнал «Цагаан лавай», газеты «Арга билиг» и «Зурхай» (астрология), календари и гадальные книги.

<sup>7</sup> По некоторым данным, более 50 % всех лам люди старше 60 лет.

<sup>8</sup> Надо отметить, что необходимость «актуализации» учения Будды постоянно подчеркивает и Далай-лама (в последний раз он был в Монголии в 1996 г.).

<sup>9</sup> *Аймак* — самая крупная административная единица в Монголии, *сомон* — самая мелкая.

## **Исторические буддийские дацаны Саянского нагорья как фактор национального развития в Тункинском и Окинском районах Бурятии**

Исторически сложилось, что большие группы людей, сформировавшиеся в определенных политико-экономических условиях, стремятся к консолидации, объединению, ибо это поддерживает их историческое будущее, будущее их потомков. Практически во всех традиционных обществах роль смыслообразующей доминанты в культурном развитии играет религия. Почему? Потому что она заключает в себе мировоззренческие и нравственные модели. Согласно этим моделям человек выстраивает свои отношения с социумом, с природой, с другими людьми, с будущим.

Если говорить о бурятской культуре, очевидно, что она имеет два глубоких религиозных начала — шаманизм и буддизм. Два века назад в предгорьях Восточных Саян подул божественный ветер: драгоценное учение Будды Шакьямуни достигло прародины Гэсэра, и в настоящее время оно играет здесь очень важную роль.

В 1817 г. в окрестностях с. Кырен Тункинского района был основан первый буддийский храм — Дэчинравжаллин (его нынешнее название — «Тушита»), который следовал традициям северного буддизма. Ровно через 100 лет после строительства первого дацана у подножия священной горы Алтан Мундарга основали второй дацан, впоследствии получивший известность как Хандагатайский (Хойморский). Его строительству активно способствовал известный буддийский деятель, дипломат, наставник Далай-ламы XIII и основатель Санкт-Петербургского дацана Цаннит Хамбо-лама Агван Доржиев. Это был обновленный, реформированный дацан. Цаннит Хамбо установил здесь традицию — проводить Майдари-Хурал (Хурал в честь Будды Грядущего) в полнолуние 15-го дня лунного летнего месяца вместо общепринятого в Бурятии 4-го числа. Помимо этого ритуал торжественного шествия возглавлял Будда Майдари на белом слоне (в других храмах он восседал на зеленом коне). Агван Доржиев, удостоенный звания профессора буддийской философии, оказался не менее талантливым дипломатом и политиком и вел успешные переговоры с Белым царем Николаем II, а также с известными российскими учеными и политиками.

В XIX в. в Окинском районе, в местности Жэлгэн, был основан буддийский дацан (ныне дацан Пунцогнамдоллин, где один из дуганов является личным домом ламы Агвана Доржиева).



Лучшие представители тункинских и окинских бурят и сойотов связали свою судьбу с буддизмом, например лама Лэгдэн Аржагаров, ученик Агвана Доржиева. Уроженец Тункинского района Ринпоче-лама Лэгдэн — первый из бурятских лам, который в 1955 г. стал настоятелем Гоман-дацана, одного из самых престижных монастырей тибетского буддизма. Известны и другие имена: габжа-лама Сэн-Араб Дандаров, главный хойморский лама, один из организаторов строительства Хандагатайского дацана; габжа-лама Лошон Хамнуев, который знал наизусть 108 томов Ганчжура (один том состоял из 500 листов); габжа-лама Ломбо Санжиев, лама-гелонг Намсарай Намсараев.

Монахи буддийских дацанов Саянского нагорья проводили на аршанах (целебных источниках) особые церемонии в честь Мунко-Саридак, Шумак, Бурхан Баавай, Тамхи баряаша, Престола Чингис-хана. Эмчи-ламы (лекари дацанов) разработали свой уникальный метод определения полезной силы минеральных источников. Каждый из аршанов еще до прихода советской власти они снабдили пояснительной надписью — от каких болезней пить целебную воду, как принимать ванны и т. д.

В смутное время — 30-е гг. прошлого века — черная волна репрессий накрыла и буддийские храмы, тысячи самых лучших лам погибли в лагерях и тюрьмах. Несмотря на все гонения и репрессии, те из священнослужителей, которые остались живы, свято хранили традиции великого учения Будды. Тайно они продолжали молиться, удовлетворять религиозные потребности прихожан. Но в конце XX в. заснеженные вершины Саян вновь озарил ясный свет: взаимоотношения между государством и буддийской церковью кардинально изменились.

В 1990-е гг. благодаря Ринпоче-ламе Данзан-Хайбзуну Самаеву (старые ламы Бурятии и верующие считали и считают его перерожденцем ламы Агвана Доржиева) исторические дацаны Саян официально возобновляют свою деятельность.

Древнейшая мировая религия — буддизм — с конца прошлого века переживает этап подъема. Теперь в условиях новой России дацаны стали субъектами права, т. е. юридическими лицами, имеющими свои права и обязанности. Отношения между государством и буддийскими дацанами регулирует Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Кыренский дацан Тушита, Хойморский дацан Бодхидхарма (в с. Аршан) и Окинский дацан Пунцогнамдоллин (в с. Орлик) юридически закреплены в правовом пространстве российского государства. В 1999 г. на основании Федерального закона они прошли перерегистрацию в Министерстве юстиции Республики Бурятия в качестве местных религиозных организаций с отражением исторического прошлого. И сегодня дацаны Саянского нагорья достойно занимают свои исторические ниши как преемники прежних дацанов.

Следует отметить, что 1999 г. ознаменовался еще одной вехой в истории дацанов Саянского нагорья: была образована централизованная буддийская организация Республики Бурятия «Майдар» — самостоятельное религиозное объединение, равнозначное по своему статусу другим централизованным буддийским организациям Бурятии. «Майдар» призван решать общие для всех дацанов Оки и Тунки проблемы и задачи, а также представлять их интересы в государственных структурах.

В настоящее время дацаны Бодхидхарма, Тушита и Пунцогнамдоллин обладают духовным богатством, созданным нашими предками и развитым Ринпоче-ламой Д.-Х. Самаевым. Двери наших храмов открыты для всех. В наших дацанах — согласно методике ламы Д.-Х. Самаева — многие ритуальные обряды преобразованы. Например, вместо водки мы преподносим хранителям учения Будды и хозяевам местностей молоко или чай, на территории Кыренского дацана Тушита и Окинского дацана Пунцогнамдоллин построены современные девятиметровые ритуальные сооружения для вывешивания Хииморин. Срок годности Хииморин один год, до следующего цикла Хииморин. Со сменой цикла старые флажки теряют свое предназначение, и в конце года служители дацанов сжигают их. Подобные новшества были введены в саянских дацанах Ринпоче-ламой Д.-Х. Самаевым.

Люди приходят к нам с различными вопросами и проблемами, и мы стараемся им помочь. Мы также понимаем, что сегодня верующие не могут часто приезжать в дацаны ввиду всем известной финансовой проблемы. Священнослужители сами периодически выезжают в села района и исполняют необходимые требы. Ежегодно в дни Белого Месяца — Сагаалгана (Нового года по буддийскому календарю) ламы дацанов оказывают благотворительную помощь школам, школе-интернату, детским садам, Дому ветеранов, санаторию СВТ и другим учреждениям; это сласти, вещи и духовная литература.

Под руководством ламы Д.-Х. Самаева издано несколько книг; с участием дацанов Саян снято два документальных видеофильма и несколько DVD-фильмов, рассказывающих о буддийских святынях этнической Бурятии и России; восстановлено и благоустроено множество святых мест, в том числе на источнике Шумак.

Одна из основных задач, которую сегодня решают дацаны, — это юридическое закрепление за собой всех святых мест, подведомственных историческим дацанам Саян. Именно эти дацаны обладают безусловным правовым преимуществом перед другими, вновь созданными религиозными организациями (дуганами). Об этом сегодня должны знать не только наши верующие и буддийское духовенство, но и главы поселений и районов республики. Необходимо понять, что именно исторические дацаны следуют древним духовным традициям.

Процесс адаптации к современному устройству государства и буддийской церкви непрост не только для верующих, но и для самого духовенства. Ведь в наши дни, как грибы после дождя, появляется мно-

жество разного толка религиозных организаций. И они не всегда искренне заботятся о духовности и верующих.

Не секрет, что состоятельные люди стремятся занять руководящие должности в религиозных организациях с одной целью — для извлечения прибыли. Известны случаи, когда бизнесмены берут в аренду участки плодородных земель, а также земель в лесной зоне, где произрастают ягоды, орехи и т. д., на 49 или 99 лет.

По мнению ламы Д.-Х. Самаева, в современных условиях буддийские дацаны Саянского нагорья должны заботиться не только об удовлетворении религиозно-культурных потребностей верующих и общества, но и способствовать созданию новых рабочих мест для коренного населения, используя маршруты религиозного паломничества и всевозрастающий интерес людей к религиозному туризму. И будет справедливо, если богатство нашего края в первую очередь станет трудиться на коренное население Саян, а не служить обогащению некоторых частных лиц.

Сегодня дацаны Саянского нагорья, продолжая заветы и идеи наших великих наставников, таких как Цаннит Хамбо-лама Агван Доржиев, Гоман-хамбо Ринпоче Лэгдэн Аржагаров, Гоман-хамбо Геше Агван-Нима, Хамбо-лама Жамбал-Доржи Гомбоев и Ринпоче-лама Данзан-Хайбзун Самаев, направляют свои усилия на возрождение духовности на качественно новом уровне — в соответствии с реалиями времени. В нынешних условиях нужно не только научиться выживать и работать по-новому, но и развиваться.

*K. Kollmar-Paulenz (Цюрих)*

## «Freedom-loving Nomads» and «Cruel Barbarians»: European Perceptions of the Mongols since the Age of Enlightenment

### 1. Introduction

Orientalism, as it is defined by Edward Said in his classical monograph<sup>1</sup>, is primarily related to the Near East and India, and thus it describes the French and English discourses about the Oriental «Other». In Said's words: «To speak of Orientalism therefore is to speak mainly, although not exclusively, of a British and French cultural enterprise... My point is that Orientalism derives from a particular closeness experienced between Britain and France and the Orient, which until the nineteenth century had really meant only India and the Bible lands. From the beginning of the nineteenth century until the end of World War II France and Britain dominated the Orient and Orientalism...»<sup>2</sup>

Said's concept owes its geographical limitations to two preconditions, one of them being of a biographical nature. Edward Said, born in Jerusalem and raised in Kairo, in an English-speaking upper-class environment, defines the «West» mainly as the English-speaking world. The second precondition is of a methodological nature and leads to the inclusion of the French-speaking regions into the concept of Orientalism. In Said's opinion the relation of Europe to the oriental «Other» is foremost a relation of power, taking on concrete shape in the French and British, and, in the 20th century, American colonial rule. Orientalism, in Said's view, is thus closely intertwined with hegemonic discourses. The academic discourse on the Orient is never defined solely by cultural, philological, linguistic or other intellectual interests, but always includes issues of power.

Yet Said himself, by excluding world regions like Inner- and East-Asia from his analysis, and by neglecting Russian constructions of the «Orient» respectively «Asia», which also contributed to the image of «Europe» created in the age of Enlightenment, continues dichotomizing the world into the «West» and the «Orient.» Said's perception of the West is itself the product of an Orientalist discourse he himself subscribes to. From a Western European perspective in the 18th and 19th centuries the western part of Russia belonged to Europe, and, like France and Great Britain, it was ruled by an Imperial regime whose colonies, however, did not lie in geographically distant regions but within its own country.

Apart from the Orient as defined by Said, other, up to now neglected geographical regions and their perceptions have contributed to the cultural construct of the «West» and helped shape its self-perception. The following contribution concentrates on one of these neglected areas of Orientalist discourse. Ever since the Middle Ages, Inner Asia, especially Mongolia and the Mongols, have had an important and ambiguous place in the European imagination. On the one hand the vast, unknown regions of Inner Asia in 13th-century Europe served diverse and often-positive phantasies like the legend of the presbyter John. On the other hand the people living in these regions were perceived as utterly foreign. Johannes de Plano Carpini, the Franciscan monk who travelled to Karakorum in 1246/47, tells us that the outer appearance of the Mongols «is completely different from the appearance of other people»<sup>3</sup>. The perception of the Mongols as people completely different from all known people, as demonic creatures unchained from the fringes of the world, coming upon Christendom as the «scourge of God», as punishment for the sins of the Christians, led to the stereotype of the wild and cruel nomad, which since the 17th century up to today was prevalent in Europe. The religious demonization of the Mongols, which leaves them at the same time in a stage of pure nature, without the blemishes of culture, underwent a secularizing process since the age of enlightenment. In this secularized form the Mongols even today are conjured in code words like «Asia's storm tide floods Europe's borders» or «Like a devastating thunderstorm the Mongols broke into Europe»<sup>4</sup>. In my paper I

will show that in the era of Enlightenment two discourses on the Mongols were established which even nowadays determine our perception of them. These two discourses on the Mongols are grounded in the discourses on nomadic people.

## **2. Barbarians and Nomads in 18th-century Enlightenment Discourse**

«The cruelties which the Tartars committed during their invasions in Russia and Poland, in Moldavia and Wallachia, Carpatia and Hungary, were nothing less than the ones in former times attributed to their tribal kin, the Mongols, and no wonder that in all tales their name is equivalent to that of barbarians; it appeared as if the raids of the Crimean and Bessarabian Tartars in the 17th century would compete with the raids of the Mongols in the 13th century, and that it was not enough to devastate the above mentioned countries but to bear their arms like them into Bohemia and Silesia and after 400 years to renew the remembrance of the Mongols. Their raids were then the main reason that the whole of Europe in the year 1663 was frightened up by the Turkish and Tatar danger...»<sup>5</sup>

In 18th-century Europe the term «barbarian», even at that time semantically ambiguous<sup>6</sup>, was most often used to denote the Oriental «Other». Concerning the cultural and historical paradigms which were pertinent in the perception of the Mongols, the so-called «elementary-historical» aspect of the term was most prominent, and even nowadays is called upon. This aspect is most vividly described by the German philosopher Hegel in his Lectures about the Philosophy of History: «The Mongols support themselves by horse-milk, and therefore the horse is for them nourishment and weapon. If thus is the shape of their patriarchal life, it ever so often happens, that they stick together in large groups and through some impulse get into commotion. Formerly peaceful, they invade cultural regions like a devastating current... Such turmoil came upon the people under Genghiz Khan and Tamerlan, they crushed everything, then vanished, like a devastating wood-current flows...»<sup>7</sup>

The barbarians are people who break into and destroy the sedentary world. The prototype of the barbarian is the nomad of the steppes. He invades periodically and unpredictably the sedentary areas, robs, plunders and destroys. The metaphors used to describe the terror of the nomadic raids vividly express the sentiments which underlie this elementary-historical approach to nomadic people.

The discourse on barbarians thus turns into a discourse on nomads. The French philosopher Montesquieu equates the «Tartars» with the barbarians who are at the same time pastoral nomads<sup>8</sup>. The Tartars do not possess land which they cultivate, and they are constantly on warfare against each other. Against sedentary peoples they are cruel conquerors<sup>9</sup>. They are unsteady wandering people, vagabonds, or, expressed affirmatively, they possess great freedom<sup>10</sup>.

The learned British philosopher William Falconer (1744—1824) takes up Montesquieu's distinction between savages and barbarians and develops

a general theory of cultural evolution. According to him the «second stage of human kind's culture... is the state of the barbarian»<sup>11</sup>. The barbarians are identical with the nomads who are characterized as pastoral nomads<sup>12</sup>. According to Falconer the concept of the abstract transcendent principle of möngke ngri, already prevalent in Mongolian concepts of the 13th century, must be seen in direct causal connection to their nomadic way of life. During that stage of cultural evolution people do not have the «inclination for sensual ideas about the deity», because they do not know how to build temples of stone.

In most of 18th-century writings the Mongols as prototypes of the nomads were not perceived as the «noble savages» in the sense of Rousseau. In his *Description géographique, historique, chronologique et politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*<sup>13</sup>, Du Halde unflatteringly describes the nomads covered with dirt, stinking, with bad manners, not very refined social structures and living in close proximity to their animals<sup>14</sup>.

The nomad destroys the civilized world, but at the same time he acts as a corrective factor for a civilization which is plagued by luxury, degeneration, weakness and effeminacy. The savageness of the nomad is thus transformed into the freedom of the nomad. 18th-century European discourse on the nomad was already influenced by ideas which saw the nomadic way of life not so much as an expression of the distance to civilization, but as the result of a free resolve for simplicity of life-style, for nature, and most of all for freedom. This idea is expressed by Johann Gottlieb Georgi in his *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten*<sup>15</sup>: «The love of leisure time is common to all nations who lead an unlimited, carefree, nomadic life...»<sup>16</sup> These qualities allegedly inherent in the nomadic way of life are still invoked in travel accounts of the 20th century. The Swiss ethnographer Wolfgang Bosshard glorifies the «easy, care-free life» of the Mongols<sup>17</sup>, at the same time perpetuating the image of the Mongols as a people that have outlived their great historical appearance, having retreated into «their earlier nomadic way of life», in this way having proven themselves to be «unable of any culture»<sup>18</sup>.

In the 19th century a new dimension to the discourse about nomads is added. Non-sedentariness is now reflected in the light of its political and social implications. A nomadic way of life cannot be efficiently controlled by the state authorities. This political consideration Europe shared with Qing China. In the 19th century the image of the nomad is therefore predominantly negative: the nomad is lazy, effeminate and without planning in all aspects of his life. This perception of the nomad, which strongly relies on gender stereotypes, shaped the perception of the Mongols for more than a century.

### 3. Gender Stereotypes in the Perception of the Mongols

The description of the nomads as effeminate creatures dates back to the late 18th century. Peter Simon Pallas characterizes the Buryat Mongols

with the following words: «The appearance of this people is... extremely effeminate, and they are mostly of small stature and so weak, that often five or even six Buryats with all their combined strength cannot achieve as much as one single Russian is able to achieve»<sup>19</sup>.

The assertion that the Mongols are lazy and effeminate is used in one of the most influential works in late 18th-century Europe, Herder's «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (Ideas for a philosophy of the history of mankind). According to him the Mongols are weak and «weibisch» (effeminate), they do not possess strength as individuals, but only in masses and hordes<sup>20</sup>. The construction of the Asian «Other» as the effeminate native is particularly evident in the German philosopher's Hegel description of Buddhism as a «religion of peace». He combines this characterisation with the theme of the «pacification» of the Asian peoples who have converted to Buddhism: «The character of the people who embraced this religion is one of calmness, gentleness, obedience, which is beyond savageness and desire»<sup>21</sup>.

Gentleness and passivity are aspects of the Female, as Hegel in his description of Indian religious feeling makes abundantly clear<sup>22</sup>. Thus he interprets being Buddhist as the expression of a specifically female religiosity. In this way he describes the life of a Mongolian lama: «These lamas lead an isolated life and have received a more female than male education. Snatched from his parents since early childhood, the lama is usually a well-educated and beautiful child. In complete calmness and solitude, in a kind of prison, he is educated, he is well-fed, but stays without exercise and children's plays. Therefore it is no wonder that the calm, receiving, female way is predominant in him»<sup>23</sup>.

The Mongolian lama is female, the «Other» in non-European cultures being related to the «Other» in European cultures. Gender categories are applied in order to represent cultural difference and inferiority. In this way patriarchal and Orientalist discourses join hands.

Being female does not only imply weakness and inferiority, but also aggressive sexuality. One of the most important paradigms of cultural alterity in 18th- and 19th-century Europe has been the — apparently — untamed sexuality of Non-European peoples. In his travel account *Reise durch die verschiedenen Provinzen des Russischen Reichs* Peter Simon Pallas maintains that the Siberian Woguls do not only look effeminate, their women are also sexually very active: «The Woguls are throughout of a small stature, effeminate... they have roundish faces which in their womenfolk who are said to be very much inclined to sensual pleasures, tend to be not unpleasant»<sup>24</sup>.

#### **4. Degeneration versus Culture: The Influence of Religion**

From the 18th century onwards the discourse on nomads is closely linked with the discourse on the religions the nomads adhered to. If, on the one hand, the Mongolian nomads were perceived as wild and ruthless barbarians, threatening civilization, Buddhism was considered the most impor-

tant «culture-establishing» factor for the «taming» of the wild Mongols. On the other hand, the perception of the nomad as a freedom loving, original and unspoiled «child of nature» led to a negative evaluation of the role Buddhism played in Mongolian societies. Buddhism was seen as the main factor for the «degeneration» of the Mongolian nomads, breaking their warlike strength and weakening them. In this view Buddhism was held responsible for all social problems Mongolian societies faced in the 19th and 20th centuries.

#### 4.1. The «Taming» of the Nomads: The Positive Image of Buddhism

In the eyes of many European ethnographers of the 18th and 19th century the wild nomadic Mongolian people needed to be civilized. Some Enlightenment philosophers considered religion, and especially the Christian religion, to have a civilizing influence on the nomads. In a letter dated September 22nd, 1712, the German philosopher Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) advised Tsar Peter I to convert all Asian peoples to Christianity, because Christianity would provide them with a notion of humanity, thus preventing the «masses of barbarians» to flood the Western civilizations<sup>25</sup>. If not Christianity, then Buddhism was instrumental in transforming Mongolian nature. Peter Simon Pallas described the effect Buddhism apparently had on the Kalmyks of the lower Wolga regions: «Likewise, one notes among the Kalmyks and all the more among the Mongols who adhere to the Lamaist religion, that their manners, partly through their community with the Chinese, partly through the Tangut<sup>26</sup> clergy, have become infinitely softer, compared to the manners among the Buryats even nowadays, who adhere to the shamanic superstition, and who, as it were, are the exact likeness of what their brethren have been in former times»<sup>27</sup>.

Fifty years later Isaac Jacob Schmidt comments on the cultural influence of Buddhism on the Mongols, who on the one hand, although they are pastoral nomads, «find the highest satisfaction in their simple, carefree way of life»<sup>28</sup>. On the other hand they remain in a wild natural state: «After the expulsion of the Mongols from China Buddhism perished among them, and they returned to a state of moral desolation... But not only had Buddhism an influence on the mitigation of the morals and the awakening of nobler feelings among the Mongols, it also expanded its influence on the whole mentality of the people and changed their view of themselves»<sup>29</sup>.

The French Lazariste fathers Régis Evariste Huc and Joseph Gabet, who in the years 1844 to 1846 crossed Mongolia on their way to Northern China on a journey which brought them as far as Lhasa, paint a positive picture of Mongolian Buddhism. Buddhist every-day life is described by them in a very detailed and nearly ethnographic way. They also dwell on the theme of the softening of the Mongols' warlike «nature» through Buddhism<sup>30</sup>.

This positive perception of the Mongols under the civilizing influence of Buddhism was perpetuated in the 20th century by the Russian scholar Pjotr Kusmič Kozlov, who discovered the city of Qara Qoto<sup>31</sup>. Contrary to



the communist ideology that during the thirties of the 20th century led to a genocide of the Mongolian Buddhist clergy, and contrary to the negative judgment of Buddhism in the romanticising perception of the nomad, in his 1923 account *Mongolija i Amdo i mertvyj gorod Chara-choto* he conjures up the romantic image of the proud, independent and free nomad. The Buddhist elites are marked as the keepers of this nomadic Mongolian tradition: «In Northern Mongolia the traveller can still observe nomads who are proud of their traditional bravery, their courage, who boast with their coloured clothes, ornaments, their dexterity, their fiery horses and their horsemanship. These Mongols involuntarily remind the observer of the far away past, of the time, when they still owned their own history. That the glorious traditions of the Mongolian past have been preserved is to a great part due to the efforts of the hierarch of Urga, the Bogdo-Gegen, and the reigning principals of the Hoshun, the Mongolian princes...»<sup>32</sup>

The theme of the «taming» of the wild barbarian is one of the most important paradigms of Tibetan cultural history<sup>33</sup>, and it shaped the Tibetan relations to their neighbouring countries. Although difficult to prove, it is nevertheless worth considering the possibility that this theme was taken over by the early European explorers and ethnographers from their Tibetan and Manchu informants and has been incorporated into the European perception of Buddhism as the «religion of contemplation». For the Tibetans, being Buddhist is considered one of the most important aspects of their cultural identity. Therefore the Tibetan discourse on alterity is grounded not only in political and socio-cultural categories of «Otherness», but also in religious ones. The Mongols, and with them all nomads, in Tibetan eyes do not belong to the civilized world, but are crude and unrefined people. The Tibetan word for nomad, 'brog-pa, derives from 'brog, «wilderness, uncultivated land». The nomads belong to the periphery of the civilized world, they occupy the border-lands and are thus called mtha'-'khob-pa, «people from the outskirts». The term mtha'-'khob-pa, besides generally denoting people living in border regions, at the same time belongs to a specific Buddhist terminology and denotes one of the «eight unhappy states» (tib. mi-khom-pa-brgyad), characterized by the impossibility to get acquainted with the Buddhist dharma. The border regions are the regions where Buddhism has not yet penetrated, where the inhabitants have yet to be tamed.

In Tibetan historiographical writings as early as the 15th century the «taming» of the wild Mongols through Buddhist lamas is one of the recurrent narrative topics. The first encounters between Tibetans and Mongols were depicted as accounts of the successful taming of the wild barbarians: «In the male-iron-mouse year [1240], in the 7th year of his [the sPyang-snga's] stay there, a rumour came up that Mongol troops had arrived. When the monks of 'Bri-khung made preparations to flee, he said that they should not be afraid, and stayed there in a calm manner. Thereupon at first the Mongolian general Mī li byi [= Miliči] appeared. As soon as he looked at [the lama's] face, faith was born in him, and thereafter they felt like father

and son. He promised to bring offerings. He returned [to Mongolia], without causing harm to men and beasts»<sup>34</sup>.

In the Tibetan discourse the «taming» of the Mongols has a special meaning. The military strength of the Mongols does not vanish, but is at the Tibetan Buddhist clergy's disposal whenever they have the need for it. The wildness of the nomad does not disappear, rather it is controlled. In the European and Russian discourses, however, the wildness of the Mongols is essentially altered and its elementary-historical character disappears. Buddhism, interpreted as a religion that in the eyes of the early scholars of Oriental Studies is mainly concerned with «redemption from suffering... renunciation and eternal peace»<sup>35</sup>, was perceived as rational and essentially peaceful, as a religion which did not have any missionary zeal, but is of an inherently passive nature. Thus, in the light of the European perception of the Tartars, it is not astonishing that the explorers in 18th- and 19th-century Mongolia traced the apparently broken military strength of the pastoral nomads back to the introduction of Buddhism among them.

Even in recent publications the myth of the «pacifying» quality of Buddhism is constantly repeated. The politics of the Qing emperors towards their Mongolian subjects are described in the light of their politics of religion. The Qing emperors are assumed to have promoted the spread of Buddhism among the Mongols in order to pacify them. Even Jürgen Osterhammel in his brilliant analysis of the European-Asian cultural relations in the 18th century talks about «Lamaism» as being a «religion having a civilizing impact on the Mongols in the long run»<sup>36</sup>, having been consciously used by the Qing emperors as a means to govern the Mongols.

In the context of the debate on Orientalism we should consider the thought that the construction of the Asian «Other» has been shaped not only by European discourses, but also by indigenous discourses. The voice of the Asian actors has crept into the Orientalist discourse, and one of the future tasks of our scholarship should be to make this voice heard again.

#### **4.2. The Freedom of the Nomad: The Negative Image of Buddhism**

If the Mongols are perceived as the prototypes of the uncouth, wild and cruel nomad, without any cultural refinement, then Buddhism is perceived as a pacifying and cultivating factor in the process of the «taming» of the nomads. If, however, the Mongols are seen as unspoiled, original and care-free «children of nature» living in harmony with their environment, then the conversion of the Mongols to Tibetan Buddhism will inevitably lead to an alienation from their nature and a loss of their original strength. The image of the effeminate Mongol, robbed of his manly strength through his conversion to either Buddhism or Islam, is already found in the travel account of Marco Polo<sup>37</sup>. From the middle of the 19th century onwards European scholars increasingly described the Buddhist Mongols from this perspective. Mongolian Buddhism, so-called «Lamaism», is characterised as a decadent and degenerate religion, whereas the indigenous religion of the Mongols, «shamanism»<sup>38</sup>, is described in affirmative terms as the «natural

religion» of the Mongols. In the characterization of Mongolian Buddhism as a degenerated religion we have to differentiate between two discourses. On the one hand the «degeneration» is postulated on the grounds of an evolutionary model of religions, in which an original, pure Buddhism is supposed to have degenerated in the course of its historical development. On the other hand, the «degeneration» is assigned to the effect Buddhism supposedly had on the nomadic way of life. Even nowadays Mongolian Buddhism tends to be associated with depravity and degeneration, in contrast to Tibetan Buddhism which is associated with mysticism and spiritual enlightenment.

In the majority of the travel accounts of the 19th-century Mongolian Buddhism is depicted as a doctrine which only adds to the stupidity of the people. The Mongolian Buddhist clergy are accused of being «parasites» who at the cost of the common people lead a licentious life, exploit them and significantly contribute to the spread of venereal diseases like syphilis. The Mongolian monks appear as the scourge of a former proud and freedom-loving people, contributing to their brutalization and imbecility. In this negative and pejorative perception nearly all social grievances are ascribed to Mongolian Buddhism. German and British scholars of Mongolian studies have been especially prone to this interpretation of Mongolian history. Eminent scholars like the recently deceased Walther Heissig and Charles Bawden describe this alleged negative influence of Buddhism on the Mongolian «character» in vivid terms: «Around 1557, after the encounter with a few Tibetan Buddhist missionaries, something completely new happened to the Mongols. These up to then wholeheartedly secular nomads and warriors turned to spiritual things — or at least they felt attracted to the spiritual promises of the new religion. In those years the new doctrine took hold of the Mongols like a fever. Lamaist missionaries were venerated like saints. Unreservedly old traditions were abandoned. The Mongols tried to compensate with enthusiasm that what they did not understand of this highly philosophical doctrinal system of Buddhism. And there was much which was not to be understood... Lamaism in Mongolia degenerated as quickly as it had flourished. The events of the last years have finished with the immense number of morally degenerated clerics and imbecile monks»<sup>39</sup>.

The British scholar Charles Bawden characterizes the pre-revolutionary Mongolian society thus: «What foreign travellers saw in Mongolia half a century ago, and much later in Inner Mongolia, was the last stage in the decadence of a fascinating, unique, but doomed way of life... Every traveller noted the apathy of the people, their enslavement to a church which at the top level may have produced some fine scholars, but which... held the people at large in ignorant dependence on itself and on its outdated and corrupt ideas. Filth, disease and ignorance marked the Mongol...»<sup>40</sup>

The American scholar of Mongolian Studies, Larry Moses, gives a harsh judgment about the role Buddhism played in Mongolian society of the 19th and the beginning of the 20th century: «The Church, its dogmas

and its offices were responsible, in part, for the illiteracy, poor health, and poverty of the population»<sup>41</sup>.

In this view the conversion to a foreign religion necessarily led to a change in the essentialized Mongolian national character, a weakening and degeneration of the Mongolian «essence»: «In the empire of the Mongols in Russia Islam unproportionally increased. At the beginning of the 16th century the Mongolian way of life was forgotten, the power of the Mongols broken. Already in the 14th century power struggles corrupted the Mongolian rule in Iran, and the conversion to Islam changed the character<sup>42</sup> of the Mongols»<sup>43</sup>.

Contrary to the accounts and analyses of German and Anglophone authors the Russian explorers and scholars of the 19th and 20th centuries give a very precise and ethnographically concise description of the Mongolian societies of their time. The accounts of Potanin<sup>44</sup> and Pozdneev<sup>45</sup>, to name but two of them, still have immense value for the current research into the Mongolian culture and religion of the last centuries. There is, however, one exception, the Russian explorer Nikolai Mikhailovich Prževalski, the discoverer of the wild horse named after him. In his travel account *Mongolija i strana tangutov* he points out the bad morals of the Mongolian lamas who are responsible for corrupting the ordinary people: «...The Mongols show great sagacity. Among those of pure blood immorality only appears among the lamas; the ordinary people or, as they are called, the qara kung, i.e. the 'black people', are, if they are not spoiled by the Chinese or the doctrines of the lamas, friendly and simple»<sup>46</sup>.

Buddhism, according to Prževalski, is nothing less than the «most terrible curse of the country» which robs the male population of their strength<sup>47</sup>.

## 5. Conclusion

Since the 18th century the European image of the Mongols has been dependent on two different discourses about pastoral nomads. On the one hand nomads were considered as cruel, uncouth and wild people who were devoid of any civilization. Periodically they conquered their sedentary neighbours and brought destruction and death. Why they did this, remained largely obscure. The reasons for nomadic attacks were mainly sought in the nomads' alleged «wild nature». In an age when climate and environment was looked upon as the foundation of the seemingly unchanging «nature» or «essence» of a people, the Mongols were perceived as possessing an elementary-historical character which forced them to periodically «erupt» and bring destruction and disaster upon the world. On the other hand, since the invention of the «natural religion» in the age of Enlightenment, the Mongols were depicted as freedom-loving «children of nature», an image, which at the turn of the 21st century is once again cultivated. One look at Internet web-pages about Mongolia affirms the vivacity and actuality of this perception<sup>48</sup>. The positive perception of the Mongols as free nomads is closely linked with the so-called «shamanism», as the indigenous religious

traditions of the Mongols are still called. At the beginning of the 21st century, when Mongols themselves have started to re-evaluate and re-write their own history, it is foremost the praise of the seemingly unchanging nomadic life which they stress: «The traditional Mongolian nomadic way of life is the most important contribution of the Mongols to the cultural heritage of mankind. Nomadic life differs from region to region, from one people to another, but everywhere it is distinguished by its respect of wildlife and the environment»<sup>49</sup>.

The «distinctive national character» of the Mongols is found to be rooted in the «richness of the nomadic culture, moral values and traditions that comprise the backbone of the true nomadic spirit»<sup>50</sup>. The Mongolian self-image presented here is clearly a result of the European discourse on nomads. In this respect it can be considered an invented tradition<sup>51</sup>, but in the complex interplay of Orientalist European cultural stereotypes and modern Mongolian interpretations and representations it is much more. This «tradition» of representing the Mongols and their culture is «a modern trope, a prescriptive representation of socially desirable... institutions and ideas thought to have been handed down from generation to generation»<sup>52</sup>. The recourse of the Mongols to the European perceptions about themselves reveals the dynamic exchange between the researcher and his or her subjects in academic study and ultimately proves the model of «Western Orientalism» as conceived by Edward Said wrong. Whereas Orientalism in Said's eyes is a one-sided, nearly autistic discourse of the West, degrading the oriental «Other» to the role of the «helpless victim of the West»<sup>53</sup>, the presumed «victims» in diverse ways participated in and even shaped the Orientalist discourse. In the Mongolian case the European perceptions of the Oriental «Other» had a deep and lasting effect on the self-perceptions of the Mongols, who developed their own «auto-Orientalism»<sup>54</sup> which today proves to be an efficient marketing strategy for global tourism.

### Комментарии

<sup>1</sup> Edward W. Said. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books, 1995.

<sup>2</sup> Ibid. P. 4.

<sup>3</sup> Johannes de Plano Carpini. *Kunde von den Mongolen: 1245—1247* / Hrsg. von F. Schmieider. Sigmaringen: Thorbecke, 1997. S. 43.

<sup>4</sup> Both citations are taken from the introduction by the editor of the chronicle of Guiselmus de Rubruc «Reisen zum Grosskhan der Mongolen: von Konstantinopel nach Karakorum 1253—1255» / Hrsg. von Hans D. Leicht. Stuttgart: Thienemann, Ed. Erdmann, 1984. S. 7.

<sup>5</sup> J. von Hammer-Purgstall. *Geschichte der Chane der Krim unter osmanischer Herrschaft. Aus türkischen Quellen zusammengetragen mit der Zugabe eines Gasels Schahingerai's. Als Anhang zur Geschichte des Osmanischen Reichs*. Wien, 1856. S. 147—148.

<sup>6</sup> The different connotations of the term have been thoroughly examined by Jürgen Osterhammel. *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: Beck, 1998. S. 235 ff.

<sup>7</sup> *Gottfried Wilhelm Hegel*. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart: Reclam, 1997. S. 150.

<sup>8</sup> *Montesquieu*. De l'esprit des lois // Œuvres complètes. Paris: Editions du Seuil, 1964. P. 634. In the chapter «Des peuples sauvages et des peuples barbares», he distinguishes between «savages» and «barbarians». The «savages» are small and scattered groups of people who for different reasons are not able to form greater units. They are gatherers, contrary to the «barbarians», who are pastoral nomads and build «petites nations», which are then forming greater units. The first mentioned are Siberian people, the second are the «Tartar».

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 636.

<sup>10</sup> *Montesquieu*. *Op. cit.* P. 635: «Ces peuples jouissent d'une grande liberté; car, comme ils ne cultivent point les terres, ils n'y sont point attachés; ils sont errands, vagabonds...»

<sup>11</sup> *William Falconer*. Bemerkungen über den Einfluss des Himmelsstrichs, der Lage, natürlichen Beschaffenheit und Bevölkerung eines Landes, der Nahrungsmittel und Lebensart auf Temperament, Sitten, Verstandeskkräfte, Gesetze, Regierungsart und Religion der Menschen. Aus dem Englischen mit Anmerkungen und Zusätzen. Leipzig, 1782. S. 427.

<sup>12</sup> *Ibid.* S. 428.

<sup>13</sup> Paris, 1735.

<sup>14</sup> Vol. 4. P. 38.

<sup>15</sup> Published St. Petersburg, 1776—1780.

<sup>16</sup> *Op. cit.* T. 1. S. 309.

<sup>17</sup> *Bosshard W.* Kühles Grassland Mongolei. Zauber und Schönheit in der Steppe. Zürich, 1950. S. 15.

<sup>18</sup> *Ibid.* S. 12.

<sup>19</sup> *Pallas P. S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1776. Cited after the reprint: Graz, 1980. Bd. 1. S. 171.

<sup>20</sup> *Herder J. G.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Frankfurt, 1989. S. 271 ff.

<sup>21</sup> *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I. Frankfurt, 1969. S. 385.

<sup>22</sup> See his: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I. S. 334: «Thus Brahman, the one Essence, identical with itself, appears as the Inert, the Begetter, but at the same time the Conductor, behaving passively, as it were a woman».

<sup>23</sup> *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart, 1997. S. 254.

<sup>24</sup> *Pallas P. S.* Reise. Bd. 2. [Б. м., б. г.]. S. 259.

<sup>25</sup> Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche / Thon N. (ed.). Trier, 1983. S. 302. See also: *Klein W.* Tatarenjoch — tatarskoe igo? Beobachtungen zur Wahrnehmung des Islam im eurasischen Raum // Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums. 2005. Nr. 4. S. 23—24; *Benz E.* Leibniz und Peter der Grosse: Der Beitrag Leibnizens zur russischen Kultur-, Religions- und Wirtschaftspolitik seiner Zeit. Berlin, 1947.

<sup>26</sup> The Tibetans are often called «Tangut» in works of the 18th and 19th century.

<sup>27</sup> *Pallas P. S.* Sammlungen... S. 103.

<sup>28</sup> *Schmidt I. J.* Sagang Sečen: Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses / Hrsg. und mit einem Nachwort von W. Heissig. Zürich, 1985. S. 15.

<sup>29</sup> Ibid. S. 17, 22.

<sup>30</sup> *Huc R. E.* Reise durch die Mongolei nach Tibet und China 1844—1846 / Hrsg. und bearbeitet von H. Walz. Limburg, 1986. S. 153—154.

<sup>31</sup> K. F. Samosyuk gives a detailed account of Kozlov's discovery of Qara Qoto in «Die Entdeckung von Khara Khoto», in Pjotrowskij M. (ed.). Die Schwarze Stadt an der Seidenstrasse. Buddhistische Kunst aus Khara Khoto (10. bis 13. Jahrhundert). Mailand, 1993. S. 31—47. See also: *Andrejev A.* O tom kak byl dvazhdy otkryt mertvyi gorod Khara-khoto [The story of how the dead city of Kharas-Khoto was discovered twice]. In: *Andrejev A.* Ot Baikala do Sviatschennoi Lhasy. St. Petersburg; Samara; Lhasa, 1997. P. 61—91.

<sup>32</sup> *Kozlov P. K.* Mongolija i Amdo i mertvyj gorod Khara-khoto. Moskva, 1947. P. 45.

<sup>33</sup> See: *Kollmar-Paulenz K.* Religionslos ist dieses Land': Das Mongolenbild der Tibeter // *Asiatische Studien: Etudes asiatiques.* 2000. Nr. 4. S. 875—905.

<sup>34</sup> *Gos-lo-tsa-ba gZhon-nu-dpal.* Deb ther sngon po (Chinese edition, Chengdu 1984, vol. II. P. 680, 13—19): der bzhugs pa'i lo bdun pa lcags pho byi ba'i lo la hor dmag gis 'dam du sleb pa'i 'ur byung bas/ 'bri khung thel gyi dge 'dun rnams kyang 'bros par rtsom pa'i tshe/ mi 'jigs pa'i gsung gis dbugs phyung nas bzhugs/ de yang thog mar hor gyi dmag dpon mi li byi byung ba/ sku mthong ba tsam gyis das pa skyes nas pha dang bu'i 'du shes byung nas physis 'bul ba skyel bar khas blangs te/ mi phyugs gang la yang gnod pa med par phyr log/.

<sup>35</sup> *Oldenberg H.* Buddha: Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde. München, 1961. S. 9 (first edition: Stuttgart, 1881).

<sup>36</sup> *Osterhammel J.* Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München, 1998. S. 251, 254.

<sup>37</sup> *The Travels of Marco Polo* translated and with an introduction by R. Latham. Harmondsworth, 1982. P. 101.

<sup>38</sup> Itself a creation of the scholar's mind.

<sup>39</sup> *Heissig W.* Ein Volk sucht seine Geschichte. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit. Düsseldorf; Wien, 1964. S. 178—179.

<sup>40</sup> *Bawden Ch.* The Modern History of Mongolia. London, 1968. P. 388.

<sup>41</sup> *Moses L. W.* The Political Role of Mongol Buddhism. Bloomington, 1977. P. 6.

<sup>42</sup> In the German original: «das Wesen», maybe better translated as «the essence».

<sup>43</sup> *Heissig W.* Op. cit. S. 57.

<sup>44</sup> *Potanin G. N.* Očerki severo-zapadnoj Mongolii. St. Petersburg, 1881—1883. *Idem.* Tängütsko-tibetskaja okraina Kitaja I Central'naja Mongolija. St. Petersburg, 1893.

<sup>45</sup> *Pozdneev A. M.* Očerki byta buddijskich monasterej i buddijskogo duhovenstva. St. Petersburg, 1880. *Idem.* Mongolija i mongoly. St. Petersburg, 1896—1898.

<sup>46</sup> *Prževalskij N. M.* Mongolija i strana tangutov. St. Petersburg, 1875—1876. P. 62.

<sup>47</sup> Ibid. P. 80.

<sup>48</sup> See for example the web-page [www.frankfurter-ring.org](http://www.frankfurter-ring.org) for the description of the workshop on «Shamanist practice in Mongolia» (to be held on January 20th, 2007) by the ethnologist Dr. Amélie Schenk: «The people [= the Mongols] live embedded in nature and full of reverence for creation. The joining of man and nature is their mission in life» (Accessed 25.12.2006).

<sup>49</sup> *Khasbagana Ariunchimeg.* Alltag in der Steppe. Nomadenleben damals und heute // *Ziegler G. / A. Hogh* (eds.). Die Mongolen: Im Reich des Dschingis Khan. Stuttgart, 2005. S. 131.

<sup>50</sup> *Badamkhand L.* Understanding Mongols // *Mongolia Today*. Online magazine. No. 4. (<http://www.mongoliatoday.com>, accessed 29.12.2006).

<sup>51</sup> As described in E. J. Hobsbawm / T. O. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.

<sup>52</sup> *Vlastos S.* Tradition — Past / Present Culture and Modern Japanese History. In S. Vlastos (ed.). *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, 1998. P. 3.

<sup>53</sup> See: *Osterhammel J.*, *Edward W. Said* und die Orientalismus'-Debatte. Ein Rückblick // *Asien, Afrika, Lateinamerika*. 1997. Nr. 25. S. 597—607.

<sup>54</sup> For a discussion of this term see: *Max Deeg*. «Wer eine kennt, kennt keine...» — Zur Notwendigkeit der Unterscheidung von Orientalismen und Okzidentalismen in der asiatischen Religionsgeschichte // *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld von Orientalismus und Okzidentalismus* / P. Schalk (ed.-in-chief). Uppsala, 2003. S. 27—61.



---

# Буддийское образование

*Н. Д. Болсохоева (Улан-Удэ)*

## Образование в манба-дацанах этнической Бурятии

В ареале расселения бурятского этноса большое распространение получила тибетская медицинская культура, укоренившаяся на обширном пространстве Центральной Азии благодаря двум основным факторам: переводы на монгольский язык тибетской медицинской классики и формирование в Тибете системы медицинского образования.

Начиная с XIV в. монголы приложили немало усилий для перевода огромного пласта тибетских медицинских трактатов на родной язык, что способствовало успешному знакомству образованных монголов и талантливых интеллектуалов из низов монгольского общества с новым типом литературы. Во многих публикациях имеются свидетельства о переводе «Чжуд-ши» (*rGyud bzhi*), «Четырех медицинских тантр», — основного тибетского источника истинного медицинского знания, — на старомонгольский письменный язык в XIV в. Он был выполнен известным ученым и переводчиком Чойки Одзером (*Chos kyī 'Od zer*)<sup>1</sup>. Следовательно, уже в XIV в. монголы могли читать свод медицинской мысли Тибета на родном языке, что говорит об их большом интересе к тибетской медицинской культуре, и высоком уровне медицинских знаний и образованности.

Тибетская система медицинского образования, разработанная выдающимся деятелем тибетской науки Деси Сангье Гьятцо (*sde srīd Sangs rgya rGya mtsho*; 1653—1705) в рамках единой медицинской школы, построенная на глубоком изучении медицинской литературы и огромного количества наглядных пособий по всему курсу тибетской теоретической и практической медицины, была инкорпорирована в учебный процесс манба-дацанов (медицинских дацанов) на территории расселения бурятского этноса<sup>2</sup>. В этнической Бурятии первый медицинский факультет был основан в Цугольском дацане в 1869 г. большим знатоком медицины и авторитетным монгольским врачом (эмчи) Чой-менрамба (*Chos sman rams pa*). Он прибыл в Цугол по приглашению настоятеля (ширетуя) Агинского буддийского монастыря Г.-Ж. Тугулдурова (1815—1892/93). Чой-менрамба обучил бурятских монахов

искусству ведения богослужений, посвященных медицинскому Будде — Бхайшаджягуру (sMan bla), и проведению всевозможных медицинских ритуалов, направленных на исцеление больных, страдающих тем или иным недугом. Монгольский эмчи также познакомил местных лам и хуvaraков (послушников) с культовой медицинской литературой. Цугольская медицинская школа явилась первой в цепочке манба-дацанов в Забайкалье, впоследствии по ее модели стали открываться медицинские факультеты в других географических зонах этнической Бурятии.

Хотелось бы обратить внимание на то, что кроме официально признанной программы классического медицинского образования ученики манба-дацанов Бурятии обучались по дополнительным руководствам, считавшимся обязательными на медицинском факультете Сориг Шенпэнлинг (sman pa gwa tshang gSo rig gZhan phan gling), основанном, согласно А. И. Вострикову, в 1784 г.<sup>3</sup> в знаменитом монастыре Восточного Тибета (Амдо) Лавран Ташиквил (bLa brang bKra shis dkyil). В специальной тибетологической литературе он известен под кратким названием Лавран (*букв.* резиденция ламы). Это был инновационный подход в преподавании медицины, привнесенный в бурятские манба-дацаны.

По сообщению Б. Б. Барадийна, известного монголоведа, тибетолога, буддолога, в 1906 г. прожившего в Лавране восемь месяцев, «монгольские ламы, затем и буряты со 2-й половины минувшего столетия во множестве стали посещать Лавран, так что в настоящее время духовное влияние Лаврана на всю Монголию и на бурят во всяком случае не уступает самой Лхасе»<sup>4</sup>. Известно, что традиции этого монастыря оказали исключительно большое влияние на формирование и развитие школьной образовательной системы и преподавания полного цикла буддийских дисциплин в Цугольском и Агинском дацанах, это объяснялось духовной и географической близостью регионов. Медицинские традиции Лаврана прочно вошли в практику манба-дацанов этнической Бурятии благодаря активной деятельности бурятских эмчи, получивших энциклопедическое образование в этом центре буддийской учености и культуры.

Не следует забывать и такую важную особенность образования в медицинских школах Забайкалья, как наличие переводной тибетской медицинской литературы на старомонгольском языке, использовавшемся бурятами в качестве литературного языка до конца 1931 г. Речь идет прежде всего о монгольских переводах «Чжуд-ши» и практическом руководстве по клинике и терапии «Лхантаб» (lhan thabs) или «Маннаг Лхантаб» (man ngag lhan thabs), состоящем из 133 глав. Автором трактата «Лхантаб» является Деси Сангье Гьятцо. Текст написан в 1690 г. как дополнение к третьему тому «Чжуд-ши», с учетом развития практической медицины на период конца XVII в.<sup>5</sup> Вышеназванные тексты являются основополагающими, так как медицинская практика

разрешалась только тем, кто глубоко освоил их содержание. Следует отметить, что в настоящий момент тибетская версия «Лхантаба» — важный образовательный компонент в современных медицинских учреждениях Тибета, Индии, Непала, Сиккима и Бутана, а монгольский вариант включен в обязательную программу преподавания в монгольских и бурятских медицинских школах. Здесь уместно упомянуть о формировании новой системы медицинского образования, где отчетливо наблюдается синтез традиционного и элементов национально-регионального образования, что можно легко объяснить наличием в этнической Буряти тибетско-бурятского двуязычия.

Монгольские переводы основополагающих тибетских медицинских источников сделаны первым настоятелем Цугольского дацана Л. Дандаровым (1781—1859) на высоком научном уровне, с учетом тонкого понимания сложнейших технических терминов и их унификации. Нет сомнения, что Дандаров заложил основы билингвального обучения, явившиеся важной составной частью углубленного образования в бурятских медицинских школах. Совершенно очевидно, что ко времени открытия манба-дацана в Цуголе уже существовал определенный набор базовой медицинской учебной литературы на старомонгольском языке. Бурятские ученые-медики отдавали себе отчет в том, что только высокий уровень языковой и предметной компетентности может обеспечить эффективность учебного процесса. Своими переводами они внесли огромный вклад в изучение и исследование тибетской медицинской системы на бурятской культурной почве.

Учебный процесс в Агинской медицинской школе, открытой в 1884 г. по инициативе крупного эмчи-ламы Р. Данжинова, строился на учебной программе Цугольского манба-дацана. Это объяснялось географической близостью дацанов и общностью их медицинских традиций. В медицинской школе Агинского дацана осуществлялась не только активная подготовка высококвалифицированных медиков, — универсально образованные бурятские эмчи вели также масштабные проекты по написанию медицинских сочинений, конспектированию тибетских фундаментальных медицинских источников с комментариями и пометками, разработке принципов перевода базовой учебной литературы с тибетского языка на старомонгольский. Именно через перевод ученые-медики старались донести до своих учеников суть изучаемого предмета. Бурятские медики составляли рецептурные справочники-чжоры (*smar sbyog*, *досл.* собрание лекарств) с учетом использования заменителей оригинального тибетского лекарственного сырья растительного происхождения из забайкальской флоры. Некоторые чжоры писались на тибетском языке, который в монгольском мире играл приблизительно такую же роль, как латынь для народов Западной Европы. В качестве примера можно привести «Большой агинский чжор», составленный Суматипраджней (тиб. *bLo bzang Shes rab*), и рецептурный справочник на тибетском языке с колофоном на старомонголь-

ском прославленного эмчи-ламы Агинского дацана Ринчен (Ригзен) Самбу Данжинова. В каждом манба-дацане пользовались своими справочниками, они могли быть авторскими или анонимными и назывались по дацану, где имели широкое хождение, или по имени составителя.

Фонд редких книг и рукописей Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова располагает справочниками, авторами которых являются Хамбо-ламы и крупнейшие традиционные тибетские медики Ч.-Д. Иролтуев (1843—1918) и Д. Д. Итигэлов (1852—1927). В них выборочно представлены рецептурные прописи из тибетских классических медицинских источников с учетом местных заменителей сырья. Чжоры написаны на тибетском языке с подстрочным переводом на старомонгольскую вертикальную письменность, что облегчает понимание и усвоение лексики и пользование ими при составлении многокомпонентных тибетских препаратов.

Бурятские ученые-медики внесли весомый вклад в разработку понятийно-терминологического аппарата, они явились составителями объемистых тибетско-монгольских словарей медицинских терминов. Среди образованных эмчи и студентов манба-дацанов этнической Бурятии большую известность приобрел тибетско-монгольский словарь «Синонимика названий лекарственного сырья, о которых рассказывается в медицинских трактатах» (sMan gzhun bshad pa'i sman gnams kyī mngon brjod pa) крупнейшего буддийского знатока медицины, ученого Г.-Ж. Тугулдурова (1815—1872/73), пятого настоятеля Агинского монастыря. Данное лексикографическое пособие широко использовалось в билингвальном учебном процессе в бурятских манба-дацанах и служило исключительно ценным руководством при переводе памятников тибетской медицинской литературы на старомонгольский язык. Словарь не потерял актуальности и в наши дни, он служит незаменимым пособием для исследователей тибетской медицинской культуры, владеющих тибетским и монгольским языками.

Весьма своеобразная методика преподавания была создана директором Ацагатской медицинской школы Л. Д. Ендоновым (1870—1937?). Он разработал весьма оригинальную образовательную концепцию, результатом которой явилось написание нового типа учебника на старомонгольском языке по всему курсу тибетской медицинской науки с элементами европейской медицины. Учебник считался обязательным пособием для студентов-медиков в Ацагатском манба-дацане<sup>6</sup>, учредителями которого были Цаннид-хамбо Агван Доржиев и бывший Хамбо-лама и Ч.-Д. Иролтуев. Инновационный метод Ендонова был настолько хорош, что не только способствовал усвоению традиционного учебного материала, но и давал большие возможности для познания европейской медицины. Новаторская медицинская литература Ендонова занимала особое место в образовательном процессе Ацагатского манба-дацана.

Медицинская учебная литература на старомонгольском языке, первоначально включенная в обязательную программу медицинского обучения в Агинском и Цугольском манба-дацанах, впоследствии стала важным компонентом билингвального образования во всех бурятских медицинских школах.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Уб., 1957. X. 102—104.

<sup>2</sup> См.: *Болсохоева Н. Д.* Основы тибетского медицинского образования (на материале тибетоязычного текста «Исторический обзор тибетской медицинской науки» Пасанг Ёндана // Тибетский буддизм: Теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 177; *Она же.* Система медицинского образования в Тибете // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 2003. С. 9—13.

<sup>3</sup> См.: *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 283.

<sup>4</sup> *Барадийн Б. Б.* Путешествие в Лавран. Буддийский монастырь на северо-восточной окраине Тибета // Известия Императорского Русского географического общества. СПб., 1908. Т. XLIV. С. 207.

<sup>5</sup> *Bolsokhoeva N.* Die hohe Kunst burjatischer Heiler. Tibetische medizinische Kultur in Transbaikalia // *Mongolische Notizen.* 2002. Nr. 11. S. 68—71.

<sup>6</sup> См.: *Болсохоева Н. Д.* Особенности тибетского медицинского образования бурятского этноса // Развитие личности школьника в условиях поликультурного образовательного пространства Байкальского региона. Улан-Удэ, 2003. Ч. 1. С. 91—98.

*А. М. Донец (Улан-Удэ)*

## Принципы дацанской системы образования <sup>1</sup>

Традиционная для Бурятии система духовного образования в буддийских монастырях (дацанах), начало которой было положено известным тибетским религиозным деятелем Цзонхавой (1357—1419), привлекает внимание феноменом своего необычайно продолжительного существования в более или менее неизменном виде (600 лет), богатством оригинальных идей, содержащихся в учебной литературе, и тем, что базируется она на определенных философских принципах.

На основании анализа целей, тематики, авторского состава, формы, структуры и содержания учебной литературы религиозно-философских факультетов (тиб. *mtshan nyid gyi grwa tshang*), являющихся базовыми для дацанской системы образования, можно установить некоторые принципы этой системы, отражающие специфические особенности тибетской линии буддизма.

1. С точки зрения цели эту литературу можно подразделить на религиозно-ритуальную и религиозно-философскую. Знание первой служит основой, обеспечивающей правильное проведение богослужений, хуралов и ритуального обслуживания верующих, а изучение второй относится к первому из трех этапов постижения истины — «слушания» буддийского Учения, обдумывания смысла «услышанного» и реализации понятого посредством созерцания. Поскольку полагают, что ритуальная практика приводит к осуществлению блага всех живых существ вообще и обращающихся за помощью верующих в частности, а постижение истины — к личному освобождению от сансары и обретению положения Будды, то можно сделать заключение, что основным принципом этой системы образования является ее ориентированность на реализацию блага всех существ вообще и обучающихся на факультетах в частности.

2. На религиозно-философских факультетах изучают пять основных предметов в таком порядке: прамана (tshad ma) — логика и теория познания; парамита (phar phyin) — учение о буддийском пути совершенствования; мадхьямика (dbu ma) — философия школы мадхьямика-прасангика; абхидхарма (chos mngon) — учение о мироздании; виная ('dul ba) — нравственная дисциплина. Поскольку самым сложным предметом считается мадхьямика, то два первых — праману и парамиту — следует признать в известной мере вводными и подготовительными, а саму систему образования — опирающейся на принципы постепенности (от простого к более сложному) в изложении материала, т. е. учитывающей возможности учащихся в отношении его усвоения.

3. На этом же основании абхидхарму и винаю можно признать в известной мере дополнительными предметами, их изучением в основном занимаются желающие стать монахами и ознакомиться с буддийским Учением в большем объеме. Это приводит к мысли об использовании в этой системе образования принципов необходимой достаточности и перспектив, которые определяют наличие в ней программы-минимум и программы-максимум, учитывающих способности, возможности и ориентацию обучающихся.

4. В связи с пятью основными предметами изучают «собрание тем» (bsdus grwa), теории познания (blo rig) и аргументирования (rtags rig), «ступени и пути» (sa lam), «ум и алаю» (yid dang kun gzhi), «Двадцать Общин» (dge 'dun nyi shu), доктрину зависимого возникновения (rten 'brel), ступени дхьяны (bsam gzugs), воззрения разных философских школ (grub mtha'), герменевтику (drang nges kyi don rnam 'byed) и т. д. Анализ этой тематики показывает, что учения трех Колесниц (theg pa) — Шравакаяны, Пратьекабуддаяны и Махаяны — изучаются в этой системе образования с достаточной полнотой.

5. С точки зрения роли в учебном процессе религиозно-философскую литературу можно подразделить на основную, обязательную и дополнительную. Первую составляют пять основ (rtsa ba) — пять ра-

бот авторитетных индийских ученых периода расцвета учения Махаяны в Индии: «Полное объяснение правильного познания» («Праманаварттика») Дхармакирти, «Украшение полного постижения» («Абхисамаяланкара») Майтреи, «Введение в мадхьямику» («Мадхьямакаватара») Чандракирти, «Сокровищница высшего Учения» («Абхидхармакоша») Васубандху, «Сутра дисциплины» («Виная-Сутра») Гунапрабхи. Указанные работы считаются наилучшими для изучения пяти основных предметов, а их авторы — выдающимися буддийскими учеными. Обязательная литература представлена учебниками (*yig cha*) знаменитых буддийских ученых Центральной Азии — оригинальными комментариями к пяти основным работам; к дополнительной литературе можно отнести 108 лучших трудов индийских авторов и множество произведений прославившихся своей ученостью представителей народов Тибета, Монголии, Бурятии и т. д. Это позволяет сформулировать еще один принцип данной системы образования: буддийское Учение следует изучать по самым лучшим произведениям наиболее авторитетных ученых.

6. Авторами текстов основной и дополнительной литературы являются представители разных буддийских философских школ, а обязательной — только мадхьямаки-прасангики (*thal 'gyur ba*). Поскольку организаторами этой системы образования и преподавателями в ней являются мадхьямаки-прасангики, то возникает вполне естественный вопрос: почему они излагают своим ученикам идеи других школ? Этот феномен, на наш взгляд, объясняется тем, что данная система образования опирается на принцип интегральности, наиболее известным и активным сторонникам которого был Цзонхава. Согласно этому принципу, имеющие разные цели и предназначенные для определенных типов личности различные буддийские пути совершенствования можно рассматривать как этапы одного пути, которые должен последовательно проходить каждый желающий освободиться от страдания и обрести положение Будды, а изучение в определенной последовательности концепций разных буддийских школ, опирающихся на принципиально различные подходы к решению кардинальной для буддизма проблемы срединности в отношении пути и воззрения, можно рассматривать как ориентированное на конечное постижение истины поэтапное познание — от простого к более сложному — теоретической части учения одним и тем же индивидом. При этом даже изучение такого, казалось бы, далекого от религии предмета, как логика, увязывается с продвижением по пути совершенствования. Таким образом, подбор изучаемых концепций и порядок их усвоения в этой системе образования опирается на принцип интегральности.

7. Анализ особенностей изложения материала в обязательной литературе свидетельствует о явном намерении авторов активизировать ум учащегося, вынудить его не опираться на мнения других, а мыслить самостоятельно, беспристрастно и всесторонне рассматривая лю-

бые идеи, вдумчиво изучать входящие в Ганчжур и Данчжур тексты и т. д. Это позволяет назвать еще один принцип данной системы образования — ее ориентированность на формирование у обучающихся беспристрастного ума, мыслящего широко, глубоко, творчески, способного решать самые сложные и разнообразные проблемы.

8. С точки зрения формы изложения материала тексты обязательной литературы можно подразделить на «исследования» и «описания». Первые бывают двух видов: «подробные исследования» (*mtha' dpyod*), полностью написанные в специфической «критико-диалектической» форме, и «общие исследования» (*spyi don*), имеющие такую форму лишь частично. «Описания» (*gnam gzhang*) излагают материал в обычной форме. «Критико-диалектическая» форма характеризуется тем, что изложение материала подразделяется на отдельные блоки, каждый из которых обычно состоит из трех частей: 1) критика идей других (*gzhan lugs bkag pa*), 2) объяснение своей точки зрения (*rang lugs bzhang pa*), 3) опровержение возражений (*rtsod srong*). При этом критика и опровержение излагаются в форме диспута и занимают больше места, чем объяснение своей точки зрения. Основным методом обучения на религиозно-философских факультетах является усвоение материала посредством диспутов, для подготовки к которым лучше всего подходят «подробные исследования», содержащие в основном элементы диспута. Поскольку же дискутировать можно только о чем-то известном и для понимания комментария необходимо иметь некоторые сведения, не сообщаемые в нем из-за специфики этого вида работ, то учебная литература невозможна без «описаний», дающих эти сведения. «Общие исследования» занимают промежуточное положение между «описаниями» и «подробными исследованиями», они могут быть использованы в качестве подготовки к изучению последних. Таким образом, эти три типа текстов образуют целостную систему, каждый член которой дополняет другие и невозможен без них. Поэтому изучение конкретных концепций должно проводиться по текстам всех трех типов. Это позволяет отнести к принципам данной системы образования комплексность в изучении концепций.

9. Проведенные исследования позволяют заключить, что многие особенности учебного процесса и текстов обязательной литературы определяются специфической позицией авторов учебников и организаторов этой системы образования, опирающихся на прасангиковскую концепцию двуединства абсолютной и относительной истин. Первая, по их мнению, неопишима, то любой тезис опровергается посредством умозаключения типа «выведения» — прасанги (*thal 'gyur*). Поскольку без второй невозможно постичь первую, то излагаются и отстаиваются те или иные концепции. Так как подлинной истиной является только первая, акцент делается на опровержении. Поэтому прасангики стараются научить своих учеников в основном именно этому и значительно сильнее в критике и опровержении. Так как научиться опровергать



легче всего в диспуте, то именно диспут и есть главный метод обучения, а в учебной литературе преобладают работы в «критико-диалектической» форме. Опровержение производится в ответ на некое утверждение или отрицание, поэтому учебная литература является в основном комментирующей.

10. Немаловажную роль в этой системе образования играет и принцип коллективности. Так, большинство излагаемых в учебной литературе концепций в известной мере плод коллективного творчества: опираясь на некий «концептуальный архетип» — высказанные тем или иным знаменитым ученым в разных работах идеи по конкретному вопросу, — каждый автор излагает их по-своему, учитывая и творчески переосмысливая разработки предшественников. При этом в работах автора «архетипной концепции» и его последователей обнаруживается некоторая вариативность структуры и содержания излагаемой концепции. Если «проинтегрировать» разработки некой концепции разными авторами, то в итоге получится «интегральная концепция» — своеобразный плод коллективного творчества. Участие в диспутах с постоянно меняющимися партнерами, помогающими друг другу усваивать философские идеи, вырабатывать беспристрастность и находчивость, способность рассматривать проблемы всесторонне, тоже опирается на принцип коллективности.

Анализ учебной литературы религиозно-философских факультетов позволил выявить только десять принципов, на которые опирается дацанская система образования. Для их полного выяснения необходимо более глубокое и всестороннее исследование этой системы образования, оказавшейся столь эффективной, что она продолжает функционировать и в настоящее время, вызывая неподдельный интерес ученых, которых еще ожидают большие открытия в этой области.

### Комментарии

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках работы по программе Президиума РАН (проект № 21.6.6).

*М. Н. Кожевникова (Санкт-Петербург)*

## Современные версии буддийского образования. Четыре Истины в западном мире

Учитывая, что в современном мире распространились разные традиции буддизма: южная (представлена Тхеравадой) и северная (представлена Махаяной, Ваджраяной), разные этнические варианты буддийской культуры и разные школы в рамках одной национальной тра-

диции (например, четыре основные тибетские школы и т. д.), не удивительно, что в западных странах существуют разнообразные варианты программ буддийского образования. Так, собственные программы предлагают Sitagu International Buddhist Academy (Мьянма, традиция Тхеравады), International Shri Singha Institute (Индия, школа Ньингма) или KIBI — Kagyu International Buddhist Institute (Индия, тибетская традиция, школа Кагью) и др.

Нужно также учитывать, что в странах с буддийской культурой происходят процессы адаптации, приспособления классических традиционных программ и методов преподавания к современным западным условиям. Проблема многообразия программ буддийского образования заслуживает отдельного подробного исследования. В рамках данного доклада будут рассмотрены программы, принятые в индотибетской традиции Махаяны, в варианте, представленном буддийской организацией ФПМТ.

Фонд поддержания махаянской традиции, ФПМТ (Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition, FPMT), по собственному определению, — это международная организация, посвященная буддийскому учению и ценностям Махаяны, как они были преподаны Буддой Шакьямуни и затем учителями традиции Махаяны, особенно ламой Чже Цонкапой (1357—1419). Деятельность ФПМТ направлена на обучение в системе буддийского образования, освоение медитации и создание условий для интенсивной практики, а также на служение обществу посредством создания детских школ, домов престарелых, лечебных центров, хосписов, пансионатов для животных и т. д.

Организация ФПМТ, ее образовательные и другие проекты были инициированы в 1975 г. двумя тибетскими учителями гелугпинской традиции — ламой Тубтэном Еше (1935—1984) и ламой Сопа Ринпоче (р. 1945). Ныне духовным руководителем ФПМТ является лама Сопа. К своим учителям организация относит в первую очередь Его Святейшество Далай-ламу, а также наиболее почитаемых гелугпинских лам: Кирти Цэншаба Ринпоче, Демо Лачо Ринпоче, Рибура Ринпоче и др. В настоящее время ФПМТ представлен более чем 150 центрами в более чем 30 странах мира<sup>1</sup>.

Буддийские образовательные программы воплощаются в жизнь примерно в 80 центрах ФПМТ по всему миру. Начинались они с проповедей самого ламы Еше, в которых он, квалифицированный тибетский буддийский учитель, привыкший преподавать лишь тибетским монахам в рамках традиционной системы монастырского образования, постепенно вырабатывал доступные для западных учеников формы изложения.

Лама Еше достиг невероятного успеха в адаптации Дхармы для людей, живущих в постиндустриальном обществе. Этот контингент учеников приходил к буддизму чаще всего уже с завершенным университетским образованием и в вопросах духовной жизни мог опери-

ровать категориями психологии и психоанализа. Лама Еше стал излагать основы буддизма — «Четыре Святые Истины» на примерах из западной жизни и свежих образах, используя метафоры или намеки, иногда — гротескные сравнения, а иногда — исполненные драматизма стихи, как в учении *Dissolution* («Разрушение — не-разрешение»):

Вода низвергается  
вниз со склона горы —  
природная сила, —  
в этом есть жизнь,  
но управляет ею  
сила смерти.

Многие думают, я сумасшедший, когда говорю им о смерти.

Думают, я не понимаю суть жизни<sup>2</sup>.

Артистизм и блеск разносторонних талантов ламы Еше не давал возможности его ученикам рассмотреть строгие методические образовательные схемы. Тем не менее схемы эти неизменно присутствовали.

Отталкиваясь от опыта душевного страдания, более присущего современному западному миру, чем физическое страдание, геше Тубтэн Еше трактовал его как состояние «пациента» (лат. страдающий) в душевной сфере (Первая Истина) и делал следующий шаг — от состояния страдающего ума к исследованию причин страдания (Вторая Истина), а потом уже к идеалу освобождения от страдания (Третья Истина) и, наконец, к личному пути самого человека по освобождению от страдания (Четвертая Истина). Он говорил в своих проповедях, составивших бестселлер *Becoming Your Own Therapist*: «В наше время люди обучаются и тренируются для того, чтобы сделаться психотерапевтами. Идея Победоносного Будды состоит в том, что каждый должен стать психологом. Каждый из нас должен знать свой собственный ум, — вам надо стать своим личным психотерапевтом. Это определенно возможно: каждый человек имеет способность понять свой ум (психику, душу). Когда вы поймете свой собственный ум, контроль придет естественно»<sup>3</sup>.

Начиная с такого посыла, лама Еше подвигал учеников к контролю нравственности; к медитации, к соединению изучения буддизма с преобразованием собственной жизни, т. е. к практике, с неотъемлемой опорой на махаянские идеалы служения другим как цели подлинной духовности. Это выразилось в формулировке трех главных принципов ФПМТ, это же отразилось и в построении программы образования<sup>4</sup>.

Шире буддийское образование стало передаваться тибетскими учителями в центрах ФПМТ в 1980-е гг. Через десять лет после начала преподавания для широкой аудитории встал вопрос обобщения образовательного опыта.

На основе проповедей ламы Еше, а в дальнейшем ламы Сопы, с активным использованием наставлений Его Святейшества Далай-ламы были сформированы общие темы изложения Учения начинающим. Их

список в современной западной формулировке выглядит так: 1. Как медитировать; 2. Какого цвета ваш ум?; 3. Станьте себе личным психотерапевтом; 4. Ум и его функции; 5. Актуализация своего человеческого потенциала; 5. Перерождение (реинкарнация); 6. Нравственность; 7. Контроль над умом; 8. Обращение с эмоциями; 9. Развитие добросердечия; 10. Преобразование проблем; 11. Всё о карме; 12. Что думают буддисты.

Помимо лекций, а также семинаров на эти темы (так называемых Dharma-talks) предлагаются практики медитации разных типов: релаксирующие методики; наблюдение за дыханием; созерцание самого ума; созерцание семян-слогов в энергетических центрах организма; аналитическая медитация по «Этапам пути Пробуждения» («Ламрим») в простом изложении; техника визуализации разных образов Будд с наговариванием соответствующих мантр для самореализации в том или ином аспекте.

Для новичков три четверти центров ФПМТ предлагают вводные медитации, а также занятия в группах обсуждения. По желанию медитации могут варьироваться: к примеру, в Центре Нагарджуны в Валенсии (Испания) используются медитации созерцания дыхания, природы ума, белого света и непостоянства; в Центре Нагарджуны в Мадриде практикуются техники Випассаны; в Центре Нагарджуны в Гранаде обучение сфокусировано на преобразовании проблем и работе с эмоциями.

Для тренировки нравственности была разработана система самоконтроля с выдачей ученикам карточки самооценки нравственности. В карточках особо выделены графы: «Возникновение злости, раздражения, гнева в течение дня (дата), интенсивность (1—10), продолжительность, противоядие, причина (на кого, почему)». Ученики дают самооценку на заполняемых карточках, для этого сохраняют их в своих тетрадах. В конце дня в случаях отмеченной злости, нарушения обетов, совершения дурных дел применяют четыре противодействующие силы (тиб. *gnyen po stobs bzhi*) — раскаяние и т. д., а по поводу совершенных ими добрых дел практикуют радование (тиб. *sngo ba*).

Помимо карточки нравственности, назначение которой — контроль над десятью недобродетелями, ученикам в образовательных центрах ФПМТ предлагают ознакомиться с так называемыми «этическими стандартами». Они представляют собой формулировки этической политики и понимаются как желательные для учеников и обязательные для ответственных лиц, администрации центров и учителей ФПМТ. «Этические стандарты» включают в себя принципы Махаяны; отношение к представителям Сангхи; правильное отношение к учителю группы, к учителям ФПМТ; отношение к ученикам других буддийских школ и традиций; уважение к отношениям «Учитель—ученик», «ученик—Учитель»; правильное поведение в ситуациях, когда в адрес ученика высказывается критика.

По мере созревания первых учеников ламы Еше, когда появились западные монахи и монахини, прошедшие начальные стадии обучения, преподавание стало принимать более строгий характер с опорой на классические тексты. Так сложился следующий этап образовательных программ. И он не стал последним, завершившись в итоге разработкой сертификационной программы образования.

Если обобщить программы, имеющиеся сегодня в разных образовательных центрах, можно сказать, что в системе буддийского образования ФПМТ повсеместно присутствуют три уровня программ:

*Первый уровень* — «Открытие буддизма» (Discovering Buddhism): вводный курс для начинающих знакомиться с буддизмом; он включает участие в затворничествах, медитациях, чтение переводов буддийских текстов и наставлений, слушание популярного изложения буддийских тем, обсуждение их в дискуссионных группах. В описании курса подчеркивается: «Эта программа построена не как академическое изучение буддизма, но нацелена на преобразование человеческой жизни», иными словами — это «курс опыта в тибетской философии и практике».

*Второй уровень* — базовая программа (Basic Program): курс освоения классических буддийских предметов (теории и медитативной практики) и получения квалификации, подтверждаемой сертификатом.

*Третий уровень* — программа Учителей (Master's Program), направленная на подготовку квалифицированных буддийских учителей.

При значительных различиях в уровнях все же четко прослеживается единая система: параллельность программ разных уровней; принцип преемственности начального и высшего образования; методически продуманные формы лекций и семинаров, очного и заочного обучения. Заочное обучение предлагается в рамках «е-групп», с ведущими эти группы в Интернете учителями и модераторами, а также в рамках переписки по почте и экзаменов, лично сдаваемых учителям ФПМТ, что особенно эффективно используется для заочного обучения людей, заключенных в тюрьмах. Параллельность программ, например, выражается в развитии на разных уровнях темы «Ум и его функции», которая представлена на первом уровне в популярном изложении — изучение темы «Какого цвета ваш ум?» и т. п., а на втором и третьем уровнях — в курсе Лориг (сознание и познание).

Все программы преследуют, как заявляет Отдел образования ФПМТ, «одну принципиальную цель — воодушевление учеников и развитие в их практике альтруистического преобразования собственного ума. В дополнение к требованиям академического изучения, медитаций и затворничества программы содержат требования стандарта поведения и нравственности»<sup>5</sup>.

С наибольшей полнотой программы, разработанные для центров ФПМТ, действуют в монастыре Копан, основанном ламой Тубтэн Еше и ламой Сопа Римпоче около 30 лет назад в долине Катманду в Непале. В 1979 г. Копан, возможно, первым начал осуществлять программу

образования монахинь и первым подготовил монахинь, которые в настоящее время могут сдать экзамены на степень геше. В Копане обучаются также и иностранцы. За рубежом — наиболее полно в Италии, в Институте ламы Цонкапы, — разработана семилетняя магистерская программа, ориентированная на подготовку учителей Дхармы.

Несколько более подробно следует рассказать о программах трех уровней:

1. Программа «Открытие буддизма» основывается на наставлениях современных буддийских учителей, не только тибетских, но и западных, которые являются монахами или монахинями с большим стажем монашества (около 20 лет), обычно с высшим западным образованием, с многолетним опытом изучения теории и практики, а затем и преподавания буддизма западным ученикам. В программу входят общие темы буддийского учения (примерно так, как они были обозначены выше) в варианте вводных лекций.

2. Пятилетняя программа базового буддийского образования обеспечивает сертификат буддийского образования ФПМТ. На этом уровне преподавание осуществляют геше или нетибетские учителя, имеющие высокую квалификацию по предметам базовой программы, в число которых входят:

«Этапы Пути»: основание и контекст для всей программы, курс, показывающий, как включить в духовную практику все другие учения. Базовые тексты: «Ламрим» ламы Цонкапы, комментарий Пабонки Ринпоче.

«Сутра Сердца»: знаменитая краткая сутра, раскрывающая Пустоту и — путем комментариев — пять путей. Базовые тексты: «Праджняпарамита-хридая сутра» (Shes rab snying po'i mdo) и комментарий Тэндара Лхарампы «Свет Драгоценности, проясняющий смысл Хридая-сутры» (Shes rab snying po'i grel pa don gsal nor bu'i 'od).

Махаянская тренировка ума: курс, объясняющий суть преобразования себялюбия, укорененного в обыденном сознании, в заботу о других. Базовые тексты: трактат о тренировке ума Дхармаракшиты «Боевой диск преобразования ума» (bLo sbyong mtshon cha 'khor lo).

Ум и познание: введение в буддийскую эпистемологию и психологию. Базовые тексты: сочинение об уме и познании Йондзина Пурбучога «Объяснение системы субъекта-объекта, а также сознания и познания» (Yul yul can dang blo rig gi rnam par bshad pa) и труд Качена Еше Гьелцэна «Ясное объяснение видов сознания и производных факторов сознания „Украшение имеющих ясный ум“» (Sems dang sems byung gi tshul gsal bar ston pa blo gsal mgul rgyan).

Четвертая глава «Украшения непосредственных постижений»: курс охватывает уровни и типы постижений на пути к Пробуждению. Базовые тексты: «Абхисама-аламкара» Майтреи-Асанги «Украшение прямых постижений» (mNgon gtogs rgyan), комментарий Чжебцун Чо-

кьи Гьелцэна «„Море радости“: общий смысл четвертой главы» (sKabs bzhi spyi don / Rol mtsho).

Наивысший непрерывный поток в Великой традиции. Базовые тексты: «Махаяна-Уттаратантра» Майтреи (Theg pa chen po rgyud bla ma) — сочинение в поэтической форме, объясняющее, в частности, значение потенции сознания существ к Пробужденности, — и труд Гьелцаба Чже «Комментарий к „Махаяна-Уттаратантре“» (Theg pa chen po rgyud bla ma'i tikka).

Уровни и пути тайной Мантры: обзор структуры практики Высшей йога-тантры. Базовые тексты: Кирти Ловсанг Тинлэй «Сконцентрированный путь Ваджраяны: „Сущность нектара великих тайн“» (rDo rje theg pa'i lam gyi bsdus don gsang chen bdud rtsi'i snying po).

Введение в деяния героев Пробуждения. Базовые тексты: «Бодхисаттвачарья-аватара» (Byang chub sems pa'i spyod pa la 'jug pa) Шантидевы и сочинение Гьелцаба Чже «Комментарий к Бодхисаттвачарья-аватаре» (sPyod 'jug tikka).

Философские воззрения. Базовые тексты: «Система философских воззрений» (Grub mtha'i rnam bzhang) Чжебцун Чокьи Гьелцэна.

По рекомендации ламы Сопы следующие курсы рассматриваются в качестве дополнительных:

Этапы и пути практики сутр (mdo sa lam).

Смерть, промежуточное существование, перерождение. Базовые тексты: «Светильник, полностью просветляющий систему трех тел основы» (gZhi'i sku gsum gyi rnam gzhang rab gsal sgron me) Янгчен Гавэ Лодоя.

«Семьдесят тем» (Don bdun chu) Чжебцун Чокьи Гьелцэна.

Высшая йога-тантра (bLa med kyi rgyud).

В качестве предварительных требований для сдачи итогового экзамена по изученной пятилетней программе выдвигаются: 1) с принятием обетов мирянина (как часть этического стандарта) соблюдение стандарта буддийской нравственности (зачет по карточкам самоконтроля); 2) стабильная индивидуальная ежедневная практика в режиме консультаций с учителем, медитации, связанные с темами; проведение отдельных затворничеств по темам программы, обсуждения с учителем по предметам, проведение итогового трехмесячного затворничества по «Этапам Пути Пробуждения».

3. Программа учителей (Master's Program) имеет своей целью обеспечить центры ФПМТ всесторонне подготовленными учителями Дхармы, происходящими из той же культуры, что и сами ученики. Эта программа была задумана ламой Еше и геше Чжампой Гьяцо как образование в области теории и практики буддийского Учения, которое дает возможность осуществлять функцию наставника и достижимо в течение семи лет. Это образование требует полной вовлеченности в процесс обучения и предполагает одновременное осуществление общественного служения и медитативных практик. От обучающихся по этой

программе требуется подробно изучить «Ламрим» («Этапы Пути») и провести затворничество по темам этого сочинения сроком по меньшей мере в три месяца, прежде чем приступать к данной программе. Программа учителей в настоящее время преподается только в Институте Ламы Цонкапы (Istituto Lama Tzong Khapa, Италия).

Более тридцати постоянных слушателей пять дней в неделю изучают «Абхисама-аламкару» Майтреи с геше Чжампой Гьяцо, кроме того — историю философских воззрений, преподаваемую геше Тэнзином Тэнпэлом (один месяц учения, пропорционально распределенный на год), и раз в неделю — «Семьдесят пунктов». В дополнение к этому проводятся обзорные занятия, на которых еженедельно осуществляется опрос студентов, и экзамены — раз в три месяца, а также занятия по диспуту, буддийскому Канону и класс «Этапы Пути». Около ста человек обучаются по этой программе заочно.

Для особо заинтересованных студентов магистерской программы предлагаются дополнительные практические сессии духовных занятий, состоящие из обучения предварительным практикам, проведению ритуалов и т. д. Занятия проводит геше Тэнзин Тэнпэл.

Геше Чжампа Гьяцо из Института Ламы Цонкапы так комментирует развитие этой программы: «Первоначально лама Еше просил меня включить в обучение „Украшение прямых постижений“, „Введение в философию срединности“ («Мадхьямака-аватара»), „Сокровищницу знаний об элементах“ («Абдхидхармакоша»), „Большое руководство к этапам Пути Пробуждения“ Ламы Цонкапы («Ламрим ченмо»), „Большое руководство к этапам пути тайной мантры“ Цонкапы («Нгаgrim»), комментарий к этапу зарождения в системе Гухьясамаджи, называемый „Океан постижений этапа зарождения“, одного из главных учеников ламы Цонкапы — Кэйдуб Гелега Пэл Сангпо и комментарий к этапу завершения, называемый „Светоч, полностью освещающий пять стадий этапа завершения“. Такова была первоначальная идея, но я внес в нее некоторые свои изменения, поскольку эти тексты ламы Цонкапы чрезвычайно велики, а предложенные тексты по тантре чрезвычайно трудны. Я решил обучать тантре на базе компендиума по тексту Цонкапы, подготовленного Кирти Ловсангом Тинлэем, который называется „Комментарий к уровням и путям Тантры“. В дополнение к этому я взялся преподавать стадии зарождения и завершения в системе Гухьясамаджи на основе текста Аку Шераба Гьяцо. Эти тексты проще для понимания»<sup>6</sup>.

В итоге программа обучения геше Чжампы Гьяцо включила: «Украшение прямых постижений» Майтреи — 2 года; «Введение в философию срединности» — 1—<sup>1</sup>/<sub>2</sub> года; «Сокровищницу знаний об элементах» — 1—<sup>1</sup>/<sub>2</sub> года; «Комментарий к уровням и путям Тантры» — 1 год; «Комментарий к двум стадиям Гухьясамаджи» — 1 год.

В программу занятий входят лекции: «Украшение прямых постижений» (курс читает геше Чжампа Гьяцо) — пять дней в неделю; фи-



лософские воззрения (курс читает геше Тэнзин Тэнпэл) — один месяц занятий, распределенный на учебный год; «Собрание тем» (курс читает геше Чжампа Гендун) — один день в неделю; семинары: на английском по «Украшению прямых постижений» ведет Ген Чжампа Гендун, на итальянском — Лоренцо Росселло (четыре дня в неделю с еженедельными письменными контрольными работами и ежеквартальными экзаменами); класс диспута (ведет Ген Чжампа Гендун, с переводом на итальянский) — два раза в неделю; класс тибетского письменного языка (ведут Ген Чжампа Гендун для студентов английской программы и Лоренцо Росселло — для итальянской программы) — один раз в неделю; «Ламрим» — два раза в месяц, причем этот класс дополняет курс выходных дней геше Чжампы Гьяцо «На пути к Блаженству».

Также в рамках программы геше Чжампы Гьяцо действуют курсы заочного буддийского образования, обучаться на которых имеют возможность люди, отбывающие наказание в местах лишения свободы. Они получают аудиозаписи и даже распечатки лекций и посылают свои письменные работы в буддийский центр.

Институт Майтреи в Эмсте (Нидерланды) стал одним из первых центров, принявших базовую буддийскую программу, предложенную ламой Сопа Ринпоче в середине 1990-х гг. Она была названа трехлетней образовательной программой и лишь слегка отличается от версии, позднее принятой ФПМТ. Первый духовный координатор этой программы Ольга Планкен, занимавшаяся ее методической разработкой, отмечала: «Хотя программа действует по сей день, встает вопрос, что нам делать по истечении этих трех лет». Геше Сонам Гьелцэн, размышляя над путями переработки программы, для начала дополнил ее изучением «Мадхьямака-аватары» («Введение в философию срединности» — комментарий Чандракирти).

Институт Ченрэзи в Квинсленде (Австралия) в конце 1990-х гг. ввел программу, схожую с базовой, назвав ее «Программой буддийского образования». Начал преподавать программу геше Церинг, ему помогал переводчик, тогда монах, Чжампа Игньен.

В Буддийском центре «Чжамьянг» в Лондоне геше Таши Церинг открыл во второй половине 1990-х гг. двухлетние базовые буддийские сертификационные курсы, состоящие из шести образовательных модулей. Студенты, успешно прошедшие все шесть, получают сертификат о буддийском образовании. Сам геше Церинг так объяснил необходимость открытия этих курсов: «Мы начали свои дипломные курсы в Чжамьянг-центре в Лондоне в 1997 г. Я к тому времени прожил на Западе уже семь с половиной лет, и мое понимание западной культуры и менталитета, а также видение лучшего из возможных путей преподавания буддийского учения для иностранцев претерпело развитие. Раньше, до того как мы начали эту программу, я обычно преподавал в нашем Центре по выбранному тексту два раза в неделю, однако с течением времени, с обретением мною опыта постоянного учителя Цен-

тра и в результате обсуждений с людьми, в процессе моих стараний понять западную культуру и западное мышление и систему образования год за годом становилось все ясней, что мы нуждаемся в более структурированной программе, приближенной к западному типу университетского образования. Я обсудил это с нашим координатором духовной программы и директором Центра, и мы ввели двухлетнюю программу назвав ее „Дипломные курсы базового буддийского образования“. Курсы охватывают шесть предметов, это означает, что у нас всего 6 семестров в течение двух лет: по три трехмесячных семестра каждый год. После каждого семестра запланировал месяц отдыха. Учебный год начинается в сентябре. В течение каждого семестра наши студенты приходят в Чжамьянг по выходным дням, и их обучение, включающее занятия со мной и обсуждение друг с другом, длится с 10.00 до 18.00. За стенами Чжамьянга они должны читать, писать и медитировать — это их домашняя работа. Во время своих месячных каникул они обязаны написать эссе в 2000 слов и послать их мне. Когда студенты приходят на занятия следующего семестра, мы начинаем с письменного экзамена, длящегося 2—2,5 часа. Вообще же для получения разрешения обучаться на курсах претенденты должны заполнить форму, после чего я приглашаю их на собеседование. Если выясняется, что кто-то является полным новичком, не посещавшим учения „Этапы Пути“ («Ламрим»), я прошу их начать с посещения регулярно класса „Этапы Пути“, прежде чем присоединиться к „Дипломным курсам“.

Первый предмет, включенный мною в программу, это Четыре Святые Истины. Второй предмет — Две Истины. Третий семестр посвящен буддийской психологии, этот предмет я называю буддийским методом изучения сознания и его факторов. Таков первый год обучения.

На второй год мы берем бодхичитту (дух Пробуждения), Пустоту (по воззрениям Читтаматры и Мадхьямаки) и Тантру. Я бы сказал, что в рамках этой программы мы не останавливаемся на поверхностном обзоре учения, а идем довольно глубоко. Так, например, для темы Четырех Истин я выбрал три книги, которые рекомендовал студентам для прочтения: книгу одного тибетского геше и две другие — из традиции Тхеравады. Также я прошу их читать вообще все что возможно о Четырех Истинах. В итоге, после того как целый семестр мы были сосредоточены на одной теме, я обнаружил, что студенты проникли в тему довольно глубоко. И очень помогают этому обсуждения, происходящие в малых и больших группах по утрам и вечерам в дни обучения. А в дополнение к этому письменный экзамен и эссе определенно могут привести к глубокому пониманию предмета. В конце первого года (в июле 1998-го) я пригласил своих студентов участвовать в девятидневном затворничестве по „Этапам Пути“, который проводил здесь с другими учениками. Кроме жестко структурированной программы, может быть не отвечающей чаяниям людей, не желающих связывать

себя обязательствами, письменными работами и т. д., я по-прежнему преподаю „Этапы Пути“, „Тренировку ума“ и т. д.».

В Арьятара-Институте в Мюнхене геше Тубтэн Сопа ввел однолетнюю программу, открывающуюся «Тремя основами Пути» ламы Цонкапы с использованием комментариев Пабонки Ринпоче. Этот курс дополняется изучением истории философских школ.

В Институте Ваджрайогини во Франции изучается базовая программа. Здесь преподается текст Пабонки Ринпоче «Освобождение в твоих руках» как основа для изучения «Ламрима». Преподавание ведут геше Церинг и геше Тэнгье.

Почти все центры ФПМТ, согласно традиции Гелуг, используют в качестве основы буддийского образования Ламрим — учение об этапах пути к Пробуждению, которое известно в Тибете с X в. от великого Атиши. Многие центры базируются на комментариях к «Ламриму» Цонкапы Пабонки Ринпоче. Так, бразильский центр Шивалха проходит этот текст полностью за 4 года, сингапурский буддийский центр Амиабхи — за 5 лет, новозеландский Институт Доржечанга в Окленде — за 6 лет. Другие центры, включая гонконгский Чамце Линг, тайваньские Центры Херуки, Амиабхи и Дзинсиу Фарлин, используют в качестве базовых текстов учения о поэтапном пути «Песни переживаний» ламы Цонкапы, средний текст Ламрима или «Ламрим ченмо» («Большое руководство к этапам Пути»).

Помимо курсов, основанных на традиционных текстах из монастырских программ обучения, в буддийское образование на Западе многие центры включили также курсы о процессе смерти, о духовной помощи умирающему. Помимо хосписных центров «Каруна» в Брисбане и «Чинтамани» в Намбуре (Австралия), Центра Амиабхи в Окленде (Новая Зеландия) основой распространения таких курсов стал Центр сознательной жизни и умирания в Копенгагене (Дания), Лепрозный центр Майтри и Центр Шакьямуни — организация, целью которой является забота об общественном здоровье, в Бодхгае (Индия). В 1997 г. Центр Шивалха в Рио-де-Жанейро сформировал группу по изучению смерти и умирания, среди ее участников есть врачи, психологи и другие специалисты. Институт Тары в Мельбурне успешно проводит целительные курсы для больных и умирающих. Многие курсы основываются на книге Согьяла Ринпоче «Тибетская книга жизни и умирания». Группа из мадридского Центра Нагарджуны проводит курсы для ВИЧ-инфицированных.

В ФПМТ существуют также три школы и образовательные проекты специально для детей: проект «Алиса» — школа общеобразовательного типа в Сарнатхе (Индия); Школа Праджняпарамиты в Коренном институте в Бодхгае (Индия) и Школа Тары из красного дерева в Соэле (Калифорния).

Подводя итог рассмотрению современного буддийского образования, вводимого на Западе в центрах ФПМТ, можно сказать, что важ-

нейшим принципом этого начинания является преодоление опасности схоластики. На всех уровнях предлагаемого образования — от самого начального и до высшего — главной задачей остается соединение буддийской учености с актуальными проблемами мышления, философии — с практическим введением в свою жизнь духовных идеалов. По сути, это современный пример эффективной попытки очередного очищения буддийской традиции от «исторического ороговения»: во II в. в Индии эта попытка была осуществлена Нагарджуной и Арьядевой, в XI в. на пути из Индии в Тибет — Атишей, в XIV в. — в тибетском буддизме Чже Цонкапой. В конце XX—начале XXI в. ту же цель осуществляли подвижники Великой Колесницы альтруизма лама Еше и лама Сопа Ринпоче в образовательной системе Фонда поддержания махаянской традиции.

### Комментарии

<sup>1</sup> По материалам международного сайта ФПМТ ([www.fpmt.org](http://www.fpmt.org)) и сайта Архива ламы Еше ([www.LamaYeshe.com](http://www.LamaYeshe.com)).

<sup>2</sup> *Discovering Buddhism Program*. FPMT Education Department, 2000.

<sup>3</sup> *Lama Yeshe. Becoming Your Own Therapist*. Boston: LEWA, 1998.

<sup>4</sup> Для анализа программы образования в ФПМТ в качестве источников были использованы журнал ФПМТ «Mandala» за 1998—2007 гг. и издания LEWA (Lama Yeshe Wisdom Archive): *Nang chos rman gzhi'i slob tshan dge bshes kyi ched dun go sprod* [FPMT Basic Program of Buddhist Studies. An Introduction for Geshes] The Department FPMT Education. International Office Services for Centres, 2005. *The Wish-fulfilling Golden Sun of the Mahayana Thought Training*; *Lama Yeshe. Becoming Your Own Therapist*. Boston: LEWA, 1998; *Idem. Peaceful Stillness of the Silent Mind*. Boston: LEWA, 2004; *The Direct and Unmistaken Method*. Boston: Wisdom Publications, 1991; *Idem. Make Your Mind an Ocean. Aspects of Buddhist Psychology*. Boston: LEWA, 2000; LEWA Booklets: *What People are Saying about Them*. Boston: LEWA, 1998; *Lama Zopa Rinpoche. Perfect Freedom. The Great Value of Being Human*. Boston: Wisdom Publications, 1995.

<sup>5</sup> *Basic Program*. FPMT Education Department, 2004.

<sup>6</sup> Здесь и далее цитаты по русскому авторскому переводу материалов журнала *Mandala*. См.: «Буддизм в России». 1999. № 31

*А. Г. Кукеев (Элиста)*

## Современная система образования в монастыре Гоманг

Исторически основными буддийскими философскими центрами в Тибете считались монастыри Дрепунг, Сера и Ганден. Они были известны далеко за пределами Тибета, и многие буддийские монахи из Мон-

голии, Калмыкии, Бурятии и Китая стремились пройти в них обучение. В монастыре Гоманг обучались многие выдающиеся ученые: Друнгу Дакпа Ринчэн, Кэчок Галеп Таклеб, Кункэн Чоеджун Ябсе, Кункэн Джамьянг Шедпа, Кунтанг Тонва Донме, Агван Доржиев, Геше Вангьял, Джунгар Геше Лобсанг.

В настоящее время в связи с воссозданием института монашества и монастырской системы в Калмыкии, Бурятии и Туве может быть взят за основу опыт сохранения буддийского культурного наследия в монастыре Гоманг, воссозданном беженцами-тибетцами на юге Индии.

В 1416 г. Джамьянг Чоедже основал монастырь-университет Дрепунг. Впоследствии под его руководством в этом университете были основаны 7 институтов (в настоящее время существуют лишь четыре). Первым из них был Гоманг-дацан, в котором обучалось более 5 тыс. монахов из различных регионов буддийского мира (Тибета, России, Монголии, Китая, а также гималайских областей Индии и Непала).

После китайского вторжения в 1959 г. не более 100 монахов из Гоманга последовали за Его Святейшеством Далай-ламой XIV в Индию. Процесс восстановления и сохранения буддийской культуры и учености начался в лагере беженцев в местности Бакса на северо-востоке Индии, где был воссоздан Гоманг. В 1969 г. из-за суровых климатических условий монастырь был перемещен на юг Индии в местность близ деревни Мундгод. К 1980 г. число монахов увеличилось с 60 до 300 за счет монахов из гималайских регионов Индии, а также Непала и Бутана.

В начале 1980 г. правительство Китая ослабило контроль над границей, и множество жителей Тибета покинули страну. Монастырь Гоманг принимал в это время новых монахов из числа беженцев. В настоящее время он насчитывает 1755 монахов (в том числе из Монголии и буддийских регионов России — Калмыкии, Бурятии и Тувы), которые проходят там обучение.

Система образования в монастыре Гоманг осуществляется по традиционной программе изучения пяти главных предметов буддийской философии, единой для шести крупнейших философских монастырей. Отличия заключаются лишь в сроках обучения и в комментариях к изучаемым философским трактатам.

Изучение пяти основных предметов буддийской философии включает:

1. Курс *намдел* (тиб. *nam 'grel*). Он посвящен изучению *дуйры* (тиб. *bsdus grwa*), т. е. «собраний тем» действительного познания, *тагриг* (тиб. *rtags rig*) — науки о правильном логическом признаке — и *лориг* (тиб. *blo rig*) — науки об источниках правильного познания. Логика и эпистемология штудируются на основе трактата «Прамана-вартика» Дхармакирти.

На первых двух курсах — *дучун* (тиб. *bsdus chung*) и *дучен* (тиб. *bsdus chen*<sup>1</sup>) — монахи знакомятся с общими понятиями буддийской

философии, усваивают базовые понятия логики и эпистемологии, силлогизмы, категории, осваивают методы ведения диспутов. Для перехода в высший класс учащиеся должны продемонстрировать умение ведения диспута (как в качестве отвечающего, так и опровергающего) и знания изучаемого текста по предмету. Раньше курс обучения начальной логике по системе *дуйра* длился четыре года, в настоящее время занимает два-три года.

Третий курс посвящен изучению *тагриг*. В ходе обучения монахи осваивают искусство аргументации в диспуте. Проверка знаний дополняется письменными экзаменами по изучаемым текстам (тиб. *mtshan nyid bris rgyugs*) и грамматике (*sum rtags*<sup>2</sup> *bris rgyugs*). На четвертом курсе изучается *лориг*, дается обзор таких категорий, как «сознание» и «познание».

Каждый год поочередно в трех больших монастырских комплексах (Дрепунг, Сера и Ганден) проводятся массовые дебаты по трактату «Праманавартика» Дхармакирти; их называют Жамьян Кунчое (зимние дебаты, посвященные божеству мудрости Манджушри). В них имеют право участвовать все представители перечисленных монастырей.

2. Курс *нарчин* (тиб. *phar phyin*) — совершенствование мудрости — рассматривает «скрытый смысл» учения Праджняпарамиты, т. е. религиозную трактовку «Пути освобождения от страданий» и достижение совершенства сознания. Основной трактат, изучаемый в этом курсе, — «Абхисама-аламкара» Майтреи и комментарии к нему Харибхадры, Цонхавы, Дарма Ринчена, Кхедуба Же, Кункен Жамьяна Шедбы. Изучение данного предмета разделено на четыре годовых курса. Каждый год сдают по пять экзаменов: выученный наизусть базовый текст, диспуты, письменные экзамены по изучаемым предметам и грамматике, а также дополнительный экзамен, на котором учащийся проявляет свои способности в поэзии, рисовании и т. д.

3. *Ума* (тиб. *dbu ma*) — срединный путь — философия относительности или «теории срединности», свободная от двух крайностей — этернализма и нигилизма. Основной трактат для этого предмета — «Мадхьямика-аватара» Чандракирти и комментарии к нему Цонхавы и Кункен Жамьяна Шедбы. Изучение данного предмета разделено на два года. Экзамены включают выученный наизусть основной текст, диспуты, письменные экзамены по изучаемым предметам и грамматике, дополнительный экзамен по желанию<sup>3</sup>.

4. *Дзод* (тиб. *mdzod*, сокр. от *nungon pa mdzod*, «Абхидхармакоша») — энциклопедия всего раннего буддийского философского наследия, изучаемого по трактату «Абхидхармакоша» Васубандху и комментарии к нему Гедун Дуба и Жамьяна Шедбы. Изучение данного предмета разделено на два года. Экзамены включают выученный наизусть базовый текст, диспуты, письменные экзамены по изучаемым предметам. С 2003 г. для студентов этого курса введен новый пред-

мет — «Наука» (тиб. *tshan rig*). Он включает общие современные знания по мироустройству.

5. *Дулва* (тиб. *'dul ba*) — монашеская дисциплина. Основной трактат, изучаемый монахами, — «Винная сутра» Гунапрабхи. Изучение данного предмета разделено на два года. Студенты этой ступени являются кандидатами на ученую степень *карамба* (тиб. *bka' rams pa*), они изучают лишь те части текста, которые касаются их (монахи, имеющие обеты гецула, не допускаются к изучению всего текста, а изучают только часть, соотносящуюся с их обетами).

Автором большинства текстов обязательной программы обучения является Кункен Жамьян Шедба (1648—1721). Также изучаются тексты его учителей и последователей. Следует отметить, что изучение всего многообразия предметов имеет одну методологию, основанную на изучении индийских трактатов и их комментариев. Они изучаются с помощью особой формы диспута, объединяющего правильные выводы и заключения. По этой причине базовые учебники состоят из сокращенных вариантов таких форм диспутов.

Учебный год традиционно включает 8 *чёра* — периодов ведения диспутов (тиб. *chos grwa*): 4 больших сезонных периода (начиная с весны), в промежутках — 3 коротких: *туг чёра*, или первый летний чёра, *сакар чёра*, первый весенний, или средний, чёра и *нга че чёра*.

В настоящее время учебный год начинается осенью, а не как раньше — весной, и разделен на 9 чёра: первая половина осенних чёра (тиб. *ston chos chen mo phyi ka*) состоит из 20 посещений; чёра, посвященный Са ка дава (тиб. *sa ga chos ra*) — из 25; чёра, посвященный уходу Цонхавы (*нга че чёра*; тиб. *nga mchod chos ra*), — из 25; большой зимний чёра (тиб. *dkun chos chen mo*) — из 44; первый весенний (тиб. *dpuid chos dang po*) — из 21; большой весенний (тиб. *dpuid chos chen mo*) — из 42; первый летний (тиб. *dbyar chos dang po*) — из 25; большой летний (тиб. *dbyar chos chen mo*) — из 45; вторая половина осенних чёра (тиб. *ston chos chen mo phyi ka*) — из 25. Весь учебный процесс состоит из 265 посещений. Для допуска к экзамену необходимо иметь 180 посещений.

Во время проведения чёра учащиеся собираются каждый день по два раза. Утренний чёра разделен на три этапа: сначала ведутся индивидуальные диспуты по темам обучения, потом проводится молебен, после него следует *тамджа* (тиб. *dam bca'*; букв. клятва, обет). Отвечающий отстаивает основной принцип или тезис, который оппонент пытается опровергнуть. Обычно диспут проходит следующим образом: двое студентов старшего класса приходят в младший класс и проводят общий диспут, при этом они участвуют как отвечающие; представители младшего класса пытаются опровергнуть воззрения пришедших.

Вечерний чёра тоже состоит из трех этапов: первые два схожи по сути, но отличаются от утренних по времени, третий проходит как ин-

дивидуальные дебаты. Отличие дебатов также зависит от изучаемого предмета, — например, во время изучения парчина темы утренних и вечерних дебатов, как правило, не совпадают из-за специфики обучения этому предмету.

В промежутках между девятью чёра каждый день вечером проводят *кёрда* (тиб. *skyor brda*) — повторение заученных текстов, оно длится в течение двух часов. После этого объявляются свободные дебаты. Желаящие сами приходят на место проведения чёра и ведут диспуты на свободные темы. Во время большого летнего промежутка между чёра в камценах и миценах<sup>4</sup> проводят *нга тог тамджа* (тиб. *lnga thog dam bca'*) — диспуты по всем пяти предметам, в которых участвуют все учащиеся. Процесс их проведения схож с утренним *тамджа*, но отличается от него тем, что участвующие должны отвечать по всем предметам диспутов. Диспут *цэнпу тамджа* (тиб. *mitsan 'phud dam bca'*) проводят в монастыре несколько раз в год; как правило, он начинается поздно вечером и ведется до раннего утра, посещение его обязательно для всех студентов. Отвечающие являются кандидатами на ученую степень *геуе* (тиб. *dge bshes*).

Процесс обучения в классах традиционен: каждый студент проходит курс обучения у своего учителя, его, как правило, ему рекомендуют старшие товарищи по камцену. Занимается он ежедневно с преподавателем индивидуально. Помимо этого монастырь выделяет на каждый класс по одному учителю, который ведет обучение в данном классе, на него и ориентируются индивидуальные преподаватели. Посещение общих занятий не обязательно. Задача учителя в каждом классе заключается не только в преподавании предмета, но и в подготовке студентов к диспутам во время *туга* (тиб. *thugs* — встреча). *Туг* — диспуты, проводимые между старшими и младшими классами по предметам, изучаемым в младших классах. Отличие их от утренних *тамджа* состоит в том, что в них участвуют все представители обоих классов и проводятся они один раз в год во время первых летних чёра. К ним готовится весь класс. После *туга* устраивают дни отдыха, которые проводятся всем классом за пределами монастыря.

Студенты, не выучившие молитвы монастыря, не допускаются к занятиям по философии и не участвуют в основном обучении. Также требуется заучивание трех фундаментальных трактатов (*rtsa ba*) по предметам парчин, ума, дзод до начала изучения лорига. Монахи с 6—7 лет посещают дневную школу при монастыре, где предметы изучаются на тибетском языке. Они изучают светские науки: английский язык, математику и другие дисциплины до восьмого класса, также основы буддизма (тиб. *nang chos dang chos 'byung*) и порядок проведения обрядов и ритуалов. Школа также обеспечивает для всех желающих дополнительные занятия на тибетском языке по грамматике и религиозной истории. Эти занятия могут посещать тибетские дети из соседних деревень и лагерей в период их летних каникул. В центре по



изготовлению изделий кустарного промысла монахи имеют возможность овладеть традиционными тибетскими ремеслами, в том числе иконописью, резьбой по дереву, а также компьютерными технологиями.

В 2005 г. на момент пребывания автора в монастыре Дрепунг Гоманг там обучалось 165 студентов из Монголии, 2 из Внутренней Монголии, 47 студентов из Бурятии, 15 из Тывы и 11 студентов из Калмыкии. Всем им предоставлены льготы на работу по обеспечению жизни в монастыре (каждый учащийся монах в месяц работает на монастырь в среднем 5 дней: на кухне, в столовой, мастерской, в поле и т. д.). Студентам из России и Монголии монастырь предоставил общежитие со всем необходимым для проживания и обучения.

В связи с сокращением срока обучения для монахов из-за рубежа их допускают к занятиям по философии без знания всех молитв монастыря.

### Комментарии

<sup>1</sup> Сокращения от *bsdud grwa rigs lam chung ba* и *bsdud grwa rigs lam che ba*. Первый учебник дуйры был написан сакьяпинским ученым Чжава Чойки Сэнге (1109—1169), он создал его в форме изложения диалектических приемов ведения диспутов.

<sup>2</sup> Курс грамматики состоит в изучении комментариев к двум классическим трудам Тонми Самбхоты (VII в.) — *Sum chu pa* и *rTags ki 'jug pa* (сокр. *sut rtags*). Изучается как отдельный предмет и правописание (тиб. *dag yig*).

<sup>3</sup> На этом экзамене каждый желающий проявляет свои способности в поэзии, рисовании и т. д.

<sup>4</sup> *Камцен* (тиб. *khang tshan*) — землячество; *мицен* (тиб. *mi tshan*) — более мелкое землячество, входящее в камцен. К примеру, в Гоманге 16 камценов и 22 мицена.

### Литература

Геше Вангьял. Лестница, украшенная драгоценностями. Элиста, 1993.

Панкратов Б. И. Буддийская философская литература. Предметы изучения на философском факультете (цанид дацан) / Публ. А. В. Парибка // Страны и народы Востока. Вып. XXIX: Борис Иванович Панкратов. Монголистика. Синология: Буддология. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. С. 275—288.

Хамаганова Е. А. Письма из Ацагата // Orient. Вып. 2—3: Исследователи Центральной Азии в судьбах России. 1998. С. 113—155.

Цыбиков Г. Ц. Избранные труды: В 2 т. Новосибирск: Наука, 1981. Т. 2.

Дрепунг Кенти Тенба Тензин. *Chos sde chen po dpal ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang grwa tsang gi chos 'byung*. [История Дрепунг Гоманга]. New Delhi, 2003.

---

# Буддизм в работах путешественников и исследователей

*А. И. Андреев (Санкт-Петербург)*

## Фотография в русских экспедициях по Центральной Азии XIX—начала XX в.: Г. Цыбиков и О. Норзунов — первые фотографы Тибета

### 1. Предыстория: использование прикладной фотографии русскими путешественниками

Впервые фотография стала использоваться русскими экспедициями по Центральной Азии (Монголия, Китай, Тибет) в 80-е гг. XIX в. Примечательно, что инициатором этого начинания выступило не Русское географическое общество (далее РГО), главный организатор таких экспедиций, а военное министерство (Главный штаб), стремившееся использовать фотографию в маршрутно-рекогносцировочных целях. Так, известно, что в 1876 г. начальник Военно-топографического отдела (ВТО) Главного штаба О. фон Штубендорф, зная о том, что Н. М. Пржевальский снаряжает вторую экспедицию в Центральную Азию, предложил ему взять с собой фотографический аппарат вместе с необходимыми для фотосъемки материалами. Пржевальский, однако, не смог этого сделать — оказалось, что «фотографические приборы» с принадлежностями, химикалиями и большим запасом пластин весят целых 17 пудов (!)<sup>1</sup>. Два года спустя, когда Пржевальский находился в Зайсане (Зайсанский Пост на границе с Китайским Туркестаном), намереваясь двинуться оттуда в Тибет и достичь запретной для европейцев Лхасы, Штубендорф повторил свое предложение. Из его письма Пржевальскому мы узнаём любопытные подробности: картографическое отделение ВТО, с согласия начальника Главного штаба графа Ф. Л. Гейдена, приобрело в Лондоне у русского фотографа-изобретателя Л. В. Варнерке (специально для Пржевальского) фотографический аппарат вместе с фотоматериалами. Речь идет о сконструированной в 1877 г. Варнерке фотокамере с роликовой кассетой для фотографирования на съемный коллодионный слой на желатинированной бумаге. Л. В. Варнерке (известный на Западе как Leo Warnerke) ус-

вершенствовал способ изготовления эмульсии, которой обычно покрывались негативные стеклянные пластинки, создав бумагу (пленку), покрытую особой светочувствительной тканью (так называемой эмульсией Варнерке)<sup>2</sup>.

*Краткая справка.* Лев Викентьевич Варнерке (настоящее имя Владислав Малаховский; 1837—1900) — талантливый изобретатель, поляк по национальности, в юности жил в С.-Петербурге; в 1863—1864 гг. принимал участие в Польском восстании. Член фотографического отдела (V отдел по светописи) Императорского Русского технического общества. В 1881 г. за заслуги в области фотографии был награжден Королевским фотографическим обществом Великобритании медалью Прогресса; впервые создал катушечный фотоаппарат с роликковой кассетой. Совместно с другим изобретателем, В. И. Срезневским, организовал в С.-Петербурге в 1881 г. научную лабораторию и при ней — производство фотопластинок. Созданное Варнерке заведение — Товарищество «Варнерке и К<sup>о</sup>» (Вознесенский пр., 31, кв. 25) — занималось изготовлением новой позитивной бумаги для быстрого печатания с проявлением (rapid positive paper). Основой для нее служила бумага «Rives» или «Cave», на которую делался наслой — хроможелатинная эмульсия с серебром. В 1885 г. Варнерке запатентовал изобретенную им двухслойную негативную бумагу; в том же году он получил серебряную медаль на выставке изобретений в Лондоне<sup>3</sup>.

В 1878 г. Л. В. Варнерке, стремясь к распространению своего изобретения в России, выступил с рассказом о нем на первом заседании С.-Петербургского отдела светописи при Русском техническом обществе (далее РТО), на котором присутствовали лучшие петербургские фотографы того времени, в их числе «главный фотограф» Генштаба полковник С. Д. Лаптев. В своем выступлении Варнерке отметил преимущества нового способа — изобретенная им ткань («чувствительная пленка») давала возможность путешественнику, незнакомому с фотографией, «снимать какие угодно виды» посещаемых им местностей. Вместо употребляемых в то время стеклянных пластинок, составляющих «весьма громоздкий и хрупкий предмет», он мог иметь материал для сотни негативов, умещающийся в небольшой кассете. Правда, у нового способа были и недостатки. Во-первых, негативы с течением времени «усиливались сами собой»; во-вторых, эмульсионный слой обладал повышенной чувствительностью к пыли — пыль могла приставать не только к сырому, но и сухому слою, особенно если он немного отсыреет. Главная же заслуга Варнерке, как отмечалось в ходе обсуждения, состояла не собственно в его эмульсии, — в то время на Западе уже были разработаны различные эмульсионные покрытия, аналогичные предложенному Варнерке, — но в изобретении им пленок, заменяющих негативные стеклянные пластинки: сильно чувствительные к яркому солнечному свету, они могли служить для «снятия видов» в южных странах, особенно при военных походах. Эти

особые светопленки (или пластинки) получили название «чувствительной негативной ткани» (sensitive negative tissue).

Итак, в 1878 г. Штубендорф отправил Н. М. Пржевальскому в Зайсанский Пост фотоаппарат Варнерке с эмульсионными негативными пленками (изготовленными в Англии) вместе с русским переводом инструкции по их применению. «Само собой разумеется, — писал Штубендорф в сопроводительном письме, — что Вы будете ограничиваться изготовлением одних негативов. Печатание позитивов последует по возвращении Вашем в Россию»<sup>4</sup>. Пржевальский, однако, вынужден был прервать путешествие по причине тяжелой болезни, поразившей его и его спутников во время передвижения по Китайскому Туркестану, — острого дерматита («пустынной болезни»), вызванной, очевидно, соляной пылью, постоянно висевшей в воздухе. Его экспедиция вынуждена была вернуться в декабре 1877 г. в Зайсанский Пост, где Пржевальского поместили в госпиталь. Здесь он и получил фотоаппарат Варнерке вместе с инструкцией и письмом Штубендорфа. Выздоровев, в марте 1878 г. путешественник наконец-таки отправился в путь в направлении Тибетского плато, но, получив неделю спустя известие о смерти матери, решил прервать экспедицию и вернулся в С.-Петербург.

В 1883 г. фотограф-изобретатель В. И. Срезневский в предвидении новой большой экспедиции в Тибет сконструировал для Пржевальского специальную камеру («походный аппарат»), которую представил членам фотографической секции РТО, особо указав на условия, коим она должна удовлетворять: «Днем сильнейшие жары, вечером и ночью холод, проникающая всюду пыль, тряска дорогою, необходимость не задерживаться в пути для съемки». Небольшой по объему аппарат Срезневского вместе с 30 стеклами размером 3 на 2¼ дюйма помещался в двойной футляр для ношения через плечо. Весил он около 9 фунтов. Наружная сумка была изготовлена из грубой непромокаемой ткани, внутренняя — из кожи. Цель двойного футляра — защитить от пыли. Сама камера была сделана из красного дерева, которое в течение трех лет сушили в мастерской, укреплено по всем углам медными наугольниками, а внутри обклеена плотной черной материей. Все эбонитовые части затвора были заменены медными, поскольку, нагреваясь, эбонит меняет свою форму. Нижний ящик «с запасом 30 стекол» имел в себе нарезанные из цельной меди пазы, из которых стекло падало в соответствующий медный паз в камере. Для съемки использовались два стереоскопических апланата Буша равного фокуса, укрепленные внутри камеры и передвигавшиеся с помощью бокового приспособления (крамольеры). (Поясним: апланат — это объектив, в котором устранен ряд оптических aberrаций; вытеснен к концу XIX в. более совершенным объективом — анастигматом.) Наведение на фокус требовалось только для близких предметов (находящихся ближе 8 аршинов, т. е. 5—6 м). Выбор объективов Буша Срезневский объяснил тем, что при сравнении различных апланатических объективов (Штейнге-

ля, Росса и Буша) он лично убедился в преимуществе последнего: при равных отношениях отверстия к фокусу апланаты Буша давали большую глубину изображения и равное по силе освещение. Еще одно преимущество аппарата Срезневского — это то, что он мог использоваться без штатива, позволяя делать съемку с руки.

Броможелатинные пластинки для камеры (до 1000 штук) изготавливались из тонкого зеркального стекла (толщиной в 1 мм) с целью облегчить багаж и ввиду предстоящего по возвращении экспедиции увеличения негативов, для чего к аппарату была прикреплена лупа для получения негативов наибольшей резкости<sup>5</sup>.

*Краткая справка.* Срезневский Вячеслав Измайлович (1849—1937), ученый-изобретатель, сын академика И. И. Срезневского. Создал несколько типов специальных фотоаппаратов (1875—1887). В частности, сконструировал фотокамеру для съемок с воздушного шара и под водой (1886) и для фотографирования солнечных затмений (1887). Автор первого русского справочника по фотографии «Справочная книжка фотографа» (СПб., 1883)<sup>6</sup>.

Портативная камера В. И. Срезневского была с успехом использована Н. М. Пржевальским в его четвертом путешествии по Центральной Азии (1883—1885). Мокроколлоидный способ фотографирования был заменен сухим, что значительно упростило процесс получения снимков. Роль фотографа в экспедиции выполнял В. И. Роборовский, который в двух предыдущих путешествиях Пржевальского попросту зарисовывал дорожные виды, как делали другие путешественники. (Этими рисунками Роборовского были проиллюстрированы книги-отчеты Пржевальского о его второй и третьей центральноазиатских экспедициях.) Роборовский стал фотографировать типичные виды местностей, даже если они не были внешне эффектно: снимал города, селения и не очень выигрышную для фотографии растительность полупустынь<sup>7</sup>.

После смерти Пржевальского В. И. Роборовский участвовал еще в двух экспедициях РГО (в 1889—1890 и 1893—1895 гг.), где опять-таки активно занимался фотографией, которая к концу XIX в. уже прочно вошла в обиход путешественников, как русских так и западных. Таким образом были получены снимки обширнейшей территории, через которую проходили маршруты русских экспедиций, — в основном Западного Китая и северо-восточных и восточных окраин Тибета. Собственно Центральный Тибет — провинции У и Цан, владения Далай-ламы — оставался недостижимым для путешественников. С конца XVIII в. власти Тибета ревниво оберегали границы своей буддийской страны-отшельницы от иноземцев (пилинов), полагая, что они могут причинить вред как буддийскому учению, так и основывающемуся на нем самобытному тибетскому государству — Стране Дзу или Стране Будды, как называли Тибет бурятские и калмыцкие паломники. Они тоже не могли свободно посещать Центральный Тибет и его священную

столицу Лхасу и тайно пробирались туда с монгольскими караванами, выдавая себя за жителей Халхи (Северной Монголии), которая в то время была частью Китайской империи (также, как и Тибет, считавшийся сюзереном Пекина).

Ситуация радикально изменилась в конце XIX—начале XX в., когда Тибет стал объектом Большой игры — ожесточенного соперничества двух самых могущественных в мире держав — Британии и Российской империи. В 1860—1880-е гг. англо-индийские власти стали засылать в Тибет с территории Индии специально обученных разведчиков (пандитов) — индусов и представителей гималайских племен, снабжая их различными измерительными приборами. Однако никто из пандитов не брал с собой фотоаппаратов из-за большого риска, связанного с нелегальным проникновением в Тибет.

## **2. Г. Цыбников и О. Норзунов — первые фотографы Лхасы**

Весной 1898 г. С.-Петербург посетил посланец XIII Далай-ламы, ученый бурятский лама Агван Доржиев<sup>8</sup>. Целью его приезда было политическое зондирование — выяснить, могла ли Россия выступить в роли державы-покровителя Тибета, чтобы не допустить захвата его Великобританией с территории Британской Индии, который в то время казался неизбежным.

Приезд Доржиева в Петербург дал толчок русским экспедициям, нацеленным непосредственно на достижение Центрального Тибета и Лхасы. В 1898—1899 гг. к снаряжению такой экспедиции приступил один из спутников и учеников Н. М. Пржевальского — П. К. Козлов. Географическое общество с помощью Доржиева заготовило подарки для Далай-ламы и членов его правительства, поскольку была уверенность, что Козлов со своим отрядом непременно пройдет в Лхасу. Кроме научных инструментов РГО снабдило путешественника несколькими фотоаппаратами: «Для фотографирования имелось три камеры, — сообщал Козлов в отчете, — одна стативная на 13×18 см и две ручных с магазинами для 12 и для 18 стекол в 6,5×9,0 см с 20 дюжинами пластинок к ним. Было взято и некоторое количество материалов для проявления и закрепления негативов на месте. Фотографическое снаряжение завершалось маленькой светонепроницаемой палаточкой из черной материи с складным красным фонарем, при свете которого заряжались и разряжались кассеты и магазины и упаковывались экспонированные пластинки»<sup>9</sup>.

Козлову, однако, не удалось пройти в Лхасу: в октябре 1900 г. его экспедиция была остановлена тибетцами возле границы владений Далай-ламы в Восточном Тибете. Несмотря на неудачу, по пути движения своего отряда Козлов смог сделать несколько десятков снимков, которые и доставил в Петербург. В основном это были виды Верхней Монголии, Цайдама и Кхама (Восточного Тибета). Тем временем в ноябре 1899 г. в Лхасу из Урги (ныне Улан-Батор) отправился начинаю-

ший исследователь-востоковед, только что окончивший С.-Петербургский университет, Гомбожаб Цыбиков (1873—1930). Будучи бурятом по происхождению, Цыбиков решил совершить свое путешествие в одежде ламы-паломника, примкнув к большому монгольскому каравану, что давало надежду на осуществление его смелого замысла. Руководство РГО воспользовалось этой уникальной возможностью, снабдив путешественника ручным фотоаппаратом «Self-Worker» парижской фирмы «Пипон» (Pipon) с объективами-анастигматами Герца (серия III, № 00) и значительным количеством английских пластинок «Эмпресс» (Empress) фабрики «Ильффорд» (Ilford) размером 6,5×9,0 см. Цыбиков достиг Лхасы в начале августа 1900 г. и уже осенью того же года начал снимать виды запретной столицы Тибета.

К этому времени в Лхасе уже удалось побывать под видом буддиста-паломника еще одному российскому путешественнику — калмыку Овше Норзунову (1874—?). Выполняя поручение А. Доржиева — доставить Далай-ламе письмо о ходе переговоров в Петербурге и подарки — Норзунов в 1898—1899 гг. совершил поездку в Тибет, опять-таки через Ургу. По его возвращении в Петербург в сентябре 1899 г. Доржиев решил вновь использовать калмыка в качестве связного с Лхасой. В то же время Норзуновым определенно заинтересовалось и Географическое общество, которому он передал записки о своем путешествии. В начале 1900 г. Норзунов получил от Общества такую же камеру, что и Цыбиков, и набор пластинок, только не английских, а французских — знаменитой фирмы братьев Люмьер. Но на этот раз путь Норзунова в Тибет лежал не через Монголию, а через Европу, через Францию, где уже побывавший там ранее Доржиев, заказал парижским мастерам-литейщикам изготовить несколько сот металлических чашек для лхасских монастырей. Норзунов должен был доставить эти чашки в Лхасу и встретиться там с Доржиевым, который также собрался в Тибет.

Хотелось бы рассказать любопытный эпизод, связанный с Доржиевым. Во время поездки в Париж летом 1898 г. посланец Далай-ламы, имевший слабость к западным техническим новшествам, приобрел фонограф с несколькими восковыми цилиндрами, а также фотокамеру с намерением самому заняться в Тибете фотографией — идея, возможно, подсказанная ему кем-то из его друзей в РГО. Однако Доржиева ждало разочарование. По рассказу французского этнографа Жозефа Деникера (встречавшегося с Доржиевым в Париже и, вероятно, помогавшего ему в покупке камеры), тибетские монахи, увидев сделанную Доржиевым фотографию, на которой он сидел рядом с женщиной, были крайне шокированы этим фактом. Их также возмутило то, что он «делал снимки Тибета для демонстрации на Западе», — очевидно, купленной в Париже камерой. В результате Доржиеву пришлось «разбить камеру перед всем далай-ламским двором»<sup>10</sup>. Эта история, однако, не кажется столь уж неправдоподобной, если принять

во внимание крайнюю консервативность и ксенофобию большей части тибетского духовенства в то время.

Норзунов прибыл из Марселя в Калькутту на французском пароходе «Дюплекс» 6 марта 1900 г. (Цыбиков в то время уже находился в Лхасе). Почти сразу же он попал под подозрение калькуттской полиции как русский шпион. Осенью того же года, после многомесячного разбирательства, учиненного англо-индийскими властями (в течение всего этого времени Норзунов проживал в монастыре Гхум под Даржилингом и был обязан регулярно являться в местный полицейский участок), калмык был выслан из Индии в Россию. Все, что ему удалось сделать за время путешествия, — это сфотографировать живописные окрестности Даржилинга.

В самом конце 1900 г. Норзунов в третий раз отправляется в Тибет, на этот раз вместе с Доржиевым и еще шестью спутниками. Путешествие до Лхасы они совершили более безопасным маршрутом — по караванной Северной дороге, через Монголию и Западный Китай. В Лхасу Норзунов прибыл 28 февраля 1901 г. и находился там около месяца. Именно в этот короткий период он и сделал свои знаменитые снимки Лхасы. Обрато в Россию он добирался вместе с Доржиевым в составе его «чрезвычайного тибетского посольства» к русскому двору — для подписания русско-тибетского договора.

Свое пребывание в Лхасе и обратный путь, пролежавший через Непал, Индию и Цейлон, Норзунов подробно описал в очерке, опубликованном позднее Ж. Деникером. В нем путешественник отмечал, что фотографирование в Лхасе было сопряжено с большими трудностями и риском: ему постоянно приходилось прятаться и скрывать от окружающих свою камеру, поскольку в Тибете «было запрещено, даже буддистам, улавливать образы людей в маленький черный ящик, чтобы затем увезти их на Запад». Особые меры предосторожности Норзунову пришлось проявить при переходе непало-индийской границы: «Я поместил фотографические пластинки в маленький ящик, который я обшил снаружи материей и закрепил с помощью веревки на поясе под одеждой. Остальные фотографии я спрятал в сосуде с поджаренной тибетской мукой. Что касается моего русского паспорта, то я положил его под стельку в один из башмаков». Таким способом Норзунову удалось обмануть чрезвычайно бдительных английских таможенных чиновников.

В своем путевом дневнике Цыбиков отмечает, что ему также приходилось скрывать фотоаппарат, «чтобы не возбуждать разных толков», — он прятал его не только от тибетцев, но и от своих земляков — бурят, и от монголов, проживавших в Лхасе, и даже от самого Норзунова, с которым встречался несколько раз. Действительно, риск, коему добровольно подвергли себя Цыбиков и Норзунов, был велик, ибо за свои «колдовские» занятия — «улавливание людей в черный ящик» — оба они легко могли поплатиться жизнью. «О проклятие,



скрываться! — в минуту отчаяния записал в дневнике Цыбиков. — Сегодня я просидел около одного часа за городом, для того, чтобы снять монастырь Чжан-цзя (Гьянцзе. — А. А.). К канаве, где я сидел, то и дело приходили за водой, а некоторые здесь мыли шерсть и др. К тому же по дороге туда и сюда проходили люди. Я сел за высокий берег канавы, откуда и сделал один лишь снимок»<sup>11</sup>.

### **3. Публикация фотографий О. Норзунова и Г. Цыбикова**

В отличие от О. Норзунова Г. Цыбиков пробыл в Лхасе и Тибете более года (с августа 1900-го по сентябрь 1901 г.) и потому сделал гораздо больше снимков (предположительно, не менее ста). Однако первыми в Петербург поступили фотографии (вернее, стеклянные негативы) Норзунова. Произошло это, вероятно, в июне—июле 1901 г., во время посещения Петербурга тибетским посольством А. Доржиева.

В том же году одна из фотографий Норзунова, с видом далай-ламского дворца Потала на горе Марбори, была опубликована Ж. Деникером в октябрьском номере парижского журнала «География»<sup>12</sup>. (Мы не знаем, каким образом Норзунов переслал ее в Париж и было ли им получено согласие РГО на публикацию.) Два месяца спустя, в декабре 1901 г., на страницах лондонского «Географического журнала» появился аналогичный снимок Поталы. Сделан он был задолго до Норзунова «членом непальской дружественной миссии», направленной к Пекинскому двору, как об этом свидетельствовала подпись под ним<sup>13</sup>. Поэтому, говоря о Цыбикове и Норзунове как о первых фотографах Лхасы, мы должны сделать оговорку, упомянув эту фотографию из английских источников, что, впрочем, ничуть не умаляет заслуг этих смельчаков. После публикации Деникера о фотографиях Норзунова ничего не было слышно почти два года.

Тем временем в мае 1902 г. из своего путешествия вернулся Цыбиков, доставивший в Петербург помимо фотографий огромную коллекцию тибетских книг-ксилографов. Но прежде чем Цыбиков обнародовал результаты своего «научного паломничества» в Тибет, прошел еще год: 7 (20) мая 1903 г. он (в то время лектор монгольского языка в Восточном институте во Владивостоке) прочитал в помещении РГО лекцию «О Центральном Тибете»<sup>14</sup>, которую сопровождал демонстрацией 32 диапозитивов, сделанных с его фотографий. Эта лекция и показ видов Тибета и Лхасы произвели настоящую сенсацию в научном мире. Надо отметить, что Тибет к тому времени уже привлекал к себе пристальное внимание не только ученых, но и политиков по причине обострившегося англо-русского соперничества в Азии. Пройдет чуть более месяца, и вице-король Индии лорд Керзон распорядится послать в Тибет английскую торгово-дипломатическую миссию под началом Френсиса Янгхазбенда, которая вскоре превратится в полномасштабную военную экспедицию. Таким образом произошло насильственное «открытие» Тибета Западом. В ходе экспедиции Янгхазбенда ее уча-

стниками было сделано множество фотографий Лхасы, в результате чего священный город в значительной степени утратил ореол таинственности. Многие из снимков были опубликованы в книге Остина Уоддэлла «Лхаса и ее тайны»<sup>15</sup>.

В том же 1903 г. «Известия ИРГО» (т. XXXIX) опубликовали лекцию Цыбикова, а вместе с ней — списки лучших фотографий Норзунова и Цыбикова (45 и 32 единицы соответственно) с подробными пояснениями к ним. К спискам в качестве иллюстраций были приложены 9 фотографий Норзунова с видами Лхасы, монастырей Галдан и Ташилхумпо (резиденция Панчен-ламы). Эти списки вместе с фотографиями были затем отпечатаны в виде отдельного оттиска: «Лхаса и главные монастыри Тибета в фотографиях» (СПб., 1903). Тогда же на заседании Совета РГО было принято решение об издании путевых записок Цыбикова отдельной книгой, иллюстрированной фотографиями автора. Редактирование этого труда было поручено А. В. Григорьеву, секретарю РГО, и С. Ф. Ольденбургу. Подготовка рукописи к печати, однако, растянулась на долгие годы. Книга Г. Цыбикова под названием «Буддист-паломник у святынь Тибета» увидела свет лишь в 1919 г. Оформлена она была действительно прекрасно: достаточно сказать, что число иллюстраций в ней (фотографии, рисунки, включая изображения буддийских божеств, планы Лхасы и т. д.) составило более 250 единиц.

На Западе отдельные фотографии Норзунова и Цыбикова были опубликованы в различных журналах, преимущественно географических, в 1903—1905 гг. Так, в 1903 г. Ж. Деникер в нью-йоркском журнале «Сенчери»<sup>16</sup> воспроизвел те 9 фотографий из упомянутого выше издания РГО. В 1904 г. он же опубликовал в Париже в журнале «Лё тур дю Монд» рассказ Норзунова о его трех путешествиях в Лхасу, сопроводив этот рассказ рядом уже известных и новых фотографий (о последних будет сказано чуть ниже<sup>17</sup>). В том же году Смитсониевский институт в Вашингтоне поместил в своем годовом отчете английский перевод лекции Цыбикова, снабженной девятью фотографиями Норзунова (опубликован в виде отдельного оттиска<sup>18</sup>). Наконец еще через год в американском журнале «Нэшнл джиогрэфик» появились 11 фотографий с «видами Лхасы» (6 — Норзунова и 5 — Цыбикова)<sup>19</sup>.

Что касается новых фотографий (в основном снятых Цыбиковым), то их источником был изданный РГО в конце 1903 г. альбом, в который вошли 50 лучших фотографий Норзунова и Цыбикова (соответственно 29 и 21). Альбом представлял собой картонную коробку с вложенными в нее фотографиями (размером 18×24 см), каждая из которых была наклеена на лист картона, имевший порядковый номер. К альбому прилагался список фотографий «Виды Центрального Тибета» с их названиями и подробным объяснением (4 страницы большого формата). Издание это предназначалось главным образом в качестве подарка РГО старейшим и наиболее авторитетным географическим обществам

Старого и Нового Света, и именно из этого альбома, подаренного Национальному географическому обществу США в Вашингтоне, очевидно, был воспроизведен американскими журналами ряд новых фотографий. Известно также, что летом 1905 г. во время пребывания XIII Далай-ламы в Урге Цыбиков лично поднес первосвященнику альбом РГО, чем доставил ему большое удовольствие.

Стеклянные негативы, с которых были сделаны фотографии, в настоящее время хранятся в архиве Русского географического общества в С.-Петербурге. Там же можно увидеть и упомянутый выше альбом.

В заключение необходимо сказать несколько слов о самих фотографиях. Нельзя не обратить внимание на почти полное отсутствие на них людей, что делает их в некоторой степени статичными и безжизненными, но мы должны помнить о тех особых условиях, в которых были сделаны снимки. Немногие исключения — это процессия на одной из лхасских улиц во время праздника Цог-чод (Малого Монлама), группа людей перед главными городскими воротами Бар-чоден и тибетские женщины в праздничных нарядах (все эти фотографии были сняты Цыбиковым). На снимках обоих фотографов в основном запечатлены наиболее известные памятники архитектуры: зимний и летний дворцы Далай-ламы (Потала и Норбулингка), дворец тибетских царей Гадан-Кансар, знаменитый черепичный Бирузовый мост (Ютогсампа) и т. д., а также виды главных тибетских монастырей — в Лхасе и других местах Центрального Тибета. Эти фотографии представляют сегодня большой исторический интерес, так как на них мы можем увидеть Лхасу и Тибет такими, какими их видели буддийские паломники в начале XX в., в период фактически независимого существования тибетского государства. Они особенно ценны по той причине, что многие постройки не сохранились до наших дней: их разрушили или перестроили во время Тибетско-китайской войны (1912), в годы «культурной революции» в КНР (1960—1970-е гг.) и в последующий период социалистической реконструкции Тибета.

### Комментарии

<sup>1</sup> Известия ИРГО. 1876. Т. 12. Вып. 2. С. 59.

<sup>2</sup> Об изобретении Л. В. Варнерке см. журнал «Свет» (1878. Вып. 1; приложение к журналу Светопись, № 5 и 7).

<sup>3</sup> Подробнее о Л. В. Варнерке см.: *Чибисов К. В.* Очерки по истории фотографии. М.: Искусство, 1987. С. 62, 64.

<sup>4</sup> Письмо О. фон Штубендорфа от 1 февраля 1878 г. // Архив РГО. Ф. 13. Оп. 2. Д. 284. Д. 11.

<sup>5</sup> См.: Фотограф. 1883. № 6. С. 140—141.

<sup>6</sup> Подробнее о В. И. Срезневском см.: *Чибисов К. В.* Указ. соч. С. 174—175.

<sup>7</sup> См.: *Морозов С. А.* Русские путешественники-фотографы. М., 1957. С. 129.

<sup>8</sup> А. Доржиев (1853/54—1938) — хоринский бурят, в возрасте 19 лет отправился в Тибет, где получил высшее конфессиональное образование в Го-

ман-дацане, в крупнейшем лхасском монастыре Дрепунг (1888). По окончании обучения был назначен одним из наставников юного XIII Далай-ламы Тубтен Гьяцо (1876—1933); впоследствии — ближайший советник и фаворит тибетского правителя, добивался политического сближения Тибета с Россией и установления русского протектората над Тибетом. В 1905 г. переселился в Россию, проживал до 1917 г. в С.-Петербурге, где фигурировал в качестве неофициального посланника Далай-ламы. Инициатор строительства буддийского храма в Старой Деревне (1909—1915). О нем см.: *Snelling J. Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar.* Shaftesbury, Dorset, 1993; *Андреев А. И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2005.

<sup>9</sup> *Козлов П. К.* Монголия и Кам. СПб., 1905. Т. 1. Ч. 1. С. 4—5.

<sup>10</sup> См.: *Deniker J. A Leader of the Tibetans // The Century.* Vol. LXIX. 1904/05. P. 74; *Snelling J.* Op. cit. P. 60, 64.

<sup>11</sup> Цит. по: *Доржиев Ж. Д., Кондратов А. М.* Гомбожаб Цыбиков. Иркутск, 1990. С. 155. О жизни и путешествиях Г. Цыбикова и О. Норзунова см. также: *Цыбиков Г. Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета // *Избранные труды:* В 2 т. 2-е изд. Новосибирск, 1991. Т. 1; *Deniker J. Trois Voyages a Lhasa (1898—1901) par Ovche Narzounof, pelerin kalmouk // Le Tour du Monde.* Vol. X, Nouvelle Serie, N 19, 20 (7—14. Mai 1904).

<sup>12</sup> *Deniker J. La premiere photographie de Lhasa // La Geographie.* Vol. IV. October 1901. P. 242.

<sup>13</sup> *Holdich Th. Lhasa // The Geographical Journal.* Vol. XVIII. December 1901. P. 602.

<sup>14</sup> Опубликована в первом томе двухтомного издания трудов Г. Цыбикова (см. примеч. 11).

<sup>15</sup> *Waddell L. A. Lhasa and its Mysteries.* London, 1906. Экземпляр этой книги имеется в библиотеке Музея-квартиры П. К. Козлова в С.-Петербурге.

<sup>16</sup> *The Century. Illustrated Monthly Magazine.* Vol. LXVI. August 1903.

<sup>17</sup> См. примеч. 11.

<sup>18</sup> *Tsybikov G. Ts. Lhasa and Central Tibet. From the Smithsonian Report for 1903.* P. 727—746 (with plates I—VIII). Washington: Government Printing Office, 1904.

<sup>19</sup> *National Geographic Magazine.* Vol. XVI. 1905. P. 27—38 (Views of Lhasa).

## *Т. В. Ермакова (Санкт-Петербург)*

### **Сведения о буддизме калмыков XVIII в. в путевых записях академика П. С. Палласа <sup>1</sup>**

Ознакомление академика П. С. Палласа в 1769 г. с бытом и верованиями калмыков осуществлялось в рамках масштабной комплексной экспедиции, имевшей целью сбор сведений естественно-научного, этнографического и экономического характера на всех территориях Российской империи. XVIII в. был веком экспедиций, направлявшихся

Академией наук преимущественно в малоисследованные области Российского государства, удаленные от столицы на значительные расстояния. Поэтому именно наблюдение и тщательное детальное описание всего, что встречалось путешественнику на пути, были избраны методами исследования. Академия разработала специальные инструкции, регламентирующие научную работу экспедиций. В части наблюдений этнографического характера требовалось «описывать нравы, светские и духовные обряды, древние повести народов, обитающих в той стране, которую проезжать будут»<sup>2</sup>. В рамках этих предписаний Паллас оставил подробные сведения относительно антропологического типа, характера, одежды, жилища, этнокулинарии и хозяйственных занятий калмыков<sup>3</sup>.

Цель данной статьи — на основе сведений Палласа реконструировать формы бытования буддизма у калмыков в XVIII в.

Изложение буддийской космологии Паллас осуществил, как он пишет, на основе переводов буддийских сочинений, предоставленных ему православным священником Андреем Чубовским. Этот факт весьма примечателен. Переводческая деятельность православных миссионеров, служивших среди российских буддистов, в частности в Сибири, к XIX в. стала первым этапом изучения буддизма в целях вероисповедного диспута. Знание языков будущей паствы было необходимым элементом подготовки миссионеров. Сведения Палласа позволяют расширить хронологические границы концепции миссионерской деятельности. Об Андрее Чубовском как главе Ставропольской миссии с 1739 г. и переводчике миссии Кондакове упоминает Г. Ш. Доржиева<sup>4</sup>.

Хотя на период XVIII в. этногенез калмыков еще не осмыслился как самостоятельная научная проблема, масштабность мышления позволила Палласу установить сходство образа жизни, языка калмыков и монголов. Применительно к буддизму он выдвигает гипотезу об индийских корнях верований монголов и калмыков на основе сведений, полученных от информантов: индийцы, находившиеся в Астрахани, так же, как калмыки, почитали изображения Аюши (санскр. Амитаюс) и других буддийских божеств<sup>5</sup>. Однако его мнение об индийских этногенетических корнях калмыков, сформировавшееся на базе предположения о единстве религий<sup>6</sup>, с позиций современного знания представляется наивным.

Паллас предпринял поистине героическую попытку изложить буддийское учение о мире по переводам, предоставленным ему православными миссионерами<sup>7</sup>.

К глубокому сожалению, путешественник не указал, переводы какого именно сочинения или фрагментов каких текстов были в его распоряжении. По его пересказу, во всяком случае, можно установить, что базовые смысловые блоки буддийской картины мира (мир-место, учение о кальпах — мировых периодах, о множественности Будд) были известны калмыкам<sup>8</sup>.

В этом контексте Паллас упоминает о популярности среди калмыков Будды, будущего Майдари (санскр. Майтреи): он приходит в мир людей великаном, величественным и прекрасным. Когда люди спрашивают, как он добился такого великолепного облика, Майтрея отвечает, что был добродетельным, преодолел «страсти» и воздерживался от убийства живых существ. И люди тоже, приняв буддийский путь и совершая добрые дела, достигнут такого же совершенства<sup>9</sup>. Примечательно, что в этом назидательном сюжете в полной мере выражен пафос буддизма Махаяны — открытость религиозного идеала для всех людей. По сведениям Палласа можно установить функционирование в среде калмыков культа буддийских божеств («нынешние благополучные времена и злключения зависят от бурханов») параллельно с реликтами автохтонного религиозного пласта («а также от добрых и злых воздушных духов»)<sup>10</sup>. Нельзя не отметить, что мотивационный компонент как в первом, так и втором случае нацело принадлежит архаическому пласту — так называемая конкретно-бытовая мотивация, еще не сопровождающаяся собственно религиозным компонентом.

Наблюдательный путешественник отметил иерархическое строение буддийского пантеона (наиболее чтимые будды — Амиабха и Шакьямуни как основатель Учения)<sup>11</sup>.

Относительно буддийской пластики Паллас замечает, что бурханы, которые он видел, изготовлены из позолоченной меди, реже — из серебра<sup>12</sup>.

Чрезвычайно интересно упоминание путешественника о вложениях в пластику: стопа выполнялась съемной, и в пустоты закладывался пепел, завернутый в бумагу, с написанными на ней тибетскими текстами, или просто некий тибетский текст. Пепел в этом случае приравнивался к мощам, поэтому бурханы с вынутыми вложениями уже не считались объектами почитания и не покупались калмыками. Напротив, нетронутые, «запечатанные» бурханы пользовались большим спросом и ценились очень высоко<sup>13</sup>. Подобное отношение к вложениям свидетельствует, с одной стороны, о распространенности почитания шарира, а с другой — о сохранности у калмыков XVIII в. в рамках буддийского мировоззрения реликтов архаических анимистических представлений. Наряду с металлической скульптурой Паллас отмечает выкрашенную или вызолоченную глиняную, хранившуюся в медных коробках или специальных поставцах. Примечательно, что ученый зафиксировал начало самобытной калмыцкой скульптурной традиции.

Специальный раздел своих записей Паллас посвятил пересказу буддийского учения об Адах в контексте рассуждений о буддийской концепции греха. По-видимому, христианоцентристская позиция автора и фрагментарность доступных ему переводов обусловили то, что учение об Адах излагается как самостоятельный смысловой блок, а не органическая часть «Учения о мире», как это представлено в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. При этом, бесспорно, изложение

Палласа весьма ценно, так как дает возможность реконструировать конкретно-историческую региональную форму буддийской картины мира <sup>14</sup>.

Среди грехов, наказанием за которые является пребывание в различных горячих и холодных Адах, по изложению Палласа, подробно перечислены прегрешения против монахов и собственно Учения: отказ от подаяния монахам одеждой, пищей, питьем; презрение к Учению, насмешки над Учением, похищение из храма бурханов, сожжение буддийских книг <sup>15</sup>. Это означает, что во второй половине XVIII в. в среде калмыков-буддистов достаточно устойчиво функционировали доктринальные представления о необходимости почтительного отношения к монахам, буддийским храмам и имуществу монашеского общества. Паллас подчеркивает, что преступления, совершенные против монашества, не могут быть искуплены <sup>16</sup>.

Он также собрал сведения о контактах калмыков с Тибетом, куда ездили на поклонение Далай-ламе, о структуре монашеской общины. Историко-культурную ценность представляет воссоздание исследователем картины интерьера кибитки, в которой жили монахи. Она изготовлялась из белого войлока, в почетной (напротив входа) части устанавливались ящики с бурханами и книгами, лучшие из бурханов располагались сверху. Перед ящиками на столике ставили девять медных или серебряных чашечек и лампаду. Паллас пишет, что в такой кибитке проживали гелонг, его помощник и ученики <sup>17</sup>. Таким образом, Палласу принадлежит первое описание кочевого буддийского храма.

Ученый присутствовал на праздниках калмыков, оставил описание убранства храмовой кибитки для службы в присутствии мирян, некоторых обрядов.

Можно утверждать, что Паллас фактически первым попытался воссоздать объемную картину повседневной жизни калмыков-буддистов.

### Комментарии

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Академик Петр Симон Паллас (1741—1811) — последний из энциклопедистов XVIII в.» (проект № 05-03-03133а).

<sup>2</sup> Цит. по: *Муравьев В. Б.* Дорогами российских провинций. Путешествия Петра-Симона Палласа. М., 1977. С. 18.

<sup>3</sup> См.: *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1.

<sup>4</sup> См.: *Доржиева Г. Ш.* Буддизм и христианство в Калмыкии. Элиста, 1995. С. 41.

<sup>5</sup> См.: *Паллас П. С.* Указ. соч. Ч. 1. С. 492.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 492—500.

<sup>8</sup> Исчерпывающее исследование буддийской космологии на основе перевода с санскрита «Учения о мире», важнейшего раздела Энциклопедии Абхидхармы Васубандху, было предпринято Е. П. Островской и В. И. Рудым. См.: *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы — Абхидхармакоша. Раздел 3:

Локка-нирдеша (Учение о мире); Раздел 4: Карма-нирдеша (Учение о карме) / Пер. с санскр., введ., коммент., реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. М., 2001.

<sup>9</sup> См.: Паллас П. С. Указ. соч. Ч. 1. С. 499.

<sup>10</sup> Там же. С. 501.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 502. По-видимому, они были привозными. Так, С. Г. Батырева пишет, что вплоть до второй половины XVIII в. металлическая буддийская пластика импортировалась из Тибета и Монголии. Подробнее об этом см.: Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII—начала XX века. М., 2005. С. 83.

<sup>13</sup> См.: Паллас П. С. Указ. соч. С. 503.

<sup>14</sup> Там же. С. 505—514.

<sup>15</sup> Там же. С. 508—512.

<sup>16</sup> Там же. С. 513.

<sup>17</sup> Там же. С. 520.

*В. Ю. Жуков, И. В. Кульганек (Санкт-Петербург)*

## Первая монография о С. А. Кондратьеве (1896—1970)

В 2006 г., накануне 110-летия со дня рождения С. А. Кондратьева, издательство «Петербургское Востоковедение» выпустило в свет подготовленное содокладчиками первое монографическое исследование о нем<sup>1</sup>. Книга посвящена изучению роли Кондратьева в развитии монголоведения и русско-монгольского научного взаимодействия, содержит публикацию значительной части его творческого наследия (письмо к П. К. Козлову, четыре дневника, стихи, проза). Эта книга адресована востоковедам, музыковедам, литературоведам, географам, историкам, культурологам и всем тем, кому небезыntenесны описываемые в ней события, люди и проблемы второй четверти недавно минувшего века.

Сергей Александрович Кондратьев был человеком разносторонних интересов: этнограф-ориенталист, археолог, путешественник и страстный любитель природы; композитор и музыковед-фольклорист — исследователь русской, монгольской, якутской и коми народной музыки; переводчик, поэт и автор нескольких научных и научно-популярных книг. Член РГО (с 1923 г.) и Союза композиторов СССР (с конца 1930-х гг.).

Родился С. А. Кондратьев 27 марта 1896 г. в Петербурге, в семье старшего астронома и ученого секретаря Пулковской обсерватории А. А. Кондратьева (1867—1936); по материнской линии был племянником композитора А. С. Аренского (1861—1906). Детство провел в



Пулкове. Музыкальное образование получил у своей тети-пианистки М. С. Аренской и композитора М. М. Чернова (1878—1938).

С. А. Кондратьев окончил гимназию в Царском Селе (1914), командное пехотное училище в Иркутске (в конце Первой мировой войны) и получил незаконченное высшее образование (3 курса) в Петроградском университете. После демобилизации в 1917 г. недолго служил в гидрографическом управлении, был командирован в Пулковскую обсерваторию для усовершенствования в области астрономических и геодезических знаний (с конца 1917 по весну 1919 г.). Одновременно в 1918 г. учительствовал в Петрограде. Весной 1919 г. призван в Красную армию и отправлен инструктором на пехотные курсы в Воронеж (в том же году переведены в Новочеркасск). В 1920 г. принимал участие в боевых походах Красной армии.

Демобилизовавшись в 1921 г., Кондратьев поступил в только что организованный в Москве Институт востоковедения на индустанское (индийское) отделение. Осенью 1922 г. перевелся на III курс открытого незадолго до этого Петроградского института живых восточных языков (ПИЖВЯ) и одновременно восстановился в университете. Но в 1923 г., не жалея, бросил его и ПИЖВЯ ради экспедиции в Монголию. Он давно увлекался Востоком и буддизмом, мечтал об Индии и Тибете. В декабре 1922 г. в письме к П. К. Козлову, с которым он вел переписку, Кондратьев настойчиво просил включить его в состав готовившейся Монголо-Тибетской экспедиции, мотивируя это давнишней мечтой «попасть в Тибет». Личный секретарь В. И. Ленина и управделами Совнаркома Н. П. Горбунов (курировавший со стороны правительства экспедицию П. К. Козлова) распорядился зачислить Кондратьева в конвой экспедиции с 1 марта 1923 г.

Экспедиция в Монголию, в которой С. А. Кондратьев участвовал в 1923—1925 гг., определила его научно-художественные интересы как специалиста-археолога и музыковеда-этнографа, исследователя монгольской народной культуры и, может быть, всю его жизнь. В Монголии Кондратьев провел в общей сложности около шести лет.

Сразу после революции 1921 г. и провозглашения Монгольской Народной Республики был создан Ученый комитет (19.11.1921, первый председатель О. Жамьян) — прообраз монгольской Академии наук. Непосредственное участие в практическом руководстве и в организации его работы принимал советский ученый-монголовед бурят Ц. Ж. Жамцарано. членами комитета были Б. Я. Владимирцов, С. А. Козин, П. К. Козлов, В. А. Обручев, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской. Участвовал в работах Ученого комитета и С. А. Кондратьев.

Вернувшись в 1930 г. в СССР, Сергей Александрович заведовал музыкальной частью Московского драматического театра (1931—1936), был дирижером Центрального театра Красной армии (1937—1938). В послемонгольский период жизни он сосредоточился главным образом на музыке. В войну жил в Москве, по заданию Союза советских ком-

позиторов писал музыку, после войны собирал фольклор в Коми АССР и в Якутии. В 1956 г. вышел на пенсию.

Скончался С. А. Кондратьев 13 января 1970 г. в Москве. Урна с его прахом захоронена на Мемориальном кладбище астрономов в Пулковке (Санкт-Петербург). Там же покоятся его жена, родители, три сестры и другие родственники.

Сергей Александрович с юности испытывал тягу к Востоку, к Монголии; в письме к П. К. Козлову он признавался: «Мне необходимо попасть в Азию». Его мечта сбылась.

Задуманная как Монголо-Тибетская (что отразилось и в ее названии), экспедиция П. К. Козлова, одной из целей которой была и встреча с Далай-ламой, по независящим от нее обстоятельствам не только не дошла до Лхасы (столицы Тибета), но и вообще не вышла за границы МНР. А в Лхасу советские власти направили параллельную экспедицию под началом сотрудника Восточного отдела НКВД С. С. Борисова<sup>2</sup>.

Экспедиция Козлова вела раскопки вблизи Улан-Батора, в районе горы Ноин-Ула. Из более чем двух десятков ноин-улинских курганов было раскопано восемь, в том числе Кондратьевский, названный так по имени Сергея Александровича, который фактически был руководителем и организатором ноин-улинских раскопок. Назначенный 21 ноября 1923 г. старшим помощником Козлова, он, по оценке самого Козлова, внес в работу экспедиции «особенно большой вклад»<sup>3</sup>. Научные результаты раскопок гуннских захоронений в Ноин-Уле (I в. до н. э.— I в. н. э.), проведенных в 1924 г., принадлежат к числу выдающихся достижений археологии XX в.<sup>4</sup> Большинство находок хранится в Историческом музее в Улан-Баторе, некоторые — в Государственном Эрмитаже в Санкт-Петербурге и в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН.

Ключевым для понимания роли С. А. Кондратьева в Монголо-Тибетской экспедиции и вообще в развитии русско-монгольских научно-культурных связей этого времени представляется особое задание, которое он получил от молодого монгольского правительства в лице Ц. Ж. Жамцарано<sup>5</sup> — собрать и зафиксировать монгольские народные мелодии. «Ударной,— заявил ему Цыбен Жамцарано,— мы считаем Вашу работу»<sup>6</sup>. В Монголии Сергей Александрович изучал и записывал музыкальный и песенный фольклор, фиксируя некоторые мелодии на фонографе, собирал музыкальные инструменты. Только осенью— зимой 1923/24 г. в Улан-Баторе (до отъезда экспедиции на место раскопок гуннских курганов в Судзуктэ в марте 1924 г.) он записал около 200 монгольских песен и наигрышей. Собранная Кондратьевым коллекция народных музыкальных инструментов хранится в Государственном музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге. Был он и автором идеи создания Монгольского национального музея, которую изложил 2 мая 1925 г.

Жамцарано и встретил с его стороны поддержку. Кондратьев оказывал большую организационную помощь при создании этого музея в конце 1920-х гг.

В начале лета 1925 г., после завершения основных раскопок ноин-улинских курганов, С. А. Кондратьев уехал в короткий отпуск в СССР. В том же году он вернулся в Монголию, где секретарь Ученого комитета МНР Цыбен Жамцарано (практически возглавлявший в то время монгольскую науку) привлек его к участию в деятельности комитета.

В 1925—1930 гг. Кондратьев исследовал Хентэйские и Хангайские горы, организовал метеорологическую станцию, осуществил (14 августа 1928 г. вместе с топографом Большаковым) первое восхождение на высочайшую вершину Хангая — Отхон-Тэнгри, определив ее абсолютную высоту. Свои наблюдения исследователь обобщил в статьях о климате и географии ряда районов Монголии.

Одновременно Кондратьев продолжал самостоятельные изыскания по собиранию монгольского музыкального фольклора и эпоса. Всего он записал на фонограф свыше 1000 монгольских песен, впервые обосновал некоторые положения теории монгольской музыки. Итогом его многолетних исследований стала монография «Музыка монгольского эпоса и песен» (М., 1970), вышедшая в год его смерти. Она до сих пор представляет интерес для музыковедов, фольклористов, монголоведов.

Монгольский период жизни С. А. Кондратьева нашел отражение в трех его дневниках: 1923—1926 гг. и 1928 г.

Первые два, посвященные экспедиции П. К. Козлова, дают возможность пристальнее взглянуть на организацию работы, внутреннюю жизнь небольшого коллектива ее участников и их межличностные отношения; позволяют несколько иначе расставить акценты на общепринятых оценках, характеристиках и выводах. В дневниках, помимо описаний ноин-улинских раскопок и находок, быта экспедиции, приведены: 1) живые характеристики ее основных участников и лиц соприкасавшихся с нею — П. К. Козлова, его жены Е. В. Козловой (урожд. Пушкаревой), Е. П. Горбуновой (сестра известного химика, академика Н. П. Горбунова), Ц. Ж. Жамцарано и др.; 2) сведения об имуществе экспедиции; 3) природно-географические и этнокультурные описания и астрономические наблюдения; 4) данные о денежном обращении и кулинарно-гастрономические заметки. И, конечно, личные впечатления (например: «Препротивное учреждение ГПУ»). Монгольские дневники С. А. Кондратьева сохранили для нас увлекательное повествование о жизни, обычаях, культуре и быте монголов. Они являются полезной документальной базой и интересным историко-этнографическим источником для изучения Монголии и русско-монгольских научных связей 1920-х гг. Описывая деятельность научных экспедиций в буддийских регионах, они органично дополняют недавно изданные дневники самого П. К. Козлова<sup>7</sup>.

Третий дневник Кондратьева (1928), который он вел в период своей работы в Ученом комитете МНР, интересен описанием флоры и фауны северо-востока страны, фиксацией маршрутов возглавляемых им экспедиций.

Весной—летом 1949 г. в Москве С. А. Кондратьев пишет аналитический дневник-размышление «Мысли о жизни», в котором дана оценка политической, экономической и культурной жизни сталинской России, приведены характеристики многих деятелей науки и культуры того времени. Здесь личные наблюдения, размышления и выводы о советском строе, его достоинствах и недостатках, экономико-политических и идейно-духовных основах и их воплощении в реальной жизни. Реконструированная Кондратьевым модель «победившего социализма» была бы неполной без упоминания о массовых репрессиях, и он не избегает этой темы. По сути, это философско-нравственное эссе в дневниковой форме, лейтмотив которого — нравственный императив Сергея Александровича: «...ты также ответствен за все хорошее и за все плохое, что в этой жизни есть».

Московский дневник Кондратьева информативен и важен для понимания советской истории середины XX в., умонастроений тогдашней творческой интеллигенции.

### Комментарии

<sup>1</sup> Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева (1896—1970): в Монголии и в России / Подгот. текста, предисл., введ., коммент. и указ. И. В. Кульганек, В. Ю. Жукова. СПб., 2006 (Архив Российского востоковедения).

<sup>2</sup> *Козлов П. К.* Дневники Монголо-Тибетской экспедиции. 1923—1926 / Отв. ред. А. В. Постников; сост. А. И. Андреев; ред.-сост. Т. И. Юсупова. СПб., 2003. С. 15—16. (Научное наследство. Т. 30).

<sup>3</sup> *Козлов П. К.* Указ. соч. С. 18.

<sup>4</sup> См.: Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН. 1953—2003 / Отв. ред. В. М. Орёл и Э. А. Тропп. СПб., 2003. С. 89.

<sup>5</sup> См. примеч. 1 на с. 221.

<sup>6</sup> Здесь и далее цит. по: Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева...

<sup>7</sup> *Козлов П. К.* Указ. соч.

*Н. А. Жуковская (Москва)*

## Ф. И. Щербатской — С. Ф. Ольденбургу. Письмо из Агинского дацана

В Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ, Москва) в фонде С. Ф. Ольденбурга (ф. 581) в числе сотен других документов имеется письмо Ф. И. Щербатского, посланное им Ольденбургу 23 ав-

густа 1917 г. из Агинского дацана (ф. 581, оп. 1, № 42, л. 1—7). К тому времени академик С. Ф. Ольденбург в числе прочих своих должностей (редактор серии Bibliotheca Buddhica, директор Азиатского музея АН и др.) уже 13 лет состоял непререваемым секретарем Академии наук, а с 25 июля по 31 августа 1917 г. занимал еще и пост министра народного просвещения Временного правительства. Возможно, последнее обстоятельство и послужило причиной того, что письмо было послано именно ему, хотя и автор, и адресат, оба к тому времени академики, были коллегами по специальности — индология, буддология — и неоднократно обменивались письмами делового характера, связанными с их научной деятельностью. Ф. И. Щербатской не раз бывал в Забайкалье, и в частности в Агинском дацане, в типографии которого было отпечатано немало сочинений видных буддийских философов. Подготовкой к изданию свода этих сочинений он занимался вместе с С. Ф. Ольденбургом. Поездка в Забайкалье, предпринятая Ф. И. Щербатским летом 1917 г., прошла успешно, о чем сообщается в конце публикуемого письма. Однако письмо в целом посвящено отнюдь не буддийским делам и носит сугубо конфиденциальный характер, о чем свидетельствует слово «доверительно», написанное Ф. И. Щербатским в верхнем левом углу первой страницы.

Речь в письме идет об агентурных данных, собранных российскими или работающими на Россию агентами в связи с политической ситуацией, сложившейся в Южной Сибири, Монголии и на Дальнем Востоке в ходе Первой мировой войны. Уже три года шла война России с Германией, и было ясно, что Россия ее проигрывает. К тому же в ней свершилась Февральская революция и вплотную приблизилась Октябрьская. В тот момент, когда Ф. И. Щербатской писал свое письмо, до нее оставалось всего два месяца. Ощущение, что такой колосс, как Российская империя, в силу обрушившихся на нее испытаний вот-вот распадется на куски, приятно щекотало нервы японской дипломатии. Она тайно и явно просчитывала возможность урвать побольше от российского пирога, заодно замахиваясь на территории Китая и Монголии. Именно об этих планах Японии, добытых агентурным путем, идет речь в письме Ф. И. Щербатского.

Получив это письмо, С. Ф. Ольденбург счел нужным переправить его в Министерство иностранных дел России, где оно было принято к сведению и использовано по назначению. Об этом сообщается в записке, приложенной к письму Ф. И. Щербатского, которая хранится в ГАРФ вместе с его письмом и которую мы здесь тоже приводим.

В тексте письма сохранена авторская орфография, в том числе написание фамилии Щербатский (а не Щербатской, как принято в российской науке).

\* \* \*

Дорогой Сергей Федорович!

Перед отъездом отсюда хочу написать Вам об одном разговоре, который я имел с Жамцарановым<sup>1</sup>. О своей школьной политике он со мной молчал, ограничиваясь общими фразами о том, что есть кое-какие трения, но можно надеяться, что все устроится. Также и по земельному вопросу он упоминал лишь об отдельных нарушениях прав бурят, а о тех законопроектах, которые они сейчас разрабатывают на съезде в Чите, не сказал ни слова. Зато он довольно охотно говорил о деятельности Японии в Монголии. На нее уже обратило внимание наше М. И. Д. Живет в Хайларе<sup>2</sup> и особый его агент для наблюдения за японскими агентами, но по отзыву Жамцаранова человек не далекий и не развитой. В Ургу приезжал особый агент с конкретными японскими предложениями объединения Северной, Южной Монголии, Манжурии и Сев.[ерного] Китая, создания из этих частей одной большой империи. В цели японской политики будто не входит дальнейшее увеличение своей территории, они хотят сохранить государственную однородность и предварительно совершенно японизировать Корею и Манжурию, дав этим странам высокую культуру, а рядом хотели бы иметь полуассальное большое государство через которое противодействовать всякому наступательному движению России. Сферой своего влияния они считают всю Монголию и весь Китайский Туркестан. Они носятся с проектом проведения жел.[езной] дороги по северной окраине пустыни. С Германией у Японии будто бы прекрасные в сущности отношения. Но участием России в войне и революцией Японии очень довольны. Они готовы всеми силами помогать новой России оружием и деньгами в уверенности, что это только окончательно разорит и ослабит ее. Противодействия Америки своим планам Япония будто бы не боится. Между влияющими лицами обеих стран есть уже принципиальное соглашение, по которому будущая монгольская империя предоставляется эксплуатации Японии, а Сибирь, отделится ли она от России или нет, будет предоставлена во влияние Америке. В связи с этим стоит и тон влиятельной американской прессы, которая стала так поносить новую Россию, как она никогда не поносила Россию старого режима. Предложения Японского агента однако не были приняты правительством хутухты<sup>3</sup>, они просто еще не доросли до таких планов. Тогда Японцы повели свой поход на Баргу<sup>4</sup>. В Южной Монголии, всецело находящейся в их руках, они обучили отряд в 4000 прекрасных дисциплинированных солдат, со своими офицерами, артиллерией и пулеметами и разгромили Баргутов<sup>5</sup>, часть которых перерезали и ограбили, а другая часть со скотом тремя дорогами потянулись в Халху<sup>6</sup> и дальше. Вероятно часть их дойдет до Урянхая<sup>7</sup> и отрежет и этот

благодатный край от России. В Иркутске хотели было послать отряд на помощь Баргутам и было приказано 1000 казакам из Верхнеудинска выступить туда. Но последние обсудивши дело на комитете решили не выступать. На запрос нашего М. И. Д. Японцы отвечали, что офицеры отряда частные лица, на службе Японии не состоящие. Русских поселенцев в Барге не трогали. Был в Иркутске план направить на освобожденные места в Барге русских поселенцев, но теперь это не выполнимо и вероятно их предупредят поселенцы японские. Школьные объединения бурят с монголами — одни учебники, один язык, те же учителя и тот же направляющий центр — не имеет ли в этом свете свое значение и не совершается ли в добавок на русские деньги?! Из Урги русское население бежит, невозможно жить вследствие падения курса. По Забайкальской дороге ежедневно идут два поезда битком набитые контрабандистами. Англичане с ними не стесняются, раздевают всех при обыске при выезде. С русской же стороны никакого осмотра нет, огромный штат служащих и все подкуплены. На днях служащие Забайк.[альской] дороги потребовали прекращения экспресса, как не-демократического поезда, в действительности же для того, чтобы иметь лишний поезд для провоза контрабанды. Его занимают главным образом служащие, разъезжающие по бесплатным билетам и солдаты, между Харбином и фронтами регулярные сношения посредством таких разъезжающих солдат. Паспортная система такая, какой не было никогда раньше, и также она бесполезна как раньше. Удостоверения можно достать где угодно и сколько угодно и страдают от нее только bona fide (благонадежные. — Н. Ж.) пассажиры, которым ежедневно нужно предъявлять свой паспорт. Закрытие границы на время было умной мерой, курс сразу поднялся, надо ее повторить, тем более, что есть Амурская дорога, которую желательно оживить. Вот куда хотелось бы мне съездить заглянуть — на Амур! Сегодня еду в Цугол <sup>8</sup>, потом на Онон в тунгусские дацаны <sup>9</sup>, потом в Баргузин. Здесь нашел сочинение Хайдуба <sup>10</sup> о Sam'bandha-parīks'a Дармакирти <sup>11</sup>, это pendant (в добавление. — Н. Ж.) к изданному мною соч.[инению] Дандара <sup>12</sup>. О кризисе церкви Цонхавы <sup>13</sup> и успехах красношапочной агитации <sup>14</sup> подробно писал в письме к Штернбергу <sup>15</sup>.

Ваш Ф. Щербатский

Если верить в будущее России и желать бороться с надвигающимися опасностями, то в первую голову надо провести дорогу от Иркутска старыми купеческими трактами на Ургу и устроить там товарные склады, посредством коих выкачать из Монголии русские деньги. Война с Японией здесь определенно ожидается через 10 лет, лучшее против нее средство — хорошая подготовка; но способна ли Россия готовиться? Здесь в Сибири многие считают единственным спасением России — союз с Германией. Из последней речи Л[лойд-]Джорджа видно, что наше участие в войне не принесет никакой пользы союзникам.

Министр Иностранных Дел с благодарностью возвращает С. Ф. Ольденбургу доверительное письмо Профессора Щербатского от 23 Августа 1917 года по монгольскому вопросу, присовокупляя, что материалы этого письма приняты к сведению для предстоящего обсуждения в Совете Министров записки о нашей монгольской политике, излагающей результаты обмена мнений недавнего совещания.

№ 806/о.IV

10 Сентября 1917 года.

С. Ф. Ольденбургу

### Комментарии

<sup>1</sup> Жамцаранов, чьи сведения легли в основу содержания письма, — это Ц. Ж. Жамцарано (1881—1942) — ученый и общественный деятель, монголовед-филолог, этнограф, историк. В 1911—1917 гг. жил в столице Монголии Урге (ныне Улан-Батор), где работал преподавателем в первой советской школе и одновременно переводчиком и советником в монгольской МИДе; занимался также научными исследованиями, был редактором монгольской газеты «Нийслэл сонин бичиг» («Столичная газета») и журнала «Шинэ толь» («Новое зеркало»), пропагандистом идей национального, культурного и политического возрождения Монголии, которая в 1911 г. освободилась из-под власти китайско-маньчжурской династии Цин и обрела автономию. Летом 1917 г. Жамцарано вернулся в Забайкалье, занялся политической деятельностью. Но с 1921 г. он вновь в Монголии, получил монгольское подданство, в 1921—1931 гг. работал ученым секретарем монгольского Ученого комитета — предтечи современной Академии наук Монголии. С 1932 г. — сотрудник Института востоковедения АН СССР (Ленинград). В 1937 г. арестован «за участие в шпионско-диверсионной организации» и «шпионаж в пользу Японии»; в 1940 г. приговорен к пяти годам тюремного заключения; в 1942 г. скончался в Соль-Илецкой тюрьме Оренбургской области. Подробнее о нем см.: *Решетов А. М.* Наука и политика в судьбе Ц. Ж. Жамцарано // *Orient*. 1998. Вып. 2—3: Исследователи Центральной Азии в судьбах России. С. 5—55.

<sup>2</sup> Хайлар — город в Хулун-Буирском аймаке (Китай, Внутренняя Монголия).

<sup>3</sup> *Хутухта* (монг. *хутагт*) — «святой», высший титул в монгольском буддизме; в данном случае имеется в виду Богдо-гэгэн, глава теократического правительства Монголии в период ее автономии.

<sup>4</sup> Барга — территория в составе Китая, входит в автономный район Внутренняя Монголия.

<sup>5</sup> Баргуты — субэтнос в составе монголов КНР.

<sup>6</sup> Халха — название значительной части территории Северной Монголии и проживающего там населения.

<sup>7</sup> Урянхай (Урянхайский край) — историческое название территории современной Республики Тува (Тыва).

<sup>8</sup> Цугол — местность на р. Онон, где находится Цугольский дацан, один из старейших на территории этнической Бурятии.



<sup>9</sup> «Тунгузские дацаны» — дацаны, находящиеся на территории расселения хамниган в долине р. Онон; язык хамниган относится к тунгусской ветви тунгусо-маньчжурской языковой семьи, отсюда то определение, которое дал дацанам Ф. И. Щербатской. Хамниганских дацанов было пять: Гунэйский, Токчинский, Хужиртаевский, Бырцуйский, Ульхунский. Схему их расположения см.: Историко-культурный атлас Бурятии. М.: ДИК. 2001. С. 444.

<sup>10</sup> Хайдуб (Агван-Хайдуб, 1779—1838) — буддийский философ — реформатор Монголии, выступавший с идеями национальной независимости, отстранения высших лам от государственной деятельности, приобщения к европейской культуре и философским системам Запада.

<sup>11</sup> Дармакирти (Дхармакирти) — буддийский философ, жил в Индии в VII в.: написал семь трактатов по логике, которые приобрели большую значимость в тибетском буддизме. Упомянутая в письме «Самбандха-парикша» — трактат в стихах с авторским комментарием самого Дармакирти.

<sup>12</sup> Дандар (1835—1915) — монгольский философ, представитель «обновленческого» течения в буддизме; составил фундаментальные комментарии к сочинениям видных буддийских философов Индии.

<sup>13</sup> Цонхава, Цзонхава (1357—1419) — тибетский религиозный деятель, ученый, проповедник, реформатор, основатель школы Гелуг в тибетском буддизме, последователями которой является значительная часть тибетцев, монголов, бурят, калмыков, тувинцев. Школу Гелуг в просторечии и литературе часто называют желтошапочной — по цвету шапок лам, исполняющих в ней наставнические и ритуальные функции.

<sup>14</sup> Красношапочная агитация — имеется в виду конкурирующая со школой Гелуг в течение нескольких сотен лет школа Ньингма в тибетском буддизме, ламы которой носят красные головные уборы.

<sup>15</sup> Штернберг Л. Я. (1861—1927) — в конце XIX в. народоволец и политический ссыльный, впоследствии ставший видным российским этнографом, автор ряда книг по народам Дальнего Востока и первобытной религии, не утративших своего значения и в наши дни. С 1901 г. вплоть до кончины — сотрудник Музея антропологии и этнографии (ныне МАЭ — Кунсткамера РАН). См. о нем: *Гаген-Торн Н. И.* Лев Яковлевич Штернберг. М.: Наука, 1975; *Сирина А. А., Роон Т. П.* Лев Яковлевич Штернберг: у истоков советской этнографии // *Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века.* М.: Наука, 2004. С. 49—94.

*Е. А. Первочкова (Москва)*

## Буддизм в Монголии глазами русских путешественников второй половины XIX в.

(по материалам Г. Н. Потанина и Н. М. Пржевальского)

Во второй половине XIX в. в России значительно возрастает интерес к Монголии. Доказательством этого являются следующие одна за другой экспедиции: М. Н. Пржевальского (1870—1885), Г. Н. Потанина

(1876—1886), М. В. Певцова (1876—1883) А. М. Позднеева (1876—1893), П. К. Козлова (1899—1926) и других, — многочисленные поездки русских купцов и офицеров, в чьих трудах, воспоминаниях, дневниках содержатся ценные сведения о разных сторонах жизни Монголии.

Не осталось без внимания религиозная сфера монгольской культуры того времени, интересные сведения о которой представлены во многих исследованиях.

В этом докладе я решила обратиться только к двум работам — «Монголия и страна тангутов» (1946) Н. М. Пржевальского и «Очерки Северо-Западной Монголии» (1881) Г. Н. Потанина. Эти работы — результат многочисленных экспедиций, и поскольку в это время Монголия все еще оставалась малоизученной страной, обе экспедиции были направлены на изучение страны в целом, хотя перед ними стояли разные цели: перед Пржевальским — военно-политические и по ходу дела еще и естественнонаучные, а широко образованный в разных гуманитарных науках Потанин сосредоточил свое внимание на фольклорно-этнографических и экономических проблемах монгольского номадизма. Однако и тот и другой уделили немало внимания буддизму.

Российскими исследователями были собраны многочисленные сведения, касающиеся различных сторон религиозной жизни монголов. Большое внимание путешественники уделяли роли буддизма в традиционном монгольском обществе, обширному буддийскому пантеону, включившему в себя местных святых, а также их влиянию на мировоззрение монгольского населения. Кроме того, исследователей интересовали культовые сооружения и вопросы, связанные с церемонией буддийских богослужений.

К концу XVI столетия в Монголии было решено принять буддизм в качестве государственной религии. Вскоре буддизм в форме Гелугпа — «желтошапочников» — получил широкое распространение в монгольском обществе и стал активно влиять на повседневную жизнь кочевников.

По описанию Пржевальского, «ламаистское учение пустило в Монголии такие глубокие корни, как, быть может, ни в одной другой стране буддийского мира. Созерцание, поставляемое монголами высшим идеалом, в сочетании с образом жизни номада, заброшенного в пустыню, и породило тот страшный аскетизм, который заставляет его отрешаться от всякого стремления к прогрессу, а взамен того искать, в туманных и отвлеченных идеях о божестве и загробной жизни, конечную цель земного существования человека»<sup>1</sup>.

### Культовые комплексы

В 1588 г. на территории Монголии был построен первый буддийский монастырь, а к концу XIX в. их насчитывалось уже свыше 700, где размещалось около 100 тыс. монахов, почти треть мужского населения страны. Монастыри по своему статусу и размерам были разные.

Самые большие сооружались по указу хана, некоторые строились на средства населения или на пожертвования богатых лам. Кроме того, монастыри являлись не только религиозными центрами, но и главным местом культуры, просвещения и образования в стране. По наблюдениям Г. Н. Потанина, «ламские монастыри или хурэ (хүрээ. — *Е. П.*)<sup>2</sup> рассеяны по всей Северо-Западной Монголии, в южной части они преимущественно кочевые, т. е. размещаются в войлочных юртах и переносятся с одного урочища на другое, на Севере же — оседлые, построенные из дерева. В каждом хошуне (хошуун, хошун — административно-территориальная единица в дореволюционной Монголии. — *Е. П.*) непременно есть хурэ, которые обыкновенно располагаются там же, где и резидент хошунного князя. В больших хошунах считается по несколько хурэ. Кроме этих хошунных монастырей, есть еще монастыри, служащие резиденциями гыгэнов (гэгэн — один из высших санов буддийского духовенства. — *Е. П.*)»<sup>3</sup>. На территории Монголии также насчитывалось большое количество кумирен, которые в Монголии называются сумо, реже — кит, или дацан (сүмэ, хийд — храм, церковь. — *Е. П.*), а в местностях, от них удаленных, устраиваются дуганы (дуган — часовня, церковь или небольшой храм. — *Е. П.*), они располагаются главным образом в юртах, где и производятся моления<sup>4</sup>.

В этой связи путешественников интересовали вопросы, касающиеся буддийских обрядов, и в частности порядок ведения религиозных молений.

### Богослужение

Как правило, буддийское богослужение сопровождалось музыкой и пением. Большую роль играл колокольчик, звон которого служил сигналом для перехода к очередной фазе богослужения. Таковую же роль играли звуки, извлекаемые из огромных морских раковин. Эти инструменты вместе с сильными трубами составляли оркестр, играющий чрезвычайно мощно.

Одним из первых исследователей Монголии, обратившим внимание на церемонию богослужения, является Н. М. Пржевальский. Он писал: «Богослужение монголов отправляется на тибетском языке, священные их книги также тибетские. Из них знаменитейшая есть Ганчжур, она состоит из 108 томов и включает в себя, кроме предметов религиозных, историю, математику, астрономию и прочее. В кумирнях служение обыкновенно совершается три раза в течение дня: утром, в полдень и вечером. Зов к молитве производится трубением в большие морские раковины. Собравшись в кумирню, ламы садятся на полу или на лавках и читают на распев священные книги. По временам к такому монотонному чтению присоединяются возгласы, которые делает старший из присутствующих, а за ним повторяют и все остальные. Затем, при известных расстановках, бьют в бубны или в медные

тарелки, что еще более усиливает общий шум. Такое моление производится иногда несколько часов и делается более торжественным, когда в кумирне присутствует кутухта, который всегда сидит на престоле в особом облачении, имея лицо, обращенное к кумирням, служащие же ламы стоят впереди святого, с кадилами в руках, и читают молитвы.

Одна из самых распространенных молитв, которая не сходит с языка каждого ламы, а часто и простого монгола, состоит всего из четырех слов: „Ом мани падме хум“. По уверению лам, в этой молитве заключается вся буддийская мудрость, и это четырехсловие пишется не только в кумирнях, но везде и всюду»<sup>5</sup>. Молитва являлась самой популярной среди верующих и произносилась постоянно и непрерывно, как только представлялась возможность. Считалось, что верующий монгол произносит ее несколько сот раз в день.

### Буддийская иерархия и культ местных святых

Буддийскую иерархию можно разделить на две основные категории. В первом случае — это иерархия лам-перерожденцев (святых людей), титул которых приобретается по рождению (институты Далай-ламы, Панчен-ламы, гэгэны и хутухты). Во втором случае, иерархия строится из простых верующих людей, не являющихся «перерожденцами», однако получивших духовное образование и необходимый объем обетов, позволяющих совершать определенные религиозные практики, обряды и церемонии (хамба, гэлэнг, гецул, баньди).

«Во главе всей иерархии буддизма стоит, как известно, тибетский Далай-лама, который имеет свое пребывание в Лассе (Лхасе. — *Е. П.*) и владеет Тибетом на правах государя, считающегося вассалом Китая. В сущности же подчинение Далай-ламы китайскому императору только номинальное и выражается в подарках, которые он посылает богдохану (богд хаан — титул монгольских ханов. — *Е. П.*) однажды в три года»<sup>6</sup>.

В самой Монголии знали и очень почитали главу тибетского государства. Когда в 1905 г. Ургу посетил Далай-лама XIII, то в город стали стекаться паломники — монголы, калмыки, буряты — с разных концов страны на поклон Его Святейшеству. Монастырь Гандан, где остановился Далай-лама, пользовался большой популярностью, а жизнь в столице была ключом. На это время Урга стала своего рода монгольской Лхасой. Храмы день и ночь призывали народ на молитву. Все только и говорили о великом Далай-ламе и о тибетцах, а местные представители власти, казалось, утратили большой интерес<sup>7</sup>.

Следующий титул после Далай-ламы — Панчен-лама.

«Равноправным Далай-ламе по своей святости (но не по политическому значению) считается другой тибетский святой, Бань-цин-эрдэни (Панчен-эрдэни, или Панчен-лама. — *Е. П.*); затем третье лицо буддийского мира — ургинский кутухта (хутухта. — *Е. П.*). Далее следуют остальные кутухты (хутукта), или гыгены (гэгэн), которые

живут по различным кумирням Монголии или в самом Пекине, таких гыгенов считается в Монголии более сотни. Все они составляют земное воплощение святых, до высшей степени усовершенствовавших свою нравственную природу, никогда не умирают, но только переходят из одного тела в другое. Вновь возродившийся гыген отыскивается ламами той кумирни, где жил его предшественник, и утверждается в своем звании Далай-ламой. Этот последний, в большинстве случаев, должен сам указать себе преемника, но при таком назначении, секретно, всегда играет главную роль китайское правительство, под влиянием которого наместник великого святого всего чаще выбирается из бедных и неизвестных фамилий»<sup>8</sup>.

В связи с этим не менее интересен процесс выбора гэгэнов, сведения о котором представлены в материалах Г. Н. Потанина:

«По монгольскому поверью, гэгэны по смерти вновь возрождаются. Ребенок, в котором реинкарнировалась душа покойника, узнается по знамению, являющемуся в юрте, где находится мать будущего гэгэна. Знамение, по уверению простых монголов, заключается в явлении радуги. Когда чудесное зачатие объявится, туда посылают двух или трех лам, которые ждут появления на свет святого мальчика. Не может быть, чтобы вместо будущего гэгэна родилась девочка, так как сведения о предстоящем событии ламы вычитывают в священных книгах. Когда мальчик научится говорить, ему показывают вещи покойного гэгэна. Замечательно то, что мальчик иногда сразу признает вещи своими, вспоминая, что пользовался ими в прежней жизни. Пока он не сделает такого признания, его не ведут в резиденцию покойного гэгэна. (Такова процедура замещения умерших гэгэнов, по мнению и рассказам монгольского простонародья.)

Одни монголы верят, что гэгэны не едят ничего, кроме небольшого количества сахара и чая, другие не только знают, что они едят и пьют, как другие люди, но даже не отрицают за ними пороков вроде пьянства, сожителства с женщинами и т. п., что, впрочем, не лишает их святости. Совмещение этих двух друг друга отрицающих качеств — порочности и святости, по словам монголов, свыше человеческого разумения»<sup>9</sup>. И все же в обыденной жизни происходит очень сильное влияние всех гэгэнов на общую массу номадов. «Помолиться святому, коснуться его платья или получить благословение считается великим счастьем, которое, впрочем, обходится недешево, так как всякий верующий должен непременно сделать при этом известное приношение, иногда довольно значительное. Вообще в кумирнях Монголии, в особенности больших или чем-либо прославившихся, стекаются значительные богатства, приносимые сюда богомольцами, приходящими часто из далеких местностей»<sup>10</sup>.

Гэгэны и хутухты сыграли большую роль в социальной, экономической и политической жизни страны.

К концу XIX в. в монгольском государстве насчитывалось около 100 тыс. лам. Почти в каждой семье один из сыновей посвящался духовному служению и по прошествии определенного курса обучения достигал ламской степени.

«Сословие духовных, или так называемых лам, в Монголии чрезвычайно многочисленно. Собственно ламами у монголов зовется высшее духовенство, вообще же духовное лицо носит имя хуварак. Однако первое название употребляется гораздо чаще, нежели второе. К нему принадлежит, по крайней мере, одна треть, если не более, всего мужского населения, избавленного по этому случаю от всяких податей и повинностей, т. е. штатные ламы, состоящие при известных должностях в кумирнях, совершенно освобождены от налогов, однако за нештатных лам платят их семейства. Сделаться ламою очень нетрудно. Родители по собственному желанию еще в детстве назначают своего сына на подобное поприще, бреют ему всю голову и одевают в красную или желтую одежду — это составляет внешний знак будущего назначения ребенка, которого затем отдают в кумирню, где он учится грамоте и буддийской мудрости у старых лам. Иногда такие ученики поступают к ламам, живущим не в кумирнях, а у себя в юрте. В некоторых первоклассных кумирнях, как, например, в Урге и Гумбуме, устроены для этой цели особые школы с подразделением их на факультеты. По окончании курса в такой школе лама поступает в штат какой-либо кумирни или занимается лечением как доктор.

Для получения высших духовных степеней каждый лама должен выдержать определенный экзамен в познании буддийских книг и строгих правил иночества. Духовные степени посвящения лам идут в следующем порядке: камба (хамба — епископ, настоятель), гэлун (гэ-лэнг — монах.), гэцул (гецул) и баньди (банди — послушник в монастыре). Каждой из этих степеней присвоены особые места при богослужении, особые правила строгой жизни и отличие в одежде. Одежда лам всегда желтая с красным поясом или красной перевязью через левое плечо. При богослужении, смотря по степени посвящения, употребляются особые желтые мантии и высокие, также желтые, шапки. Самый важный духовный чин есть камба или каньбу (Хамбо): он получает посвящение прямо от кутухты и сам посвящает в низшие должности. Впрочем, кутухты также обязаны проходить все степени посвящения, но они достигают их гораздо скорее, нежели простые смертные.

Сообразно степеням посвящения ламы при кумирнях занимают определенные должности, а именно: цябарци — прислужник при священнодействии; пярба (нирба) — эконо; кэсгуй (гэбкуй) — благочинный; умзат (унзат — церковный канонарх) — дирижер пения; дэмци (дэмч — надзиратель, смотритель монастыря) — казначей; сорджи (цорджи) — настоятель кумирни.

Сверх должностных лиц при каждой кумирне состоит множество (часто несколько сот, а иногда 1000 и более) других лам, которые не знают никакой работы, кроме молений, и живут исключительно на счет приношений усердных верующих. Наконец, есть такие ламы, которые вовсе не были отдаваемы своими родителями в науку, так что остались безграмотными; тем не менее они носят красную ламскую одежду и титул ламы, который считается весьма почетным у номадов. Все ламы обязаны вести безбрачную жизнь, вследствие такого ненормального положения между ними процветает разврат в различных формах.

Женщины, по достижении определенного возраста, могут также поступать в духовное сословие. Для этого они принимают посвящение, бреют голову и обязываются исполнять правила строгой жизни. Подобно ламам, они могут также носить желтую одежду. Такие монахини называются шабианиза и встречаются довольно часто, преимущественно между вдовыми старухами»<sup>11</sup>.

Однако, по мнению Пржевальского, «ламское сословие составляет самую страшную язву Монголии, так как занимает лучшую часть мужского населения, живет паразитом за счет остальных собратий, своим безграничным на них влиянием тормозит народу всякую возможность выйти из того глубокого невежества, в которое он погружен»<sup>12</sup>.

Так, большинство бытовых вопросов номады привыкли решать только с помощью лам. В трудных случаях жизни, при болезнях или вообще тяжелом физическом состоянии монгол незамедлительно обратиться к ламе, исполняющему обязанности астролога, чтобы получить от него необходимые указания и наставления, а заодно попросить его совершить определенные религиозные обряды с целью предотвращения возможных неприятностей. Ни одно дело не сдвинется с места до тех пор, пока монгол не обратится за советом к ламе. «Гадание лам производится на ламских четках или на китайских чохах, конечно с приговором различных заклинаний. Пропала ли у монгола скотина, потерялась ли трубка или огниво — он тотчас же бежит к гадальщику, чтобы узнать, где искать потерянное. Нужно номаду ехать в дорогу — он непременно гадает о благополучии пути. Схватит вдруг монгола какая-нибудь крутая болезнь — вместо медицинской помощи к нему является лама отчитывать чертей, будто бы забравшихся в грешное тело больного.

Десятки, сотни раз убеждается номад в обмане своих гадальщиков и колдунов, но его детская вера в их могущество не колеблется. Один удачный случай — и все предшествовавшие ошибки предсказателя забыты; он по-прежнему слышит пророком. Притом же мудрецы этого рода обыкновенно такие выжиги, что легко умеют заранее выпытать все, что им нужно знать для своей профессии. Многие из них так часто обманывают других, что наконец-то начинают сами искренно верить в свою сверхъестественную силу.

По смерти монгола труп его обыкновенно выбрасывается в поле, на съедение птицам и зверям. Ламы определяют при этом, в какую сторону света покойник должен быть положен головой. Трупы князей, гыгенов и важных лам закапываются в землю, закладываются камнями или, наконец, сжигаются. Поминовение умершего производится ламами, за известное вознаграждение, в течение 40 дней (возможно, здесь речь идет о 49 днях. — *Е. П.*). Бедные, не имеющие возможности заплатить ламе, лишаются подобной чести, но зато богатые отдают иногда большое количество скота по разным кумирням, и там поминовение их умершего родственника продолжается 2—3 года»<sup>13</sup>.

Таким образом, религиозная система включала в себя разнообразный штат буддийского духовенства. Высшую ступень иерархии составляли ламы-перерожденцы: Далай-лама, Панчен-эрдэни и ургинский хутухта; за ними следовали остальные гэгэны и хутухты, проживающие в разных районах страны. Среднюю и высшую ступень буддийской иерархии составляли ламы — выходцы из простого народа, получившие духовную степень по мере выполнения возложенных на них обязанностей и обетов.

Большинство духовных лиц жило на средства и приношения верующих людей. Многие ламы, уходя на службу в монастырь, освобождались от государственных пошлин и налогов. Кроме того, не придерживаясь аскетического образа жизни, они, тем не менее, имели безусловный авторитет у верующих, благодаря чему чувствовали себя достаточно свободно.

На протяжении длительного времени школа Гелуг и ее представители оказывали существенное влияние на все сферы жизниномада. Буддийская идеология повлияла на формирование культуры, бытового уклада и мировоззрения монголов в целом.

### Комментарии

<sup>1</sup> *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов. М., 1946. С. 80.

<sup>2</sup> Многие монгольские названия путешественники записывали на слух, поэтому зачастую давали неправильное написание или указывали названия, форма которых ныне считается устаревшей и в современных текстах уже не употребляется; в скобках приводится правильный вариант.

<sup>3</sup> *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. С. 77.

<sup>4</sup> См.: *Пржевальский Н. М.* Указ. соч. С. 80.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 81.

<sup>7</sup> См.: *Козлов П. К.* Тибет и Далай-лама. Пг., 1920.

<sup>8</sup> *Пржевальский Н. М.* Указ. соч. С. 81.

<sup>9</sup> *Потанин Г. Н.* Указ. соч. С. 78, 79.

<sup>10</sup> *Пржевальский Н. М.* Указ. соч. С. 81.

<sup>11</sup> Там же. С. 83.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 84.



**Об опыте изучения  
особенностей буддийской культуры  
в Центре изучения культуры народов Сибири РГГУ**

В 2005 г. создан и начал свою деятельность в составе Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) общеуниверситетский учебно-научный Центр изучения культуры народов Сибири. Основными направлениями его деятельности являются: изучение буддийской культуры, в том числе феномена Пандито Хамбо-ламы Итигэлова; история и деятельность дацанов, их роль и значение в сохранении и развитии традиционной культуры народов Прибайкалья; культура повседневной жизни народов Сибири и ряд других направлений, имеющих общую тематику с изучением истории и культуры населения Сибири.

Прошло немногим более полугода со времени первого заседания коллектива Центра. На плечи небольшой группы энтузиастов легла ответственность за становление новой структуры РГГУ, разработку научной концепции исследовательской и образовательной деятельности Центра, организация двух научных семинаров и, наконец, подготовка к изданию первого сборника материалов «Сибирских чтений в РГГУ».

Основу первого выпуска составили материалы двух первых научных семинаров, вызвавших большой интерес не только среди профессоров, преподавателей и студентов нашего университета, но и в широких кругах ученых, специалистов и общественности Москвы.

С первых же дней работы Центр стремится занять собственную нишу в сибиреведении, опираясь на гуманитарный характер нашего вуза. Не случайно первыми выступлениями на научных семинарах, проведенных Центром изучения культуры народов Сибири, стали, так сказать, «разновекторные» доклады его ведущих сотрудников: директора Института Пандито Хамбо-ламы Итигэлова Я. Д. Васильевой и докторанта РГГУ, кандидата географических наук Т. А. Стрижовой.

Выступление Я. Д. Васильевой и ее публикация, помещенная в альманахе «Сибирские чтения в РГГУ», посвящены жизни и трудам духовного лидера буддистов России конца XIX—начала XX в. Даши Доржо Итигэлова.

Разгадку «феномена Итигэлова» тщетно искали и продолжают искать беспристрастные и высококвалифицированные специалисты в самых разных областях естественных наук, но однозначного объяснения этому феномену они дать не могут. Если оно и есть, то кроется в чем-то, что, по-видимому, находится вне рамок традиционной научной парадигмы.

Определяя тему первого семинара, мы исходили из того, что, во-первых, есть реальное проблемное поле и, во-вторых, его можно попытаться исследовать в стенах нашего гуманитарного вуза, опираясь на новые, расширенные рамки научного знания XXI в.

Сегодня мы уверены, что не столько мы выбрали «феномен Итигэлова» в качестве исходной точки работы Центра, сколько сам феномен выбрал нас. Его загадка стала своеобразными воротами в изучение буддизма не только как одной из мировых религий (для этого есть другие специализированные структуры, в том числе и в нашем вузе), но и как духовной сердцевины самобытной культуры Бурятии, Калмыкии, Республики Тыва. Целостный, но неслиянный сплав буддизма и христианства — символ своеобразия Сибири и неповторимой разноликости культуры всей России.

Постепенно ядром исследований Центра стала тема высокой мудрости, воплощением которой веками была сибирская интеллектуальная элита — буддийские ламы.

В настоящее время сотрудники Центра и близкие им по духу специалисты включились в создание базы данных по истории буддийской культуры (Тибет, Монголия, Россия), основываясь на материалах федеральных архивов Москвы. Мы намерены вести эту работу параллельно с аналогичными изысканиями в Санкт-Петербурге, где продолжается насильственно прерванная в конце 20-х гг. прошлого столетия традиция буддологических исследований, у истоков которой стояли И. П. Минаев (1840—1890), Ф. И. Щербатской (1866—1942), С. Ф. Ольденбург (1863—1934), А. И. Востриков (1904—1937) и другие образованнейшие люди своего времени. Но особое внимание Центра привлекли имена, судьбы и научное наследие Д. Банзарова, А. Л. Доржиева, Б. Б. Барадина (Барадийна), М. Гомбожаба (соратника выдающегося русско-американского монголоведа Н. Н. Поппе) и страстного подвижника просветительства Ц. Ж. Жамцарано. Именно его слова, оставленные в завещании накануне трагической гибели в 1939 г., служат нам путеводной звездой: «Пусть каждый образованный бурят вносит в жизнь своего народа столько, сколько может, хотя бы самую маленькую лепту, а сумма вклада всех превратится в великую творческую силу и возродит народ...»

В первом выпуске «Сибирских чтений в РГГУ» мы сочли целесообразным поместить исследование И. Г. Васильевой «Декабристы и ламство в Бурятии: к истории взаимоотношений», опубликованное в труднодоступном для массового читателя сборнике «Методологические и теоретические аспекты изучения культуры Востока» (Улан-Удэ, 1998). Оно представляет большой интерес для широких кругов преподавателей и студентов нашего вуза, поскольку документально показывает, как уважительно, извлекая взаимную пользу от общения, относились друг к другу лучшие представители двух, по существу, разных культур, цивилизаций и даже миров.

К сожалению, за рубежом тему местной интеллигенции склонны политизировать, приписывая многим репрессированным российским ученым — этническим бурятам тенденции к «областничеству», «панмонголизму», «панбуддизму» и т. д., и т. п. Тем самым, вольно или невольно, они вторят обвинениям, сфабрикованным в застенках НКВД. Мы знаем цену подобного рода «признательным показаниям» на примере «дела академиков». Провести исследовательскую работу со следственными делами основателей и сотрудников крупнейших востоковедческих центров в Санкт-Петербурге (Петрограде, Ленинграде), включая дацан Гунзэчойнэй в Северной столице, — дело нашего профессионального долга и научной чести.

В последующих выпусках «Сибирских чтений» Центр намерен продолжить публикацию исследований о роли монастырских центров (дацанов) в становлении и развитии культуры, науки и образования в Байкальской Азии.

В отличие от статьи Я. Д. Васильевой доклад кандидата географических наук, ведущего сотрудника Центра, представителя Института природных ресурсов, экологии и криологии СО РАН Т. А. Стрижовой, опубликованный в Альманахе, в прямом и переносном смысле посвящен сугубо «земной» теме. Название «Природные феномены Байкальской Азии» точно очерчивает контуры проведенного ею исследования. Однако следует иметь в виду, что в центре внимания автора стоят проблемы, относящиеся к исторической географии — научному направлению, в котором в свое время блистали М. М. Богословский, С. В. Бахрушин, А. И. Андреев, В. А. Голубцов, В. К. Яцунский и другие ученые.

Сейчас эта сфера науки приобретает особую актуальность. У всех еще свежи впечатления от принятого в мае текущего года — с поразительной быстротой, буквально на глазах миллионов телезрителей — решения главы государства В. В. Путина о переносе предполагаемого маршрута трубопровода Восточная Сибирь—Тихий океан (ВСТО) на десятки километров севернее берегов Байкала. Тем самым президент России в последний момент остановил занесенный над Байкалом меч экологической катастрофы. А ведь в бесконечную тяжбу между нефтепромышленниками и экологами должны были вмешаться специалисты в области исторической географии.

Стоило бы прислушаться к мудрому совету академика Вячеслава Всеволодовича Иванова, сына «сибирского мамонта» — выдающегося писателя, певца Азии Всеволода Иванова: «Планирование будущего возможно только при учете исторического опыта... Не нужно только преувеличивать уникальность возникающих проблем: для каждой из них может найтись исторический прообраз, который и надлежит учитывать»<sup>1</sup>. Это было сказано в 1988 г., когда еще свежи были воспоминания о другом «проекте века» — переброе сибирских рек.

Именно междисциплинарный подход к анализу сложного переплетения историко-культурологических, лингвистических и природно-географических факторов при изучении проблем Сибири характерен для исследовательского почерка Вяч. Вс. Иванова. Кстати, его же перу принадлежит глубокий анализ трудов Ф. И. Щербатского по буддийской логике.

На ближайшее время Центром запланировано выступление Вячеслава Всеволодовича с размышлениями о судьбе Сибири в пространственно-временном измерении. Альманах Центра обязательно откликнется на это важное событие в жизни университета и всей российской научной общественности соответствующими масштабу ученого публикации.

Так уже в ходе первых семинаров и заседаний актива Центра обозначился особый вектор исследований, который в нашем гуманитарном вузе должен пройти между Сциллой узкого прагматизма и Харибдой беспочвенных абстракций.

Пора окончательно отказаться от попыток смотреть на Сибирь сверху вниз, как на «медвежий угол», глухую провинцию. В самом деле, как только речь заходит о Сибири, так сразу слышишь затертые слова о том, что «богатства России будут прирастать Сибирью». Как некогда Ю. Крижаничу и В. Н. Татищеву, так и некоторым современным хозяйственникам «очень узкого профиля» Сибирь представляется не иначе как «золотым дном России» (варианты: «пушнинно-меховым», «древесно-лесным», «гидроэнергетическим»).

В статьях Ю. Л. Троицкого «Российская провинция: от топоса к имени» и В. И. Тюпы «О сибирском гипертексте русской литературы» дается исчерпывающая характеристика ненаучности такого рода концепций в современных условиях.

Мы поместили в сборнике доклад американского исследователя Нэджа Уайкоффа «На земле и на небе: размышления о культуре Бурятии» как свидетельство живого интереса в мире к особенностям Байкальской Азии. Для Н. Уайкоффа характерны личный взгляд на сегодняшнюю Сибирь и ее оценка сквозь призму его собственного опыта общения с людьми. В то же время мы сочли необходимым сопроводить его доклад рефератом статьи сибирского исследователя Т. М. Михайлова «Бурятская традиционная культура: история и факторы формирования»<sup>7</sup>. Без этой основы картина духовного мира современной Бурятии, представленная с точки зрения американского исследователя, была бы для заинтересованного читателя недостаточно полной.

«Сибирские чтения» и в дальнейшем будут приветствовать на своих страницах публикации авторов, выражающих личные впечатления от путешествий по Сибири в составе научных экспедиций. Мы рассматриваем это как вклад в развитие исторической географии на гуманитарной основе.

Выдающийся российский историк Афанасий Прокопьевич Шапов (1831—1876), коренной сибиряк, сын бурятки и православного дьячка, в своем капитальном труде «Историко-географическое и этнографическое самоуправление» писал, возмущаясь уничижительным по отношению к местному населению тоном официальной имперской историографии, что в ней «как будто география не сопутствует потом истории на каждом шагу, в каждой области. Где же земля и люди? Ужели провалились куда-нибудь, а осталось одно государство»<sup>3</sup>.

Выделение географического фактора в качестве ведущего в историческом развитии Сибири привело Шапова к утверждению общечеловеческой ценности опыта «Ленской народной общины», «мирского самоуправления» и «всеобщего народосоветия». Исходя из результатов изучения специфических географических особенностей Сибири, он призывал к гармонии взаимоотношений центра и периферии на основе признания имперским центром принципа «внутреннего саморазвития масс». Мысли Шапова о необходимости связывать воедино факторы историко-географические, социальные и этнографические, которые он развивал на примере истории Сибири, также положены в основу концепции деятельности Центра изучения культуры народов Сибири. Тем более что в исследованиях объективно всегда будет присутствовать тема Байкала — необъятные просторы его целительно-чистых вод незримо, но мощно воздействуют на формирование духовного ландшафта Сибири, особой ментальности сибиряков.

«Сибирские чтения в РГГУ» готовы предлагать свои страницы для публикаций авторов, которые занимаются смежными исследованиями, но формально относятся к другим структурным подразделениям нашего университета. Тем более что детальный аналитический обзор состояния сибиреведения Т. Б. Уваровой «Этнокультурные аспекты региональных исследований: Сибирь. 2000-е гг. (исследовательские проекты, конференции, публикации)» углубляет наши представления о том, что уже сделано и что еще предстоит сделать.

В заключение хотелось бы сказать следующее.

Судя по первому выпуску «Сибирских чтений в РГГУ», общеуниверситетский учебно-научный Центр изучения культуры народов Сибири может и должен стать трибуной для диалога гуманитариев в рамках системы отношений Восток—Запад.

Это особенно актуально сегодня, когда обретает четкие очертания стратегический вектор России в восточном геополитическом направлении. Сибирь — это место встречи и диалога восточной и западной цивилизаций, а Бурятия — это во всех смыслах как бы Россия в миниатюре. Мы солидарны с оценкой, которую дали в этой связи Президент Республики Бурятия д. э. н. Л. В. Потапов и д. филос. н., профессор, директор Института устойчивого развития при Восточно-Сибирском технологическом университете В. В. Мантатов в статье «От Рио-де-Жанейро до Йоханнесбурга: как достичь устойчивого развития (на

примере Республики Бурятия)»: «Если Россия в целом представляет собой „регион-мост“ между Западом и Востоком, то Бурятия представляет собой мост и ворота (gateway) России на Восток. Бурятия — это микромодель евразийской цивилизации, характеризующаяся синтезом восточной и западной культур, мирным сожительством различных этносов и различных конфессий, прежде всего христианства и буддизма»<sup>4</sup>.

В связи с этим хочется выразить особую признательность за доброе отношение к идее создания Центра главе Буддийской традиционной сангхи России XXIV Пандито Хамбо-ламе Дамбе Аюшееву. Он не только принял близко к сердцу проблему пропаганды самобытной духовной культуры Сибири, но и лично посетил наш университет. Концептуальные положения Центра были доведены до сведения Д. Аюшеева и заслушаны им с сердечным вниманием во время личного приема представителей РГГУ в Республике Бурятия.

Именно эти концептуальные положения составили основу деятельности общеуниверситетского учебно-научного Центра изучения культуры народов Сибири.

### Комментарии

<sup>1</sup> *Иванов Вяч. Вс.* Вода. Земля. Соль. Искусственное орошение, природная среда и культурно-исторический процесс // Пути в неизяемое: Писатели рассказывают о науке. Сб. 21. М., 1988. С. 587.

<sup>2</sup> *Михайлов Т. М.* Бурятская традиционная культура: история и факторы формирования // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. С. 26—54.

<sup>3</sup> Цит. по: *Аманжолова Д. А.* Афанасий Прокопьевич Шапов // Историки России XVIII—XX веков: Архивно-информационный бюллетень № 16. Приложение к журналу «Исторический архив». Вып. 4. М., 1997. С. 39.

<sup>4</sup> Вестник Бурятского ун-та. Сер. 5: Философия, социология, культурология. Улан-Удэ, 2003. Вып. 6. С. 8.

---

## Новейшие исследования архивных документов

*Р. М. Валеев (Казань)*

### Традиции монголоведения в Казани (XIX—начало XX в.)

В XIX—начале XX в. Казани и Казанскому университету выпала важная миссия стать ключевым центром отечественного и мирового востоковедения, в том числе монголоведения, калмыковедения и буддологии. В своем выступлении позволю себе обратиться ваше внимание лишь на некоторые интересные события и страницы истории российского монголоведения, калмыковедения и буддологии, сформировавшиеся научно-исследовательские и просветительские традиции, которые были возрождены в Казани в XX в.

Известный монголовед, буддолог и гуманист О. М. Ковалевский (1800—1878) в 1837 г. на торжественном собрании университета говорил: «Казанский университет, находясь на рубеже Азии, как бы в сердце огромнейшей империи, простершей свои владения по всей северной Азии, по своему положению... в самое непродолжительное время сделал весьма значительные приобретения, так что он своими пособиями не только может соперничать с другими заведениями в этом отношении, но даже получил перевес, слишком уже заметный. В нем, кроме преподавания арабского, персидского и татарского, возникли кафедры турецкая, монгольская и китайская, к которым, смеем надеяться, присоединятся и другие восточные, особенно тибетская и армянская»<sup>1</sup>.

Значимым этапом в развитии монголоведения и буддологии в Казанском университете стали 20—40-е гг. XX в. Одно из направлений формирования университетского монголоведения в этот период — целенаправленная подготовка первых монголоведов и организация преподавания монгольского языка в Первой казанской гимназии и университете.

По итогам доклада министра народного просвещения С. С. Уварова был утвержден именной указ императора от 2 января 1836 г. «с приложением положения и штата о преподавании в Первой казанской гимназии восточных языков»<sup>2</sup>. Согласно указу с целью подготовки переводчиков для ведомств империи в программу Первой казанской гимназии вводился монгольский язык. Именно изучение монгольского

языка позволяло формировать основы изучения истории и культуры народов буддийской цивилизации.

По Положению о преподавании в Первой казанской гимназии восточных языков наряду с другими восточными разрядами был создан монгольско-турецко-татарский разряд. Было определено, что для практического изучения языков могут назначаться надзиратели «из иноверцев, свободно объясняющихся на сих языках»; кроме того, в число казеннокоштных воспитанников гимназии по восточным языкам могли приниматься татары, буряты и др. С разрешения попечителя учебного округа лучшим воспитанникам предоставлялась возможность «поступать студентами в университет, на казенное содержание, для дальнейшего усовершенствования в языках восточных». Из 14 казеннокоштных воспитанников, изучавших в гимназии восточные языки, 4 ученика могли изучать монгольский и турецко-татарский языки. С 1851 г. эти языки изучали уже 8 воспитанников гимназии.

Преподавание в Первой казанской гимназии монгольского языка началось с 13 апреля 1836 г.<sup>3</sup>

В этом же году монголоведом и буддологом О. М. Ковалевским была подготовлена программа преподавания в гимназии монгольского и начал тибетского языков<sup>4</sup>.

В связи с определением в Первую казанскую гимназию пяти молодых бурят, в том числе ламы Г. Никитуева, отмечалось, что «Россия приобретет ту славу, что ученые ее первые в Европе начнут разрабатывать богатую, но еще неприступную для изысканий сокровищницу языка тибетского»<sup>5</sup>.

Материалы показывают, что в 30—50-е гг. XIX в. в гимназии был сформирован основной преподавательский состав для изучения монгольского языка. Например, в апреле 1836 г. на должности преподавателей и практикантов были утверждены А. В. Попов (монгольский язык) и лама Г. Никитуев (практические занятия по монгольскому языку). В 1842 г. преподавателем монгольского языка был назначен Г. Гомбоев, а в 1853 г. должность учителя монгольского языка стал исполнять К. Голстунский.

С 1807 по 1846 г. в Казанском университете было создано семь специализированных восточных кафедр, охватывающих крупнейшие ареалы Востока. К середине XIX в. подобной широкой востоковедной специализации не было в других российских и европейских гуманитарных центрах. Роль восточных кафедр университета и учебно-педагогическая и научная деятельность представителей этих кафедр были различными. В первой половине XIX в. ведущую роль играли кафедры, специализировавшиеся по мусульманскому Востоку и Центральной Азии. В 1828—1854 гг. основой разряда восточной словесности Казанского университета стали арабо-персидская (1828), турецко-татарская (1828), монгольская (1833), китайская (1837), санскритская (1842), армянская (1842) и калмыцкая (1846) кафедры.



В 1835—1837 гг. основные курсы и кафедры азиатских языков — арабского, турецко-татарского, персидского, монгольского, китайского — были объединены в разряд восточной словесности философского факультета Казанского университета.

Ординарные профессора кафедры монгольской словесности О. М. Ковалевский и А. В. Попов (1808—1865) стали основоположниками университетского монголоведения в России<sup>6</sup>.

25 июля 1833 г. в Казанском Императорском университете была учреждена первая кафедра монгольского языка в России и Европе, возглавил ее О. М. Ковалевский. В 1846 г. создана кафедра калмыцкого языка, заведовать ею стал А. В. Попов. К сожалению, она не получила организационного и научно-методического развития.

История образования и деятельности этих монголоведческих кафедр имеет особое значение. В архивных фондах Санкт-Петербурга и Казани сохранился оригинальный источникный материал, позволяющий более подробно изучить историю этих кафедр Казанского университета в 1833—1854 гг.<sup>7</sup>

11 сентября 1833 г. адъюнкт Ковалевский начал обучать в университете первых студентов, желающих изучать монгольский язык.

В разряде монгольской словесности изучали также турецко-татарский язык и, по выбору студента, санскритский, из европейских — немецкий и французский языки. Кроме языков профессора читали «Историю монголов» (II курс) и «Историю монгольской словесности» (IV курс).

В отечественной историографии монголоведческому наследию О. М. Ковалевского уделено значительное внимание<sup>8</sup>. К сожалению, казанский и петербургский периоды деятельности профессора А. В. Попова в области монголоведения, калмыковедения и буддологии освещены слабо. Также отсутствует его научная биография.

В целом в первой половине—середине XIX в. традиционные дисциплины российского востоковедения — монголоведение, калмыковедение и буддология формировались и развивались в Казанском университете. В особенности благодаря научно-педагогической деятельности и трудам монголоведов О. М. Ковалевского и А. В. Попова преподавание и изучение языков, истории, этнографии и культурного наследия народов Монголии, Калмыкии, Бурятии получили систематический и интенсивный характер в казанском востоковедении. В 1828—1833 гг. во время путешествия О. М. Ковалевский и А. В. Попов в Иркутске, Забайкалье, Бурятии, Монголии и Китае изучали монгольский язык и литературу, историю и культуру монгольязычных народов, переписывали и переводили монгольские тексты, составляли грамматику и словарь монгольского языка, приобретали монгольские, китайские, тибетские и другие рукописи и ксилографы для библиотеки университета, собирали монгольский и бурятский фольклор, знакомились с жизнью и бытом монгольских народов Восточной Азии. Биографии и наследие

профессоров О. М. Ковалевского и А. В. Попова, а также других казанских монголоведов — Д. Банзарова, А. А. Бобровникова, К. Ф. Голстунского, Г. Гомбоева — отражают важные педагогические, научные и гуманистические процессы в российском и европейском монголоведении XIX в.

Дальнейшего систематического изучения требуют также материалы архивных фондов Казани, Санкт-Петербурга и других центров, посвященные научным путешествиям первых монголоведов разряда восточной словесности Казанского университета О. Ковалевского и А. Попова в Центральную Азию (1828—1833) и В. Васильева — в Китай (1840—1850). Данные, полученные в результате путешествия этих ученых имеют неограниченное значение для отечественной и мировой буддологии<sup>9</sup>.

Казанский период учебы на разряде восточной словесности и научно-педагогической деятельности В. П. Васильева (1834—1855) стал важной страницей в истории отечественной и европейской монголистики, буддологии и тибетологии.

Масштаб личности и творческого наследия В. П. Васильева, его выдающаяся роль в развитии российского китаеведения по достоинству оценены его соратниками и современными исследователями<sup>10</sup>.

Студент Васильев начал свое обучение в университете на словесном отделении философского факультета в разряде монгольского и турецко-татарского языков 4 сентября 1834 г.

Во время учебы в университете Васильев практиковался в монгольском и тибетском языках с ламой Г. Никитуевым, который, как мы уже отмечали, в 1835—1842 гг. преподавал в Первой казанской гимназии. В период подготовки к научной командировке в Пекин Васильев дополнительно изучал китайский язык под руководством архимандрита Даниила (Д. П. Сивиллов, 1798—1871), в 1837—1844 гг. преподававшего китайский язык в университете.

Профессор О. М. Ковалевский о перспективах изучения новых восточных языков в университете и о талантливом ученике В. Васильеве писал: «К изучению тибетского языка, столь мало еще известного в Европе, положено также в Казанском университете основание. Один из отличнейших студентов занимается под руководством ламы началам языка. По окончании полного в университете курса начальство предполагает испросить дозволение правительства на отправление этого студента на несколько лет в Пекин для усовершенствования, с тем, чтобы по возвращении его могла быть открыта кафедра тибетского языка»<sup>11</sup>.

По окончании полного университетского курса (16 июня 1837 г.) Васильев был утвержден в звании студента-кандидата. Он написал и защитил кандидатскую работу, посвященную «Алтан Гэрэлту судур» (Сутра Золотого блеска), входящую в известный буддийский памятник Ганчжур. Интерес В. Васильева еще к неизвестной в России и Европе

буддийской литературе и к истории буддизма развивался под влиянием его наставника О. М. Ковалевского. Буддийский ксилограф «Алтан Гэрэлту судур» был приобретен для библиотеки университета О. М. Ковалевским во время его пребывания в Урге в 1828 г.

В 1838 г. Васильев сдал основные экзамены по монгольскому и тибетскому языкам, истории монгольской литературы, буддизму, всеобщей истории и истории Востока и 23 декабря 1839 г. защитил магистерскую диссертацию «Об основаниях буддийской философии». Уже на пути в Пекин в составе XII Российской духовной миссии (1840—1849) В. П. Васильев, зачисленный «для изучения китайского, тибетского и санскритского языков, исследования географии, истории, религии и древностей народов» Восточной Азии, министром народного просвещения 29 февраля 1840 г. был утвержден магистром восточной словесности<sup>12</sup>.

«Руководительное наставление» занятий В. П. Васильева в Пекине, составленное профессором О. М. Ковалевским, — оригинальная университетская образовательная и научная программа комплексной подготовки востоковеда — монголоведа, сиолога, буддолога и маньчжуроведа. В нем Ковалевский наиболее полно отразил идею и принципы университетской образовательной и научной программы: «Университетское образование, не ограничиваясь одною теориею языков, руководствует своих питомцев к практическому их употреблению, а объясняя историю и литературу важнейших азиатских народов, открывает путь к дальнейшей разработке богатейших рудников восточной учености, для пользы и славы нашего Отечества»<sup>13</sup>. В программе занятий обращалось основное внимание на изучение тибетского и санскритского языков, «истории Тибета, его литературы и древностей», сбору сведений о Китае, Индии и Монголии, приобретению книг и рукописей. Будущий ординарный академик В. П. Васильев был назначен агентом-корреспондентом Академии наук с целью приобретения тибетских и монгольских книг, а также для выполнения других академических научных поручений.

В сентябре 1840 г., определяя научное направление будущих исследований, Васильев писал в своем «Пекинском дневнике»: «Буддизм со своей историей, которая увлекает историю народов его принявших и ему противоборствующих, его развитие в частностях, сродство с другими религиями, а следовательно, их сущность, влияние его на литературу и науку, на политическое состояние государства, языки, на которых излагалось это учение, старый и новый тибетский, язык божества Тарни — вот обширный предмет, который я себе начертил. Этого мало: мне хочется присоединить сюда Китай с его историей и светской литературой, пролить свет на спорные пункты Средней Азии, познакомиться с языками маньчжурским, корейским, туркестанским...»<sup>14</sup>

Следующим направлением в Казани в XIX—начале XX в. станет формирование и развитие системы преподавания и изучения централь-

ноазиатских языков — калмыцкого и монгольского — в российских православных духовных учебных заведениях, в частности в Казанской семинарии и академии.

В 40-х гг. XIX в. особенно усиливается изучение восточных языков в Казанской духовной академии, которая во второй половине XIX в. стала центром православной миссионерской идеологии и практики в Евразии. Указ Синода от 25 мая 1842 г. о воссоздании Казанской духовной академии вводил в учебную программу «языки иноподцев». Пристальное внимание было уделено изучению калмыцкого и монгольского языков.

В январе 1845 г. в Духовной академии был образован монгольско-калмыцкий разряд (кафедра), просуществовавший до 1854 г. В середине 40-х гг. XIX в. преподавание языков в этом разряде академии было связано с именем профессора-монголоведа А. В. Попова.

С ориенталистом-монголоведом А. А. Бобровниковым, выпускником Иркутской семинарии (1842) и Казанской духовной академии (1846), связан следующий этап преподавания и изучения монгольского и калмыцкого языков в академии, продолжавшийся до 1855 г. В период учебы в академии Бобровников обучался калмыцкому языку у профессора А. В. Попова и получал частные наставления профессора О. М. Ковалевского.

Наиболее интересной работой в области калмыковедения казанского периода А. А. Бобровникова станет «Грамматика монгольско-калмыцкого языка».

Известная в России и Европе «Грамматика монгольско-калмыцкого языка» А. А. Бобровникова, написанная в период с 1846 по 1848 г., была напечатана в типографии Казанского университета в декабре 1849 г. Монголовед О. М. Ковалевский, высказав «свои замечания о некоторых в ней недостатках касательно грамматической терминологии, некоторых неверных примеров и пространства грамматики», заключил, что «замеченные недостатки выкупаются блистательными достоинствами всего сочинения» и этот «добросовестный труд... должен почитаться драгоценным подарком для восточной филологии»<sup>15</sup>.

Огромное значение имело путешествие А. А. Бобровникова по калмыцким кочевьям в низовьях Волги в период с 12 июля по 12 октября 1846 г. Выпускнику Духовной академии и путешественнику А. А. Бобровникову, отправившемуся к приволжским калмыкам, профессор А. В. Попов составил инструкцию для руководства при занятиях калмыцким языком, где ему было рекомендовано «преимущественно обращать внимание на язык, нравы, обычаи и религии калмыцкого народа»<sup>16</sup>. Подробный отчет «О путешествии к калмыкам от 12 июля по 12 октября 1846 г.», сохранившийся в фондах Национального архива РТ, содержит оригинальный материал об истории и культуре калмыков Нижнего Поволжья.

С именем надзирателя Первой казанской гимназии Галсана Гомбоева связано преподавание воспитанникам Духовной академии (с марта 1850 г.) разговорного монгольского и калмыцкого языков. Основные занятия Г. Гомбоева в Духовной академии заключались в обучении студентов монгольскому и калмыцкому языкам, «разговорах на оных в классе один раз в неделю, а в квартире во всякое время, когда пожелают того студенты»<sup>17</sup>, в переводах на калмыцкий язык краткого катехизиса и краткой Священной истории, а также в составлении учебных пособий совместно с А. А. Бобровниковым. Галсан Гомбоев преподавал в академии разговорный монгольско-калмыцкий вплоть до своего увольнения в 1853 г. В 1854 г. он вновь был приглашен для занятий со студентами по разговорному монгольскому языку, а в 1855 г., в связи с отъездом А. А. Бобровникова, стал временно преподавать монгольский и калмыцкий языки в академии.

В 1846/47 учебном году количество студентов, обучавшихся монгольско-калмыцкому языку, составляло 5 чел., в следующем учебном году тоже 5. Во второй половине 1851 г. список студентов, занимавшихся монгольско-калмыцким языком, состоял из 15 воспитанников академии.

В 1854 г. указом Святейшего синода в Казанской духовной академии был ликвидирован монгольско-калмыцкий разряд и открыто противобуддийское отделение, где были представлены язык и этнография монголоязычных народов Центральной Азии. На начальном этапе в программу этого отделения были введены «языки и этнография монголов, калмыков и языческих народов».

Позже, согласно Уставу православных духовных академий 1884 г., в «монгольском» отделе Казанской духовной академии были утверждены следующие предметы: монгольский, бурятский и калмыцкий языки; «Этнография народов Сибири»; «История и обличение ламаинства». Устав православных духовных академий 1910 г. утвердил в программах «монгольского» отдела Казанской духовной академии преподавание монгольского, калмыцкого и бурятского языков. Среди других предметов, касающихся миссионерского монголоведения, были утверждены история ламаизма, этнография народов Сибири и Дальнего Востока.

Указом Святейшего синода от 17 мая 1889 г. при Казанской духовной академии открылись двухгодичные миссионерские курсы по монгольскому отделу (группе), где преподавали наставники высшего православного учебного заведения. Основными предметами монгольского отдела курсов стали «История и обличение ламаинства», «История распространения христианства среди инородцев», «Этнография монгольских племен», «Общий филологический обзор языков монгольской группы», «Монгольский язык с бурятским наречием», «Калмыцкий язык» и «Практические занятия калмыцким языком».

В конце 50—90-х гг. XIX в. преподавателями монгольского и калмыцкого языков служили экстраординарный профессор священник М. Зефиров (с 1858 г.), выпускник Петербургской духовной академии В. Миротворцев (1863—1891), профессорские стипендиаты М. Нефедьев (с 1886 г.) и И. Ястребов (с 1893 г.).

В первые два десятилетия XX в. преподавание монголоведческих предметов в Духовной академии продолжили священник И. Попов (1892—1909; история ламайства и монгольский язык), архимандрит Гурий (калмыцкий язык, история распространения христианства среди монгольских племен и этнография), иеромонах Амфилохий (Скворцов; с 1911 г.; тибетский язык, история и обличение ламаизма).

Практические занятия по калмыцкому, монгольскому и бурятскому языкам вели М. Бадмаев (1884—1895, калмыцкий язык), Л. Нормаев (1901—1904), М. Нефедьев (с 1904 г.), А. Межуев (1911—1919) и И. Шаракшинов (1914—1919).

В Казанской духовной академии формирование тибетологии органически связано с монголоведением и калмыковедением, получившими развитие в XIX в.

В январе 1912 г. исполняющий должность доцента иеромонах Амфилохий в заявлении на имя ректора академии преосвященнейшего Алексея, епископа Чистопольского, писал: «Изучение системы ламаизма возможно только по двум источникам: монгольским и тибетским. Первые из этих источников представляют из себя переводы тибетского языка, и нужно сказать, что эти переводы — лишь опыты передачи богатой религиозной буддийской мысли и, как таковые, они не могут со всей полнотой и ясностью излагать учение буддо-ламаизма»<sup>18</sup>. Автор, делая акцент на миссионерских задачах академии, обращал внимание на изучение догматических и нравственных основ ламаизма. Заканчивая свое заявление, он отмечал, что, «не зная тибетского языка и поставленный таким образом в затруднительное положение при изучении ламаизма, я считаю своим долгом довести до Вашего сведения... что возможное на меня успешное изучение ламаизма только тогда будет возможно, когда мною будет изучен кроме монгольского языка еще и тибетский»<sup>19</sup>.

Правительствующий Святейший синод указом от 3 апреля 1912 г. разрешил командировать иеромонаха Амфилохия с 15 августа 1912 г. по 15 августа 1913 г. с «ученою целью в Монголию». В дальнейшем срок был продлен еще на один год. Основным местом своего пребывания казанский путешественник избрал г. Ургу, «как центр монгольской учености».

Отчеты иеромонаха Амфилохия о научных занятиях в Монголии с 15 августа 1912 г. по 15 августа 1913 г. и за 1913/14 учебный год содержат оригинальный материал об изучении тибетского языка и истории ламаизма с помощью монгольских лам, о переводах «с тибетского языка учебников, излагающих догматическую систему ламаизма». Ам-

филохий изложил собственные результаты, добытые из изучения «тибетских и монгольских сочинений касательно теоретических основ ламайского учения». Подводя итоги своей поездки, он писал: «...двухгодичная командировка в Монголию для меня была очень благотворна. Она, расширив мои познания по монгольскому языку и дав мне возможность ознакомиться с тибетским языком, открыла мне двери для изучения ламаизма или северного буддизма по их первоисточникам, таким образом, поставила меня на прочную почву изучения его»<sup>20</sup>. В дальнейшем доцент иеромонах Амфилохий вел занятия в академии по «кафедре истории и обличения ламаизма, монгольского и тибетского языков».

В первые десятилетия XX в. в Духовной академии началась реорганизация «монгольской группы миссионерского отделения». Эти изменения были связаны с отсутствием преподавателей, которые вели практические занятия по бурятскому языку, изучением истории ламаизма и чтением курсов истории «миссии среди многочисленных инородцев Сибири». Основное внимание было обращено на введение штатной единицы таких преподавателей и нового преподавателя монгольской группы. В этой реорганизации комиссия Духовной академии опиралась на опыт некоторых востоковедных учебных заведений России начала XX в. в сфере монголоведения и буддологии: «На Восточном факультете в С.-Петербургском университете хотя изучаются языки монг[ольский] и калм[ыцкий], но ламаизм не изучается. Равным образом он не изучается во Владивостокском Восточном институте»<sup>21</sup>.

В монгольскую группу миссионерского отделения Духовной академии вошли три кафедры: «История и обличение ламайства, монгольский язык и его наречие бурятское и тибетский языки» (доцент иеромонах Амфилохий; «Этнография монголов, бурят, калмыков...», «История распространения христианства между означенными племенами и калмыцкий язык» (экстраординарный профессор архимандрит Гурий и штатный практикант калмыцкого языка А. П. Межуев).

Закрытие Казанской духовной академии в 1919/20 учебном году прервало традицию миссионерского монголоведения в России.

## Комментарии

<sup>1</sup> О знакомстве европейцев с Азией. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Казанского университета, в 8-й день августа 1837 г. ординарным профессором Осипом Ковалевским. Казань, 1837. С. 35—36.

<sup>2</sup> НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 3833. Л. 75.

<sup>3</sup> Там же. Л. 117.

<sup>4</sup> См.: Распределение преподавания монгольского и начал тибетского языков в Первой Казанской гимназии, составленное э. о. профессором Ковалевским. Казань, 1836. С. 3—14.

<sup>5</sup> НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 4340. Л. 3 об.

<sup>6</sup> Дела о командировании О. М. Ковалевского и студента А. В. Попова в Иркутск для изучения монгольского языка, об участии О. М. Ковалевского в

русской духовной миссии в Пекине, о покупке им в Китае монгольских книг для ун-та, назначении О. М. Ковалевского и А. В. Попова адъюнктами Казанского университета и о введении преподавания в университете монгольского языка. 17.1.1826—23.3.1839 гг. // РГИА. Ф. 733. Оп. 40. Д. 318. 225 л.; Об учреждении при Казанском ун-те кафедры монгольского языка и об утверждении Ковалевского и Попова адъюнктами. 7 июня 1833—5 апреля 1839 г. // НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 3829. 65 л.; *Шамов Г. Ф.* Профессор О. М. Ковалевский: очерк жизни и деятельности. Казань, 1983; Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878). Казань: Алма-Лит, 2004; Россия—Монголия—Китай: Дневники монголоведа О. М. Ковалевского 1830—1831 гг. / Подгот. к изд., предисл., глоссарий, коммент., указ. Р. М. Валеева, И. В. Кульганек. Казань; СПб.: Таглитмат, 2005—2006.

<sup>7</sup> Дело о составлении попечителем Казанского учебного округа проекта изменения в составе кафедр университета. 12 февр. 1827—30 августа 1833 г. // РГИА. Ф. 733. Оп. 40. Д. 267. 18 л.; Дело об учреждении при Казанском университете кафедры калмыцкого языка и о присвоении проф. А. В. Попову звания ординарного профессора. 6 февраля 1843—15 сентября 1846 г. 61 л.; См. также примеч. 6: «Дело о командировании...»; «Об учреждении... кафедры...».

<sup>8</sup> См.: *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. IX: Работы по истории востоковедения. М., 1977. С. 48—49, 74—106, 181, 452—453; Российские монголоведы (XVIII—начало XIX в.). Улан-Удэ, 1997; *Талько-Грыцевич Ю. Д.* К 100-летию рождения О. М. Ковалевского. Иркутск, 1902; *Фролов Е.* Вильнюсский период жизни и деятельности О. М. Ковалевского // Учен. зап. Вильнюсского гос. ун-та им. В. Капсукаса. Сер. историко-филологическая. 1958. Т. 4. С. 151—182; *Чимитдоржиев Ш. Б.* Фонд О. М. Ковалевского в библиотеке Вильнюсского университета // Цыбиковские чтения. Улан-Удэ, 1989. С. 142—145; *Шамов Г. Ф.* Монгольская кафедра Казанского университета (история открытия) // Учен. зап. КГУ. 1954. Т. 114. Кн. 9. С. 171—183; *Он же.* Научная деятельность О. М. Ковалевского в Казанском университете // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1956. Т. 2. С. 118—180; *Он же.* Роль востоковедов Казанского университета в изучении Монголии и Китая (первая половина XIX века): Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1956; *Он же.* Профессор О. М. Ковалевский...; *Шастина Н. П.* Ученая корреспонденция монголоведа О. М. Ковалевского // Сов. востоковедение. 1956. № 1; *Она же.* Из переписки О. М. Ковалевского с бурятскими друзьями // Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского ин-та. Вып. 16. Сер. востоковедения. Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1965. Вып. 2. С. 210—221; См. также примеч. 6: «Монголовед О. М. Ковалевский...»; «Россия—Монголия—Китай...».

<sup>9</sup> Об отправлении двух студентов Казанского университета в Иркутск для обучения монгольскому языку // НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 2237. 741 л.; Об отправлении студентов Казанского университета Васильева, Навроцкого и Рушко в Пекин для изучения китайского, монгольского и маньчжурского языков. 14 марта 1838 г. // Там же. Д. 4814. 453 л.; Документы о научном путешествии в Иркутск и Монголию кандидата О. Ковалевского и студента Попова. Т. 1. 23 апреля 1828—15 мая 1832 г. // Там же. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 1266. 168 л.; Т. 2. 27 апреля 1828—2 июля 1834 г. // Там же. Д. 1267. 114 л.; О командировании и пребывании магистра Васильева В. П. в Китае с Пекинской духовной миссией // Там же. Д. 2283. 115 л.; Дела о назначении ст-ов ун-та В. П. Васильева,



Н. Навроцкого и С. М. Рушко в Пекинскую дух. миссию для изучения языков тибетского, санскритского, монгольского, маньчжурского и китайского. Краткий отчет о занятиях в Пекине магистра ун-та В. П. Васильева (Л. 205—256). 17 марта 1838—5 декабря 1852 г. // РГИА. Ф. 733. Оп. 42. Д. 90. 327 л.

<sup>10</sup> Подробнее см.: *Мельников П.* Первый магистр монгольской словесности // Отеч. зап. 1840. Т. IX. С. 16; *Ольденбург С. Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева. Читан в заседании общего собрания Имп. АН 13 мая 1900. СПб., 1900; *Катанов Н. Ф.* Несколько слов, посвященных памяти почетного члена Общества, академика В. П. Васильева // Изв. о-ва археологии, истории и этнографии Казанского ун-та. 1901. Т. XVII. Вып. 4. С. 238—240; Столетие со дня рождения академика Василия Павловича Васильева. 20 февраля 1918—5 марта 1918 г.: Речи, читанные в торжественном заседании Российской Академии наук; *Ольденбург С. Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму; *Бартольд В. В.* Исторические и географические труды В. П. Васильева; *Иванов А. И.* В. П. Васильев как синолог. Пг., 1918; *Козин С. А.* Библиографический обзор изданных и неизданных работ академика В. П. Васильева по данным Азиатского музея Академии наук СССР: К 30-летию со дня смерти В. П. Васильева. 27 апреля 1930 // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. 1931. С. 759—774; *Горбачева З. И., Петров Н. А., Смыкалов Г. Ф., Панкратов Б. И.* Русский китаевед академик Василий Павлович Васильев // Очерки по истории русского востоковедения. 1956. Сб. 2. С. 232—340; История и культура Китая: Сборник памяти академика В. П. Васильева. М., 1974; *Скачков П. Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977; История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990; История отечественного востоковедения с середины XX века до 1917 года. М., 1997.

<sup>11</sup> Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского гос. ун-та, № 3988.

<sup>12</sup> См.: НАРТ. Ф. 977. Оп. 619. Д. 41. Л. 3 об.—4.

<sup>13</sup> См. примеч. 1.

<sup>14</sup> *Горбачева З. И., Петров Н. А., Смыкалов Г. Ф., Панкратов Б. И.* Указ. соч. С. 238—239.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 7170. Л. 37.

<sup>16</sup> НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 450. Л. 4.

<sup>17</sup> НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 884. Л. 5.

<sup>18</sup> НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11095. Л. 2.

<sup>19</sup> Там же. Л. 2 об.

<sup>20</sup> НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11512. Л. 17 об.

<sup>21</sup> НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11062. Без номера листа.

*Т. Ю. Гнатык (Санкт-Петербург)*

## Двугорбый верблюд как основной транспорт в центральноазиатских экспедициях русских путешественников в XIX—начале XX в.

Использование вьючных животных в качестве грузового транспорта российскими экспедициями в Центральную Азию в XIX—начале XX в.,

как известно, зависело от природных условий и рельефа местности предполагаемого маршрута, а также было обусловлено многовековым опытом использования этих животных коренными народами, населявшими просторы Монголии, Китая и Тибета. Обширные зоны степей и пустынь, сухой резко-континентальный климат с сильными колебаниями сезонных и суточных температур, малое количество осадков, ветры и песчаные бури, а также редкая низкорослая растительность — все эти природные компоненты определяли тот факт, что веками человек доверял перевозку грузов наиболее приспособленному к таким условиям «кораблю пустыни» — верблюду. Французские путешественники-миссионеры Э. Гюк и Ж. Габэ, отмечая недостаток растительности и пресной воды на плато Ордос (в излучине р. Хуанхэ) писали: «Один только верблюд, сила и закаленность которого достойны удивления, чувствует себя хорошо и в этих гористых пустынях и успешно разводится в Ортусе, довольствуясь самым бедным кормом. Он в полном смысле слова — клад в пустыне, и польза его не может быть довольно оценена»<sup>1</sup>.

А. А. Баторский, командированный Генеральным штабом в Монголию в конце 1880-х гг., в своем отчете подробно описывает характер, состояние и специфику дорог этой страны, опираясь при этом и на сведения других российских исследователей: Н. М. Пржевальского, М. В. Певцова, Я. П. Шишмарева. Все дороги в Монголии конца XIX — начала XX в. делились на почтовые и караванные. Караванные пути невозможно считать дорогами в полном смысле слова, это, скорее, направления, в которых движутся караваны. «...Направления эти, соединяющие различные торговые и промышленные центры Монголии между собою, постоянны, но пути самого следования, находящиеся в прямой зависимости от состояния на дороге подножного корма и колодцев, не постоянны и отклоняются в стороны, по мере вытравления пастбищ, по караванному тракту расположенных»<sup>2</sup>. Таким образом, вся территория Монголии была покрыта переплетающейся сетью караванных путей, и при выборе маршрута в том или ином направлении российским путешественникам необходимы были местные проводники.

Следует отметить, что топливом служили кустарниковые растения, но в большей степени аргал — сухой помет животных, не искрящий при горении, что весьма важно при разжигании огня внутри юрты (палатки) — обычном явлении в суровых климатических условиях.

Для пересечения горных массивов с каменистой почвой использовались преимущественно лошади, яки и мулы, а также ослы. Для Тибетского нагорья более пригоден як, прекрасно чувствующий себя в высокогорных районах с суровым климатом.

В данном сообщении речь пойдет о монгольском домашнем двугорбом верблюде (*Camelus bactrianus*), незаменимом спутнике российских путешественников. Эта же разновидность верблюда разводится и в киргизских степях. Нашему великому исследователю Центральной

Азии Н. М. Пржевальскому посчастливилось наблюдать в пустынях Лобнора и дикого верблюда (*Camelus bactrianus ferus*)<sup>3</sup>, известного со времен Марко Поло, первого европейца, упоминающего об этом животном. Китайские верблюды, по отзывам русских путешественников, несколько мельче и слабее монгольских, но их количество, так же как и в Монголии, являлось признаком богатства и статуса владельца. «Уход за верблюдами китайцы изучили довольно обстоятельно, хотя некоторые из их приемов отличаются от монгольских; независимо от сего зажиточные китайцы имеют у себя в услужении монголов, которые большею частью и сопровождают караваны»<sup>4</sup>.

Сведения о физиологии, привычках, образе жизни, характере и особенностях домашнего верблюда содержатся в отчетах П. Я. Пясецкого, А. А. Баторского, М. В. Певцова, Г. Н. Потанина, В. И. Роборовского, П. К. Козлова. Но никто не писал о верблюде так подробно, обстоятельно и с таким увлечением, как Н. М. Пржевальский. Его прекрасное знание этого животного и доведенное до совершенства умение управлять караваном верблюдов основывались на изучении образа жизни кочевников, огромном личном опыте, а также сведениях, полученных в результате общения с тогдашним русским консулом в Урге, знатоком Монголии Я. П. Шишмаревым.

Долгие века основными занятиями монголов оставались скотоводство и торговля, определявшие ритм их жизни и быт. «Получая от домашних животных все необходимое: молоко и мясо для пищи, шкуры для одежды, шерсть для войлоков и веревок, — притом еще зарабатывая большие деньги, как от продажи этих животных, так равно и от перевозки на верблюдах различных тяжестей по пустыне, кочевник живет исключительно для своего скота, оставляя на втором плане заботу о себе самом и своем семействе. Перекочевки с места на место совершаются исключительно с выгодами стоянки для домашних животных. Если для последних хорошо, т. е. корм имеется в изобилии и есть водопой, то кочевник не претендует ни на что остальное. Уменьше кочевник обращаться с своими животными и его терпенье в этом случае достойны удивления»<sup>5</sup>.

Путешествовавший по Китаю в составе экспедиции Ю. А. Сосновского врач П. Я. Пясецкий описывал случай, подтверждающий отношение монголов к своим верблюдам. Когда вечером после тяжелого двухдневного перехода караван пришел к колодезю, монголы-проводники заявили, что верблюдам нужен хороший отдых и утром перед выходом каравана они должны хорошо подкрепиться. Глава экспедиции Сосновский торопился и потому приказал выступить с восходом солнца, не накормив верблюдов (а предстоял большой переход без дневной стоянки). Однако монголы, которым принадлежали верблюды, решительно отказались повиноваться и заявили, что не тронутся с места, пока не накормят животных. Сказано это было настолько категорично, что Сосновский не решился пойти им наперекор.

В результате караван выступил, только когда погонщики покормили верблюдов<sup>6</sup>.

Лучших в Центральной Азии верблюдов разводили в Северной Монголии, где издавна процветала чайная караванная торговля. Рослые, выносливые животные с широкими лапами, плотными, прямостоящими горбами с большим промежутком как нельзя лучше подходили для преодоления невзгод путешествия в пустыне. В назидание последующим исследователям Н. М. Пржевальский неоднократно писал о важности отбора для экспедиции только здоровых и сильных верблюдов и недопустимости экономии при приобретении животных. Так, в ноябре 1883 г. для нужд четвертой экспедиции Пржевальский закупает в Урге 56 верблюдов на сумму 6757 руб., т. е. цена одного верблюда составляла более 120 руб.

Общее название верблюда в Монголии — *тэмээ*, однако скотоводы и караванщики часто используют термины *буур* — самец, *ам(ан)* — мерин и *ингэ* — самка. Первые более сильные и выносливые, но в период течки (в январе—феврале) они становятся агрессивными и неуправляемыми, могут даже нападать на людей, поэтому в качестве караванного животного более пригоден *атан*; используются также самки, хотя они слабее самцов.

Главным недостатком верблюда Н. М. Пржевальский считал его крайнюю пугливость и стадность. Удивительно, но такое крупное животное могут довести до состояния паники обычный заяц, внезапно выскочивший из-под ног, или упавший на землю плохо закрепленный экспедиционный груз. В таких случаях верблюд бросается бежать куда глаза глядят, причем это паническое состояние передается и другим животным, и в результате нарушается порядок всего каравана.

Одно из основных преимуществ верблюда по сравнению с другими выючными животными Центральной Азии — его неприхотливость в еде и питье. Как известно, верблюд может длительное время обходиться без воды (до шести-семи суток); что же касается еды, то питается он исключительно подножным кормом, а значит, в путешествии отсутствует проблема закупки для него фуража. Экспедиционные верблюды нередко перевозят на своих спинах корм для мулов и верховых лошадей. Верблюд охотно ест лук и бударгану (поташник, *Kalidium gracile*), дырисун, полынь, саксаул, в Алашани в гористых местностях — хармык (селитрянка, *Nitraria Shoberi*), различные солянки. Вообще соль необходима верблюду (действует на него как слабительное), поэтому он с удовольствием лижет белый соляной налет (монг. *хужир*), покрывающий все солончаки и выступающий из почвы, а также пьет воду из колодцев, которая в степях Монголии нередко соленая, и лошади, например, отказываются ее пить. Учитывая эту особенность верблюда, в отсутствие хужира и солонцеватых растений в экспедициях Пржевальского животным три раза в месяц давали чистую соль. По существу, как отмечает Пржевальский, верблюды всеядны и при от-

сутствии растительности могут есть что угодно: собственные седла, набитые соломой, кожу, ткань, кости павших животных. Попался даже такой экземпляр, который норовил стащить подготовленную для чучела птицу и лакомился собачьей похлебкой. Вечером на стоянках верблюд наедается за два-три часа и спокойно укладывается на всю ночь, не создавая никаких проблем.

Главная ценность верблюда как экспедиционного транспорта — его «грузоподъемность». Средний вес, который без труда может нести на своей спине животное в течение дневного перехода, 10—12 пудов (т. е. до 200 кг)<sup>7</sup>, по оценке М. В. Певцова — даже 12—16 пудов, и только в условиях разреженного воздуха Тибета путешественники уменьшали этот груз до 6 пудов. Вообще же, по мнению Гюка и Габэ, верблюд способен поднять до 30 пудов (примерно 490 кг). Тяжело груженный караван совершает дневной переход в два приема, с перерывом на три-четыре часа около полудня. Это делается для того, чтобы дать верблюдам отдохнуть и напоить их, а еще потому, что верблюд не может находить корм ночью. Мул, как отмечал Н. М. Пржевальский, может нести только 5 пудов груза, т. е. вдвое меньше, при этом требует хорошего корма, ежедневного водопоя и имеет крайне упямый характер.

Таким образом, монгольские двугорбые верблюды оказали неоценимую помощь русским путешественникам и в большой степени содействовали освоению Центральной Азии. Исследователям пришлось овладеть сложным искусством организации верблюжьего каравана и управления им, сообразуясь с физиологией, характером и привычками этого уникального животного. Этому искусству посвящен раздел «Экспедиционные животные» первой главы отчета о четвертом путешествии Н. М. Пржевальского в 1884—1885 гг. под названием «Как путешествовать по Центральной Азии»<sup>8</sup>. В нем содержится подробное руководство для российских путешественников по уходу за верблюдами, организации каравана, распределению грузов и технике выючения животных, их лечению и охране.

При снаряжении экспедиции на западной китайской границе или из Туркестана верблюдов рекомендовалось закупать у киргизов; если же путешественники выступали из Кяхты — в Урге. Пржевальский приводит подробные характеристики, по которым можно отобрать хороших, сильных и здоровых животных, составляет таблицу определения возраста верблюда по зубам. Седла для верблюдов также закупались у местного населения. Николай Михайлович использовал в своих караванах седла двух типов: так называемые монгольское и бамбай: «Первое состоит из шести или семи войлоков; ими обертывают горбы и спину животного, сверху привязывают особые деревянные палки, на которые давит войлок. Бамбай состоит из двух войлочных, толсто и плотно набитых соломой и сухим касатиком мешков, к которым также прикреплены продольные палки. Первый из этих способов седлания,

почти исключительно употребляемый монголами, выгоднее тем, что более гарантирует спину верблюда от надавливания вьюком, притом устраняет опрокидывание в особенности громоздкого вьюка, что может случиться при седлании бамбаями. Зато эти последние не требуют никакого искусства при седлании и так же быстро снимаются, как и накладываются на спину верблюда»<sup>9</sup>.

Особое искусство — сортировка и укладка экспедиционного багажа, для которого применялись две основные емкости — ящик и походная сума, а также холщовые мешки. Ящики использовались для упаковки предметов бьющихся, хрупких: многочисленных приборов и инструментов, различных химических веществ, письменных принадлежностей, бумаги, книг и т. п. В сумы же помещались предметы, не требующие тщательной укладки, небьющиеся: одежда, обувь, серебро, принадлежности для шитья, мыло, пищевые продукты и т. п. Содержимое каждого ящика и сумы Пржевальский рекомендовал записывать, чтобы знать, где что находится, и приводил образец такого реестра. Груз, навьюченный на верблюда, должен быть уравновешен и хорошо закреплен. Сортировкой и укладкой багажа занимались казаки конвоя под руководством опытного младшего чина. В экспедициях Н. М. Пржевальского таким человеком был фельдфебель Г. И. Иванов. Он же занимался закупкой верблюдов, обучал молодых казаков обращению с ними и отвечал за организацию и движение каравана. Конечно, с первых дней не все получалось, но по мере приобретения навыков обращения с животными караван из сорока верблюдов завьючивался и снимался с бивака за полчаса (как это было в четвертом путешествии). Кроме грузовых в караванах Пржевальского всегда шли несколько верховых верблюдов для казаков, и обязательно имелись запасные верблюды (несколько голов на каждый десяток грузовых).

В общих чертах экспедиционный караван выглядел так: впереди — начальник экспедиции, старшие офицеры и проводник — все верхом на лошадях; далее, через 100—200 шагов — первый эшелон (7—8 верблюдов, скрепленных между собой веревками, продетыми через бурундук — перекладину, которая вставляется в нос верблюду), за ним второй, третий и т. д. В конце каравана — верблюды, несущие походную кухню, запасные или больные верблюды, свободные казаки. Позади отряда шло небольшое стадо овец, взятых для пропитания. Их, как правило, также сопровождал верховой казак. Любопытен тот факт, что по крайней мере в двух последних путешествиях Пржевальского и в экспедиции Козлова в Монголию и Кам этих овец возглавлял верный козел Максимка, зорко следивший за своими подопечными и не дававший им разбредаться по сторонам. Каждый эшелон верблюдов спереди и сзади сопровождался двумя казаками (также на верблюдах). Как правило, первый эшелон — самый важный — вез научные инструменты, поэтому бурундук (веревка) передового верблюда всегда находилась в руках у сопровождавшего казака. Арьергард экспедиционного кара-

вана контролировал один из помощников начальника экспедиции. Среднюю скорость движения каравана Пржевальский определял в 4,5 версты в час (около 5 км), при этом средний переход для продолжительной научной экспедиции равняется 20—25 верстам (т. е. около 25 км), хотя, как отмечает Николай Михайлович, верблюд может без усталости пройти до 40 верст<sup>10</sup>. Монголы ходят караванами с августа по апрель, летом же верблюды отдыхают и откармливаются на пастбищах. Особенности научной экспедиции требовали и летних переходов, поэтому на дневных стоянках верблюдов развьючивали, седла просушивали, а в самую жару накрывали спины животных войлоком. И конечно, Пржевальский рекомендовал по возможности летом верблюдов хорошо поить. Каждому верблюду требовалось от двух до пяти ведер воды.

Заболевших животных приходилось лечить. По сведениям Пржевальского, верблюд подвержен простуде (выражающейся в частом глухом кашле), болезни почек (монг. *сарлун*), чесотке. Кроме того, при ходьбе по острым камням верблюды протирают свои мягкие подошвы; в таких случаях в здоровых участках прокалывают отверстия, обрабатывают рану и подшивают подметку из толстой кожи. Перед выючением необходимо очищать спину верблюда от мелких камешков и мусора, а также обрабатывать на спинах раны от надавливания грузом. И Певцов, и Пржевальский отмечали, что монголы знают много различных способов лечения верблюдов: прижигают язвы, прокалывают опухоли, дают ревень, поят чаем, бульоном из козьего или заячьего мяса и т. п., причем некоторые рецепты они держат в тайне. Одна из характерных верблюжьих болезней — хаса (опухание ног); во время четвертого путешествия, в Цайдаме, у многих верблюдов опухли ноги, и Пржевальскому пришлось терпеливо ждать, пока болезнь не прошла сама собой<sup>11</sup>. Когда на Тибетском нагорье от слепающего снега у верблюдов и людей воспалились глаза, тех и других лечили одинаково — промывали глаза крепким настоем чая и спринцевали свищевой водой<sup>12</sup>.

Будучи обитателем сухих пустынь, верблюд очень плохо переносит сырость, поэтому в зимнее время на стоянках место, на котором укладывались верблюды, казаки предварительно расчищали от снега, а иногда расстилали на влажной земле войлок, как это делали монголы.

Вообще, надо сказать, что российские экспедиции в Центральной Азии использовали это незаменимое животное максимально. Монголы и китайцы считали, что верблюд непригоден для высокогорных перевалов — его мягкие ступни не выносят каменистой почвы, он не может идти по обледеневшим склонам и очень плохо переносит разреженный воздух больших высот. Кроме того, верблюд неразборчив в еде и часто гибнет от отравления ядовитыми горными растениями, которые не встречаются в зоне степей и пустынь. Русские экспедиции всегда недостаточно финансировались и поэтому не имели возможности менять животных в горных районах, — видимо, это и послужило

причиной испытания верблюдов в «экстремальных условиях»: «...с верблюдами возможно ходить по горам, даже самым высоким. Мы сами испытали это, пройдя два раза по пяти сот верст через Ганьсу и перевалив здесь, в каждый из концов, по восьми перевалов не ниже 12 тысяч футов над уровнем моря. Правда, наши верблюды сильно попортились в этих горах, но все-таки показали, что с ними возможно идти через любые альпы. При следовании в Лхасу через северный Тибет верблюды поднимаются на перевалы в шестнадцать тысяч футов над уровнем моря и даже более, хотя часто гибнут здесь от разрежения воздуха»<sup>13</sup>. Тогда в горах Ганьсу все караванные животные, пролежав несколько ночей на сырой почве, простудились и начали кашлять. В июне 1902 г. знаменитый шведский путешественник Свен Гедин прошел высокогорный перевал Аркатаг в Тибете (5189 м над уровнем моря). При этом он потерял пять верблюдов из тридцати четырех. Ввиду полного отсутствия растительности шведскому исследователю пришлось кормить своих животных мукой и кукурузой. Через перевал Барс-коун хребта Терской-Ала-Тоо на высоте 12 220 футов (более 3,5 тыс. м) над уровнем моря прошел с верблюдами М. В. Певцов. Переход был тяжелый: «...верблюды с выюками поминутно проваливались и падали; чтобы поднять их, нужно было сначала развьючить, потом освобожденных от выюков укладывать на более твердое место, а багаж переносить на руках и снова навьючивать»<sup>14</sup>.

Кроме трудностей, связанных с тяжелыми горными переходами и болезнями верблюдов, российским путешественникам пришлось столкнуться еще с одной значительной проблемой — кражей караванных животных местными жителями. В отчетах наших исследователей такие случаи описаны неоднократно. В результате приходилось покупать новых животных, т. е. тратить скудные экспедиционные средства. Во время второго путешествия Н. М. Пржевальского на большом тракте, ведущем из Куку-Хото в Улясутай, во время ночной стоянки исчезли семь верблюдов карavana. Это случилось вблизи юмюрни Ширеты-Дзу. «Когда посланный (казак-переводчик. — Т. Г.) пришел в кумирню, то его едва пустили туда, а потом, посмотрев наш пекинский паспорт, в котором именно и говорилось о содействии в необходимых случаях, местные ламы преспокойно отвечали: „Мы не пастухи ваших верблюдов, ищите сами, как знаете“. Такой же точно ответ был дан и монгольским чиновником, к которому мы обратились за помощью»<sup>15</sup>. Несколько дней было потрачено на поиски похищенных верблюдов, но безрезультатно, положение становилось безвыходным. Только спустя семнадцать суток удалось купить верблюдов в Куку-Хото, как отмечает Пржевальский, — крайне плохого качества. «Таким образом, не говоря уже про потерю времени, нам пришлось понести весьма чувствительную потерю и в материальном отношении»<sup>16</sup>. Случай нападения разбойников-тангутов, промышлявших кражами верблюдов в Цайдаме, описан в письме Г. И. Иванова, фельдфебеля экспедиции под



руководством П. К. Козлова, секретарю РГО<sup>17</sup>. Во избежание подобных эксцессов Н. М. Пржевальский рекомендовал своим последователям охранять верблюдов при пастьбе и на ночевках с помощью вооруженных казаков конвоя.

Российские экспедиции в Центральной Азии ходили относительно небольшими караванами. Так, в четвертом путешествии Пржевальского вдоль северной окраины Тибета (1884—1885) было около 40 верблюдов; 130 верблюдов и 22 лошади составляли караван Тибетской экспедиции М. В. Певцова (1889—1890); караван экспедиции РГО под руководством П. К. Козлова в Монголию и Кам (1899—1901) состоял из 54 верблюдов и 14 лошадей. Вообще же, по сведениям М. В. Певцова, численность верблюдов в монгольских торговых караванах достигала трехсот голов, при этом «в Тибет на поклонение Далай-ламе ходят, говорят, очень большие караваны — в 500 и больше верблюдов или, по выражению монголов, в несколько огней. Это значит, что люди, следующие в таком большом караване, не могут помещаться на станциях в одной палатке (при одном огне), а располагаются в нескольких»<sup>18</sup>.

Количество верблюдов свидетельствовало об общественном положении и состоятельности местных жителей — монголов и китайцев. П. К. Козлов, находясь в 1900 г. во владениях алашаньского вана (губернатора), описывает роскошь и богатство его двора, приводя тот факт, что, устроив себе подворье в Пекине, ван отправлялся туда из Алашаня караваном в тысячу верблюдов. «Эти верблюды раздариваются или продаются, а вырученные деньги также расходуются. К возвращению из Пекина население Алаша вновь отправляет за ваном и его двором не менее тысячи верблюдов... Переводя на наши деньги, каждая поездка алаша-вана в Пекин обходится его подчиненным монголам в сто тысяч рублей, что в связи с прочими расходами на содержание алашаньского двора равносильно скорому разорению страны»<sup>19</sup>.

Последним крупным экспедиционным предприятием Русского географического общества на просторах Центральной Азии стала Монголо-Тибетская экспедиция П. К. Козлова 1923—1926 гг. Это путешествие Козлов, прошедший выучку у Н. М. Пржевальского, организовывал, следуя правилам своего великого учителя. снаряжение, подготовленное в Москве и Ленинграде, общим весом в 450 пудов (приблизительно 730 кг) было распределено по ящикам и сумам-вьюкам и внесено в реестры; в Урге были закуплены седла, туда же несколькими партиями доставлены верблюды (57), обращению с ними обучены младшие участники экспедиции. Как и положено, перед началом долгого, тяжелого пути верблюдов отвели на пастбище в урочище Бугук, где им предстояло некоторое время откармливаться под присмотром трех членов экспедиции и нанятых монголов-пастухов. Все начиналось с большим воодушевлением и в соответствии со строгими указаниями начальника экспедиции — опытного путешественника. Но да-

лее последовали драматические события политического характера, сначала задержавшие выход экспедиции из Урги на неопределенное время, а затем и вовсе изменившие маршрут и цели исследователей. В декабре 1923 г. Козлов был вынужден продать свой грузовой транспорт, о чем он пишет в письме к заведующему Главнаукой Наркомпроса: «...зима встала во всей своей силе и неприглядности: караванное движение вдруг прервалось. Чтобы избежать катастрофических явлений, экспедиция, с болью в душе, вынуждена была ликвидировать своих „кораблей пустыни“, продав их при содействии Госторга, с убытком около 30 % действительной стоимости»<sup>20</sup>. Путь через всю Монголию до северного подножия Наньшаня летом 1925 г. Козлов проделал уже на автомобиле, вместе с полпредом А. Н. Васильевым, в целях разведки возможностей постоянного сообщения («уртонной линии») между Монголией и Тибетом в соответствии с проектом А. Доржиева. Выяснилось, что пройти маршрутом Юм-бейсе—Цайдам можно на верблюдах в период с осени до весны. Что касается автомобилей, то они из-за многочисленных на этом направлении рек и болот могут использоваться только зимой<sup>21</sup>.

Караванное движение через Ургу в те годы было еще очень интенсивным. П. К. Козлов в своем экспедиционном дневнике отмечал (запись от 4 октября 1923 г.)<sup>22</sup>, что мимо его дома ежедневно проходили караваны верблюдов с чаем, бензином и другим грузом, отправленные из Калгана. В мае 1922 г. в Ургу прибыла американская зоологическая экспедиция во главе с Р.-Ч. Эндрюсом, впервые оснащенная автомобилями (три «доджа» и два грузовика марки «Фултон»). Автомобиль давал исследователям большие преимущества, поскольку позволял отклоняться от караванных путей и тем самым существенно расширял зону исследования. Эндрюс фактически был первым, кто использовал автомобиль для передвижения по гобийской пустыне. «Мы открыли Монголию для автомобильного транспорта, — с гордостью говорил американский ученый. — Представители китайских импортных фирм спрашивали меня, как они могут проехать на машинах в разные точки Гоби для закупки шкур, ценных мехов, верблюжьей и овечьей шерсти, какие маршруты выбрать, куда отправить бензин и т. д.»<sup>23</sup> Правда, совершенно отказаться от верблюдов Эндрюс не мог. Верблюды в его экспедиции (в количестве от 50 до 75 голов) составляли своеобразный «караван поддержки»: они использовались для перевозки бензина, шин, запчастей для автомобилей, а также продуктов питания и высылались вперед за неделю-две до прибытия автомобильной колонны к пункту назначения. Всего же за время пяти экспедиций по Монголии и Центральной Гоби (1921—1929) караван путешественника насчитывал от 50 до 125 верблюдов.

Таким образом, в 1920-е гг. в связи с техническим прогрессом, в частности с развитием автомобилестроения и со строительством шоссейных (грунтовых) дорог, легковые автомобили начинают активно

конкурировать с верблюдом как основным экспедиционным транспортом и постепенно вытеснять его с центральноазиатских маршрутов. Этот процесс окончательно завершился лишь в самом конце XX в. Так, в 1986 г. советско-монгольская биосферная экспедиция «Эксперимент Убсунур» прошла маршрут в 5000 км из Кызыла через Монгольский Алтай, котловину Больших озер, Хангай, Алтай-Хангайские Гоби, Гобийский Алтай, Центральную Монголию на трех автомобилях (два грузовика ГАЗ-66 и микроавтобус УАЗ-452). Путешественники, однако, столкнулись с двумя большими трудностями: во-первых, необходимость запастись большим количеством горючего (бензина) и, во-вторых, плотная пылевая завеса от идущих впереди машин, затрудняющая управление автомобилем<sup>24</sup>.

По сведениям современного исследователя Центральной Азии зоолога Е. Р. Потапова<sup>25</sup>, двугорбый верблюд до сих пор широко используется жителями Внешней Монголии, преимущественно для перевозки грузов между кочевьями, при отсутствии автомобилей и проходимых дорог, а также изредка в туристических целях. Так, например, в конце 1990-х гг. китайский ученый Ма Минг вместе с десятью японскими туристами-экстремалами пересекли пустыню Такла-Макан с запада на восток. Это путешествие заняло целый месяц, т. е. столько же, сколько потребовалось сто лет назад знаменитому шведскому путешественнику Свену Гедину.

### Комментарии

<sup>1</sup> Путешествие через Монголию в Тибет к столице Тале-ламы: Сочинение Гюка и Габэ: Пер. с франц. М., 1866. С. 134.

<sup>2</sup> Монголия: Опыт военно-статистического очерка. Командира 2-го драгунского Санкт-Петербургского Генерал-фельдмаршала князя Меншикова полка А. А. Баторского. С приложением 41 маршрута и 2 карт. СПб., 1891. Ч. II. С. 134.

<sup>3</sup> См.: Третье путешествие в Центральную Азию. Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки Н. М. Пржевальского. СПб., 1883.

<sup>4</sup> Монголия и Кам: Труды экспедиции Императорского Русского географического общества, совершенной в 1899—1901 гг. под руководством П. К. Козлова. СПб., 1905. Т. I. Ч. II. С. 667.

<sup>5</sup> Монголия и Страна тангутов: Трехлетнее путешествие в Восточной Нагорной Азии Н. Пржевальского. СПб., 1875. С. 40.

<sup>6</sup> См.: Путешествие по Китаю в 1874—75 гг. [Через Сибирь, Монголию, Восточный, Средний и Северо-Западный Китай]. Из дневника члена экспедиции П. Я. Пясецкого. СПб., 1880. Т. I. С. 1030.

<sup>7</sup> 1 пуд ≈ 16,38 кг.

<sup>8</sup> См.: *Пржевальский Н. М.* От Кяхты на истоки Желтой реки. Исследование Северной окраины Тибета и путь через Лобнор по бассейну Тарима. СПб., 1888. С. 31—70.

<sup>9</sup> Там же. С. 37.

<sup>10</sup> Там же. С. 40.

<sup>11</sup> Там же. С. 35.

- <sup>12</sup> Козлов П. К. Николай Михайлович Пржевальский, первый исследователь природы Центральной Азии. СПб., 1913.
- <sup>13</sup> Монголия и Страна тангутов. С. 90.
- <sup>14</sup> Певцов М. Труды Тибетской экспедиции. СПб., 1895. Ч. 1. Гл. II. С. 50.
- <sup>15</sup> Монголия и Страна тангутов. С. 190.
- <sup>16</sup> Там же. С. 191.
- <sup>17</sup> Вести из экспедиции П. К. Козлова. Из писем к секретарю общества. СПб., 1901. С. 32—36.
- <sup>18</sup> Очерк путешествия по Монголии и Северным провинциям Внутреннего Китая М. В. Певцова. Омск, 1883. С. 77.
- <sup>19</sup> Монголия и Кам. С. 677.
- <sup>20</sup> Козлов П. К. Дневники Монголо-Тибетской экспедиции 1923—1926 гг. СПб., 2003. С. 172. (Научное наследство. Т. 30).
- <sup>21</sup> См.: Андреев А. И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006. С. 289.
- <sup>22</sup> См.: Козлов П. К. Дневники... С. 43.
- <sup>23</sup> Цит. по: *Gallenkamp Ch. Dragon Hunter*. New York, 2001. P. 160.
- <sup>24</sup> См., напр.: Бугровский В. В. Ландшафты Центральной Азии. Ч. 1. Пущино, 1991. С. 46.
- <sup>25</sup> Потапов Евгений Роальдович (р. 1962) — выпускник кафедры зоологии позвоночных биолого-почвенного факультета ЛГУ, орнитолог, доктор (PhD) Оксфордского университета, крупнейший специалист по соколам и другим хищным птицам. В настоящее время преподает в Филадельфийском университете.

---

# Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание, искусство

Е. Н. Афонина (Санкт-Петербург)

## Истоки историографической традиции школы Гэлуг

В тибетской буддийской историографии особое внимание уделяется вопросу о последовательности передачи Учения, поскольку именно описание линии преемственности, по-тибетски *гьюд*<sup>1</sup>, непрерывной традиции передачи учения от наставника ученику, позволяет adeptам подчеркнуть историческую связь своей школы с выдающимися наставниками прошлого, древность истоков школы.

Тибетские авторы обращаются к данной проблематике в рамках различных функциональных жанров: описания истории передачи наставлений (по отдельным аспектам буддийского вероучения) занимают значительное место в жизнеописаниях — *намтарах*<sup>2</sup> в историях религии — *чойджунгах*<sup>3</sup> целые главы отведены описанию последовательности передачи учений отдельных школ.

Но среди многочисленных сочинений по истории тибетского буддизма существует ряд работ, специально посвященных описанию линий преемственности, что заявлено в названии сочинения. По жанру это, как правило, *ла гьюд солтэбы*<sup>4</sup> — молитвы-восхваления наставников, передающих традицию — и *лама гьюдби намтары*<sup>5</sup> — сборники жизнеописаний наставников, которые передавали друг другу наставления по определенному разделу буддийской доктрины (А. И. Востриков называет их «биографиями преемственных учителей»<sup>6</sup>).

В западной тибетологической литературе сборники агиографических сочинений также называют термином *сэртэн*<sup>7</sup> или «литературой золотых четок». Его применение, по-видимому, связано с тем, что ряд сочинений по истории передачи отдельных традиций школы Кагью озаглавлены «Золотые четки».

Ж. Смит предполагает, что «начало сочинениям *сэртэн* было дано приверженцами традиций Дугпа<sup>8</sup> и Таглун<sup>9</sup> (ответвления школы Кагью<sup>10</sup>) и что именно в этих традициях данные сочинения достигли высшей степени разработанности как литургической и созерцательной практики»<sup>11</sup>. Однотомные *сэртэны*, по мнению Ж. Смита, были особенно популярны именно у ученых ранней школы Кагью. При этом исследователь указывает, что сочинения такого рода были распро-

странены и в других школах, упоминая, например, о семитомном собрании жизнеописаний наставников линии передачи Учения *путь-плод* школы Сакья<sup>12</sup>.

Адепты школы Гэлуг составляли сборники жизнеописаний наставников, передававших учение «Ламрим» («Ступени пути [к пробуждению]»)<sup>13</sup>. По-тибетски они маркированы как «Ламрим лама гьюдби намтары» или «Жизнеописания наставников, передававших „Ступени пути [к пробуждению]“». Следует обратить внимание на то, что в их полных названиях присутствует слог *тэн* (четки), однако у наставников Гэлуг четки не обязательно золотые: названия сочинений, о которых идет речь, «Четки белого лотоса» и «Драгоценные четки».

Самым ранним из них, по-видимому, являлось ныне не доступное сочинение Дунпа Гьелцабпы (1567—1650) «Жизнеописания наставников традиции Ламрима»<sup>14</sup>, составленное, как предполагает Д. Мартин, в начале 1600-х гг.<sup>15</sup>

Следующее по времени составления — сочинение II Панчен-ламы Лосан Еше Пэлсанпо (1663—1737) «Жизнеописания наставников традиции „Ламрима“ под названием „Четки белого лотоса“». Точная дата его составления неизвестна<sup>16</sup>.

В 1787 г. ученик II Панчен-ламы Енцзин Еше Гьялцэн (1713—1793) составил пространное сочинение, посвященное истории традиции «Ламрима» под названием «Драгоценные четки». Данный сборник жизнеописаний получил широкое распространение и по сей день является для адептов школы Гэлуг одним из самых авторитетных источников<sup>17</sup>.

Значимость ла гьюд намтаров Ж. Смит оценивает следующим образом: «Возможно, намереваясь объяснить *ла гьюд солтэб*, полную благоговения молитву преемственным наставникам, последовательно передававшим эзотерическое учение, такие сборники агиографических сочинений часто хранят некоторые из самых оберегаемых наставлений традиции»<sup>18</sup>. Идею о том, что сборники жизнеописаний составлялись как комментарии к солтэбам, задолго до Ж. Смита высказывал А. И. Востриков, описавший в своем труде вышеуказанные сочинения II Панчен-ламы и Енцзин Еше Гьялцэна.

По мнению А. И. Вострикова, оба сочинения являлись комментариями к солтэбу, составленному Цзонкапой<sup>19</sup>, небольшому по объему произведению, где автор перечисляет и восхваляет своих предшественников в проповеди учения «Ламрим». Следует помнить, что в основу своего трактата «Великие этапы пути к святости» («Ламрим чэнмо») Цзонкапа положил небольшое сочинение «Светильник пути к бодхи» («Бодхипатхапрадипа») <sup>20</sup>, написанное основоположником школы Кадам Атишей. «Ламрим» был составлен Цзонкапой на сорок шестом году жизни в Радэне <sup>21</sup>, монастыре, основанном последователями школы Кадам, преемниками которой считали себя адепты школы Гэлуг. Одной из целей солтэба, по-видимому, и являлось разработать непрерывную последовательность, связывающую Цзонкапу с наставниками школы Кадам, т. е. создать историческое обоснование идеи о связи

школы Гэлуг с традицией Кадам, — идеи, активно развиваемой адептами школы Гэлуг на протяжении последующих столетий. Традиция «Ламрима», представленная в сочинении Цзонкапы Лобсан Дагпы, в общих чертах была описана А. И. Востриковым.

В данной публикации хотелось бы подробнее остановиться на содержании солтэба — описать его структуру, кратко охарактеризовать композиционные особенности и представить саму традицию «Ламрима» в том виде, в каком отобразил ее основатель школы Гэлуг.

Солтэб разделен на две основные части, предваряемые строфами поклонения. Молитва начинается так:

Поклоняюсь наставнику Манджугхоше,  
Поклоняюсь достопочтенным святым, обладающим великим милосердием.  
Вознесение молитвы [наставникам, передававшим]  
Широкую действенную традицию «Ламрима».  
Предводитель, Несравненный, Наставник, Бхагаван,  
Высочайший регент, достопочтенный непобедимый защитник <sup>22</sup>  
Арья Асанга, [появление которого] предсказывал Победоносный,  
— [Вам] троим, Будде и Бодхисаттвам, возношу молитву.  
Венец мудрецов Дзамбудвицы — Васубандху,  
Святой <sup>23</sup> Вимуктасена, нашедший срединный путь,  
Монах <sup>24</sup> Вимуктасена, пребывающий в состоянии веры <sup>25</sup>,  
— [Вам] троим, открывающим глаза мира, возношу молитву.  
Чогидэ, ставший местопребыванием непостижимого, удивительного [учения]  
Дулвэдэ, при помощи глубокого пути практиковался в тантрах  
Вайрочана, ставший сокровищницей деяний великой силы,  
— [Вам], троим друзьям живых существ, возношу молитву <sup>26</sup>.

Следует отметить, что Цзонкапа с самого начала подчеркивает связь своего «Ламрима» с сочинением Атиши: его молитва, так же как и «Бодхипатхапрадипа», начинается с поклонения Бодхисаттве Манджушри <sup>27</sup>. Далее солтэб разделен автором на две основные части. Первая из них — вознесение молитвы [наставникам, передававшим] широкую действенную традицию «Ламрима» <sup>28</sup>, вторая — вознесение молитвы [наставникам, передававшим] глубокую созерцательную традицию <sup>29</sup>.

Данная молитва-прославление составлена в стихотворной форме (9-слоговые стопы). За небольшим исключением она состоит из однотипных четверостиший, примером которых служат первые строфы молитвы. Каждая из первых трех строк четверостишия — обращение к определенному наставнику. — представляет собой перечисление его эпитетов, четвертая строка — обобщающая.

Ниже приведена схема, изображающая традицию передачи «Ламрима» в соответствии с солтэбом Цзонкапы. Цифры на схеме передают последовательность, в которой упоминаются имена наставников в молитве-прославлении. В круглых скобках приведена транслитерация имен наставников (или последнего эпитета в соответствующей строке, если имя не названо).

**1. Будда Шакьямуни**  
(sTon pa bCom ldan 'das)

*Широкая действенная традиция*  
(rgya chen spyod pa'i bgyud)

2. Бодхисаттва Майтрея (Mi pham mgon)
3. Асанга ('Phags pa Thog med)
4. Васубандху (dByug gnyen)
5. Арья Вимуктасена ('Phags pa rNam grol sde)
6. Бладанта Вимуктасена (bTsun pa rNam grol sde)
7. Чогидэ (mChog gi sde)
8. Дулвэдо (Dul ba'i sde)
9. Шантаракшита (rNam snang mdzad)
10. Харибхадра (Seng bzang)
11. Великий Кусали (Ku sa li)
12. Малый Кусали (dGe ba can)
13. Суварнадвинпин [Дхармакирти] (gSer gling pa)

*Глубокая созерцательная традиция*  
(zab mo lta ba'i bgyud pa)

24. Манджушри ('Jam pa'i dbyangs)
25. Нагарджуна (kLu sgrub)
26. Чандракирти (Zla ba grags pa)
27. Великий Ригпэн Кучуг (Rig pa'i Khu byug che)
28. Второй Ригпэн Кучуг [лама Авадхутипа] (Rig pa'i khu byug gnyis pa)

**14. Джу Атиша (Mar me mdzad)**

**15. Бромгонпа (sTon pa rin po che)**

Направление  
«сторонников основного  
учения секты Кадампа»  
(основанное на трактатах)  
(Gzhung pa nas bgyud)

Направление «сторонни-  
ков специальных настав-  
лений Кадампы» (пере-  
давалась устно) (Gdams  
ngag pa nas bgyud pa)

16. Гонпапа (dGon pa pa)
17. Нэусурпа (sNe'u zur pa)
18. Тагмапа (Thag ma pa)
19. Намка Сэнгэ (Nam seng)
20. Намка Гьялпо (Nam mkha' rgyal po dang)
21. Сэнгэ Санпо (Seng ge bzang)
22. Гьялэ Санпо (rGyal sras bzang po)
23. Намка Гьялцэн (Nam mkha' rgyal mtshan)

29. Потоба (Po to ba)
30. Шарвапа (Sha ra pa)
31. Чэкава ('Chad kha pa)
32. Чилбупа (sPyil bu pa)
33. Лунги Банчуг (Lung gyi dbang phyug)
34. Дрови Гонпо ('Gro ba'i mgon po)
35. Сачэнпа (Zangs chen pa)
36. Цюнапа (mTsho sna pa)
37. Мондава (Mon gra pa)

38. [Чэнгава] Цултим Бар (Tshul khriims 'bar)
39. [Джаюлпа] Шонну Од (gZhon nu 'od)
40. Кьер Гом (dGyer sgom)
41. Сангье Бон (Sangs rgyas dbon)
42. Намка Гьялпо (Nam mkha' rgyal po)

**[Цзонхава] Лобсан Дагпа**



Такова представленная в солтэбе Цзонкапы последовательность наставников, передававших традицию «Ламрима». Насколько точно ей следовали преемники основателя школы Гэлуг, каким образом она развивалась или трансформировалась в более поздних сочинениях, — эти вопросы станут предметом дальнейших исследований.

### Комментарии

<sup>1</sup> Тиб. *brgyud* — букв. «родословная», на русский язык можно перевести как «традиция», при этом под данным термином понимается последовательность, преемственность, линия (передачи наставлений).

<sup>2</sup> Тиб. *rnam thar*.

<sup>3</sup> Тиб. *chos 'byung*.

<sup>4</sup> Тиб. *bla brgyud gsol 'debs*.

<sup>5</sup> Тиб. *bla ma brgyud pa'i rnam thar*.

<sup>6</sup> См. [5, с. 109].

<sup>7</sup> Тиб. *gser 'phreng* — букв. «золотые четки».

<sup>8</sup> Тиб. *'brug pa*.

<sup>9</sup> Тиб. *stag lung*.

<sup>10</sup> Тиб. *bka' brgyud pa*.

<sup>11</sup> См. [12, с. 39].

<sup>12</sup> Там же. Ж. Смит ссылается на ксилографическую редакцию, отпечатанную в Дэрге.

<sup>13</sup> Трактат основателя школы Гэлуг Цзонхавы Лобсан Дагпы (1357—1419) «Великие этапы пути к святости» или «Ламрим чэнмо» (тиб. *Lam-rim chen-mo*; полное название *Skyes-bu gsum-gyi nams-su blang-ba'i rim-pa thams-cad tshanbar ston-pa'i byang-chub lam-gyi rim-pa*). Подробнее об этом сочинении см. [5, с. 292, № 536]. Перевод первой части «Ламрима» Цзонкапы был осуществлен в 1910 г. Г. Ц. Цыбиковым [10]. Затем в 1978 г. в Нью-Йорке вышла работа А. Ваймана [14], автор которой предложил читателям перевод заключительной части трактата Цзонхавы на английский язык. Ныне в Санкт-Петербурге издательством «Нартан» выпущен полный перевод указанного сочинения на русский язык [9]).

<sup>14</sup> Тиб. *Lam rim bLa brgyud rnam thar*.

<sup>15</sup> См. [11, с. 98, № 192].

<sup>16</sup> См. [11, с. 118, № 253] и [5, с. 110—111].

<sup>17</sup> См. [11, с. 141, № 325] и [5, с. 110]. Отдельные жизнеописания из данного сочинения были переведены на английский язык и исследованы Дж. Д. Виллис [15].

<sup>18</sup> См. [12, с. 39].

<sup>19</sup> См. [5, с. 292, № 534].

<sup>20</sup> Санскр. *Bodhipathapradīpa*.

<sup>21</sup> По мнению А. Веймана, работа была завершена до 1402 г. [14, с. 23].

<sup>22</sup> Регент и Непобедимый — эпитеты Майтреи.

<sup>23</sup> Тиб. *'phags pa* соответствует санскритскому «арья» — святой.

<sup>24</sup> Тиб. *btsun pa* соответствует санскритскому «бхаданта» — монах.

<sup>25</sup> Тиб. *dad pa* — вера — является одним из ключевых факторов на пути к пробуждению, одним из одиннадцати добродетельных состояний.

<sup>26</sup> Na mo gu ru manydzu gho sha' ya /  
 rje btsun dam pa thugs rje chen po dang ldan pa rnams la phyag tshal lo //  
 byang chub lam gyi rim pa'i rgya chen spyod pa'i brgyud la gsol ba gdab pa ni //  
 'dren pa mnyam med ston pa bcom ldan 'das //  
 rgyal tshab dam pa rje btsun mi pham mgon //  
 rgyal bas lung bstan 'phags pa thog med zhabs //  
 sangs rgyas byang sems gsum la gsol ba 'debs //  
 'dzam gling mkhas pa'i gtsug rgyan dbyig gnyen //  
 Dbu ba'i lam brnyes 'phags pa rnam grol sde //  
 Dad pa'i sar gnas btsun pa rnam grol sde //  
 'jig rten mig 'byed gsum la gsol ba 'debs //  
 rmad byung ngo mtshar gnas 'gyur mchog gi sde //  
 zab mo'i lam gyis rgyud sbyangs dul ba'i sde //  
 rlabs chen spyod pa'i gter gyur rnam snang mdzad //  
 'gro ba'i rtsa lag gsum la gsol ba 'debs [4, 1v1—1v4].

<sup>27</sup> См. [14, с. 9].

<sup>28</sup> Тиб. *Byang chub lam gyi rim pa'i rgya chen spyod pa'i brgyud la gsol ba gdab pa ni* [4, 1v3].

<sup>29</sup> Тиб. *Byang chub lam gyi rim pa'i zab mo lta ba'i brgyud pa la gsol ba gdab pa ni* [4, 3r3].

## Источники и литература

1. Bodī mōr-ün jerge-yin ündüsün blam-a nar-un cadiṅ saṅan lingua-yin erike kemekü orošiba (Монгольский перевод сочинения II Панчен-ламы Лосан Еше «Жизнеописание наставников традиции Ламрима под названием „Четки белого лотоса“»). Фонд монгольских рукописей и ксилографов Библиотеки восточного факультета СПбГУ, Mong D-64.

2. Pan chen bla ma II Blo bzang ye shes. *Byang chub lam gyi rim pa'i bla ma brgyud pa'i rnam par thar ba padma dkar po'i 'phreng ba bzhangs so.* (II Панчен-лама Лосан Еше. Жизнеописание наставников традиции Ламрима под названием «Четки белого лотоса»). Коллекция автора.

3. Yongs-'dzin Ye-shes-rgyal mtshan. *Byang chub lam gyi rim pa'i bla ma brgyud pa'i rnam par thar ba rgyal bstan mdzes pa'i rgyan mchog phul byung nor bu'i 'phreng ba.* Dharamsala, 1996.

4. Tsong kha pa Blo bzang Grags pa. *Byang chub lam gyi rim pa'i brgyud pa rnams la gsol ba 'debs pa'i rim pa lam mchog sgo 'byed.* Фонд тибетских рукописей и ксилографов СПбФ ИВ РАН, коллекция Г. Ц. Цыбикова, Собрание сочинений Цзонхавы, т. II (Сув.1 II/19).

5. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.

6. *Кузнецов Б. И.* Основные идейные принципы трактата Цзонхавы «Великие этапы пути к бодхи» // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986.

7. *Пубаев Р. Е.* Биография Цзонхавы, написанная монгольским ученым Чахар-Гэбши Лобсан-Цултимом // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1970. Вып. 4. С. 40—53.

8. *Савицкий Л. С.* Памятник тибетской апокрифической литературы «Кадам-легбам» (XV в.) // Письменные памятники Востока. 1969.
9. *Чжэ Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугавичус, ред. А. Терентьев. СПб., 1994.
10. *Цыбиков Г. Ц.* Лам-рим чэн-по. Т. I. Вып. 2. Владивосток, 1910.
11. *Martin D.* Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works. London, 1997.
12. *Smith E. G.* Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau. Boston: Wisdom Publications, 2001. P. 39.
13. *Stearns C.* Luminous Lives. The Story of the Early Masters of the Lam 'bras Tradition in Tibet. Boston, 2001.
14. *Wayman A.* Calming the Mind & Discerning the Real / Transl. by A. Wayman. New York, 1978.
15. *Willis J. D.* Enlightened Beings: Life Stories from Ganden Oral Tradition. Boston, 1995.

*Д. В. Аюшеева (Улан-Удэ)*

## Буддийская эмиграция и ее влияние на распространение буддизма на Западе \*

Распространение буддизма на Западе, убедительное по степени своей адаптивности и воздействия на западный социум, несомненно вызывает интерес к вопросу о своеобразных «движущих силах» этого процесса. Среди факторов, обеспечивших за сравнительно короткий исторический период успешное движение буддийского учения из Азии в другие регионы мира, буддология, безусловно, занимает особое место. Сложившаяся на Западе, она в качестве самостоятельного научного направления востоковедения сформировала представление о буддизме как о рациональном, научно и логически обоснованном учении. Здесь же следует упомянуть и о деятельности религиозных обществ — сначала теософских — с выраженной ориенталистской направленностью, затем — непосредственно буддийских. Значительную роль в распространении буддизма на Западе сыграли сами носители буддийской традиции — мигранты из Японии, Китая, Кореи, Вьетнама, Индии и других стран, среди которых особого внимания заслуживают миссионеры.

Первые иммигранты из Японии и Китая появились на Западном побережье США в середине XIX в. В 1848 г. в Калифорнии было найдено золото, и в надежде быстро разбогатеть сюда прибыли выходцы из Китая. К 80-м гг. XIX в. число китайцев в Калифорнии, штатах Монтана и Айдахо выросло до 100 ты. чел. Уже в 1853 г. в Сан-Франциско появились первые буддийские храмы. В последующие пятнадцать

сят лет на Западном побережье США возникли так называемые «китайские храмы», где смешались буддийские, даосистские и этнические традиции Китая. При этом необходимо отметить, что появление носителей азиатской культуры, так очевидно отличающейся от западной, было встречено настороженно, если не враждебно. На востоке страны, благодаря интеллигенции, воспринявшей буддийское учение, можно было обнаружить уважительное отношение к привнесенным с Востока традициям, западные же американцы были более категоричны и относились к восточноазиатской культуре в лучшем случае как к экзотической, странной и непостижимой. Вследствие возникавшей конкуренции, китайские рабочие, повара, шахтеры были нежелательными элементами, поэтому их образ жизни и культура вызывали чаще негативную реакцию, чем доброжелательное любопытство. На волне ксенофобии множество китайцев было убито, а их храмы сожжены.

В 1882 г. Америка ввела запрет на иммиграцию китайских рабочих. В 1888 г. он был усилен: в США запрещалось въезжать женщинам, за исключением жен купцов. «Золотая гора», как называли китайцы Америку после золотой лихорадки, оказалась еще неприступнее, чем Эверест. Жесткая иммиграционная политика и враждебное отношение со стороны американцев привели не только к уменьшению количества китайцев на одну треть, но и к утрате религиозной приверженности среди последующих поколений эмигрантов — китайцев уже американского происхождения.

Точно так же столкнулись с расизмом и социальными ограничениями японские рабочие, прибывшие в Америку в 1870-х гг. Правительство США расценивало буддизм как «иностранный религию», как источник враждебных отношений между японцами и американским населением. Для того чтобы устранить развивающийся конфликт и поддержать 10 тыс. японцев, отказавшихся принимать христианство, в 1899 г. из Японии прибыли два буддийских монаха школы Дзедосинсю (Истинное Учение Чистой Земли). Они стали первыми постоянными представителями буддийского духовенства в США; сегодня число буддийских священнослужителей достигает здесь 20 тыс. Буддийская миссия в Северной Америке была официально признана в 1914 г.

На рубеже XIX—XX вв. эмигранты из Японии начали осваивать Центральную и Южную Америку. Сначала японцы появились в Мексике, затем в Перу и Бразилии с целью сезонных работ на банановых, кофейных и хлопковых плантациях. Однако их пребывание в этих странах затянулось и превратилось в долгосрочное проживание. В эмиграции японцы не занимались религиозными практиками, не говоря уже о буддийской философии. Поддержание религиозной принадлежности ограничивалось проведением похоронных ритуалов. В 1932 г. в Бразилии, в штате Сан-Паулу, был построен первый японский буддийский храм.

Процесс ассимиляции, набравший обороты в 30—40-х гг. XX в., приобрел необратимый характер для выходцев из Японии вследствие

объективных обстоятельств послевоенной картины мира: их исконная родина после поражения во Второй мировой войне переживала не только экономический упадок, но и нуждалась в восстановлении национальной идеологии. В данной ситуации возвращение на родину из Америки для японцев откладывалось либо становилось невозможным. Ассимиляция коснулась и их религиозной ориентации. Они вынуждены были отказаться от своей «языческой практики» и обратиться к римскому католицизму.

С 50-х гг. определенная стабилизация социально-экономического положения японских иммигрантов, увеличение их численности послужили формированию в их среде потребности в возрождении и сохранении собственной, японской, культуры и национальной идентичности. В Бразилии были основаны религиозные и культурные общества, построены буддийские и синтоистские храмы.

В Северной Америке процесс насаждения американской культуры в азиатских диаспорах начался еще в 1920—1930-е гг., и в первую очередь среди уже американизированного поколения выходцев из Японии и Китая. Буддийские храмы стали называться церквями, а монахи — священниками или преподобными. Мощным фактором культурной и гражданской адаптации японцев стало их интернирование как представителей неприятельского государства в специально созданные лагеря. С 1942 по 1945 г. было интернировано более 100 тыс. японцев, 62 тыс. из них являлись буддистами, в большинстве своем принадлежавшими к Дзедо-синсю. Помещая японцев в лагерь, правительство США, тем не менее, сохранило за ними право отправления религиозных потребностей, хотя религиозные службы проводились на английском языке, что впоследствии стало нормой. Прежние связи с монастырями Дзедо-синсю в Японии прервались, а адаптация учения, развившаяся в изменении форм и методик, отходе от чистой японской модели, привела к смене названия организации — «Миссия [из Японии] в Северную Америку». В дальнейшем на ее основе стали формироваться буддийские церкви Америки. Таким образом, претерпев неизбежные в таких обстоятельствах изменения, буддийские традиции в США были сохранены и получили свое развитие.

Ситуация в Европе первой половины XX в. значительно отличалась от ситуации в Америке. Присутствие нескольких буддийских деятелей, к примеру Анагарики Дхармапалы и японских дзэн-буддистов, не повлекло за собой никаких массовых поселений мигрантов-буддистов. Исключением явились калмыцкие буддисты, которые эмигрировали в Европу из Волжской области советской России. В начале XX столетия буддисты (ламы) из Калмыкии и Бурятии создали большие общины в Санкт-Петербурге. Там же в 1909—1915 гг. под руководством Агвана Доржиева был построен дацан. Это был первый буддийский монастырь в Европе, возведенный не европейскими буддистами. После революции 1917 г. храм закрыли, буддисты, ламы, уче-

ные подверглись преследованиям со стороны советской власти, и в конечном итоге подавляющее большинство из них было репрессировано.

В результате гонений с конца 1920-х до середины 1940-х гг. несколько сотен беженцев из Калмыкии обосновались в Белграде (Югославия), где создали буддийское общество. Они построили монастырь, который в 1929 г. был освящен согласно традиционным ритуалам. Здесь регулярно совершались тщательно соблюдаемые буддийские ритуалы и церемонии, действовала калмыцкая Воскресная школа. В конце Второй мировой войны калмыцкое общество распалось, так как его члены, воевавшие на немецкой стороне, были вынуждены бежать из Белграда сначала в Германию, а позже — во Францию и США.

Вторую половину XX в. можно назвать поворотной точкой в распространении буддизма на Западе. Отмена в 1965 г. национального закона об иммиграции в США вызвала значительный приток выходцев из Азии в Северную Америку. Число только одних приверженцев буддизма Тхеравады с 60-х по 90-е гг. прошлого века увеличилось в 100 раз. Подобная картина наблюдалась и в Западной Европе, в частности во Франции появились большие общины беженцев из Вьетнама, Лаоса и Камбоджи. Париж, таким образом, стал центром пребывания мигрантов-буддистов из Юго-Восточной Азии. Вьетнамские буддисты во Франции увлечены идеей строительства недалеко от Парижа самой большой в мире пагоды; наиболее значительный по величине подобный храм в настоящее время воздвигнут их соотечественниками в Ганновере (Германия).

В странах Западной Европы — Великобритании, Германии, Нидерландах, в Скандинавских странах — и в Америке религиозная адаптация выходцев из традиционно буддийских стран шла одновременно с их интеграцией в другие сферы западного социума, прежде всего в экономику, где труд иммигрантов стал немаловажным фактором преодоления кризиса перепроизводства 30-х гг. XX в. и последствием военного времени. Особенно характерно это для стран Северной Америки — США и Канады, где в целях привлечения дешевой рабочей силы в 60-е гг. было смягчено иммиграционное законодательство.

Стремительный рост иммиграционных потоков из Центральной и Восточной Азии наблюдается и в других регионах мира. Например, в Австралии число буддийских групп, центров и обществ существенно выросло за 7 лет: со 167 в 1991 г. до 308 — в 1998 г. В результате крупномасштабной иммиграции, особенно вьетнамцев, число буддистов в Австралии умножилось почти в 6 раз: от 35 тыс. до 200 тыс. чел. за период с 1981 по 1996 г.

В процессе расселения и освоения мигранты повсеместно создавали собственные религиозные и культурные учреждения в целях сохранения религиозно-культурной идентичности и духовного наследия. Посещая пагоды и храмы, выполняя общепринятые действия религи-

озного поклонения, совместно отмечая священные буддийские даты, азиатские буддисты создавали свой «родной дом» вне родины. В большинстве своем общины выходцев из Азии остаются консервативными, давая тем самым своим членам чувство защищенности в социокультурных условиях принимающего их общества.

Отмеченная консервативность выражается в сохранении ритуальных форм религиозных действий, к примеру совершение поклонов перед объектами религиозного почитания (изображениями божеств, статуями) или пения, в поддержании авторитета монахов в сравнении со светской иерархией. Тем не менее помещенный в иную социокультурную среду буддизм, как и его адепты, не мог не испытать на себе ее влияния, что в конечном счете привело к изменению некоторых норм религиозной практики. Изменения эти коснулись времени проведения ритуалов и буддийских праздников, обозначили растущую роль мирян. Ассимиляция иммигрантов быстрее всего произошла в языке: владение языком принимающего государства являлось обязательным условием успешной интеграции в западное общество. Поколение выходцев из Азии, родившееся и выросшее вне родины, в большинстве своем утратило способность говорить на языке своих родителей. Данный факт стал причиной обсуждения проблемы выбора языка при проведении религиозных служб и оказании религиозных услуг.

Жизнеспособность сложившихся во второй половине XX столетия восточных диаспор в Европе и Америке, как и в других регионах, во многом зависела от их мобильности и способности впитывать в себя элементы иной культуры, органично сочетать их с собственными традициями и быть, таким образом, достаточно гармоничным элементом западного социума. Далекие от ортодоксального консерватизма буддийские диаспоры в той или иной степени претерпевают изменения, отвечая на вызов западной культуры и современного мира. В этом процессе возникают новые, приспособленные (адаптированные) формы традиционного буддизма, что, как мы отмечали выше, имело место и в первой половине XX столетия: пример трансформации школы японского буддизма Дзедо-синсю в США.

Таким образом, буддизм, появившись на Западе во второй половине XIX в. вместе с иммигрантами в качестве их традиционной религии, и в настоящее время остается для них в первую очередь средством сохранения культурной идентичности и выполняет интегрирующую функцию. На наш взгляд, данный факт скорее всего объясняет существующую отдаленность между выходцами из буддийских стран, считающими себя буддистами «по рождению», и западными адептами. К примеру, по некоторым данным, сейчас в США насчитывается от трех до четырех миллионов буддистов, из них 75 % — азиатского происхождения, т. е. иммигранты и их потомки. Они практически не взаимодействуют с американскими буддистами, прежде всего из-за различий в образе жизни и культуре, а также по причине языкового

барьера. Современные европейцы и американцы воспринимают буддизм больше как философию, нежели как религию, акцентируя свое внимание на медитативных практиках. Возможно, именно поэтому так популярен на Западе дзэн-буддизм.

Большую роль в распространении буддизма в Европе и Америке сыграли восточные буддисты-миссионеры, которые занимались не только активной проповеднической и лекционной деятельностью, но и пытались приобщить западных последователей буддизма к буддийской практике.

На рубеже XIX—XX вв. немногочисленными буддийскими миссионерами, прибывшими из Азии (главным образом из Бирмы и Цейлона) и обосновавшимися в крупных европейских городах, например в Лондоне, были предприняты попытки распространения буддизма (в основном направления Тхеравады). Однако особого успеха в этом они не достигли. Одной из причин, по которой буддийским духовным лицам не удалось развернуть обширную деятельность, стало слабое знание английского языка. Наибольшей активностью среди первых миссионеров отличался Анагарика Дхармапала, цейлонский буддист, испытывавший влияние теософских идей Е. Блаватской и Г. Олкотта. Он создал сначала на Цейлоне (1881), а затем в Великобритании (1926) общество «Маха Бодхи» (Maha Bodhi Society), начавшее издавать журнал «Британский буддист». Филиалы этого общества находятся в Шри-Ланке и ряде городов Индии.

В США в то время обосновались японские буддисты (миссионеры направлений дзедо, нитирэн, сингон — школ японского буддизма, их учения до сих пор популярны в Японии). Хотя японские мастера дзэн-буддизма Ньогэн Сэнзаки (1876—1958) и Соки Сасаки (1882—1945) в течение многих лет вели миссионерскую деятельность и создали медитационные центры, теория и практика дзэн в первой половине XX в. широкого отклика среди западной аудитории не нашли.

Ситуация изменилась во второй половине XX в., когда с новой волной эмигрантов на Запад устремились и буддийские учителя. Смягчение в середине 50—60-х гг. иммиграционных правил позволило обосноваться в Америке и Западной Европе шри-ланкийским, тайским, китайским, тайваньским, корейским и японским духовным лицам, а вместе с ними и разнообразным буддийским традициям. Среди этих традиций и школ одной из наиболее энергичных оказалась Сока гаккай — в середине 1970-х гг. она насчитывала около полумиллиона приверженцев.

С определенной долей уверенности можно сказать, что почва для нового качественного этапа распространения буддизма на Западе к этому времени была подготовлена, с одной стороны, достаточно длительным присутствием иммигрантов из стран Востока, занятых в экономике западных стран и практиковавших уже несколько адаптированное учение. С другой стороны, в западном обществе того периода



буддизм перестал быть предметом только интеллектуального спроса, возникла потребность и в практическом применении учения через интерес к медитации. Медитативные практики стали существенным посредником и своеобразным мостом движения буддийских традиций из Азии в другие регионы мира.

В это время появилось значительное количество популярной литературы по буддизму, посвященной не столько теоретическим и мировоззренческим проблемам, сколько буддийской практике. К этому же периоду относится образование множества буддийских групп, общин и коммун, которые возглавлялись, как правило, миссионерами-буддистами из стран Востока и до сих пор играют большую роль в распространении и популяризации буддизма (Buddhist Society of Great Britain, центры по изучению и практике дальневосточной школы дзэн и др.).

Важным этапом в истории буддийского движения на Западе явилась «интерпретаторская» деятельность восточных буддистов. Начало этому было положено серией лекций, прочитанных Д. Т. Судзуки (1870—1966) в период с 1950 по 1958 г. — сначала в Северной Америке, а затем в ряде других западных стран. Деятельность Судзуки оказала огромное влияние на формирование западного варианта буддизма. Судзуки и его ученики на Западе (А. Уоттс, Р. Блис, К. Хамфрис и др.) сделали попытку представить буддийскую философию и практику (главным образом дзэн-буддийскую) в терминах европейской науки и культуры, подготовив тем самым более адекватный диалог двух культур. С этого момента буддизм стал постепенно превращаться в явление западной культуры, утратив при этом многие традиционные черты. Следует отметить, что «интерпретаторы» не просто искали аналогии в западной и буддийской традициях, — они «заполняли пустоты», оставленные западными философскими и религиозными системами, и делали акценты на тех идеях, которые, как правило, находились на периферии западной мысли. Такой подход дал толчок к появлению обширной «интерпретаторской» литературы по буддизму, стремившейся адаптировать буддийские идеи к некоторым идеям западной философии, психологии, обогатить ими традиционную систему западного мировоззрения. Появились сравнительные работы по дзэн-буддизму и экзистенциализму, буддизму и психоанализу и т. д. (причем многие из этих западных направлений пытались творчески использовать некоторые фундаментальные положения буддизма).

Деятельность Д. Т. Судзуки вызвала в США и Западной Европе «дзэнский бум». «Дзэнская революция», сравнимая с сексуальной или «психоделической» революцией, привлекла к этому направлению буддизма многотысячную аудиторию, разнообразную по своей социальной принадлежности: от хиппи и «битников» до академической интеллигенции.

В конце 50-х гг. XX в. на Западе появились первые беженцы-тибетцы, и вместе с ними получило развитие направление ваджраяны, кото-

рое в настоящее время оспаривает первенство у некогда популярных учения и практики дзэн. Наиболее известные из представителей тибетского буддизма на Западе — Тартанг Тулку и Чогьям Трунгпа. Последний открыл в Беркли Тибетский медитационный центр школы Ньингма (Tibetan Nyingma Meditation Center), ставший первым центром буддизма ваджраяны в США. Его филиалы в 80-е гг. были открыты в Европе. С середины 70-х гг. тибетские наставники успели провести проповеди в Европе, Северной Америке и Австралии, а также в Южной Африке и Южной Америке. За два десятилетия новообращенные в тибетский буддизм численно увеличились настолько, что превзошли по количеству созданных ими центров и сообществ все другие буддийские традиции в странах Запада.

Таким образом, буддизм на западную почву был принесен именно потоками эмигрантов, причем благодаря их многочисленности он сразу был воспринят не как единичное, а как массовое проявление иной для Запада культуры. Когда десятки тысяч иммигрантов исповедовали религиозное учение, активно демонстрируя свою приверженность ему строительством храмов и соблюдением ритуалов, воспринимающая среда западного общества не могла не проявить интереса, хотя бы из-за разительных отличий собственной культуры от наблюдаемой культуры Востока. Несмотря на тот факт, что в среде простых выходцев из стран Азии доминировала внешняя, атрибутивная, сторона буддизма, им не только удалось сохранить свою религиозную направленность, но и выдвинуть буддизм как фактор национальной идентичности.

Своей успешностью в «акклиматизации» буддийское учение обязано деятельности эмигрировавших на Запад миссионеров, таких как Д. Т. Судзуки, интерпретировавших и адаптировавших буддийское учение для западного менталитета. Используя заложенный в буддизме потенциал толерантности, сами буддисты в лице эмигрантов — учителей, пришедших с Востока, и непосредственных носителей аутентичной традиции — подготовили свое учение для западного общества, обеспечив не только его бесконфликтное и успешное распространение, но и решив более важную задачу — сохранение чистоты учения.

## Комментарии

\* Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН (проект № 21.6.6).

## Литература

1. *Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др.* Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской и др. М.: Республика, 1992.
2. *Борманджигнов А.* Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков: Пер. с англ. Элиста: Калмыцкий ин-т гуманитарных и прикладных исследований, 1997.
3. *Гэх Г.* Буддизм / Пер. с англ. С. Зубкова. М.: АСТ: Астрель, 2005.

4. Сафронова Е. С. «Западная колесница»: буддийские организации, движения и группы на Западе: Рукопись. М., 1996.
5. Фаликов Б. З. Социально-политические аспекты некоторых религиозных движений в США (индуизм и буддизм). Канд. дис. М., 1986.
6. Эррикер К. Буддизм / Пер с англ. Л. Бесковой. М.: Фаир-Пресс, 1998.
7. Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective // martin.baumann@uni-bielefeld.de.

*Ю. В. Болтач (Санкт-Петербург)*

**Корейский буддийский историк Какхун,  
автор «Жизнеописаний достойных монахов  
[Страны], [что к] востоку [от] моря»**

«Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря»<sup>1</sup> (XIII в.) — древнейший доступный современным исследователям памятник корейской буддийской историографии, сохранивший до наших дней уникальные сведения о путях проникновения буддизма в Корею, способах адаптации этого учения к местной системе верований, а также об идеологии, государственном строе и международных связях раннесредневековых корейских государств.

Отдельной биографии создателя этой книги, к сожалению, не существует, и поэтому нам остается искусственно реконструировать его жизнеописание, полагаясь на весьма скудные упоминания, рассеянные по широкому кругу текстов. Сложность этой работы заключается не столько в отыскании релевантной информации в памятниках средневековой литературы (с этим давно и успешно справились корейские исследователи<sup>2</sup>), сколько в возможно более полной интерпретации этих весьма лаконичных цитат. Иными словами, стоящая перед нами задача является не столько источниковедческой, сколько герменевтической.

Основополагающие сведения об интересующем нас авторе содержатся в открывающем текст «Жизнеописаний...» кратком сообщении, которое гласит: «Настоятель монастыря Ёнтхонса, [что на] горе Огвансан [к] северу [от] столицы, ничтожный подданный [государя] ученый монах-шрамана Какхун, [которому было] пожаловано [право носить] пурпурное [облачение], приняв высочайшее повеление, составил [эту книгу]».

Известно, что монастырь Ёнтхонса, принадлежавший в то время буддийской школе Хваом (кит. Хуаянь), являлся одним из крупнейших храмов Кэсона (столицы Кореи в X—XIV вв.) и пользовался особым покровительством правящего дома<sup>3</sup>. Логично предположить, что

настоятель этого монастыря, скорее всего, был выходцем из более или менее знатного семейства. Близость Какхуна ко двору доказывается и тем фактом, что повеление составить «Жизнеописания...» было дано этому монаху лично государем.

Не подлежит также сомнению, что Какхун был весьма образованным человеком, о чем говорит, помимо прямого указания в приведенном выше отрывке, еще и то обстоятельство, что он был монахом школы Хваом, а изучение ее доктрины, которая по праву считается вершиной дальневосточной буддийской мысли, было доступно лишь людям, имевшим солидную филологическую и философскую подготовку<sup>4</sup>.

Более того, у нас есть достаточные основания утверждать, что Какхун получил помимо специально буддийского еще и достаточно широкое светское образование. В число цитируемых в его произведении источников кроме собственно буддийских сочинений входят многочисленные памятники светской дальневосточной историографии («История Хань», «Записки [о] государстве Силла», «Древние записи», «Записки [о] поколениях хваранов», «Записки старца», «История страны», «Основные записи Силла», «Предания [о] необычном», «Стихотворная история» и т. д.). Более того, филологический анализ «Жизнеописаний...» показывает, что текст этого памятника насыщен массой аллюзий на произведения классической китайской литературы («Беседы [и] суждения», «Мэн-цзы», «Чжуан-цзы», «Книга перемен», «Книга песен» и т. д.)<sup>5</sup>. Не говорит ли это о том, что до пострижения в монахи Какхун готовился к гражданским экзаменам на чин? Это, конечно, всего лишь предположение, но оно хорошо вписывается в историческую ситуацию той эпохи: как раз во второй половине XII в. в стране установилась диктатура военных чиновников, которые полностью отеснили от власти своих гражданских коллег, так что Какхун вполне мог быть одним из тех, кто, лишившись возможности реализовать себя на государственной службе, вынужден был искать иного жизненного поприща.

Кроме того, некоторые сведения об авторе «Жизнеописаний...» сохранились в произведениях его современников и друзей — литераторов, входивших в объединение «Семеро мудрецов [из] Страны, [что к] востоку [от] реки»<sup>6</sup>. Какхун упоминается в их произведениях как под своим настоящим именем, так и под прозваниями Хваомволь, Кагволь и др. В сборнике повествовательных миниатюр-пхэсол «От скуки», принадлежащем кисти Ли Инно<sup>7</sup> (1152—1220), о Какхуне говорится следующее: «Наставник Хваомволь [в] молодости следовал [за мной в моих] скитаниях. [Он взял] себе прозвание „Пьяный бригоголовый [из] Гаояна» [и] сочинял стихи в духе Цзя Дао“»<sup>8</sup>.

Это краткое сообщение дает нам возможность установить сразу несколько важных фактов, относящихся к личности автора «Жизнеописаний...». Прежде всего, зная, какое значение на Дальнем Востоке

придается соблюдению правил этикета, регулирующих отношения между старшим и младшим, нетрудно понять, что Какхун, который «следовал» за Ли Инно, скорее всего, был младше его по возрасту, т. е. родился после 1152 г.

Обращает на себя внимание и отмеченная Ли Инно тяга его друга к «скитаниям», между прочим засвидетельствованная и самим Какхуном: в тексте «Жизнеописаний...» упоминается, что автор этого сочинения, собирая материал для своей работы, совершил дальние поездки в Пхеньян и Кенчжу.

Значительный интерес представляет также псевдоним Какхуна, косвенным образом подтверждающий высказанное нами предположение о том, что автор «Жизнеописаний...» получил в свое время весьма основательное светское образование, продолжавшее определять его мировоззрение даже после пострижения в монахи. Прозвание Какхуна содержит аллюзию на произведение классической китайской литературы «Исторические записки» Сыма Цяня, в которых упоминается некий отшельник Ли-шэн, заявивший Пэй-гуну (будущему основателю династии Хань): «Я любитель вина из Гаояна, а вовсе не конфуцианец»<sup>9</sup>. Принимая это прозвище, автор «Жизнеописаний...», очевидно, желал продемонстрировать свои подчеркнuto «антиконфуцианские» настроения (что подтверждается и введением в состав псевдонима слова «бритоголовый»<sup>10</sup>), совсем не задумываясь о том, что с точки зрения классического буддизма эпитет «пьяный» применительно к монаху будет звучать по меньшей мере странно.

Сравнение автора «Жизнеописаний...» с Цзя Дао позволяет нам также сделать некоторые предположения о тематике стихов Какхуна (к сожалению, они не дошли до наших дней). Известно, что лирика Цзя Дао — поэтa эпохи Тан (в молодости был монахом, затем вернулся в мир, поступил на государственную службу, но успешной карьеры не сделал) отличалась глубокой пессимистичностью настроения. Центральное место в ней занимали темы природы и разлуки<sup>11</sup>. Можно предположить, что сходные черты были свойственны и стихам Какхуна, это вполне объяснимо, учитывая то, что их автору довелось жить в весьма смутные для Кореи времена.

О том, что литературное наследие Какхуна было достаточно велико, мы можем судить по тому, что его сочинения впоследствии составили целый сборник, о существовании которого сообщает в своих «Дополнениях [к] собранию „[От] скуки“» литератор Чхве Ча<sup>12</sup> (1186—1260): «„Главенствующий [в] собрании“»<sup>13</sup> [наставник] Хаомволь [на] досуге также предавался изящной словесности. Сохранилось собрание [его] рукописей, [которое имеет] хождение [среди] ученых мужей»<sup>14</sup>.

И наконец, мы располагаем косвенными данными о времени смерти Какхуна. Известно, что стихи его друга, литератора Ли Кюбо<sup>15</sup> (1168—1241), «Последовательно рифмуя, вторю стихотворению наставника Мунсона „Оплакиваю ‘главенствующего в собрании’ наставни-

ка Кагволя»<sup>16</sup> были написаны в год под циклическими знаками кенчжин (1220/1221)<sup>17</sup>. Итак, нам остается заключить, что автор «Жизнеописаний...» скончался не позже весны 1221 г.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что Какхун, судя по всему, родился в достаточно знатной семье и получил хорошее образование. Высокое положение, которого он достиг в корейской сангхе, не мешало ему весьма пессимистично смотреть на окружающую действительность. Широкая эрудиция и литературный талант Какхуна, позволившие ему занять видное место среди представителей корейской интеллектуальной элиты своего времени, в полной мере раскрылись в его сочинении, по праву вошедшем в золотой фонд произведений классической литературы Кореи.

### Комментарий

<sup>1</sup> Полный текст этого произведения на языке оригинала см.: Тайсё синсю дайдокоё (Трипитака, вновь отредактированная [в эру] Тайсё). Токио, 1960—1979. Т. 50, № 2065.

<sup>2</sup> См., напр.: Хэдон косын чон. Какхун чхан. Ли Пёнхун ёк (Жизнеописание достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря. Авт. Какхун. Пер. Ли Пёнхун). Сеул, 1975. С. 3—7 (далее: *Какхун. Жизнеописания...*); Хэдон косын чон ёнгу. Чан Хвиок чо (Исследование «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря». Авт. Чан Хвиок). Сеул, 1991. С. 45—48 (далее: *Чан Хвиок. Исследование...*).

<sup>3</sup> В частности, именно в этом монастыре принял постриг четвертый сын государя Мунчжона, Тэгак-кукса Ыйчхон (1055—1101), впоследствии получивший известность как выдающийся реформатор корейского буддизма.

<sup>4</sup> Так, в традиционных корейских буддийских семинариях к изучению философии Хваом (занимающему полных три года) приступают лишь по окончании девятилетнего курса обучения, охватывающего все основополагающие канонические тексты дальневосточного буддизма. Подробнее см.: *Buswell R. E., Jr. The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton, 1992. P. 98—99.

<sup>5</sup> Значительная часть этих скрытых цитат была выявлена и идентифицирована американским исследователем П. Ли (см.: *Lives of Eminent Korean Monks. The Haedong Kosŭng Chŏn / Transl. with an introd. by P. H. Lee // Harvard-Yenching Institute Studies. XXV. Cambridge, Mass., 1969*) и его корейским коллегой Чан Хвиоком (см.: *Чан Хвиок. Исследование...*).

<sup>6</sup> В эту группу входили семь литераторов: Ли Инно, О Сежэ, Лим Чхун, Чо Тхон, Хван Похан, Хам Сун и Ли Тамчжи. Смута конца XII в. заставила этих ученых удалиться от дел и, по примеру китайских «Семи мудрецов [из] бамбуковой рощи» (III в.), посвятить себя изящной словесности. Подробнее об их творчестве см.: *Троцевич А. Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.)*. СПб., 2004. С. 70—71.

Ли Инно — выдающийся средневековый корейский литератор. О его жизни и творчестве см.: *Троцевич А. Ф. Указ. соч.* С. 70—71.

<sup>8</sup> Перевод наш по изд.: *Какхун. Жизнеописания...* С. 5.

<sup>9</sup> Цит. по: *Сьма Цянь. Исторические записки. Т. 8 / Пер. с кит. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца; коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца; вступ. ст. Р. В. Вяткина. М., 2002. С. 186.*

<sup>10</sup> Буддийские монахи по уставу бреют голову наголо, показывая тем самым свое полное отречение от мирской суеты, в то время как конфуцианское учение о «сыновней почтительности» строго запрещает повреждать свое тело, кожу и волосы, как данные родителями.

<sup>11</sup> Перевод избранных стихотворений этого автора (с краткой биографической справкой о нем) см.: Дальнее эхо: Антология китайской лирики (VII—IX вв.). В переводах Ю. К. Щуцкого. СПб., 2000. С. 151, 161.

<sup>12</sup> Чхве Ча — корейский средневековый государственный деятель, ученый и литератор. О его жизни и творчестве см.: *Троцевич А. Ф.* Указ. соч. С. 72—73.

<sup>13</sup> «Главенствующий [в] собрании» — почетное монашеское звание, эквивалентное санскр. бхаданта («дарующий благо») или стхавира («старец»).

<sup>14</sup> Перевод наш по изд.: *Какхун.* Жизнеописание... С. 5.

<sup>15</sup> О жизни и творчестве Ли Кюбо см.: *Троцевич А. Ф.* Указ. соч. С. 73—83.

<sup>16</sup> Текст этого стихотворения на языке оригинала см.: Тонгук Ли-сангук чип (Собрание [сочинений] министра Ли [Кюбо] [из] Восточного государства). Т. 3: Кочжон кугёк чхонсо (Все произведения классической [корейской] литературы [с] корейским переводом), 168. Сеул, 1984. С. 20—21; полный рус. пер. см.: *Болтач Ю. В.* К вопросу о датировке «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» // Международная научная конференция «Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы. Актуальные проблемы и перспективы»: Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 179—180.

<sup>17</sup> См.: *Чан Хвиок.* Исследование... С. 47.

*И. Е. Гарри (Улан-Удэ)*

## Некоторые моменты функционирования «дзэнского текста» в духовной культуре современной Японии<sup>1</sup>

Конфуций говорил, что если рядом есть два человека, то один из них уже непременно учитель. То же самое можно, вероятно, сказать и в отношении стран и народов.

Однако духовно-культурная сторона и уклад жизни народов Японии и России настолько своеобразны, что ученым обеих стран чрезвычайно трудно продвигать свои штудии без реального взаимного внутрикультурного опыта. В этой связи мне, получившему годичный исследовательский грант Фонда Обути, хотелось бы выразить признательность Фонду и Японо-российскому центру молодежных обменов (NichiRo seinen kouyuu senta) за ту деятельность, которую они осуществляют во благо взаимных контактов между учеными наших стран ради продвижения исследований и укрепления взаимопонимания между Японией и Россией.

Думается, что исследования, касающиеся буддийской философии, в частности, попытки рассмотреть, как и в чем проявляется «разли-

тый» в современном японском культурном пространстве буддийский дух (в частности, школы Тэндай и Дзэн), а также в чем состоят особенности, роль, значение и перспективы буддийского (в частности, дзэн-буддийского) компонента японской ментальности, могут особенно способствовать пониманию принципов развития современного японского буддизма, современной японской философии и своеобразной японской поэтики, что в целом ведет к более глубокому пониманию в России этико-эстетических принципов культуры Японии.

В рамках гранта, помимо знакомства с чрезвычайно обширной и по данной объективной причине недоступной в России японской буддологической литературой, мне посчастливилось иметь достаточно широкие контакты с японскими учеными-буддологами и религиозными деятелями, что дало возможность обменяться мнениями и получить ценные консультации.

Вот некоторые из моих впечатлений.

Во-первых, из-за того, что Япония имеет огромную буддийскую историю и столь же впечатляющую традицию буддологии с целым рядом исследователей-корифеев в прошлом и настоящем, а совершенная и совершающаяся в настоящее время колоссальная работа по разностороннему исследованию собственно японского и всемирного буддийского наследия поистине необъятна, передовую японскую буддологию, как представляется, в целом занимают конкретные вопросы и проблемы в области буддологических исследований.

Во-вторых, хотя один из основоположников российской буддологии, занимавшей в начале XX в. лидирующие позиции в Европе, О. О. Розенберг (его труды по буддизму «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам», «Проблемы буддийской философии» и др. и поныне являются настольными книгами российских ученых), проводил исследования именно в Японии, и поэтому его имя хорошо знакомо многим японским буддологам, большое число российских исследований последующего периода, малоизвестно или совсем неизвестно в Японии, несмотря на то что со стороны некоторых японских ученых-буддологов и монахов высокого ранга имеется определенный интерес к тому, что именно и почему становится в России (где количество буддологов не столь велико) задачей изучения японского буддизма и буддизма вообще.

В-третьих, как нам кажется, среди задач японских ученых-буддологов, наряду с общей задачей демонстрации академических достижений широкой общественности, несомненно, выделяется задача донести буддийские знания современному молодому поколению Японии, которое в основной своей массе имеет о буддийском учении весьма туманное представление и почти не разбирается не только в скольких-нибудь значительных доктринальных вопросах, но даже в смысле и значении тех или иных издревле присутствующих в Японии буддийских реалий. Вот что пишет по этому поводу известный специалист по



японскому буддизму эпохи Камакура (1192—1333) председатель Ассоциации общего изучения японского буддизма (Nihon Bukkyou Sougou Gakkai) профессор Мацуо Кэндзи (Matsuo Kenji<sup>2</sup>):

«Японию часто называют буддийской страной. Определенно, это так: и в больших и в малых городах, и в деревнях почти непременно есть буддийские храмы — *о-тэра* (называемые также *дзинн*). Среди японцев, даже тех, кто не питает никакого интереса к буддизму, много людей, посетивших внесенные в список мирового культурного наследия ЮНЕСКО монастыри Тодайдзи и Хорюдзи в г. Нара и др. Разве не издавали они восхищенных возгласов, пораженные величественной статуей Большого Будды в монастыре Тодайдзи? К тому же, помимо всего прочего, и уход в мир иной сопровождается для многих японцев церемонией по буддийскому обряду.

И все же, несмотря на все это, возникает вопрос: у какого же приблизительно количества японцев есть понимание буддизма? Или пусть даже не понимание, а хотя бы знания о нем?

Каждый год университет, в котором я работаю, открывает двери для вновь поступивших студентов, число которых превышает две тысячи человек, и почти половине из них я читаю лекции по истории буддизма. И каждый год я задаю им вопрос: „Что за день — 8 апреля?“ 8 апреля — это Ханамацири, Праздник цветов (общепринятое в мире наименование дня, в который проводится служба Окропления статуи Будды (так называемым «сладким чаем»<sup>3</sup>, уподобляемым «нектару бессмертия», амрите. — *И. Г.*), а по сути — это день рождения основателя буддийского учения Будды Шакьямуни.

Однако несмотря на то что вновь поступившие студенты — это молодые люди, чьи успехи в учении превышают средний уровень, количество способных ответить на этот вопрос не достигает и десяти процентов.

Возможно, людям старшего поколения будет трудно в это поверить, но большая часть современной японской молодежи, знает, что день рождения Христа — 25 декабря, но не имеет представления о дне рождения Будды, который, казалось бы, должен быть им ближе.

Тем не менее буддизм не только в прошлом, но и в наши дни оказывал и продолжает оказывать большое влияние на общественную, культурную — и даже политическую жизнь японцев<sup>4</sup>.

В связи с вышеназванной задачей цитированная книга Мацуо Кэндзи «Введение в [японский] буддизм» вызывает значительный интерес.

Мне представляется, что, наряду с изучением выдающихся академических трудов японских буддологов, формированием интереса к изучению японского буддизма и пониманием актуальных задач его исследования в среде молодых российских востоковедов, этому могло бы способствовать их ознакомление с трудами японских ученых, подобными книге профессора Мацуо, которые ориентированы именно на

широкие массы читателей и особенно на молодое поколение. В практическом плане это означает кропотливую работу по переводу таких книг на русский язык. Мне кажется, важность этой задачи еще не полностью осознается в России.

В-четвертых, в связи с задачей применения результатов фундаментальных буддологических исследований на практике и ответа вызовам современности (с учетом состояния современного мира, которое, по словам известного исследователя-япониста Т. П. Григорьевой, характеризуется словом «болен»), в Японии ощущается особое внимание к теме фундаментальных философских основ взаимодействия людей с окружающей природной и социальной средой — в плане изменения такого взаимодействия в сторону гармонизации ради сохранения чистоты и богатства внутреннего мира человека, с одной стороны, и чистоты и богатства (биоразнообразия) среды обитания — с другой. При этом нельзя не отметить наличия в Японии четкого понимания того, что значение существования природного биоразнообразия выходит далеко за рамки чисто экономических потребностей: биоразнообразие (именно оно и составляет Природу), по словам настоятеля дзэн-буддийского монастыря Эйхэйдзи, «молчаливо осуществляет Истину» и поэтому незримо связано с формированием этико-эстетических принципов и ценностных ориентаций в душе каждого человека.

В русле вышеназванной задачи одним из ведущих ученых-буддологов Японии, являющимся крупным специалистом в исследовании Сутры Цветка Лотоса Чудесной Дхармы<sup>5</sup>, профессором университета Риссё (Rissho University) Митомо Кэнъё (Mitomo Kenyo), внимание автора было привлечено к философским трудам Шестого патриарха китайской буддийской школы Тяньтай<sup>6</sup> Чжаньжэнь<sup>7</sup> (711—782), известного как Великий Учитель Чудесной Радости<sup>8</sup>, который развил тяньтайское учение и оказал огромное влияние на весь дальневосточный, в том числе японский, буддизм.

Дав новое развитие учению буддийской философии об Абсолютной Природе мироздания (в терминах буддизма — учение о «природе Будды»), Чжаньжэнь в своих трудах впервые ясно показал, что природа Будды присуща не только чувствующим, но и нечувствующим существам — травам, деревьям, странам, землям — всему.

С одной стороны, живший в эпоху становления учения Дзэн Чжаньжэнь критиковал это учение. С другой стороны, в японской буддологии существует точка зрения, что учение великого японского дзэнского наставника Догэна (1200—1253) — это выраженное дзэнским способом философское учение Тэндай.

Догэн известен в Японии как Учитель Страны, передавший Востоку (т. е. Японии) Природу Будды<sup>9</sup>. В его главном труде «Драгоценная Зеница Истинной Дхармы»<sup>10</sup>, представляющем собой крупнейшее явление буддийской мысли в Японии, свиток «Природа Будды»<sup>11</sup> самый большой из всех и полон глубоких откровений, оказавших и продол-

жающих оказывать влияние на японскую духовную культуру, а в последние десятилетия и на западную философию, постепенно становясь частью ее пространства. Ключевое послание этого труда в том, что «все что есть, — живое существо, все сушее — Природа Будды».

Можно видеть, что трактат Догэна «Природа Будды» и труды Чжаньжэня, в частности трактат «Алмазный скальпель»<sup>12</sup>, виртуально перекидывают прямой мост в современность с точки зрения изучения взаимодействия людей с окружающим миром, связывая воедино в любом человеческом существе, во всем живом, в травах и деревьях, странах и землях Абсолютную Природу мироздания и окружающий нас мир.

Нельзя не заметить также, что углубленное изучение и сопоставление трудов этих двух великих буддийских мыслителей, во-первых, дают ключ к осмыслению вероучений практически всех буддийских школ Японии и, во-вторых, в определенной степени позволяет рассмотреть место и роль духовного текста, транслируемого в духовную культуру Японии вероучениями Тэндай, Нитирэн и Дзэн.

Наконец, необходимо сказать, что помимо глубоких философских основ взаимоотношений с окружающим миром развитое двумя выше-названными мыслителями учение о Природе Будды одновременно содержит в себе еще и мощные первоначала великой поэтики, несомненно оказавшие влияние на богатейшую дальневосточную художественную традицию, и в частности на китайскую и японскую поэзию.

Вышесказанное представляет собой некоторые общие впечатления, сложившиеся после знакомства с внутрияпонским буддологическим пространством. Однако, поскольку не менее важным является знакомство именно с живой японской буддийской традицией и культурой, мне хотелось бы в рамках данной статьи поговорить о двух моментах, вынесенных из полевых наблюдений.

Первый связан с исследованием «бытового» функционирования в Японии духовного текста Дзэн и непосредственно с упоминавшимся выше настоятелем монастыря Эйхэйдзи. Второй — с задачей сбора, изучения и перевода на русский язык произведений современной японской поэзии (поскольку, хотя многие классические произведения японской поэзии, особенно в жанрах хайку и танка, благодаря старшему поколению российских японистов снискали в их великолепных переводах огромную любовь в России, современная японская поэзия известна у нас чрезвычайно мало).

Одно из проявлений широкого функционирования духовного текста дзэнской традиции в современной духовной культуре Японии может быть проиллюстрировано, в частности, замечательной телепередачей «Сточетырехлетний настоятель монастыря Вечного Мира»<sup>13</sup>, получившей большой резонанс среди японской общественности, о чем можно было судить и по лавинообразно возникшему и долго продолжавшемуся осмыслению и обсуждению этой передачи в наблюдавшемся автором личном и интернетном общении японцев.

Настоятелю Миядзаки Экихо (Miyazaki Ekihou), живущему в основном Догэном великом главном монастыре Эйхэйдзи (Eiheiji-Daihonzan<sup>14</sup>), в келье под названием «Павильон нестарения» (Furouka-ku), тогда было 104 года. Он бодр и поражает глубокой человеческой мудростью: «Жить со спокойным духом — это Просветление!» («Хэйки-дэ икиру кото-га сатори да!»); «Старое тело и болезни, наступающие с возрастом, — это сама Истина!» («Синри да!»).

Как и дзэнский наставник Догэн, настоятель сравнивает себя со старым сливовым деревом (Roubaiju). Он каждый день раньше всех практикует медитацию-дзадзэн, и, как было сказано в передаче, для него не имеет никакого значения то, что он занимает столь высокий пост: его «пост» — практика Истины в дзадзэн и наставление живых существ к Просветлению.

Как мне кажется, дух этой практики проявляется в ответе настоятеля Миядзаки Экихо на вопрос писателя Татэмацу Вахэя (Tatematsu Wahei) о природе. В своем дневнике, который настоятель ведет уже много лет, он пишет: «Распустились цветы», «Запели насекомые», и, говорит он, «у природы ни разу не было ошибки». «Великая природа — это как раз то, что молча осуществляет Истину!» («Синри-о дамматтэ дзико суру но ва Дайсидзэн да!»), — наставляет этот учитель Дзэн.

Осуществляя Истину, настоятель и с монахами высокого ранга (которых по роду их деятельности вполне можно назвать монахами-функционарами) школы Сото<sup>15</sup>, и с простыми служителями монастыря (уборщиками, охранниками и т. д.) говорит об одном и том же: наставляет доброте. «Молча», «с добротой» «осуществлять Истину» — ключевые слова настоятеля. В них чувствуются широта человеческой души, практика отречения от непомерного «я», сострадательное служение всем живым существам и, на мой взгляд, проявляется живой дух Дзэн линии Сото, известной как «Дзэн Озаренности в Молчании»<sup>16</sup>, привнесенной в Японию Догэном из Китая более 750 лет тому назад. Послание настоятеля, которое, как мне думается, состоит в его каждодневной, многочасовой, никогда не прерывающейся, несмотря на столь внушительный возраст, практике медитации-дзадзэн, по моему мнению являющейся трансляцией в японское духовное пространство символа Запредельной Мудрости (Праджня), а также его вышеприведенные слова, транслирующие Сострадание (Каруна), как раз и есть пример «реально-бытового» функционирования дзэнского текста духовного Просветления.

Влияние явленной в трудах Чжаньжэня и Догэна вышеозначенной тэндайской и дзэнской мысли о Природе Будды на формирование в японском духовном пространстве упоминавшегося выше понимания незримой связи биоразнообразия природы с этико-эстетическими принципами и ценностными ориентациями (и, следовательно, судьбой) человека может быть прослежено как в известном особом отношении японцев к порядку и чистоте, так и, например, в одном из кон-

кретных наблюдений автора, имевшего случай видеть в бассейне горячего источника (*онсэн*) в местности Дзао неподалеку от г. Ямагата плавающую на поверхности воды специальную дощечку, предназначенную для спасения принимающими ванны людьми насекомых, случайно упавших в воду с дерева или декоративных кустарников, окружающих чашу бассейна (и в других подобных примерах).

Функционирование дзэнского текста можно наблюдать и в буквально бытовом выражении. Так, почти по древней китайской поговорке «У Чань<sup>17</sup> и ча<sup>18</sup> (чая) — один вкус», известная фирма «Итоэн» (Itoen), регулярно устраивая конкурсы современной поэзии хайку (даже с участием в жюри министра образования Японии) среди разных возрастных категорий — от малолетних детей до глубоких стариков, — публикует трехстишия, занявшие призовые места, на внешних упаковочных оболочках мембранных пакетиков с чаем. Таким образом вместе с купленной коробкой зеленого чая к обычному потребителю приходят еще и поэтические тексты.

На мой взгляд, в этом можно усмотреть один из моментов происходящей в японском духовном пространстве практики парамиты даяния. Так, в книге «Дыхание Всепочитаемого Шакьямуни. Уроки “Чтения из Лотосовой Сутры”»<sup>19</sup>, содержащей предназначенные для ежедневного чтения членами новорелигиозного буддийского общественного объединения «Риссё-косэй-кай» (Rissho Kosei Kai) выдержки из Сутры Цветка Лотоса Чудесной Дхармы и пояснения к ним о даянии, называемом «основополагающей, сердцевинной практикой для обретения Мудрости Будды»<sup>20</sup>, говорится: «В Даянии существуют даяние имуществом, при котором жертвуют деньги и вещи; даяние Учением, при котором правильно передают Дхарму Будды или обычные знания; даяние телесной силой, при котором при помощи тела производят действия, служащие во благо других людей. <...> но и поднести цветок к Месторасположению [Трех] Драгоценностей, и поделиться с человеком своими знаниями, и употребить слово, выказывающие внимание к собеседнику, и подарить улыбку, и многое другое — все это тоже прекрасное всесердечное даяние»<sup>21</sup>.

На первый взгляд неочевидный буддийский духовный текст как составляющая часть этих стихотворений выражает, как мне представляется:

1) внимание ко «всему как к живому существу»:

Юугурэ-га  
Доидон яма-э  
Каэттэку

Сумерки вновь  
Вперебежку к горам  
Двигутся спать.

Хигути Кота  
(главная премия 10-го курса по секции учеников начальной школы и дошкольников)

Каси-васурэ Оварану мама-но Тэмари-ута	Стучала им и песенки слова Вдруг позабыла, вспомнить не могу... И все поет, поет один лишь мячик...	Набэта Сатико (главная премия 7-го кон- курса по секции студен- тов университетов и тех- нических колледжей)
--	---	--

## 2) непосредственность переживания:

Ннидзягани Нитару ко-но као Надэтэ иру	На маленького крабика по- хож! Ребенок Кулачками трет лицо...	Тикахара Тосико (главная премия 9-го кон- курса по общей секции «А» в категории до 40 лет)
Нихонма ва Имин-но кеосюу Ноуадзисай	Комната в стиле японском У эмигранта: тоской на чужбине Пышно цветет адзисай <sup>22</sup> .	Такараи Кунико (12-й конкурс, премия министра образования)
Инака-дэ ва Хоси-га фуримасу Дзудзео-тиоуи	В деревне Звезды сыпятся с небес, — Макушка, берегись!	Ямадзато Юкико (главная премия 8-го кон- курса по секции учеников старшей школы)
Итотомбо то иу ери Кадзэ-ни тикари- си	Почти поймал — Не стрекозу, а ветер!	Цурутани Эйсюн (двустипшие; главная пре- мия 13-го конкурса по общей секции «А» в категории до 40 лет)

3) чувство единства с миром, которое в наивысшей своей степе-  
ни — как устойчивость-самадхи («способность, сосредоточив дух на  
одном предмете, пребывать в духовном единстве с ним»<sup>23</sup>) — считается  
неотъемлемым качеством Просветления самого Будды («Подобно  
тому как луна начинает чисто и ясно отражаться в поверхности спо-  
койного пруда, если сознание спокойно, можно увидеть настоящий  
облик вещей и явлений»<sup>24</sup>):

Уми ва сора Сора ва уми дакэ Уцуситэру	Море только в небе, Небо только в море Отражается...	Ивамото Сирико (главная премия 9-го конкурса по секции учеников средней школы)
--	--	--

4) то, что в буддийском учении именуется «парамитой терпения»  
(«Терпение означает всегда быть великодушным к другим. Кроме то-  
го, так называют еще и состояние сознания, при котором не имеешь  
сетований и недовольств не только в отношении людей, но и в отно-

шении любых существ и явлений, сущих меж небом и землей. Дзэн-ский наставник Догэн написал такие стихи:

Хару ва хана  
Нацу хототогису  
Аки ва цуки  
Фую юки саятэ  
Судзусикарикэри

Весна — это вишен цветы,  
Лето — голос кукушки,  
А осень — луна.  
А зимою холодный  
И чистый был снег.

В них говорится о том, что у весны есть прелесть весны, у лета — лета, у осени — осени, у зимы — прелесть зимы. Это стихотворение учит тому, что, хотя все сущие в мире вещи отличаются друг от друга по своему обличью, каждая из них — сущность, обладающая абсолютной ценностью. Мы говорим: „Дождь — это никуда не годится“, „Солнце в разгаре лета — это ужасно“ — и выражаем иные подобные сетования и недовольства. Однако это не что иное, как однобокая человеческая оценка. Терпением называют еще и непопадание сознания в пути из-за любых подобных изменений в окружающей среде<sup>25</sup>):

Харудоро-ни  
Тэрэхон-каадо  
Отосикэри

Телефонную карточку в грязь...  
Но в весеннюю грязь!  
Обронила...

Камитани Хироко  
(главная премия  
9-го конкурса по секции «В» в категории до 65 лет)

Иссэн горин-но  
Инотинагараэ  
Юки то суму

Уж сотая йены да сотой полтинка  
Осталось мне жизни...  
Живу! Как снежинка!

Хаякава Такэо  
(главная премия  
12-го конкурса по общей секции «С» в категории старше 65 лет)

Прекрасные «Записки у изголовья» Сэй-сенагон, созданные в эпоху Хэйан (794—1192), открываются знаменитым пассажем, начинающимся со слов «Весною — рассвет» («Хару ва акэбоно»).

Закончу стихотворением, которое, на мой взгляд, 5) перекликается с обескураживающими дзэнскими диалогами и содержит в себе то, что можно назвать «дзэнским смехом»:

Хару акэбоно  
Сандзэн-  
гураму-но  
Ооакуби

Весною, конечно, рассвет...  
Но зевнешь —  
И кажется, весит челюсть  
Целых три тысячи граммов...\*

Исикава Васи  
(7-й конкурс, премия  
министра образования)

\* Переводы с японского всех использованных цитат и стихотворений сделаны автором. — *Примеч. ред.*

## Комментарии

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке Фонда Обути (грант для молодых ученых) в рамках программы японо-российского молодежного обмена (*Garrī I. Gendai Nihon no Seishin Bunka ni okeru «Zen Tekisuto» no Nataraki ni kansuru Jakkan no Momento*).

<sup>2</sup> Здесь и далее японские имена приводятся согласно японской традиции: фамилия предшествует имени.

<sup>3</sup> Яп. аматя.

<sup>4</sup> *Matsuo Kenji. Bukkyō-ni shūmon* [Введение в буддизм]. Токио: Иванами, 1999. С. 1—2.

<sup>5</sup> Яп. Мёхо-рэнгэ-кё.

<sup>6</sup> Яп. Тэндай.

<sup>7</sup> Яп. Таннэн.

<sup>8</sup> Кит. Мяолэ-даши, *яп.* Мёраку-дайси.

<sup>9</sup> Яп. Буссё-дэндо-кокуси.

<sup>10</sup> Яп. Сёбогэндзо.

<sup>11</sup> Яп. Буссё.

<sup>12</sup> Яп. Конгобэй-рон.

<sup>13</sup> «Eiheiji 104-sai-no juushoku» — телепередача японской телерадиовещательной корпорации NHK от 02.11.2004.

<sup>14</sup> Находится в уезде Ёсида, префектура Фукуи.

<sup>15</sup> Кит. Цаодун.

<sup>16</sup> Кит. Мочжао-Чань; *яп.* Мокусё-Дзэн (см.: *Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна*. М., 2003).

<sup>17</sup> Яп. Дзэн.

<sup>18</sup> Яп. тя (зеленый чай).

<sup>19</sup> «Kyōuden»-ni manabu Shakuson-no ibuki. Токио: Косэй-сюппан, 2005.

<sup>20</sup> Там же. С. 54.

<sup>21</sup> Там же. С. 51.

<sup>22</sup> Адзисай — японское наименование растения *Hydrangea* (родственного гортензии), которое цветет в Японии в пасмурный сезон дождей обильными шаровидными цветами, часто бледно-голубого цвета.

<sup>23</sup> «Kyōuden»-ni manabu Shakuson-no ibuki. С. 59.

<sup>24</sup> Там же. С. 53.

<sup>25</sup> Там же. С. 52.

*П. А. Гроховский (Санкт-Петербург)*

### Основные задачи изучения тибетского литературного языка на современном этапе

1. Ранние европейские грамматики тибетского языка (А. Чома де Керши, И. Я. Шмидт, Г. А. Йешке, Ф. Э. Фуко и др.) уделяют сравнительно мало внимания синтаксису, не говоря о семантике. Морфо-



логические категории тибетского языка толкуются в них исходя из стереотипов индоевропейских языков и европейского языкознания XIX в.

2. Положение существенно меняется к лучшему с появлением таких исследований, как «Классический тибетский язык» С. Бейера (1992), «Эргативность в современном тибетском» Н. Турнадра (1996), «Значения относительного времени и вида в тибетских языках» Б. Цайслер (2004).

3. Тем не менее, с одной стороны, в данных работах нашли отражение не все явления классического тибетского языка; с другой стороны, не всегда их освещение можно признать абсолютно бесспорным. В связи с этим представляется необходимым продолжение изысканий в области тибетского синтаксиса и семантики, а также выработка адекватного понятийного аппарата для описания тибетской морфологии (включая такие важнейшие проблемы, как состав слова и выделение частей речи).

4. Практически неисследованной остается периодизация развития тибетского литературного языка (в частности, некоторые произведения, написанные, как считается, на «классическом» тибетском языке, обнаруживают грамматические особенности, присущие современному тибетскому литературному языку). Также не разработана теория функциональных стилей применительно к письменному тибетскому языку.

5. Интересным и перспективным направлением современного языкознания применительно к тибетскому литературному языку является лингвистика (грамматика) текста.

6. С технологической стороны особые надежды можно возлагать на проекты корпусной лингвистики, наподобие проекта В11 в Тюбингенском университете «Семантические роли, падежные отношения и кроссклаузальная референция в тибетском» (руководитель К. Бутценбергер). Технические возможности электронных лингвистических баз данных должны способствовать и разработке тибетской лексикографии, доселе довольно несовершенной, но активно развивающейся.

7. По-прежнему актуальным представляется изучение традиционной тибетской грамматики (*sum rtags*), трудов Келсанга Гьюрме и других современных тибетских грамматистов, объединяющих достижения индо-тибетской и европейской лингвистических традиций.

*Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)*

## Образы Далай-лам в коллекции Эрмитажа

Тибетская и монгольская коллекции Государственного Эрмитажа насчитывают около четырех с половиной тысяч памятников буддийского искусства. Экспонаты этих коллекций связаны с именами двух выдаю-

щихся собирателей — князя Э. Э. Ухтомского (1861—1921) и П. К. Козлова (1863—1935), известного исследователя Центральной Азии, участника и руководителя многих экспедиций. Э. Э. Ухтомский окончил Санкт-Петербургский университет, много путешествовал, неоднократно посещал Калмыкию, Бурятию, Монголию и Китай. Он был камергером императорского двора и имел самые обширные связи и поставщиков в этих регионах, поэтому в его коллекции представлены уникальные и разнообразные по стилям и времени памятники. Собрание Ухтомского было первой коллекцией тибетского искусства в России. На Всемирной выставке 1900 г. в Париже оно получило большую золотую медаль и привлекло внимание всего европейского мира к искусству Тибета.

В вышеупомянутых коллекциях произведений буддийского искусства имеются и многочисленные скульптурные изображения Далай-лам, не наделенные портретным сходством, неподписные и неидентифицированные. Как правило, эта скульптура является характерной китайской работой. Подобные памятники изготавливались в большом количестве в конце XVIII—начале XIX в. Они представляют ламу в высокой шапке школы Гелуг типа *наринг*, восседающим на подушках в *падмасане* (позе лотоса); правая рука его в *витарка-мудре* (жест получения) держит стебель лотоса, в левой руке — книга.

В буддийской традиции изображение ламы-учителя, являющегося определенной духовной сущностью и способствующего распространению Учения среди людей, само по себе считается знаковым, однако научный интерес представляют лишь некоторые из подобных изображений. В частности, это скульптурный портрет Третьего Далай-ламы, три скульптурных изображения Пятого Далай-ламы, а также два карандашных портрета Тринадцатого Далай-ламы.

Третий Далай-лама Соднам Гьяцо (1543—1588)<sup>1</sup> представлен без головного убора; он восседает в *падмасане* на лotosовом престоле, руки сложены в жесте *дхьяна-мудра* (жест медитации). Одежние ламы украшено гравированным растительным орнаментом. Эта скульптура является портретным изображением Третьего Далай-ламы. Внизу, под лotosовым престолом, тибетская надпись: *Mkhas-grub bsod-nams rgya-mtsho'i-sde'i zhibs-la-na-mo* («Поклоняемся искусному образу святого ученого Соднам Гьяцо»). Аналогичное скульптурное изображение находится в Этнографическом музее Университета г. Цюриха, только там лама представлен в головном уборе.

Третий Далай-лама Соднам Гьяцо (тиб. *bSod-nams-rgya-mtsho*) родился в Тибете в семье чиновника Намгьяла Дагпы; его матушку звали Балдзом Бутинг (Лондол-лама, л. 19а). В тибетских исторических сочинениях говорится о пророчестве Далай-ламы Гедуна Гьяцо (1476—1542) относительно своего последующего воплощения. Таким образом, в школе Гелуг начал формироваться институт воплощений, что было новым шагом в укреплении иерархии этой школы.

В возрасте тринадцати лет Соднам Гьяцо был интронизирован в монастыре Дрепунг. Позднее он стал настоятелем Дрепунга и Сера. Обострение противоборства между школами заставило его проводить много времени в монастыре Чойкорджал. Он объезжал окрестности монастыря с проповедью учения школы Гелуг, особенно заостряя внимание на необходимости реформ и укреплении монашеской дисциплины.

Позаимствовав у школы Кармапа традицию воплощений, Соднам Гьяцо начал искать, подобно иерархам школы Сакья, могущественного покровителя, которого он видел в лице монгольского правителя. Слава о молодом ламе дошла даже до Монголии, и, получив в 1578 г. приглашение от правителя южных монголов (племени тумэтов) Алтан-хана (1507—1582), он посетил его столицу, находившуюся недалеко от Кукунора.

В начале XVI в. Монголия распалась на три территориально-государственных образования: Южную Монголию (Чахарское ханство), Северную Монголию (Халха) и Западную Монголию. Соднам Гьяцо проповедовал учение хану тумэтов и его народу, происходившему из Южной Монголии и завоевавшему район Кукунора, и это положило начало новому широкому распространению буддизма среди монголов. Алтан-хану нужна была вера, чтобы укрепить власть феодалов в монгольской степи, в свою очередь школе Гелуг и ее представителю Соднаму Гьяцо была необходима поддержка монгольских отрядов для ниспровержения соперничающих с нею школ в Тибете. За свои наставления Соднам Гьяцо получил много подарков и титул «Далай-лама Ваджрадхара». На монгольском языке слово «далай» означает «океан» и указывает на обширность знаний его обладателя.

В тибетской историографии встрече Соднама Гьяцо и Алтан-хана придается особое значение, поскольку в результате появился новый титул — Далай-лама. Как раз с этого времени и начинается реальный отсчет воплощений линии Далай-лам. Два предыдущих воплощения этой линии — Гедун Дуб (1391—1474) и Гедун Гьяцо — имели только титул настоятеля Дрепунга (тиб. *'Bras-spungs chos-rje*), но и они, теперь уже ретроспективно, стали именоваться Далай-ламами. Важнее всего то, что титул «Далай-лама» был подкреплён поддержкой могущественного хана. Алтан-хан предлагал Далай-ламе военную поддержку, пространство для проповеди учения, духовную власть и определенную материальную выгоду. Хан рассматривался тибетской школой Гелуг как реальный помощник в решении противоречий между школами силовым путем.

В 1580 г. Третий Далай-лама основал монастырь в Каме, в Литанге, а в 1582 г. — монастырь Гумбум в Кукуноре, в том самом месте, где родился Цзонхава. В 1585 г. умер Алтан-хан, и Соднам Гьяцо еще раз прибыл в Монголию, где в течение двух лет оставался у Дхуринг-хана, сына и наследника Алтан-хана. Их отношения походили на те, которые существовали между Соднамом Гьяцо и Алтан-ханом, и были

близки к китайской модели «правитель—лама». Дхуринг-хан, для поднятия престижа отца, решил отстаивать интересы школы Гелуг в Тибете.

Слава Соднама Гьяцо дошла до Китая, и минский император признал его «великим ламой». Соднам Гьяцо умер в Монголии в 1588 г.<sup>2</sup>

Теперь рассмотрим скульптурные изображения Великого Пятого Далай-ламы Агвана Лобсана Гьяцо (1617—1682) из коллекции Государственного Эрмитажа.

Первая скульптура<sup>3</sup> представляет ламу в высокой шапке типа *паринг* восседающим в полулотосе на подушках. Его правая рука — в жесте *витарка-мудра*, в левой руке — книга. Скульптура украшена тонким гравированным растительным орнаментом. Сзади на подушках тибетская надпись: *rgyal-thams-cad-mkhyen-pa dag dbang blo-bzang rgya-mtsho la-na-mo* («Поклоняемся премудрому и могущественному Агвану Лобсану Гьяцо»), а также китайская: «Сделал монах А-шэн-кэ». Это, вероятно, китайская транскрипция монгольского имени, но в монгольских монастырях среди монахов встречались и китайцы.

Пятый Далай-лама Агван Лобсан Гьяцо был признан перерожденцем в 1619 г., воспитывался в Южном Тибете; в 1625 г. был посвящен в монахи Панчен-ламой. Среди учителей Пятого Далай-ламы были представители школ Гелуг и Ньингма.

Линия Далай-лам считалась воплощением настоятелей Дрепунга, и они последовательно занимали эту должность. Дрепунг был самым большим по числу духовенства монастырем Тибета. На политическую жизнь страны ни монастырь, ни его настоятели существенного влияния не оказывали. Пятый Далай-лама также исполнял обязанности настоятеля монастыря, но при нем обострилась борьба между школами Кармапа и Гелуг, произошли вторжение монголов и вспышка междоусобиц в Тибете.

Благодаря поддержке монгольского Гуши-хана и гибкой политике Пятого Далай-ламы в 1642 г. победу одерживает Гелуг. В связи с этим в монастыре Ташилумпо состоялась церемония передачи верховной власти над Тибетом Пятому Далай-ламе от имени монгольского Гуши-хана. В 1643 г. Далай-лама в качестве главы Тибета был признан Непалом и Сиккимом. В 1652 г. произошла встреча Далай-ламы и Шуньчжи (1644—1662), цинского императора. Китайский император даровал Далай-ламе высочайшую грамоту и золотую печать. Пятый Далай-лама был принят императором Китая со всеми церемониями и почестями, которые полагались независимому правителю<sup>4</sup>. С 1671 г. монголы уже не имели прежней силы, и власть над Тибетом фактически перешла в руки Далай-ламы.

Далай-лама скончался в 1682 г. в возрасте 65 лет. Он умер в своих личных комнатах в Потале, и о его смерти было официально объявлено только в 1697 г. Регент Сангье Гьяцо скрывал его смерть и управлял страной от имени Далай-ламы в течение 14 лет. Большую часть жизни Далай-лама, как монах, посвящал духовным практикам. Из-

вестно, что с осени 1642 г. он использовал практику отождествления себя с божеством милосердия Авалокитешварой. В Потале при Пятом Далай-ламе был построен специальный храм Авалокитешвары — покровителя Тибета. В нем находилась центральная статуя Авалокитешвары, которая, согласно легенде, принадлежала царю Сронцэнгампо (629—649). С этой скульптурой связаны основные медитативные практики Далай-ламы. Могила Пятого Далай-ламы находится в центральной части Поталы. Позднее здесь хоронили и его последователей.

Пятый Далай-лама Агван Лобсан Гьяцо был выдающимся государственным и духовным деятелем Тибета. Он сумел прекратить междоусобную борьбу и возродить политическое единство страны под властью Далай-лам, ввел институт регентов и создал новую систему управления. Время его правления — один из наиболее интересных периодов в истории Тибета. Далай-лама вновь объединил тибетское государство. Он оставил свой след в различных областях культуры, таких как философия, литература, история, архитектура, живопись и гражданское право.

Второе скульптурное изображение Пятого Далай-ламы<sup>5</sup> показывает его восседающим на подушках в *гунтасане* (поза монаха, ноги прикрыты одеянием), правая рука — в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой он держит чакру (колесо Учения), символ власти вселенского правителя чакравартина и атрибут Далай-лам.

Эта статуэтка выполнена с сохранением портретных особенностей Агвана Лобсана Гьяцо: он представлен немолодым, с морщинистым лбом, лысоватым, с коротко стриженными с боков волосами, с небольшими усиками и круглыми, слегка навывкате глазами. Эти портретные особенности позволяют идентифицировать изображенного как Пятого Далай-ламу. Одеядние ламы и подушки украшены гравированным растительным и облачным орнаментом.

Скульптура хорошей работы. Скорее всего, это портретное изображение было выполнено при жизни Далай-ламы.

Третье скульптурное изображение Пятого Далай-ламы<sup>6</sup> отличается большим портретным сходством. Известно, что у Далай-ламы были большие круглые глаза, — именно эта его особенность и подчеркнута в данной скульптуре. На голове — высокая шапка типа *наринг* школы Гелуг, правая рука — в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой он держит книгу. Особенно интересно широкое складчатое одеядние ламы. Такие редко встречаются в скульптурных изображениях. Лама восседает на подушках в *гунтасане*.

Сзади на скульптуре надпись в две строки: алфавитом *ланчжа* и тибетским письмом: *rgyal-thams-cad-mkhyen-pa dag-gi dbang blo-bzang rgya-mtsho dral-bzang-po* («Премудрый, могущественный, благородный Агван Лобсан Гьяцо»). Скульптура не вскрыта, на дне выгравирована *вишва-ваджра* (две перекрещенные ваджры).

Теперь рассмотрим два графических портрета Тринадцатого Далай-ламы, принадлежавших к числу личных вещей императора Николая II<sup>7</sup>.

На первом портрете Далай-лама восседает на высоком сиденье со спинкой. В правой руке он держит четки, левая рука покоится на ноге, ладонью вниз, на запястье намотаны четки. Лама изображен в простом монгольском халате, без головного убора. Справа от него стоит тибетский терьер.

На низком китайском столике перед ламой — флакон для нюхательного табака с плоским грушевидным туловом, чашечка с крышкой на ножке и рог с крышкой для напитка (*чапра*).

На втором портрете Далай-лама представлен в парадных одеждах и в высокой шапке типа *наринг* школы Гелуг. Из-под подушек, на которых он сидит, свисает ткань с вышитыми на ней буддийскими символами, *вишва-ваджрой* и двумя свастиками. Очевидно, Н. Д. Кожевников сделал несколько копий со второго портрета, так как одна оставалась у Тринадцатого Далай-ламы, а вторая хранится в архиве Института востоковедения в Санкт-Петербурге.

На обоих портретах имеется одинаковая тибетская надпись золотом: rgyal-bstan yongs-kyi-sdag-po / thams-cad mkhyen-pa ba-dzra-dha-ra/ta-le'i bla-ma'i skye-phreng bcu-gsum-pa pad-dkar 'dzin-pa'i/ sha-kya'i-dge-sbyongs rje-btsun dag blo-bzang thub-bstan rgya-mtsho 'jigs-bral-dbang phul-phogs-las rnam-par rgyal-ba'i sde'i 'dra-thang.

Вероятно, по просьбе П. К. Козлова перевод этой надписи сделал Г. Цыбиков (1873—1930), известный бурятский ученый и путешественник: «Портрет владетеля всего светского правления и буддийского учения, всеведующего Ваджрадхара, тринадцатого перерожденца Далай-ламы, держащего белый лотос сакьяского гелона (высший духовный обет последователей Шакьямуни), Чжэбцун Агван Ловсан Тубдан Гьяцо Джигбрал-Ванчук, Чоглай Намбар Гиамба. Верховный владетель языка (т. е. оратор), гениальный, всесильный-море, бесстрашный, полноправный, совершенный победитель всего. Перевел с тибетского на русский язык Приват-Доцент Восточного Института». Листок с переводом вложен в папку с портретами. Она — из бархата шафранного цвета, внутри обтянута желтым шелком.

Далай-ламы, жившие в XIX в., умирали, едва достигнув совершеннолетия. Страной от их имени управляли регенты, и титул «Далай-лама» фактически превратился в символ.

Тубтан Гьяцо, провозглашенный Тринадцатым воплощением Далай-ламы, родился в 1876 г. в Юго-Восточном Тибете. Достигнув совершеннолетия, он стал править страной самостоятельно, устранив соперников в борьбе за власть — регента и его брата. Тубтан Гьяцо отменил смертную казнь, запретил торговлю должностями, провел ряд реформ в системе управления и приложил усилия для ликвидации внешней зависимости Тибета. Наставником Тубтана Гьяцо был Агван

Доржиев, русский подданный. Как же попали портреты Далай-ламы в Эрмитаж? Ответ на этот вопрос был найден в статье «Русский путешественник в Центральной Азии», опубликованной в апрельском и майском выпусках журнала «Русская старина» за 1911 г. В этой статье, посвященной жизни и деятельности знаменитого исследователя Монголии и Тибета П. К. Козлова, описываются наиболее интересные из его открытий и путешествий, и среди прочих — поездка к Далай-ламе в Ургу в 1905 г. «Пятого апреля 1905 года состоялось высочайшее повеление о четырехмесячной командировке капитана Козлова в Ургу, а пятнадцатого апреля он выехал из Петербурга...» Поездка Козлова мотивировалась задачей приветствовать Далай-ламу и поднести ему и его свите подарки от имени Императорского Русского географического общества. В течение двух летних месяцев, проведенных П. К. Козловым в Урге, ему удалось познакомиться со всей свитой Далай-ламы. Правитель Тибета любезно позволил художнику Н. Д. Кожевникову, спутнику П. К. Козлова, нарисовать с себя несколько портретов. «Из трех собственных срисованных портретов Далай-лама вручил П. К. Козлову два для представления Государю Императору... Портреты эти снабжены золочеными тибетскими письменами, выражающими титул Далай-ламы... Письмена на портретах исполнены двумя писцами канцелярии Далай-ламы, с рукописи и под редакцией последнего. Один писец писал тушью тибетские буквы, другой покрывал их золотом... Ни один из писцов, исполнявших свое дело на коленях, не смел поднять глаз на своего владыку».

Один из портретов Далай-ламы был опубликован в майской книжке «Русской старины».

Публикация воспоминаний П. К. Козлова в 1911 г., когда тибетский вопрос уже утратил былую остроту, не могла вызвать того интереса, на который можно было рассчитывать в 1905 г., — тогда судьба Тибета и изгнанного правителя еще была событием дня. Сами же портреты исчезли за стенами Зимнего дворца и со временем о них забыли.

Подарок правителя Тибета Николаю II следует рассматривать как очевидный признак сближения Тибета с Россией. Поражение России в войне с Японией было для тибетцев полной неожиданностью. Они не понимали, как огромная европейская держава могла потерпеть поражение от маленькой азиатской страны. Вера Далай-ламы в могущество северного соседа была сильно подорвана, и интерес тибетцев к союзу с Россией резко упал.

Итак, в коллекции Государственного Эрмитажа представлены различные образы Далай-лам. Обычно в музеях экспонируются скульптуры, изображающие буддийские божества, в то время как образов лам и святых представлено не так много. На выставке «Далай-ламы: визуальная история», которая проходила в 2005—2006 гг. в Цюрихе (Швейцария), были показаны живопись и скульптура из музеев Европы и Америки, но подобных изображений оказалось сравнительно немного, и

памятники из коллекции Эрмитажа заняли достойное место в экспозиции. Поистине уникальны два изображения Пятого Далай-ламы, монгольской и тибетской работы, интересны и карандашные портреты Тринадцатого Далай-ламы. Один из портретов (инв. № ЗК-V-740) постоянно воспроизводят все исследователи, а второй (инв. № ЗК-V-739) остается малоизвестным даже для специалистов. В тибетской коллекции Государственного Эрмитажа хранится еще много изображений лам, и все они представляют научную ценность, а потому требуют всестороннего изучения и полного введения в научный оборот.

### Комментарии

<sup>1</sup> Тибет, XVII в. Бронза, литье, гравировка. Выс. 16 см. Инв. № У-985. Коллекция Э. Э. Ухтомского.

<sup>2</sup> См.: Цыбиков, т. 1, с. 139; Шакабпа, с. 105—109; Richardson, p. 556—557.

<sup>3</sup> Монголия, XVII—XVIII вв. Бронза, литье, позолота, гравировка. Выс. 13,5 см. Инв. № У-986. Коллекция Э. Э. Ухтомского.

<sup>4</sup> Шакабпа, с. 114—117.

<sup>5</sup> Тибет, XVIII в. Бронза, литье, позолота, гравировка. Выс. 10,5 см. Инв. № У-1028. Коллекция Э. Э. Ухтомского.

<sup>6</sup> Тибет, XVII в. Бронза, литье, позолота. Выс. 12 см. Инв. № КО-1368. Поступила через закупочную комиссию в 1981 г. Аналогии: Tibet: Kunst... p. 245, 286 (частная коллекция).

<sup>7</sup> Художник Н. Д. Кожевников, 1905 г. Бумага, карандаш. 50×35 см. Инв. № ЗК-V-739, ЗК-V-740.

### Литература

1. *Доржиев А.* Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света / Пер. с монг. А. Д. Цендиной. М., 2003.

2. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги Страны снегов. М., 1975.

3. *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды: В 2-т. Новосибирск, 1991.

4. *Шакабпа Ц. В. Д.* Тибет: политическая история. СПб., 2003.

5. *Tibet: Kunst des Buddhismus:* Каталог выставки. München, 1977.

6. *Beer R.* The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. L., 2000.

7. *Leonov G.* Two Portraits of the Thirteenth Dalai Lama // Arts of Asia. July—August 1991. P. 108—121.

8. *Richardson H.* The Dalai-lamas // The Development of Buddhism Paramount / Ed. by Alex McKay. L.; N.Y., 2003. P. 554—573.

9. Сочинение на тибетском языке Лондол-ламы Агвана Лобсана (р. 1719) bsTan-'dzin-gyi skyes-bu rgya bod-du byon-pa'i ming-gi grangs bzhugs-so [Текст, содержащий список имен деятелей буддизма Китая и Тибета]. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, инв. № В-7326/6.



**Калмыцкие танка  
в коллекциях Музея антропологии и этнографии  
(Кунсткамера) РАН:  
характерные особенности иконографии**

В фондах зарубежной Азии Музея антропологии и этнографии РАН хранится несколько коллекций предметов материальной и духовной культуры калмыков. Число экспонатов невелико, но среди них есть образцы буддийской живописи, глиняные фигурки, изображающие калмыцкое духовенство, и этнографические предметы, фотографии Калмыкии и калмыков начала XX в. В данной статье будут рассмотрены только образцы буддийской живописи из калмыцких коллекций 807, 1157 и 5528.

Исследований, посвященных буддийской живописи Калмыкии, очень мало, как, кстати, и калмыцких экспонатов в музеях Петербурга. Так, в Государственном Эрмитаже хранится только две калмыцкие танка, а в Российском этнографическом музее калмыцкой буддийской живописи нет совсем. Объяснить эту ситуацию можно, видимо, только тем, что близость Калмыкии, теоретическая возможность легкого доступа к материалу побуждала исследователей и собирателей концентрироваться на отдаленных регионах Монголии, Тибете, оставляя Калмыкию «на будущее». Поэтому образцы калмыцкой буддийской живописи, хранящиеся в Кунсткамере, представляют очень большой интерес для изучения как буддийского искусства в целом, так и калмыцкого в частности.

В данной работе мы остановимся на некоторых характерных особенностях иконографии калмыцкой буддийской живописи и оформления калмыцких танка.

В первую очередь при изучении танка калмыцкой работы бросаются в глаза отклонения от канона, принятого в буддийском искусстве Тибета и Монголии. Это касается как иконографии божеств, так и деталей оформления полотен.

Хадаки (полотнища, закрывающие холст) на иконах № 5528-1, 5528-2, 1157-3, 1157-4 выполнены из шелка, содержащего больший процент хлопка, чем хадаки монгольских и тибетских танка. Канонический цвет хадака — желтый, и украшен он красными и зелеными кругами. А на калмыцких иконах № 5528-1 и 5528-2 хадаки зеленого и голубого цветов. Хадак иконы № 1157-4 украшен полосками красного, белого, голубого и черного цветов. Хадак танка № 1157-3 — белого цвета.

У иконы № 5528-3 шов, соединяющий холст с оформлением, выполнен на швейной машинке. Автору неизвестны другие примеры использования машинной строчки в буддийской живописи.

Необходимо отметить также и отклонения от канона в иконографии божеств, изображенных на калмыцких полотнах.

На иконах № 5528-2 и 5528-3 изображен Падмапани (форма бодхисаттвы Авалокитешвары). Одним из главных атрибутов этого божества является белый лотос (санскр. *padma*) Этот атрибут нашел свое отражение и в наименовании божества — Падмапани («державший белый лотос»). Однако на танка № 5528-2 лотос красного цвета, а на танка № 5528-3 — с желтой сердцевинкой и зелеными лепестками.

Наиболее интересной с точки зрения иконографии является танка № 5528-1. На ней изображен бодхисаттва Манджушри (санскр. *manjusri* — величественно-прекрасный) темно-синего цвета, сидящий в позе *ваджрасана*. В правой руке он держит пылающий меч, рассекающий мрак невежества, а в левой — стебель лотоса, на цветке которого лежит книга. Эта форма бодхисаттвы Манджушри называется Арапачана и в тибетском буддизме является одной из наиболее популярных и почитаемых форм этого божества. Однако Арапачана Манджушри изображается с телом желтого цвета. Изображений этого божества темно-синего цвета автор не встречал. На голове бодхисаттвы — венец из пяти черепов, являющийся атрибутом гневных божеств — защитников Учения. (Нам не известны другие изображения Манджушри с венцом из черепов.)

В данной статье рассмотрены только характерные особенности иконографии и обрамления буддийских танка калмыцкой работы. Некоторые из калмыцких полотен, хранящихся в фондах МАЭ РАН, отличаются от тибетских, монгольских и бурятских танка и по стилю письма, что позволяет говорить о формировании в Калмыкии самобытного стиля буддийской живописи.

### *З. К. Касьяненко (Санкт-Петербург)*

## **Колофоны оригинальных сочинений — источник информации о формировании письменной культуры народов Центральной Азии**

До сих пор в монголоведении отсутствует системное представление о транслировании лингвистических знаний средневекового периода. И хотя корпус письменной словесности достаточно изучен, база, на которой он создавался, языковая система, переводческая практика научного осещения не получили.

Общеизвестно, что переводческая практика народов Центральной Азии на разных этапах обращения к буддизму играла колоссальную роль в формировании языковых систем и развитии лингвистических

знаний. Об этом есть много сведений как в оригинальных сочинениях, так и в исследовательской литературе. Черпаем мы эти сведения из различных источников: это и сочинения самих участников процесса развития письменной традиции, и исторические источники, и колоссальная справочная литература, созданная для удобства переводческой деятельности. Достаточно бегло посмотреть на перечень сочинений под рубрикой «Полиглотта», чтобы понять, сколь много было создано филологами Средневековья для становления связей языков. И, конечно, об этом же говорит большой ряд текстов лучших форм письменности.

Оставляя в стороне столь значительные пласты источников, непосредственно отражающих лингвистические знания средневековых монгольских ученых, остановлюсь на одном из важных звеньев в этой цепи. Работа каждого исследователя оригинальных сочинений обязательно включает в себя информационные сведения, содержащиеся в колофонах, если они есть (они имеются не всегда, ибо средневековые филологи не были столь озабочены фиксацией своего имени и защитой авторских прав). Не случайно в генеральном жанре справочной литературы — каталогах — непременно присутствует либо полный текст колофона, либо имеются извлеченные из него данные о времени, месте написания сочинения и, конечно, о его создателях. Взяв за основу переводы канонических сочинений на монгольский язык, можно проследить такую закономерность. Колофоны могут быть более обширные или предельно краткие, но независимо от этого они четко распадаются на два основных блока: первый информирует об исполнителях перевода с санскрита на тибетский (иногда на монгольский, китайский), второй сообщает о переводчиках на монгольский язык. Хотелось бы обратить особое внимание на статус переводчика и на термин, которым обозначали этого человека. Вся эта конструкция колофона очень четкая, она выражена в определенных лексических и грамматических элементах. Обязательно присутствует формула *kelemürčī* (*kelemerčī*) *oğčiyulbai* (*досл. с монг. переводчик перевел*). Эта конструкция представляет собой как бы рамку, последняя может заполняться разными словами, как правило глаголами в определенных формах, которые сообщают какие-либо сведения о людях, занимавшихся переводом. Эти сведения даются последовательно, одно за другим и выстраиваются в своеобразную цепочку. Они касаются создателя текста или перевода (если они известны), причем в колофонах всегда подчеркивается пиетет по отношению к этим людям. Он выражен такими словами, как *situq*, *dorisalduyulqu*, *duradqaqu*.

В этой связи особое внимание привлекает позиция «*kelemürčī — oğčiyulbai*». Нигде не прослеживается замена этих понятий. Более того, слово *kelemürčī* снабжено, как правило, весьма весомыми эпитетами: *yeke uyegčī*, *ayalun-i oğčiyuluučī*, *erketei kelen dayan*, т. е. подчеркивается высокая лингвистическая квалификация создателя текста или пе-

реводчика. Иногда указываются языки, которыми они владели (enedked, töbed, kitad — санскритский, тибетский, китайский).

Более скромно выглядит второй блок, где говорится о переводчиках на монгольский язык. Лишь имя главного редактора первого полного перевода буддийского канона на монгольский язык Gunga-Odser (Гунга-Одзер) снабжено почтенными эпитетами, в том числе эпитетом Манжури (бодхисаттва — бог красноречия). Однако таким титулом переводчики награждались крайне редко (нами было замечено всего два или три употребления данного эпитета).

Особое внимание следует обратить на позицию слова *kelemürçi*. Только с ним соотносится глагол *наугауилчу* (досл. с монг. составлять, сочинять). Оно всегда предшествует слову *огчиүлqu* (досл. с монг. переводить). Из этого становится ясно, что переводчик был человеком, который мог не только делать переводы, но и составлять, сочинять, редактировать тексты. Здесь четко прослеживается компетенция: *наугауилqu* = *јасаqu* (букв. с монг. сочинять — исправлять), *аридqu*; *огчиүлqu* = *угуолчилаqu* (досл. с монг. переводить — дословно переводить).

Складывается отчетливое представление о значительной и важной терминологической нагрузке слова *kelemürçi*. Нисколько не умаляя значения понятия «переводчик», хотелось бы подчеркнуть, что в колофонах этим словом прежде всего называли знатока языков, филолога-лингвиста. И это не противоречит истинному положению данной группы ученых: именно они создавали систему лингвистических знаний.

В исторических источниках можно найти тому много подтверждений. Известно, что Чойджин-Одзер написал сочинение по грамматике монгольского языка «Сердечное зеркало» (старомонг. *Jiriken-u tolta*), правда не дошедшее до нас. Но есть исторические данные о том, что грамматические сочинения под такими же названиями создали и другие знатоки языков, в частности, уже упоминавшийся Гунга-Одзер. Известно также, что монголы, во всяком случае на рубеже XVIII в., пользовались трудами индийских филологов. Эта цепочка не прервалась: одну из своих грамматик монгольского языка Ш. Лувсанвандан уже в XX в. написал в духе грамматической системы Панини. Таким же путем шла монгольская санскритология и тибетология. Это можно проследить по трудам ученых Средневековья, дошедших до нас, а также по колоссальной учебной литературе, созданной ими: словарям, текстам, орфографическим и грамматическим сочинениям, как многоязычным, так и монографическим.

Колофоны указывают на удивительно стабильный состав переводческих групп. Это обстоятельство помогает в практической работе современного текстолога, занимающегося идентификацией творческого коллектива того или иного монгольского сочинения. Иногда, ввиду большого количества искажений, определить имя переводчика бывает очень трудно. Требуется большие знания о том, как писались имена

различных переводчиков, авторов, составителей в разных сочинениях, какие имена относились к тому или иному человеку. Нередко правильно идентифицировать человека помогает окружение, в котором находится его имя. Например, если в колофоне названо имя *Dra bodoi*, если в справочной литературе это имя отсутствует, а во всех рассмотренных колофонах оно соседствует с Инамитрой Данашилой, то это может быть только *Silendre bodhi*, так как одно из его имен как раз *Dra bodoi*.

Основное, на что хотелось бы обратить внимание:

1. Недопустимо интерпретировать лексическое значение слов-терминов, исходя из современного уровня языка. Правильно понять значение слова, находящегося на грани термина, можно, только исследуя его в контексте эпохи. Все они строго функциональны.

2. Статус термина *kelemerçi* сложен. Несомненно, человек, названный этим словом, т. е. буквально — переводчиком, переводил, но надо понимать, что он делал это потому, что был знатоком языка, филологом, лингвистом. Всех их — переводчиков, филологов, лингвистов — объединяло одно: они являлись создателями системы знаний. Переводчик может быть и поэтом, и ученым. А в общем, лучше Пушкина не скажешь: «Переводчики — почтовые лошади просвещения».

*Н. П. Коновалова, Н. А. Субангулова (Екатеринбург)*

## Методология анализа буддийского свитка школы Чань/Дзэн-буддизма

Буддийская монохромная живопись на свитках — воплощение философско-религиозных идей школы Чань/Дзэн, средство и продукт психопрактики, виртуозно исполненное художественное произведение.

Согласно традиции, школа Чань основана выходцем из Индии Бодхидхармой, во второй четверти VI в. прибывшим в Китай и обосновавшимся в монастыре Шаолиньсы. Впоследствии эта школа стала одной из наиболее влиятельных и оказала сильное воздействие на всю китайскую культуру. Чань-буддизм уделяет большое внимание практической работе с сознанием. Занятия живописью — одна из форм этой практики, в результате развития которой сложилась специфическая живописная традиция, впоследствии вместе с учением Чань укоренившаяся в Японии и получившая там свое новое звучание — Дзэн.

Буддийский свиток школы Чань/Дзэн — сакральный<sup>1</sup> объект, заключающий в себе важные для буддиста идеи и идеалы, нормы и правила, знаковые формы и символы. Для изучения, понимания и наиболее адекватного «прочтения» свитка, помимо опоры на традиционные

для живописи как таковой методы анализа (семиотический, философский, формально-стилевой и др.), требуются особый подход, специфическая методология. Изучение исследовательской литературы показало, что методологии для анализа чань/дзэн-буддийского свитка как сакральной живописи практически не существует, хотя буддийскому изобразительному искусству в целом уделяется большое внимание в исследованиях буддийской культуры, в трудах по искусству Востока. В их числе и ряд работ, в которых речь идет о буддийской иконе — мандала<sup>2</sup>. В ряде исследований описаны эстетические принципы монохромной живописи Китая и Японии в целом и чань/дзэн-буддийских свитков в частности<sup>3</sup>. В других работах представлены мастера китайской и японской монохромной живописи и конкретные произведения<sup>4</sup>. И в тех и в других анализ сводится к описанию сюжета, композиции произведения, изображенных объектов, их размещения на плоскости, понимания художником пространства, описанию типов мазков, пятен, линий и т. д.

Такое рассмотрение чань/дзэн-буддийских свитков, безусловно, ценно и необходимо, но не является достаточным, так как отражает лишь их внешний (изобразительный, эстетико-философский, художественный) слой. Глубинные, сакральные содержательные слои при этом остаются не исследованными.

Сакральная живопись создается по особым правилам и имеет свои отличительные черты (например, каноничность, иносказательность и т. д.). Представляется, что при анализе буддийских свитков следует прежде всего увидеть сакральное, понять религиозный характер свитка. Религиозное содержание свитка не лежит на поверхности, не считывается автоматически. Описание пространства сакрального — серьезная исследовательская и искусствоведческая проблема.

Особое место среди трудов, касающихся чань/дзэн-буддийской живописи, занимает исследование В. В. Осенмук<sup>5</sup>. Автор предлагает свой подход к изучению китайской живописи, рассматривая закономерности развития китайской чаньской живописи XII—XIII вв. в контексте живописи академической и, что важно, с учетом мировоззренческих представлений и религиозной практики того времени. Анализ чань-буддийских свитков, предложенный Осенмук, пожалуй, наиболее полный из известных авторам данного исследования, но все-таки и он не исчерпывает всей глубины и многогранности феномена. В указанной работе дается описание доктринальных основ учения Чань-буддизма и живописи этой школы, теория подкрепляется примерами. Однако анализ конкретных произведений растворяется в тексте исследования, вне данного контекста не прочитывается, методологические принципы анализа не выделены, нет попытки их систематического изложения и применения. Следует заметить, правда, что В. В. Осенмук, собственно, и не ставила такой цели в своей работе.

Поскольку вопрос о том, как анализировать чань/дзэн-буддийский свиток, чтобы наиболее полно и адекватно выявить его сакральную сущность, еще не решен, полагаем возможным привлечь методы, применяемые при анализе религиозной живописи Запада, в частности иконы. Как и икона, буддийский свиток является религиозной живописью, и именно с этой позиции можно говорить об их сходстве.

Западное (в частности, российское) искусствознание XIX—XX вв. тоже фиксирует потребность в создании особой методологии анализа сакральной живописи. Исследователи иконы (Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков, П. Флоренский, Л. А. Успенский и др.), работая с ее различными аспектами (изобразительным, религиозным, философским, семиотическим и т. д.), создали ряд специфических методологий: иконографическую, иконологическую, формально-стилевую, — нашли ответы на многие вопросы. Потому полагаем возможным для анализа чань/дзэн-буддийского свитка, представляющего (но не исчерпывающего) сакральную живопись Востока, опереться на эти уже разработанные принципы.

Иконографическая методология активно разрабатывалась западной наукой во второй половине XIX в. для изучения византийского и западноевропейского средневекового искусства. Существенный вклад в развитие этой методологии внесли русские исследователи Ф. И. Буслаев<sup>6</sup>, Н. П. Кондаков, Д. В. Айналов и другие, занимавшиеся изучением византийской и русской иконописи. Иконографическая методология направлена прежде всего на описание, классификацию изображений. Она позволяет определить степень следования иконографическим типам, закрепленным каноном, а также выявить стилистические различия<sup>7</sup>.

В чань/дзэн-буддийской живописи используются сюжеты и мотивы с уже сложившейся определенной композиционной схемой для их передачи. Анализ с помощью иконографической методологии дает возможность представить свиток в общем контексте свитков, воспроизводящих данный сюжет или мотив, выяснить степень типологического соответствия, стилистические отличия.

В конце XIX в. на основе иконографической методологии складывается иконология, она интерпретирует и анализирует художественное произведение в религиозно-философском контексте (на основе Библии, богословских текстов и т. п.), стремясь раскрыть его смыслы и значения. В XX в. иконология значительно дополняется и расширяется: объектом ее изучения становятся светское искусство XIX—XX вв., жанры живописи, не рассматриваемые ранее — натюрморт, пейзаж<sup>8</sup>. Последнее представляется важным при анализе чань/дзэн-буддийской пейзажной живописи.

Иконологическая методология предполагает три основных этапа: доиконографическое описание или псевдоформальный анализ (описа-

ние внешних изобразительных форм), иконографический анализ и собственно иконологическую интерпретацию.

Критики иконологической методологии отмечают, что «более или менее успешное применение иконологии возможно лишь в случае, если произведения имеют достаточно „зашифрованную“ символику или развернутую литературную программу»<sup>9</sup>. Чань/дзэн-буддийская живопись, воплощая в себе компедиум религиозно-философских идей школы Чань/Дзэн, открывает обширные возможности для иконологического анализа. Эта методология позволит прочесть разные смысловые «слои» чаньского свитка, раскрыть богатство значений изображения, рассмотреть его в культурном, историческом и религиозно-философском контексте.

Одним из значительных недостатков иконологической методологии является то, что она не раскрывает эстетическую сущность произведения, «качественные особенности художественного произведения»<sup>10</sup>.

Формально-стилевая методология дает возможность проанализировать те аспекты, которые упускаются при иконологическом подходе, а именно эмоционально-эстетическую выразительность изобразительного языка (тон краски, формы), и выделить индивидуальный стиль мастера, стиль эпохи, если он проявляется<sup>11</sup>.

Все перечисленные методологии, безусловно, следует использовать, однако в результате их применения произведение неизбежно оказывается разделенным на «слои» или «уровни», теряется его целостность. Для религиозного произведения это означает утрату сакральности, т. е. оно перестает переживаться как сакральное. При анализе чань/дзэн-буддийского свитка важно показать его и как художественное, и как сакральное произведение, представить всю его многогранность и целостность. Для этого требуется особый, комплексный подход. Создание такой методологии — очень сложная перспективная задача, но тем не менее уже на данном этапе можно обозначить некую основу и наметить направления дальнейших исследований.

В качестве основы для разрабатываемой методологии исследования чань/дзэн-буддийского свитка следует взять иконологическую методологию, так как она позволяет проанализировать многие данные о произведении. Методология анализа чань/дзэн-буддийского свитка и, шире, сакральной живописи Востока в целом может стать особым направлением иконологии. Это первое.

Второе. Существующие методы анализа чань/дзэн-буддийского свитка не позволяют представить его в полной мере как живопись сакральную, бесконечно глубокую, потому что при обычном искусствоведческом анализе объяснение религиозных идей, лежащих в основе произведения, дается с позиций светских. Рассмотрение религиозного произведения с позиции адепта представляет известную сложность, хотя именно взгляд изнутри, глубокое погружение могло бы позволить полноценно раскрыть сферу религиозного. Другая проблема: возмож-



но ли отразить всю глубину сакрального вербальным способом. когда, как полагали чань/дзэн-буддийские мастера, все сказано еще до начала говорения? Вероятно, необходимо использовать в анализе и какие-то механизмы невербальной фиксации и передачи информации. Какие? Как донести открытое до зрителя? Очень непросто найти ответы на эти вопросы, и здесь мы ограничимся лишь короткими тезисами и новыми вопросами.

Иносказательный язык религиозных текстов не позволяет непосвященному проникнуть в тайны сакрального. Понимание этого иносказательного языка (символов, знаков) требует определенного знания особенностей религии, основных идей. Поэтому сакральную живопись следует «читать» как своеобразный текст.

Эта интеллектуальная интерпретация сакрального должна быть дополнена его переживанием<sup>12</sup>, позволяющим вести речь от «первого лица», «изнутри». Такое понимание-переживание возможно, если исследователь принадлежит к той же культуре, в которой создано сакральное произведение. К тому же человек, воспитанный, например, в христианской культуре, «уже знает» о сакральности иконы. Он изначально воспринимает и вследствие этого описывает икону иначе, чем светскую картину. Возникает вопрос: может ли нерелигиозный исследователь адекватно переживать и описывать сакральное произведение? Может ли исследователь — представитель одной культуры адекватно переживать и описывать сакральное произведение, принадлежащее другой культуре? Можно ли утверждать, что при виде чань/дзэн-буддийского свитка у христианского исследователя автоматически возникает переживание сакрального? Чтобы ответить на эти вопросы, следует иметь представление о сакральном как таковом. Проблемное поле темы, следовательно, снова расширяется и углубляется. Ясно лишь то, что для анализа чань/дзэн-буддийского свитка необходимо объяснение и переживание специфики Чань/Дзэн-буддизма, раскрытие неразрывной связи идей Чань/Дзэн-буддизма и живописи.

Взаимоотношение живописи и текста в чань/дзэн-буддийских свитках может рассматриваться на нескольких уровнях: эстетическом (особая изобразительная выразительность надписи, особое звукоподражание при ее прочтении), смысловом (религиозно-философский контекст), сюжетном (буквально комментируется изображение) и пр. Здесь возможно привлечь даже некоторые методы лингвистического анализа.

Другая сторона проблемы связана со зрителем и его восприятием. Аналитическая работа исследователя и его опыт переживания сакрального живописного произведения нацелены на зрителя, должны помочь ему воспринять сакральное и пережить его. Здесь свои особенности и своя методология. Какие особенности? Какая методология? Каким должен быть зритель, способный «войти» в сакральное пространство чань/дзэн-буддийского свитка (и сакрального произведе-

дения как такового)? Снова вопросы, на которые нет ясных ответов; есть лишь некоторые идеи, требующие развертывания и обоснования.

Между чань/дзэн-буддийским свитком и христианской иконой много общего. Имеет смысл попытаться настроить западного зрителя на восприятие чань/дзэн-буддийского свитка как сакральной живописи путем выстраивания аналогий. Простой пример. Общеизвестно, что произведения сакральной живописи располагались в жилых помещениях в особом, почетном месте. Иконы в избах помещались в «красный угол» (правый угол напротив входа); вертикальные дзэн-буддийские свитки помещались в *токонома* (ниша в стене, противоположной входу). Первое, что должны были видеть гости, заходя в избу или комнату японского дома, — это сакральная живопись. На икону крестились, свиток, поклонившись, некоторое время созерцали. Эти действия были направлены на то, чтобы вызвать у человека особое настроение, переключить его сознание на восприятие возвышенного.

Ритмическая организация аналитического текста также позволяет оказывать воздействие на зрителя-читателя на невербальном уровне. В. В. Осенмук в своей работе использует прием повторяемости некоторых основополагающих суждений, помогающий, с одной стороны, очертить предмет исследования в процессе внимательного всматривания в конкретные живописные произведения, а с другой — задающий ритм в восприятии целостного текста, организуя и гармонизируя его структуру, как это традиционно принято в восточной культуре, музыкальной в частности<sup>13</sup>.

Важно учитывать и психологию зрительного восприятия текста в различных культурах. Некоторые исследователи отмечают, что большое значение имеет то, в каком направлении принято читать текст: слева направо или наоборот. Человек, не отдавая себе отчета, начинает считывать информацию в привычном для него направлении. Широко известен пример, когда вниманию зрителя предлагается зеркальное изображение привычным путем, зритель ощущает дискомфорт, оттого что композиция рассыпается, заставляет менять направление движения взгляда. Возможно, западный зритель видит в восточной живописи именно такую «рассыпающуюся» композицию. Анализ зеркального изображения произведения, вероятно, мог бы открыть какие-то иные смысловые пласты чань/дзэн-буддийского свитка. Эта работа еще ждет своего заинтересованного исследователя.

### Комментарии

<sup>1</sup> Сакральное (от лат. *sacrum* — священное) — все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам, в противоположность светскому, профанному. Система сакрализации состоит из суммы священных для данного общества идей, психологических приемов и средств убеждения, специфических знаковых форм воплощения святынь, сакраментальных символов, осо-

бой организации и специальных практических действий и обрядов (см.: Сакральное // Современный философский словарь. М., 2003).

<sup>2</sup> См.: *Сергеева Т.* Несколько слов о буддийских иконах // Наука и религия. 2004. № 1: *Виноградова Н. А.* Иконографический канон в японской космогонической картине Вселенной — мандала // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 65—81.

<sup>3</sup> См.: *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция / Т. П. Григорьева. М., 1979; *Завадская Е. В.* Восток на Западе. М., 1970; *Она же.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975; *Она же.* Культура Востока в современном западном мире. М., 1977; *Роули Дж.* Принципы китайской живописи. М., 1989.

<sup>4</sup> *Виноградова Н. А.* Китайская пейзажная живопись. М., 1972; *Она же.* Искусство Китая. М., 1988; *Глухарева О. Н.* Краткая история искусства Китая. Л.; М., 1948.

<sup>5</sup> *Осенчук В. В.* Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода Южная Сун в Китае. М., 2001.

<sup>6</sup> *Буслаев Ф. И.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001.

<sup>7</sup> См.: *Ильина Т. В.* Введение в искусствознание. М., 2003.

<sup>8</sup> См.: *Арсланов В. Г.* Западное искусствознание XX века. М., 2005.

<sup>9</sup> *Попов Ч.* Эстетические проблемы иконологии // Сов. Искусствознание. 1975. № 25. С. 262.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> См.: *Арсланов В. Г.* Указ. соч.

<sup>12</sup> Опыт такого анализа имеет место в ряде исследований, касающихся буддийского искусства (см.: *Lessing F. D.* Yung-ho-kung. An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult. Stockholm, 1942; *Meisezahl R. O.* Geist und Ikonographie des Vajrayana-Buddismus. Sankt-Augustin, 1980).

<sup>13</sup> *Осенчук В. В.* Указ. соч.

**Б. В. Меняев (Элиста)**

## **Джатаки из ойратского сборника «Сказание нектарного учения»**

Предметом нашего доклада являются джатаки из сборника «Аршани номин туджи», что можно перевести как «Сказание нектарного учения». Сборник написан на ойратском языке письменностью «тодо бичиг» («ясное письмо»). «Ясное письмо», как известно, было изобретено ойратским просветителем и религиозным деятелем Зая-пандитой Огторгуйн Далаем (1599—1662) в 1648 г. Зая-пандита по праву считается создателем ойратской литературы, поскольку с появлением собственной письменности литература ойратов выделилась из общемон-

гольской. Впоследствии многочисленные переводы Зая-пандиты и его учеников с тибетского, а также переложения с монгольского алфавита (ойр. *худма бичиг*) на «ясное письмо» широко распространились на территориях проживания ойратов. На ойратский язык переводилась самая разная литература: буддийская каноническая литература и произведения «народного буддизма»; эпические произведения индийского происхождения, например «Рамаяна»; сочинения по грамматике, трактаты по медицине, астрологии, астрономии и т. д. В числе наиболее популярных среди ойратов произведений были сборники джатак, например «Сутра о мудрости и глупости».

В исследуемом нами сборнике также есть джатаки — повествования о перерождениях Будды Шакьямуни. Они являются результатом соединения литературных и фольклорных традиций, существовавших в Индии.

С распространением буддизма за пределы Индии джатаки проникли в Тибет. Там они изменялись в соответствии с местными фольклорными традициями. Сюжетные линии индийских джатак перемещались и оснащались иными подробностями, возникли новые повествовательные формы по старым индийским образцам. В Тибете пользовались популярностью различные собрания джатак. Среди них наиболее известны переводы с санскрита: джатаки из «Кшудрака-агамы» («Свод кратких наставлений»), «Джатакамала» («Гирлянда джатак») Арья Шуры (около IV в.), «У основания шкуры» из «Виная-питаки», «Дзан-лундо» («Сутра о мудрости и глупости») — известный центральноазиатский сборник джатак. Этот свод переводных сочинений способствовал формированию в средневековом Тибете обширного слоя нарративных произведений, являющихся компиляцией джатак, авадан, сказок, басен, преданий и легенд.

Джатаки из Тибета с принятием буддизма в XVI—XVII вв. проникли и к монголоязычным народам. Л. К. Герасимович отмечает: «В пропаганде буддизма ламы широко пользовались художественным словом. Они издавали огромное количество притч, сказок, дидактических повестей, житий святых, полностью проникнутых буддийской идеологией. Занимательность сюжета и простота языка способствовали широкому распространению этих произведений популярного буддизма среди аратства». Еще Б. Я. Владимирцов писал: «Буддийские повести, сказки и легенды необычайно полюбились монголам, привлекая их своими сказочными, волшебными сюжетами и вполне гармонируя с их буддийскими взглядами и настроениями. Более того, есть много оснований думать, что буддизм в известной мере обязан именно этим повестям и сказкам при своем распространении среди монгольского мира».

Известны монгольские сборники джатак, например «Улигэрийн далай» («Море притч»), включенный в 28-й том Ганджура, «Манигам-бум» («Собрание ста тысяч изречений»). Существовал ойратский пе-

ревод тибетского сборника джатак «Дзанлундо», он переводился ойратским Зая-пандитой и известен либо под тем же кратким названием «Улигэрийн далай» («Море притч»), либо под более пространным «Мэдэтэй мэдэй угэйги илагагчи судур», которое ближе всего по смыслу к тибетскому названию сборника — 'Dzangs blun zhes- bya-ba theg-pa'i mdo («Сутра о мудрости и глупости»). Как упоминалось выше, в сборник «Аршани номин туджи» также вошли джатаки.

Что касается сборника «Аршани номин туджи», то он состоит из 63 сюжетов. Как отмечает Д. Ендон, этот сборник является собственно ойратским, т. е. был составлен в ойратской среде, а не переводом или переложением конкретного тибетского или монгольского сочинения. Пять сюжетов из нашего сборника несомненно относятся к жанру джатаки: рассказ № 1 «О хане Саин Дюрсэн»; рассказ № 4 «Об Эркэту-хане — милостынедателе»; рассказ № 8 «О черепахе»; рассказ № 20 «О брахмане»; рассказ № 22 «О Тодорхой Чигагчи-хане». Эти названия мы даем по содержанию, в других источниках те же сюжеты могут быть названы по-другому. В этих рассказах Будда является главным персонажем. Основной способ изображения главного героя в джатаках — это идеализация. Герой предстает как воплощение высших моральных качеств: милосердия, сострадания, самопожертвования во имя живых существ. Как известно, джатака — это рассказ о перерождениях Будды Шакьямуни, но читатель узнает об этом только в конце повествования, когда Будда говорит: тем царем в то время был я или той черепахой был я. В джатаках красной нитью проходит одна из главных концепций буддизма — причинно-следственная связь, все благие и неблагие действия влияют на будущее рождение. Например, рассмотрим рассказ № 8 «О черепахе». Была черепаха, которая из-за сострадания к голодным муравьям пожертвовала собой и отдала свое тело им на съедение; в следующем рождении она стала Буддой, а муравьи — многочисленными последователями. Этот рассказ перекликается с джатакой из тибетской «Сутры о мудрости и глупости», вошедшей в главу 14 «О том, как зверь Кюнда пожертвовал свое тело». Похожий сюжет имеется и в рассказе под № 2 «О брахмане». В нем повествуется о том, как некий брахман преподнес Будде заплату на его одеяние. Об этом говорится так: жил некий брахман, у которого были дорогие одежды. На вопрос учеников, почему у этого брахмана одеяния из дорогих тканей, Будда отвечает, что в предыдущем рождении брахман преподнес ему лоскуток простой ткани на заплату. В результате такого поступка в этой жизни он носит одеяния из дорогих тканей. Аналогичная джатака встречается и в тибетской «Сутре о мудрости и глупости» в главе № 43 «О брахмане, подарившем материю на заплату». Главная мысль здесь — это необходимость делать подношения Будде и монашеской общине (сангхе). В основе этих джатак лежит свойственное буддизму представление о том, что удел человека, а точнее — живого существа, в настоя-

щем определяется совокупностью поступков, имевших место в прошлых рождениях.

### Литература

*Арья Шура.* Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах бодхисаттвы. М., 1962.

*Владимирицов Б. Я.* Монгольская литература. Пг., 1920.

*Владимирицов Б. Я.* Монгольский сборник из Raicanantra. Пг., 1921.

*Герасимович Л. К.* Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста, 2006.

*Дашиев Д. В.* Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

*Ендон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.

Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. М., 2002.

*Хамаганова Е. А.* Язык и композиция тибетских джатак // Актуальные проблемы теории и методологии науки о языке: Материалы конф. ЛГУ им. А. С. Пушкина. СПб., 2005.

## В. М. Монтлевич (Санкт-Петербург)

### Сандаловый Будда

Есть в русском языке удивительное слово «чудо» и его производное — «чудотворный». Обычно чудотворной называют икону, впитавшую в себя силу человеческих молитв, пожеланий, чаяний, воистину оживотворенную ими. Согласно христианской традиции, из поколения в поколение подобные чтимые образы аккумулировали психическую силу и затем по частям возвращали ее молящимся.

Есть подобные реликвии и в буддизме. И одна из них — знаменитая статуя Сандалового Будды (Зандан-Джу). Удивительным образом попала она на территорию России — в Бурятию. Случилось это, когда в Китае разразилось Боксерское восстание<sup>1</sup>.

В июне 1901 г. восставшие вступили в Пекин. Город был разгромлен, сгорело много зданий. Сильно пострадал монастырь Зандан-сы — именно в нем находилась двухметровая статуя Будды, сделанная, по преданию, из цельного куска сандалового дерева. Эта статуя довольно редкого иконографического типа: Будда изображается стоящим, правая рука его представлена в жесте *абхьямудра* (даяние бесстрашия), левая — в жесте *варамудра* (жест ободрения, удовлетворения просящего) — такой образ называется Сандаловый Будда.

Согласно буддийской традиции, именно статуя пекинского монастыря Сандан-сы (что и означает «Монастырь Сандалового Будды») считается единственной прижизненной статуей Будды. Однажды, как повествует предание, Будда отправился на небеса Таватимса проповедовать своей матери, возродившейся там после смерти. Раджа Уддияны Прасенаджит проникся горячим желанием воочию увидеть Просветленного и повелел мастерам извять с него статую. Ученик Будды Маудгальяяна, известный своими чудотворными способностями, перенес мастеров на небеса, где они увидели Просветленного и запомнили его облик. Вернувшись на землю, мастера изваяли статую Будды в натуральную величину из сандала, вставив в лоб «солнечный камень», т. е. алмаз.

Когда Будда вернулся на землю, статуя сделала шесть шагов ему навстречу в знак приветствия. Жестом руки Благословенный остановил статую и произнес пророчество о грядущем перемещении этого изображения в Китай как в будущий центр буддизма.

Есть еще одна легенда, согласно которой Будда, пребывая в небесной обители в светоносном теле самбхогакая, получил от гонца весть о грусти, охватившей его отца Шуддходану от разлуки с сыном. Будда, растроганный рассказом посланца, испустил из сердца луч света, который, достигнув поверхности озера, чудесным образом породил в нем его собственное изображение. Художник Вишвакарма, глядя на это отражение, создал изображение стоящего Будды. Руки Будды обращены открытыми ладонями вперед в жесте ободрения, удовлетворения просящего — *варамудра*. Такой образ Будды считается прижизненным и особо почитается верующими. Он воспринимается как живой Будда: с ним говорят, ему возносят молитвы и жертвуют богатые подношения. Хотя в этом варианте легенды о создании прижизненного изображения Просветленного ничего не говорится о том, был ли этот образ статуей, есть один характерный признак, объединяющий оба повествования. В первой легенде четко говорится о статуе. Будда облачен в одеяние, скрывающее его до пят, ткань которого, ниспадая, собирается не в вертикальные, как это обычно бывает, а в горизонтальные складки. Такая характерная деталь, устойчиво наблюдаемая в этом иконографическом типе, похожа на блики от воды как раз в случае, если наблюдать не самого Будду, а его отражение в воде. Очевидно, обе легенды имеют один первоисточник.

Есть вариант сказания о шествии статуи: Будда вынужден был сам применить духовную силу, чтобы остановить статую. Он поднял левую руку с открытой ладонью — жест успокоения, усмирения, — правую опустил вниз, также с открытой ладонью, навстречу движущейся скульптуре, и статуя остановилась<sup>2</sup>. Нетрудно догадаться, что именно в такой позиции, с такими мудрами Будда позировал Вишвакарме, а тот создал образ, зеркальный позирующему Будде, т. е. копируя отражение Будды в воде озера. Заметим, что в ритуале освящения воды,

превращения ее в амриту, вода из кувшина льется не на статую Будды, а на ее отражение в металлическом зеркале. Стекающая с зеркала в сосуд вода считается освященной.

Затем в первой легенде повествуется о дальнейшей судьбе статуи. В III в. до н. э. она была перевезена из Бодхгаи в Бактрию. Это свидетельство особенно интригующе, ибо все искусствоведческие исследования, касавшиеся искусства Гандхары, где, как принято считать, появились первые скульптурные изображения Будды, отмечают характерные пропорции тела и декоративность одеяния, в линиях которых усматривают влияние античной традиции. Заметим, что Гандхара в 327 г. до н. э. была взята войсками Александра Македонского, что, казалось бы, подтверждает античное влияние. Но этой версии уверенно противостоит легенда, объясняющая наличие горизонтальных складок одежды бликами от водной ряби, так что, пожалуй, правы те, кто настаивает на независимом происхождении внешних особенностей первого скульптурного изображения Будды.

Дальнейшая судьба статуи связана с ее прибытием в Китай, причем источники расходятся в определении времени этого события. Так, согласно «Повествованию о том, как прибыло находящееся в китайской земле сандаловое изображение Будды» (см. Дачжур, т. 85, л. 154а—155а), статуя по дороге в Китай прибыла в столицу Монгольской империи Чингис-хана, царствование которого приходится на XIII в. (1206—1227). Однако в другом сочинении — «Повествование о сандаловом изображении Будды» — время ее появления в Китае сдвинуто в прошлое почти на тысячелетие и отнесено ко времени династии Цзинь (265—420 гг. н. э.). Такое разночтение свидетельствует либо о наличии двух подобных статуй, либо об отсутствии сведений о ее нахождении в течение первого тысячелетия нашей эры. По первой версии, после прибытия статуи в Китай она хранилась в провинции Ли. В результате к концу XIX в. она неизвестно сколько лет пребывала в пекинском монастыре Сандан-сы, где ее в 1885 г. видел Сарат Чандра Дас (индийский ученый, буддолог и филолог, составитель знаменитого Тибетско-английского словаря).

Образ Сандалового Будды стал устойчивым иконографическим типом и распространился по всем странам, где исповедовали буддизм. В самой же Индии, после мусульманского вторжения и воцарения Могольской династии, буддизм исчезает, а вместе с ним исчезает и буддийское искусство, оставив многочисленные следы в виде наскальных рельефов и немногочисленных каменных статуй Будды, не подвергшихся всеразрушающему ходу времени.

История описываемой нами статуи удивительна, хотя достоверно известны из нее лишь последние сто лет. Статуя, как сказано, была гордостью пекинского монастыря Сандан-сы. При посещении Пекина все паломники из Тибета, Монголии и Бурятии отдавали ей молитвенное почтение.



В чьей голове родился хитроумный план похищения статуи — неизвестно. Но обрывки сведений о самом похищении сохранились, и они более или менее достоверны, ибо поведал их мне в 1969 г. известный русский востоковед Борис Иванович Панкратов, 32 года (с 1916 по 1948 г.) проведший в Китае.

Зимой 1901 г., после разгрома Боксерского восстания, пользуясь суматохой и разрухой в городе и пожаром в самом монастыре, статую вывезли бурятские казаки. Руководил операцией начальник русской почты Гомбоев. Статую положили на сани, укрыли соломой и рогожей и замаскировали провиантом и почтовым реквизитом. Всего было двое саней, статую везли на вторых, как бы грузовых, санях. Можно представить благоговейный трепет и отчаянный восторг тех, кто исполнил это смелое и опасное предприятие, — ведь они совершили религиозный подвиг ради распространения Учения, — безусловно, исполняя наказ неизвестных нам и почитаемых учителей и лам. Исполнители знали, что есть поверье: там, где находится Сандаловый Будда, там и центр буддийской религии. Какой верующий не восхитится душой считать таковым свою страну и свой дацан! Без особых приключений статуя прибыла в Забайкалье и была укрыта в Эгитуйском монастыре (дацане).

Поразительно, что в общем это чудесное предсказание о центре религии сбылось, ибо ни Китай, ни Тибет, где буддизм сейчас в упадке, уже не могут считаться регионами благоприятного развития Учения. И на всем гигантском пространстве Азиатского континента действительно Бурятия стала центром возрождения буддизма, обучения лам, буддийских художников, архитекторов, скульпторов. Ведь за последние годы там восстановлено более пятнадцати монастырей. Характерно, что двадцать пять лет назад, когда буддизм в Бурятии, как и другие религии в иных регионах Союза, был гоним, но деятельностью Б. Д. Дандарона уже подготавливалась почва для его возрождения, созрел столь дерзкий, столь и тщеславный план перемещения статуи из Бурятии в Ленинград, в Музей истории религии и атеизма (Казанский собор). Его тогдашний директор В. Шердаков с помощью сотрудников Восточного отдела Ю. Алексеева и В. Монтлевича составил письмо в Министерство культуры о передаче музею знаменитой статуи (это было в 1970 г.). Письмо осталось без ответа, а Дандарон на это сказал: «Рано еще, очень рано».

Мы же в своем повествовании добрались до момента привоза статуи в Бурятию в конце 1901 г. Тогда была изготовлена ее металлическая копия и размещена в Эгитуйском дацане; оригинал тщательно укрыли в секретном месте. Эта мера предосторожности была совсем не лишней.

Восстание в Китае было жестоко подавлено силами Англии, Германии, России, Японии и Франции в сентябре 1901 г. И вскоре для поисков знаменитой статуи в Бурятию прибыли японские эксперты. У

японцев имелись сведения, что статуя находится в Эгитуйском дацане. Приехавшим показали металлическую копию, и они вынуждены были в полном разочаровании отправиться обратно.

После революции, когда буддизм в 30-х гг. был разгромлен, Сандаловый Будда на долгое время становится «арестантом» — он хранится в застекленном шкафу на втором этаже Одигитриевской церкви г. Улан-Удэ, где разместились фонды Краеведческого музея. И надо сказать, что это была счастливая для статуи судьба, ибо в те лихие годы в огне и недопустимых условиях хранения погибло множество замечательных религиозных памятников старины. Только в 80-х гг. статую вернули верующим, поместив ее уже не тайно, а открыто в тот же Эгитуйский дацан, где стояла когда-то ее металлическая копия.

Учение к трем частям бытия Будды причисляет Тело, Речь и Мысль. Каждая из этих трех составляющих имеет зримое воплощение в религиозной, обиходной, жизни верующих. Символом Тела Будды почитается изображение Основателя религии — Будды Шакьямуни, будь то статуи или иконописные образы — танки. Символом Речи почитаются книги Священного Писания и проповеди Учителей. Символом Мысли — посмертные памятные сооружения, называемые в Индии ступами, а в Бурятии и Монголии — субурганами.

Учение распространяется многими способами, в том числе и опираясь на живое восприятие людей, на их интеллект: это контакты и беседы с Учителями, чтение канонических книг, зрительное, эстетическое восприятие храмов, интерьера, произведений искусства, воплощающих в себе историю буддизма и идеальные человеческие нравственные качества: милосердие, кротость, любовь, смирение и, наконец, мудрость. Примеров такого распространения Учения много. Так, когда знаменитый тибетский царь Сронцангамбо женился (нач. VIII в.), обе его невесты — китайская принцесса Вэнь-чэнь и непальская Бхрикути, почитавшиеся затем в Тибете как воплощения Белой и Зеленой Тары, привезли с собой многочисленные предметы буддийского культа, книги и изображения Будды, среди которых была и небольшая статуя Сандалового Будды.

Более разительный и совсем уже близкий к нашему времени пример — буддийский храм в Петербурге. Что может сравниться с таким удивительным действием, как возникновение монументального, подобного неприступному гранитному утесу, великолепного храма среди болотистого пейзажа тогда еще пригородной местности Санкт-Петербурга! Храм был построен в период сложной внутривосточной обстановки в Тибете, когда страна стала ареной противоборства Англии, России и Китая. Далай-лама XIII Тубтэн Жамцо, опасаясь английского вторжения в Тибет (1904), был вынужден переехать в Ургу — столицу Монголии (ныне Улан-Батор). В лице России он видел единственного защитника от английского и китайского посягательства. Именно поэтому, дабы крепла духовная и политическая связь двух

стран, он благословил строительство буддийского храма в столице России и даже сделал денежное пожертвование на эти цели. Тем более что уже почти 200 лет буддизм процветал в Бурятии, которая как бы послужила посредником между буддийским Тибетом и христианской Россией. Личным другом, а одно время и наставником в диспуте (ценшаб-хамбо) Далай-ламы XIII был образованнейший бурятский лама Агван Доржиев, имевший титул лхарамбы — доктора философии. Его деятельность на духовном и политическом поприще оставила яркий след в истории буддизма в России. Ради процветания Бурятии и Учения он строил хитроумнейшие планы вовлечения в сферу российских приоритетов, экономического и политического влияния Тибет и даже Китай. Один из его неосуществленных проектов — строительство железной дороги из России в сердце Центрального Китая — торговый город Ланьчжоу. Этот план не удался, так как натолкнулся на сопротивление премьер-министра С. Ю. Витте. Но зато удался другой план — храм в Санкт-Петербурге был построен. В строительный комитет вошли такие известные личности, как дипломат князь Э. Э. Ухтомский, востоковеды С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, В. В. Радлов, художники Н. К. Рерих и В. П. Шнейдер. Архитектурный проект в согласии с канонами тибетской архитектуры разработал и воплотил архитектор Г. В. Барановский. Освящен храм был в 1915 г.; в алтарной части была размещена величественная статуя так называемого Алмазнопрестольного Будды — Будды, сидящего в позе лотоса. Дважды утраченная (в 20-е и 30-е гг.) статуя Алмазнопрестольного Будды была восстановлена монгольскими мастерами и торжественно освящена 27 мая 1994 г.

Исподволь буддизм распространялся в России и ранее, прежде всего, конечно же, в интеллектуальной, творческой и научной среде, благодаря непрерывному пополнению хранилищ рукописных фондов Азиатского музея (ныне Института востоковедения). Русские исследователи Монголии, Китая и Тибета создали одно из самых лучших в мире хранилищ тибетских книг. Начало XX в. века стало периодом расцвета российского востоковедения, в том числе и буддологии (вспомним имена Щербатского, Владимирцова, Обермиллера и др.). Выходили книги по буддийской культуре и философии, оказавшие влияние на художественную жизнь России (К. Бальмонт, М. Волошин и А. Белый посвятили часть своего творчества именно восточной и буддийской тематике). В 1918 г. открылась Первая выставка буддийских реликвий, в основном из собраний князя Э. Э. Ухтомского. Выдающимися русскими буддологами Щербатским, Ольденбургом, Владимирцовым и Розенбергом было прочтено пять замечательных, вполне доступных для неискушенных слушателей лекций по буддизму. Изданные в 1919 г. в виде небольших книжиц, они дают читателю достаточно полное представление о сути буддийского учения и о его истории. Можно назвать много событий из своеобразной предыстории буддизма в России,

благодаря которым в 70-х гг. XX в. он, выйдя за рамки академических изысканий, стал для многих русских людей личным исповеданием, стал религией.

Вернемся к образу Сандалового Будды. Ведь сбылось пророчество Будды, что статуя, попав в Китай, превратит его в центр развития буддийского учения. Как бы ни противоречили источники друг другу, есть сведения, что именно в III в., во время династии Цзинь, статуя была привезена в Китай, т. е. как раз перед взлетом буддийской мысли в Китае, в период интенсивной переводческой деятельности, когда был заложен фундамент всего китайского буддизма. Подобное же случилось в VII в. в Тибете, при Сронцзангамбо, когда его непальская жена Бхрикути привезла среди прочих буддийских реликвий и образ Сандалового Будды. А уже в царствование царя Тисрондэцана (IX в.) буддизм фактически стал государственной религией Тибета. В XIII в., предшествующем распространению буддизма в Монголии, мы находим упоминание о появлении там Сандалового Будды. И, наконец, появление статуи в Бурятии, в России, действительно стал благим предзнаменованием развития Учения в этой новой для буддизма стране.

Эти исторические «совпадения» для рационалиста лишь любопытный факт, но для верующего — еще одно подтверждение и пророчества Будды, и чудотворности статуи. Она как бы притягивает к себе буддийское учение, заставляя рождаться в той стране, где находится, известных в прошлом буддийских Учителей и создавая кармическую ситуацию, благоприятную для продвижения Дхармы. Статуя воистину ведет себя как Тело Будды, как живой Будда, — следом за ней появляются тексты, и затем происходит расцвет буддийской мысли. Так было в Китае, Тибете и Бурятии. Возможно, так будет и в России.

### Комментарии

<sup>1</sup> Ихэгуаньское восстание, 1890—1901 гг. (от кит. И-хэ-цюань — тайное общество «Кулак во имя справедливости и согласия»).

<sup>2</sup> Известен иконографический тип скульптурных изображений, который называется «Будда, останавливающий сандаловую статую»: стоящая фигура Будды с правой рукой, опущенной вдоль тела, с левой рукой в жесте *абхая-мудра* (жест успокоения или защиты). См.: *Дешананде О. П.* Сиамское искусство XIV—XIX вв. в собрании Государственного Эрмитажа: Каталог выставки. СПб.: Славия, 1997. С. 148. Кат. № 72. — *Примеч. ред.*

Д. А. Носов (Санкт-Петербург)

## Монгольские сказки в трудах российских исследователей

Сказки монголов начали привлекать внимание специалистов-собира- телей и исследователей не ранее середины XIX в. До той поры все за-

мечания об этом жанре, как и вообще о монгольском фольклоре, носили фрагментарный характер. Интерес к фольклору монголов развивался в русле внимания мирового литературоведения к устному народному творчеству в целом. На взгляды отечественных монголоведов в этом отношении большое влияние оказали литературоведы-русисты, работавшие как в сравнительно-историческом направлении (А. Н. Веселовский, В. Я. Пропп), так и в рамках мифологической школы (А. Ф. Буславей, П. В. Киреевский).

Изучение сказок монголов проходило параллельно с их собиранием. За все время процесса сбора и изучения сказок сложилась богатейшая коллекция материала. Довольно большое количество текстов сказок издано, особенно в Монголии. Однако и за ее пределами был опубликован ряд достаточно репрезентативных сборников.

В первую очередь речь идет о России, что было обусловлено наличием в составе Российского государства монгольских народов — калмыков и бурят. Первые серьезные научные публикации сказок монгольских народов включали в себя именно сказки калмыков. В 1858 г. лама Галсан Гомбоев опубликовал перевод на русский язык сказок об Арджи-Борджи, одного из сочинений о Бигамирджид-хане, пришедших к монголам из индийской литературы<sup>1</sup>. В 1864 г. профессор К. Ф. Голстунский издал в Санкт-Петербурге калмыцкую эпическую поэму «Джангар» и сказки из цикла «Волшебный мертвец». Тем самым в научный оборот были введены эпос, характерный для ойратов, и распространенные среди всех монгольских народов сказочные сюжеты индийского происхождения. Все тексты были опубликованы на калмыцком языке. Через два года в Лейпциге появилась публикация профессора Юлга, включавшая в себя 13 сказок из цикла «Волшебный мертвец». На следующий год этот же исследователь опубликовал халхаский вариант сказки об Арджи-Борджи<sup>2</sup>.

Публикации российских и западных исследователей в середине XIX в. объединяла общая задача. Тексты сказок использовались в качестве учебных пособий для студентов — будущих монголоведов, проходивших обучение в европейских университетах. Поэтому выбор падал на сюжеты об Арджи-Борджи и на цикл сказок «Волшебный мертвец», которые были распространены не только в Монголии, но и в других странах, где исповедуют буддизм. Таким образом, мы можем утверждать, что подобные публикации давали студентам представление и о фольклорной традиции монголов, и о пришедших к ним благодаря фольклорной традиции в целом буддийских сюжетах.

Собственно монгольские сказки собирались российскими исследователями начиная со второй половины XIX в. Заметим, что это были путешественники, а не ученые-монголоведы. Именно благодаря путешественнику — члену Русского географического общества Г. Н. Потанину в России появилась самая обширная коллекция монгольских сказок. Он совершивший две экспедиции на северо-запад Монголии — в

1876—1877 и 1879 гг. В 1884—1886 гг. он путешествовал по северо-западу Китая, по районам проживания тангутов, тибетцев и ряда монголоязычных народов. Все собранные сказки Потанин опубликовал в трех изданиях: материалы экспедиции 1876—1877 гг. содержатся в «Очерках Северо-Западной Монголии», вып. 2 (СПб., 1881); сказки, собранные в 1879 г., — в «Очерках Северо-Западной Монголии», вып. 4 (СПб., 1883); материалы, собранные в Китае, — в книге «Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия» (СПб., 1893. Т. 2).

Безусловным достоинством работ Г. Н. Потанина является наличие полных сведений об информантах: имя, род занятий, этническая принадлежность. Но путешественник не знал монгольского языка и записывал тексты на русском языке, полагаясь на различных переводчиков. Лишь некоторые монгольские слова и выражения записаны им кириллицей. (Значительная часть материалов, в том числе и сказки, была записана у представителей тюркоязычных народов, поэтому в рамках данной статьи они не рассматриваются.)

Проанализировав данные об информантах, от которых были записаны тексты, вошедшие в первую из публикаций Потанина, мы видим, что тексты сказок монголоязычных народов сообщили четыре халхасца, один монгольский шаман-урянхаец, два представителя племени хотогойту и два монаха-заин-шабинца, этническую принадлежность которых определить сложно.

Исходя из содержания текстов, вошедших во второй выпуск «Очерков Северо-Западной Монголии» Г. Н. Потанина, мы приходим к выводу, что в него включено 14 сказок монголоязычных народов, 8 из которых являются сказками-легендами, 3 — просто сказками и 3 — богатырскими сказками. Для того чтобы наглядно показать распределение сказок по поджанрам и народностям, мы составили следующую таблицу (заин-шабинцы<sup>3</sup>, без определения их этнической принадлежности, включены в графу «Народность»):

Народность	Сказки-легенды	Собственно сказки	Богатырские сказки
Халхасцы	5	3	
Монгольские урянхайцы	1		
Хотогойту	1		1
Заин-шабинцы	1		2

Вышеобозначенные 14 сказок включают в себя различные по объему тексты: 5 текстов объемом менее одной страницы; 6 текстов объемом примерно в одну страницу; 2 текста объемом в 2 страницы; один текст объемом 3 в страницы. Два текста объемом в 2 страницы и текст объемом в 3 страницы относятся к поджанру богатырской сказки.

В сборник Г. Н. Потанина «Очерки Северо-Западной Монголии» (вып. 4) вошло 484 текста под 187 названиями. Проанализировав содержание текстов, мы выяснили, что 188 из них являются сказками, из

которых 104 записаны от информантов, принадлежащих к монголоязычным народам.

Некоторые тексты были переданы Потанину другими собирателями. Один из них — отец Яков Чистохин, священник из дер. Шимки, забайкальский бурят, передал путешественнику 14 текстов. (Все они были зафиксированы от земляков Я. Чистохина и не входят в рамки нашей работы.)

Вторым священником, передавшим Потанину фольклорные тексты, был отец Василий Постников. Он передал 4 текста. Два из них были записаны от халхасца Пахраса, жителя с. Мыот (Монгольский Алтай), и отнесены нами к сказкам-легендам.

Помимо священнослужителей путешественнику помогали и русские купцы, работавшие на территории Монголии. Первым из них стал купец Палкин, который передал Потанину 50 прозаических фольклорных текстов, записанных им во время зимовки на территории проживания дархат. От самих дархат Палкиным было записано 44 текста. Среди них есть сказки, принадлежащие ко всем выявленным нами поджанрам.

Три текста, записанные от ламы-халхасца из хошуна князя Лу-гуна по имени Гунын, мы определяем как сказки.

Три текста были записаны Палкиным от двух информантов урянхайцев. Все они также относятся к сказкам.

Среди информантов, сказки которых включены в данный сборник, нами было выделено 6 халхасцев, из них четверо — представители клерикального сословия, ламы; 6 дербетов, из них двое — ламы и 2 ламы-дархата.

На основании анализа содержания текстов в данном издании мы составили следующую таблицу, показывающую распределение текстов сказок по поджанрам и народностям:

Народность	Сказки- легенды	Собственно сказки	Богатырские сказки	Сказки о бадарчине	Сатирические сказки
Халхасцы	14	15		1	
Дархаты	6	27	4		
Дербаты	21	14			2

Таким образом, мы можем заключить, что из 104 монгольских сказок, вошедших в данный сборник, наиболее широко представлены дербетские и дархатские — по 37. Меньше всего халхаских сказок, их 30. Больше всего сказок-легенд записано у дербетов, собственно сказок — у дархат. Богатырские сказки представлены только у дархат, а сатирические — исключительно у дербетов. В этом сборнике появляются сказки размером в четыре, шесть и даже более страниц. Причем большие тексты — это не обязательно богатырские сказки или сказки-легенды.

В третий потанинский сборник («Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия») вошла 31 сказка. Записаны они были от одного информанта — халхасца, четырех ордосцев, из которых двое ламы, и еще от женщины народности элет.

Итоги анализа содержания текстов приведем в следующей таблице.

Народность	Собственно сказка	Богатырские сказки
Халха-монголы	1	4
Ордосцы	1	23
Элеты		2

Таким образом, можно сделать вывод, что в данном издании наиболее широко представлены ордосские сказки, всего их 24, преимущественно это собственно сказки. Менее обширно здесь представлен халхаский материал — всего 5 сказок, включая одну богатырскую. Интересны и вошедшие в сборник две олетские сказки, охарактеризованные нами как собственно сказки.

По объему рассматриваемые сказки можно поделить на 5 подгрупп:

- 1) 6 текстов менее одной страницы;
- 2) 11 текстов объемом в 1 страницу;
- 3) 6 текстов объемом в 2 страницы;
- 4) 4 текста в 3 страницы;
- 5) 1 текст объемом в 4 страницы.

Необходимо отметить, что Потанин не ограничивался сбором и публикацией сказок. Он проводил также сравнение сюжетов различных национальных традиций и выявлял сходные элементы. Таким образом, мы можем утверждать, что он использовал принятый в литературоведении XIX в. сравнительный метод.

Опубликованные русским путешественником графом А. П. Беннингсеном «Легенды и сказки Центральной Азии» (СПб., 1912) можно отнести к тому же типу, что и издания Потанина. Беннингсен также дает русский перевод текста, зафиксированный с помощью переводчика. Исследователь записал 28 монгольских сказок от одного халхамонгола, одного торгута и одного ламы-тангута и еще четырех информантов-монголов, этническая принадлежность которых не уточняется.

На основании анализа содержания текстов и данных об информантах составлена следующая таблица:

Информант	Сказки-легенды	Сказки
Дунсурун, халх	5	9
Торгут, г. Карашар		4
Юндунг, лама-тангут, г. Сучжоу	1	
Зенге-Адыл, г. Урга	1	
Сэдэ, г. Дзани-Хурээ	1	
Дзайсан Чойнджалджаб, г. Дзани-Хурээ		2
г. Кобдо	1	



Исходя из приведенной выше таблицы, можно заключить, что в сборнике Беннингсена наиболее широко и полно представлены сказки халха-монголов, сообщенные одним информантом, и довольно обширно — сказки торгутов, также записанные от одного информанта. Помимо сказок этих двух этносов Беннингсен включил в сборник одну сказку из фольклора тангутов.

В отличие от Потанина Беннингсен ограничился сбором сказок и их публикацией, не делая сравнительного анализа сюжетов.

После выхода в свет сборника Беннингсена начался новый этап собирания и изучения монгольской сказки. Первой вехой на этом этапе стала работа Б. Я. Владимирцова «Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия)» (Л., 1926). В ней исследователь опубликовал собранные им среди ойратов в 1911 и 1913—1915 гг. тексты, относящиеся к различным фольклорным жанрам, в том числе и к сказке. В работе Владимирцова, в отличие от рассмотренных выше публикаций, сведения об информантах неполные. Тексты записаны без переводчиков, а самим автором, который был профессиональным монголоведом. При публикации Владимирцов использовал фонетическую транскрипцию, построенную на основе русского алфавита. Тексты записывались от представителей четырех народностей: мингатов, урянха, байтов и дербетов, — но сказки представлены только байтские и дербетские. При составлении таблицы мы отошли от использовавшейся выше классификации сказок и следуем той, которая предложена Владимирцовым в его книге <sup>4</sup>:

	Байты	Дербеты
Национальные монгольские сказки, примыкающие к монгольскому героическому эпосу	6	1
Пересказы джатак или авадан, пришедших из Индии вместе с буддизмом	2	1
Любопытное соединение сюжета одной из сказок «Волшебного мертвеца» с мотивами национальных монгольских сказок»		1
Сказка о Балма-Санге	1	

С жанровой точки зрения наиболее полно в данном издании представлены устные прозаические произведения байтов. Из четырех выделенных жанров сказок на наречии байт представлено три.

Вторым по жанровому разнообразию в рассматриваемой публикации является наречие дербетов, на котором представлено три из четырех разновидностей жанра сказки — по одному произведению на каждый жанр.

Что касается последней рубрики, то записанный текст о Балма-Санге Владимирцов квалифицировал как рассказ, занимающий промежуточное положение между сказкой и рассказом <sup>5</sup>.

Основываясь на методе Владимирцова, в 1927 г. провел свою полевую работу среди дархат Г. Д. Санжеев. Результаты этой работы были опубликованы им в труде «Дархатский говор и фольклор» (Л., 1931).

Санжееву удалось записать 10 сказок от трех информантов-дархат. Во введении к своей работе он не делает попыток глубокого исследования представленного сказочного материала, поскольку основной своей задачей считал составление краткого общеграмматического очерка дархатского диалекта. Г. Д. Санжеев ограничивается кратким сравнением отдельных дархатских сказочных сюжетов с сюжетами бурятских сказок. Его работа содержит исчерпывающие сведения об информантах.

подавляющее большинство представленного в издании материала — девять сказок из десяти — записано от представителей одного дархатского рода, а именно рода урут. Оба информанта были неграмотными. Лишь последняя сказка была получена от представителя рода ухаа-дархат, который владел грамотой.

В 1927 г. в долинах рек Хараа, Ероо и вблизи монастыря Амарба-ясгалан на Орхоне сбором монгольского фольклора занимался Н. Н. Поппе. Результаты были опубликованы в «Образцах народной словесности монголов» (Л., 1932). Среди 39 изданных текстов имеется 6 сказок, записанных от двух мужчин-халхасцев и жительницы Тунгел-ийн-гола Дуламджаб. В примечании собиратель характеризует ее как хорошую сказочницу<sup>6</sup>.

В том же году в восточной части МНР, а именно на территории бывшего Хан-Хэнтий-Ульского аймака (ныне Хэнтэйского аймака), полевыми работами занималась Л. А. Амстердамская. Результаты были опубликованы в сборнике «Восточно-халхаские народные сказки» (Л., 1940). Тексты Амстердамская записывала знаками фонетической транскрипции, построенной на основе русского алфавита. Однако в рассматриваемом издании монгольские тексты переданы знаками латинизированной транскрипции, принятой на то время в «монголоведческих работах Института востоковедения Академии наук СССР»<sup>7</sup>. К каждому тексту исследователь приложила собственный подстрочный перевод. Всего опубликовано 3 сказки, одна из которых была записана от девятнадцатилетней халха-монголки и две — от семнадцатилетнего халхасца.

Основываясь на вышеприведенных данных мы можем поделить историю собирания и публикации монгольских сказок российскими исследователями на три этапа.

Первый этап — середина XIX в. К нему мы относим таких исследователей, как К. Ф. Голстунский и Г. Гомбоев. Для данного этапа характерно использование сказок в качестве учебного материала.

Второй этап — вторая половина XIX—начало XX в. Основными собирателями монгольских сказок в этот период были не сами монго-

ловеды, а путешественники Г. Н. Потанин и А. П. Беннингсен. Для этого этапа характерен господствовавший тогда в литературоведении сравнительный метод.

К третьему, завершающему этапу собирания и публикации монгольских сказок (первая половина XX в.) относится деятельность целой плеяды выдающихся монголистов. Б. Я. Владимирцов, Н. Н. Поппе, Г. Д. Санжеев, Ц. Ж. Жамцарано, А. М. Позднеев и многие другие вели серьезную полевую работу и подготовили фонетически точные записи текстов сказок. Основная цель таких работ заключалась в публикации фонетических материалов для исследователей монгольского языка.

### Комментарии

<sup>1</sup> См.: *Цедина А. Д.* Монгольская новеллистика XVII—XIX вв. и индо-тибетские традиции // Монгольская литература: Очерки из истории XIII—первой половины XX в. М., 1997. С. 194—195.

<sup>2</sup> *Julg B.* Die Märchen des Siddhi-kur. Kalmükischer Text mit deutscher Übersetzung und einem kalmükisch-deutschen Wörterbuch. Leipzig, 1866; *Idem.* Mongolische Märchen-Erzählung aus der Sammlun Ardschi-Bordschi. Innsbruck, 1867.

<sup>3</sup> Вероятно, речь идет о послушниках из монастырей Заин-Гэгээний хурээ в Цэцэрлике или одноименного монастыря в Урд Тамир-голе.

<sup>4</sup> *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия). Л., 1926. С. X.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Поппе Н. Н.* Образцы народной словесности монголов. Т. 3: Произведения народной словесности халха-монголов, северо-халхаское наречие. Л., 1932. С. 165.

<sup>7</sup> *Амстердамская Л. А.* Восточно-халхаские народные сказки. Л., 1940. С. 3.

## М. П. Петрова (Санкт-Петербург)

### Жанр хайку в современной монгольской поэзии

Современный мировой литературный процесс невозможно представить без такого поэтического жанра, как хайку. Лирические хайку (трехстишия) наряду с танка (пятистишием) олицетворяют национальную японскую поэзию. Термин «хайку» использовался в Японии уже в XVII в., но в литературоведение он прочно вошел начиная с XIX в.

Основоположителем жанра хайку является поэт Мацуо Басё (1644—1694). «Басё разработал оригинальную эстетическую концепцию, она легла в основу поэтической системы хайку и во многом определила не только направление дальнейшего развития японской эстетической мысли, но и сам характер литературного процесса»<sup>1</sup>. Первоначально хайку в Японии воспринимались как юмористические, комические стихи,

но постепенно этот термин стал использоваться для обозначения лирического стихотворения, главным образом о природе.

В дальнейшем жанр хайку формировался под влиянием следующих основных факторов: классической японской и китайской литературы вообще и поэзии в частности, японской поэтической традиции, или традиционной эстетики, философских идей буддизма, и прежде всего дзэн-буддизма, а также учений китайских философов Конфуция, Лао-цзы и Чжуан-цзы. Так образовались классические японские поэтические школы хайку — Древняя и Данрин. Поэзия и эстетика Басё оказали влияние на развитие жанра хайку, что нашло воплощение в творчестве его учеников и последователей.

С 70-х гг. XX в. устойчивый интерес к жанру хайку наблюдается и в монгольской поэзии. В настоящее время вышло несколько поэтических сборников, где представлены исключительно хайку<sup>2</sup>. На наш взгляд, это связано как с социокультурными изменениями в жизни монголов, так и с развитием некоторых новых тенденций в жанровой системе современной литературы. Монгольское общество становится все более открытым, возникают и крепнут межгосударственные, экономические, культурные и личные контакты и связи. В частности, растет интерес к японской культуре и языку, истории и литературе. С другой стороны, наблюдается возникновение и развитие новых жанров и форм в современной монгольской литературе, особенно в малой прозе и поэзии.

В связи с этим обращение современных, чаще молодых, поэтов к японскому жанру хайку представляется вполне естественным. Еще в XIX в. известный монголист А. М. Позднеев справедливо замечал, что «духу монгола присуще созерцательное направление. Одинокая жизнь во всем этом раздолье круга, тишина, возмущаемая разве что шелестом колеблемой ветром травы — все это могло способствовать лишь тому, чтобы монгол все более и более погружался в самого себя... Он обращал внимание на вечное течение солнца и луны, на постоянно сменяющиеся облака, и в его душе возникало представление о деятельности целого мира... Он искал в себе связи с природой и сравнивал с нею жизнь человека»<sup>3</sup>.

Художник ощущает себя частью природы, сливается с ней, погружаясь в нее, его душа ясна и открыта окружающему миру, мир входит в нее своей сокровенной сущностью. Так, Д. Батбаяр (р. 1941) пишет:

Безмолвно сижу у воды  
Много часов подряд.  
Застыл недвижимой горой<sup>4</sup>.

Б. Лхагвасурэн (р. 1944) в трехстишиях «Говийн хүрд» («Гобийский круг») отмечает:

Өлмийн дэргэдээс хүлэн хүлжиж  
Магнай дээр шингэнэ.  
Нүд эзнэ<sup>5</sup>.

Из-под ног выбегает кулан  
И во лбу растворяется.  
Глаза устают.

Согласно эстетической концепции Мацуо Басё, основанной на дзэн-буддизме, поэт должен снизить до минимума активность личных чувств, подавить свою чувствительность, изгнать элемент личного присутствия, внимать природе. Высокая эмоциональность хайку не должна носить чувственной окраски. Это определено задачами поэзии, которая не обращена к миру человеческих чувств, а отражает духовное единство художника с природой. В хайку поэты должны исходить не из личных переживаний, а из того, что им дает непосредственное созерцание природы и жизни <sup>6</sup>.

Алсын үүланд  
Бүгэ үрамдав үү даа?  
Эндхийн бүдан сэrvэлзэв <sup>7</sup>.

В далеких горах  
Не олень ли взревел?  
Здесьняя мгла всколыхнулась, —

пишет Г. Аюурзана (р. 1970).

В этом трехстишии поэт представил картину осенней природы Северной Монголии: в холодном предрассветном тумане слышится лишь рев оленей в горах.

А вот хайку Т.-Ө. Эрдэнэцогта (р. 1971):

Сар мандана.  
Нүүранд хөвөх навчис  
Цагаахан <sup>8</sup>.

Восходит луна.  
Листья, что плывут по озеру,  
Белеют.

Хайку способны безгранично поэтизировать окружающее. Басё говорил, что поэзию можно извлечь из всего, что окружает человека, ее только нужно заметить, она существует в простых вещах. Задача хайку — показать прекрасное в обычном событии жизни. Поэзия должна вобрать в себя мир привычных вещей, с которыми человек сталкивается в своей обыденной жизни, стать его «повседневной мыслью»<sup>9</sup>. Монгольские поэты, на наш взгляд, в своих хайку раскрывают красоту и глубинный смысл самых обычных предметов и явлений.

*Дэггүй нас*

Зулын тосонд гараа түлэв  
Зуух нойргүй — өвөөгийн жижүүртэй шөнө  
Зуурдын дурлал өвөр эзлэн, зүүд тонхөв <sup>10</sup>.

### *Возраст непослушания*

В масле лампы руку обжег.  
Возле печи без сна с дедушкой дежурю.  
Неожиданная любовь сердцем овладела, сон не идет, —

читаем у Л. Дашняма (р. 1943).

В монгольских хайку нашли свое отражение реалии кочевого хозяйства и быта. Так, Б. Лхагвасурэн пишет:

### *Совин*

Бэлчээрт оройтсон ингээний хойноос  
Бүртийсээр, ижий хотол давна  
Ботго буйлахаа болино<sup>11</sup>.

### *Предчувствие*

Вслед за верблюдцами, что припозднились на пастбище,  
Матушка, чуть видна, через холмы шагает.  
Верблюжата перестают кричать.

А это строки З. С. Билигсайхана (р. 1983):

Тооноор тусах сар  
Тогоотой сүүнд мэлтийнэ  
Зуны шонэ<sup>12</sup>.

Месяц, что светит сквозь тооно,  
Котел с молоком переполнил.  
Летняя ночь.

Одной из основных поэтических категорий эстетики Басё является так называемое саби, понятие, выражающее красоту просветленного одиночества, покоя и отрешенности от суетного бытия — чувства, которое владеет поэтом в результате слияния с миром и переживания его сущности. Монгольские поэты в своих хайку часто обращаются к описанию состояния одиночества. Вот строки С. Оюунтогса (р. 1979):

Хоосон тэр ертөнцөд  
Хачин амгаланг эдлэвч  
Хамгаас ганцаардмал болов би<sup>13</sup>.

В той вселенной пустой  
Хоть и чувствую странный покой,  
Но из всех одинокою самой я стала.

Лирический герой пребывает в одиночестве и тоскует от разлуки с любимым человеком. Так, у Г. Аюурзана читаем:

Харанхуйд гэнэтхэн горхи шуугив.  
Ханьгүй ганцаардан  
Бүдчиж явснаа мартав <sup>14</sup>.

В темноте вдруг ручей зашумел.  
Об одиночестве без любимой,  
Споткнувшись, забыл.

С. Оюунтогс пишет об одиночестве в толпе:

Олны дунд ганцаар зогсох  
Орог саарал цувтай хүн  
Оройн бороонд норох нь... <sup>15</sup>

Человек в темно-сером плаще,  
Он стоит, одинокий, в толпе,  
Под дождем уж промок...

Тема четырех времен года является традиционной для монгольской поэзии. Она нашла свое отражение и в жанре хайку. В отличие от японской поэзии, где присутствует лишь поэтический намек на время года — словесно обрисованная деталь, которая мысленно вызывает представление о целой картине, в монгольских хайку время года называется прямо. Описывая состояние природы, соответствующее тому или иному сезону, поэты часто сопоставляют времена года и время суток, а также определенные периоды жизни человека.

Өвлийн үдэш.  
Огт танихгүй хүний  
Инээмсэглэхийг олж үзэхсэн <sup>16</sup>.

Зимний вечер.  
Вот бы увидеть совсем незнакомого парня  
Улыбку.

*С. Оюунтогс*

Унинд хавчуулсан цувнаас  
Ус дусална  
Намар оройн үдэш <sup>17</sup>.

С плаща,  
Что на уни висит, капли стекают.  
Осени поздней вечер.

*З. С. Билигсайхан*

Хавар.  
Хэн нэгний хуруу  
Үсэнд хүрэх шиг <sup>18</sup>.

Весна.  
Словно чьи-то пальцы  
Коснулись моих волос.  
*С. Оюунтогс*

Итак, обращаясь к хайку, монгольские авторы стремятся к воплощению художественных принципов этого жанра, постоянно совершенствуя приемы и методы.

### Комментарии

<sup>1</sup> *Бреславец Т. И.* Поэзия Мацуо Басё. М., 1981. С. 3.

<sup>2</sup> *Билигсайхан С. Овс. Өвсөөн үнснэм.* Уб., 2006; *Оюунтогс С. Хаа байсан алс.* Уб., 2002; *Он же.* Толинд туссан очигдор. Уб., 2006; *Эрдэнэцогт Т.-О.* Шуурс алдахуй. Уб., 2002.

<sup>3</sup> *Позднеев А. М.* Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880. С. 68.

<sup>4</sup> *Батбаяр Д.* Трехстишия / Пер. Л. Букиной. Поэзия народной Монголии: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 23.

<sup>5</sup> *Лхагвасурэн Б.* Говийн хурд. «Шувууны мор» хэмээх гурван муртууд. Ангир уураг. Уб., 1991. С. 89.

<sup>6</sup> См.: *Бреславец Т. И.* Указ. соч. С. 30.

<sup>7</sup> *Аюурзана Г.* Философийн шулгууд. Уб., 2001. Х. 99.

<sup>8</sup> *Эрдэнэцогт Т.-Ө.* Шуурс алдахуй. Уб., 2002. Х. 81.

<sup>9</sup> См.: *Бреславец Т. И.* Указ. соч. С. 33.

<sup>10</sup> *Дашням Л.* Дэггүй нас. Цаглашгүйн цагаан салхи. Уб., 1999. Х. 222.

<sup>11</sup> *Лхагвасурэн Б.* Совин. «Шувууны мор» хэмээх гурван муртууд. Ангир уураг. Уб., 1991. Х. 87.

<sup>12</sup> *Билигсайхан С. Овс. Овсоон унснэм.* Х. 89.

<sup>13</sup> *Оюунтогс С. Хаа байсан алс.* Х. 106.

<sup>14</sup> *Аюурзана Г.* Философийн шулгууд. Х. 91.

<sup>15</sup> *Оюунтогс С. Толинд туссан очигдор.* Х. 171.

<sup>16</sup> *Оюунтогс С. Хаа байсан алс.* Х. 46.

<sup>17</sup> *Билигсайхан З. С. Овс. Овсоон унснэм.* Х. 86.

<sup>18</sup> *Оюунтогс С. Толинд туссан очигдор.* Х. 106.

## *А. А. Туранская (Санкт-Петербург)*

### Иконография Махакалы

Махакала — буддийское божество, относящееся к разряду дхармапал, так называемых защитников Учения. В Тибете он известен как Черный Защитник или Великое Черное Сострадание. В разных формах Махакала одновременно может являться и дхармапалой, и йидамом.

Махакала, как и любое божество буддийского пантеона, изображается в рамках канона, т. е. имеет определенную иконографию и иконометрию. Чаще всего Махакалу изображают по системе шести ладоней.



В садханах, посвященных Махакале, дается его каноническое описание: он всегда изображается с грузным телом, с толстыми и короткими конечностями, низкорослым, с большим животом, с короткой и толстой шеей, квадратным или круглым лицом (символ богатырского телосложения, выражение могучей силы). «Быстрый спаситель, Защитник Мудрости [Махакала] сине-черного цвета, с одной головой и шестью руками, пылающий, очень гневный и очень надменный. Его рот открыт, четыре острых клыка оскалены, три круглых красных глаза сверкают. [На лбу] во множестве собрались гневные морщины. Его красно-желтые волосы стоят дыбом, из ресниц и бороды пылает [огонь], подобный огню последней кальпы. [Он] в шантабе из невыделанной шкуры барса, опоясан поясом из зеленых шелков, с толстым животом, толстыми руками и ногами»<sup>1</sup>.

Для его изображения обычно используется схема «левой диагонали»: асимметричная поза (диагональ создана направлением поднятой и вытянутой руки и отставлением вытянутой ноги при глубоком выпаде на другую ногу). «Левая диагональ» — *алидха-асана* — знаковая поза угрозы, демонстрирующая силу, устрашение.

Махакала может быть черным, синим (эти цвета имеют одну и ту же символику), белым, красным и даже зеленым. Цвет той или иной формы зависит от того, к какому семейству дхьяни-будд она относится. Так, например, синие формы Махакалы относятся к семейству Будды Акшобхьи, белые — к семейству Будды Вайрочаны, желтые — к семейству Ратнасамбхавы, красные — Ами табхи, зеленые — Амогхасиддхи.

У разных ипостасей разные атрибуты, различное количество рук, глаз и т. д. Изображение зависит от школы, в традиции которой изображается данное божество. Например, двурукий Махакала Бернаг почитаем школой Карма Кагью, четырехрукий Махакала является защитником Бригунг Кагью, а шестирукий — защитником школы Гелуг.

При этом не все формы Махакалы имеют одинаковое происхождение. Шестирукий Махакала — это эманация бодхисаттвы Авалоки-тешвары, четырехрукий Махакала — эманация Чакрасамвары, который является главным защитником школы Карма Кагью, двурукий Бернагчен — эманация Самантабхадры (ади-будды школы Ньингма); в традиции школы Сакья есть двурукий Панджаранта Махакала, который, вероятно, является эманацией Манджушри.

Изображение Махакалы предельно символично: тело Махакалы — темно-синее или черное — символ неизменности дхармакаи, а также активности гневных тантрических будд и бодхисаттв. Три его глаза символизируют три тела Будды и знание прошлого, настоящего и будущего. Они могут видеть врагов Учения во всех трех мирах. Шесть рук — символ достижения шести парамит. Махакала изображается стоящим в пламени — символ сгорания всех препятствий. Позиция

ног — *алидха-асана* — символизирует ритуальный танец, чтобы растоптать врагов. Пальцы рук — в *тарджани-мудре* — жесте угрозы.

Махакала попирает ногами Винакаю, символизирующего великие препятствия и аффекты на пути Учения, или какое-то либо индуистское божество.

Пьедестал, на котором он стоит, — символ кладбища. Лотос — символ чистоты, неоскверненной сансарой; солнце символизирует свет, рассеивающий темноту незнания; шкура тигра — очищение от желаний, шкура слона — очищение от гордости, кожа змеи — очищение от гнева.

Махакала, как и все буддийские божества, изображается с определенными атрибутами. Чаще всего это катрика и капала. Катрика — ритуальный кинжал особой формы, символ отречения от материального мира. Уничтожает внутренних и внешних демонов. Капала — чаша, сделанная из человеческого черепа, наполненная кровью, символ покорения мар и злых духов, пяти чувственных подношений и символ пустоты.

У Махакалы есть и другие канонические атрибуты: данда, штандарт, четки, лассо, меч, дамару, трезубец и т. д.

Несмотря на распространенность культа Махакалы в Тибете и Монголии, нельзя точно определить время формирования его иконографического образа.

В раннем буддийском искусстве не было изображений гневных божеств. Так, в Гандхаре есть изображения Будды Шакьямуни, бодхисаттвы Майтреи и других бодхисаттв, которые не поддаются идентификации. Изображения гневных божеств появляются в Восточном Туркестане приблизительно в VI в. Они представлены как милостивые божества, а на их гневный аспект указывает только форма глаз и бровей. Канонические изображения складываются примерно к XI в. В Тибет эта традиция пришла, скорее всего, из Кашмира и Восточного Туркестана.

Упомянуты 75 основных форм этого божества, но некоторые из них не могут быть отождествлены. Хотя основные формы Махакалы предположительно имеют индийское происхождение, существует множество форм, появившихся на территории Тибета. Произошло это по той причине, что разные школы буддизма вводили почитание формы, которой не было в других школах. Так, есть формы Махакалы, особенно почитаемые той или иной школой. В традиции Сакья наиболее важным проявлением Махакалы считается Дордже Гур, в традиции Карма Кагью — Махакала Бернаг.

### Комментарии

<sup>1</sup> Yamantaka, Mahagala, Erlig Qayan, Okin Tngri dörben doysin sudur. Ксилограф из Библиотеки восточного факультета СПбГУ, Mong D-13. Л. 136 (2а).

## Литература

Yamantaka, Mahagala, Erlic Qayan, Okin Tngri dörben doysin sudur. Килограф из Восточной библиотеки СПбГУ, Mong D-13, 136 л.

Marylil M. Rhie, Robert A. F. Thurman. Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet. N. Y., 1991.

Lama Namse Rinpoche. Lektion of Karma Kagyu lama. Canada, 2001.

*Е. Ю. Харькова (Санкт-Петербург)*

### К вопросу о традиции изучения индо-тибетской грамматики в Тибете

В истории тибетобуддийской культуры особую роль играл процесс адаптации и дальнейшей трансляции литературного наследия буддийской Индии. Развитие тибетской письменности, грамматики и других традиционных наук, происходившее в основном под влиянием древнеиндийских источников, явилось важным условием становления тибетской государственности и распространения буддизма.

С VIII по XIII в. тибетскими переводчиками-лоцавами был осуществлен перевод с санскрита буддийских канонических текстов, которые в дальнейшем вошли в состав тибетобуддийского канона — Ганчжура и Данчжура. Это требовало освоения переводчиками санскрита и на практическом, и на солидном теоретическом уровне. Изучая санскрит, тибетские ученые опирались на систему индийской грамматики — *вьякарану*.

Принятое в тибетской традиции название науки о языке (*sgra rig pa*) и ее вспомогательных дисциплин — поэтики (*snyan ngag*), метрики (*sdeb sbyor*) и лексикографии (*mngon brjod*) — зафиксированы в терминах традиционных областей знания (тиб. *rig gnas*, санскр. *vidyāsthāna*). Индобуддийская система знания, известная в Тибете как «пять больших» и «пять малых» наук, перенесенная на тибетскую почву, оказала большое влияние на последующее развитие буддийской культуры Тибета, в частности на формирование структуры Данчжура.

В «новое» (XVIII в.) нартанское издание Данчжура включено всего 48 сочинений по грамматике, большинство из них — это санскритские грамматические шастры и комментарии к ним индийских ученых. Прежде всего это «Чандра-вьякарана» Чандрагомина и его автокомментарий к ней — «Чандравритти», «Калапа-вьякарана» Саптавармана и «Сарасвата-вьякарана» Анубхути. По мнению П. Верхагена, именно эти трактаты, а не грамматика Панини были включены в Данчжур, поскольку они отличаются более простой структурой и не изобилуют примерами из ведийского санскрита<sup>1</sup>.

К середине VII в. в Тибете уже используется собственное письмо, разработанное, скорее всего, на основе кашмирского брахми. Тибетские историографы приписывают это достижение Тонми Самбхоте, который, по их мнению, не только разработал тибетскую графику, но создал и нормативную базу грамматики, написав восемь грамматических трактатов.

Известный тибетский ученый Цетэн Шабдун (1910—1985) в книге «Учение Тонми» отмечает: «Дэси Сангье Гьяцо в своих комментариях и других сочинениях указывает, что число грамматических трактатов — восемь — объясняется тем, что Тонми сочинил их в соответствии с восемью важнейшими грамматическими шастрами Индии: „Индра-вьякарана“, „Вишала-вьякарана“, „Шакоутаяна-вьякарана“, „Пани-вьякарана“, „Саманабхадра-вьякарана“, „Патанджали-вьякарана“, „Мануджнедра-вьякарана“ и „Сарасвата-вьякарана“. В настоящее время, к величайшему сожалению, существуют лишь тексты Сумчупы (первая книга) и Таггичжугпы (шестая книга), остальные же шесть трактатов погибли в период между Первоначальным и Поздним периодом распространения Учения»<sup>2</sup>.

Поскольку индийская грамматическая традиция располагала весьма совершенными средствами описания языка, тибетские ученые заимствовали многие индийские технические термины, обозначающие языковые явления.

Обращение к первоисточникам, т. е. к традиции вьякараны, было характерно для тибетской науки о языке на протяжении всей ее истории. Первое известное нам исследование тибетских ученых в области санскритской терминологии, предпринятое в IX в., во времена правления Тицугдэцэна (Рэлпачена), завершилось созданием лексикографического труда «Махавьютпатти», который был включен в состав Данчжура.

Так как переводы делались не только с санскрита, но и с языков Хотана, Магадхи, Сахора (Бенгалии), Кашмира, с китайского и других языков без всякого единообразия в терминологии, возникла необходимость провести редактирование текстов и унификацию буддийских терминов.

Современный тибетский пандита Муге Самтэн Гьяцо (1914—1993) в трактате «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете» пишет: «Когда [в IX в.] лоцавы и индийские пандиты вносили изменения в язык переводов, они составили три варианта — большой, средний и малый — [лексикографического труда] *Bye brag rtoq byed* [Mahāvūtpatti]. Большой и средний варианты — *sGra sbyor bam gnyü* — вошли в Дэргеский Данчжур, том *Co*, раздел „Разные тексты“<sup>3</sup>». Вот как описывается проделанная работа в предисловии к «Махавьютпатти»: «Некоторые из переводов входили в противоречие с оригиналами буддийских текстов и традицией вьякараны. Их нельзя было оставлять в прежнем переводе, и [новая коллегия переводчиков]

внесла соответствующие исправления. [Перевод текстов] дополнили приложением из самых важных терминов, согласовав с тем, как эти термины употреблялись в текстах Большой и Малой Колесниц, как их использовали древние ученые Нагарджуна и Васубандху и что следует из грамматической традиции вякараны. Редко встречающиеся словосочетания разложили на составляющие их части и, снабдив аргументированным объяснением, записали. Одиночные термины, которые трудно было [однозначно] объяснить, передавались фонетически, для них находили звуковые соответствия и строго фиксировали. Некоторые слова переводились по смыслу, для них находили смысловые соответствия и строго фиксировали»<sup>4</sup>.

С этого времени можно говорить о начале формирования норм классического тибетского языка, основой которого стали три аспекта, кратко именуемые по-тибетски «Сум Таг Даг Сум»: это «Сумчупа», разъясняющая состав слога и семь семантико-синтаксических статусов существительного (тиб. *ram dbye*), «Таггичжугпа», описывающая систему правописания и функционирования тибетского глагола, и наука о тибетском правописании<sup>5</sup>.

Дальнейшее развитие теории тибетского языка тесно связано с историей буддизма в Тибете. Так, приход в Тибет Атиши дал новый импульс переводческой деятельности и изучению десяти традиционных наук. Еще один важный этап в истории переводческой деятельности и связанных с ней дисциплин начался с прибытием в Тибет Великого кашмирского пандиты Шакьяшрибхадры (1127—1225). Именно его школа оказала мощное влияние на Сакья Пандиту (1182—1251), который стал первым в Тибете теоретиком научного познания.

Среди сочинений Сакья Пандиты, посвященных вопросам науки о языке и связанных с нею «малых наук», известны «Введение в грамматику» (*sGra-'jug*), «Краткое руководство по грамматике» (*sGra nye bar bsDus pa*), «Трактат о метрике „Маленький цветок“» (*sDeb sbyog me tog chung po* — сочинение по санскритской просодии, в основе которой лежит сочинение по метрике Ратнакарашанти), *Tshig gter* (лексикографическая работа, основанная на «Амаракоше»), «Шастра о музыке» (*Rol mío'i bstan bcos*) — трактат о теории музыки, пения и метрики, шастра о поэтике «Украшение уст ученых» (*sNyen ngag mkhas pa'i kha gyan*). Особое место в творчестве ученого занимает трактат «Введение в науку» (*Mkhas pa gnams 'jug pa*), где были впервые сформулированы три задачи буддийского ученого: проповедь, искусство диспута, создание сочинений (тиб. *'chad risod risom gsum*), а также приведена классификация шастр «пяти больших» и «пяти малых» наук. «Введение в науку» было первым руководством для тех, кто избрал путь ученого.

В XIII в. работали еще несколько выдающихся переводчиков, известных своими познаниями в области санскрита, грамматики, поэтики и других наук. О них Муге Самтэн Гьяцо пишет: «Шон-лоцава

Дорже Гьялцэн в течение пяти лет изучал „пять малых“ наук в Непале под руководством пандиты Махендрабхадры, и особенно тщательно — грамматику. Пригласив в [Тибет] пандиту Лакшаши, вместе с ним перевел „Зерцало поэзии“ [Дандина] (sNyen ngag Me long), „Бодхисаттва-аваданакалпалата“ (dPag bsam 'khri shing) [Кшемендры], „Нагананда-натака“ (kLu kun tu dga ba'i zlo gar) [Шрихаршадэвы], „Локешвара-шатака-стотра“ (bsTod pa brGya ba) [Ваджрадевы], а также „Калачакра-тантру“ с важнейшими комментариями<sup>6</sup>. Переводческая и редакторская работа Шон-лоцавы способствовала распространению и рецепции «десяти наук» в Тибете. Его младший брат Шон Лодой Тэнпа тоже работал как переводчик и редактор. Ученик Шон-лоцавы — Пан-лоцава Лодой Тэнпа (р. 1276) обучался грамматике санскрита по «Калапа-вьякаране» и «Чандрапа-вьякаране», а также поэтике по «Кавья-адарше» у лоцавы Чогдэна. Он был знатоком пракритов, которые изучал, странствуя по Индии.

В данной статье хотелось бы обратить внимание на особый вид текстов, который в дальнейшем будет несомненно полезен для реконструкции истории индо-тибетской грамматической традиции. Это списки важнейших комментариев к двум трактатам Тонми Самбхоты и сочинений по теории грамматики, созданных тибетскими авторами. Такие перечни сочинений и их авторов не фиксируют линии преемственности комментаторской традиции, но они представляют собой один из источников по истории тибетской науки о языке и иногда являются приложениями к трудам по грамматике. Подобный список, озаглавленный «Названия и авторы некоторых комментариев к „Сумчупе” и „Таггичжугпе”», привел Муге Самтэн Гьяцо в конце пятого тома своего сумбума, где собраны его сочинения по грамматике. Следует отметить, что свой список ученый начинает с сочинений, созданных в период завершения работы над составлением рукописных канонических сводов.

Следуя вышеупомянутому списку, назовем важнейших авторов — комментаторов грамматических сочинений и их основные труды.

Это представители нартанской традиции Чомдэн Ригпе-Рэлти (середина XIII—начало XIV в.), упомянутый Гой-лоцавой Шоннупэлом в «Синей Летописи» среди составителей рукописного свода тибетского канона, автор грамматической шастры «Цветок, украшающий речь» (sMra ba rgyan gyi me tog), его ученик Уйпа Лосэл Чжанчуб Еше и Нартан-лоцава Сангхашри, работавший на рубеже XIV и XV вв.

Школа монастыря Шалу дала двух известных комментаторов. Это Шалува Чойлэг, написавший трактат под названием «Комментарий, увлекающий ум ученых» (mKhas pa'i yid 'phrog), и Шалува Чойкюн Санпо (1444—1529), составитель знаменитого орфографического словаря «Корзина драгоценностей» (Dag yig Rin chen za ma tog), учитель Тагцан-лоцавы.

Далее в списке значится ученый XV в. Кьогтон-лоцава Агван Ринчен Таши, также известный как Миндуб-лоцава, автор трактата «Li shi'i gur khang», исследованием, содержанием которого является сопоставительный анализ «старой» и «новой» тибетской орфографии.

Упомянуты в списке и известный историограф XVI в. Паво Цуглаг Тэнва, написавший грамматический комментарий «Светильник, освещающий [трудности грамматики]» (gSal byed sgron me), а также Сурхарва Лодой Гьяпо, ученый-энциклопедист XVI в., автор комментария к трактатам Тонми Самбхоты под названием «Праздество мудрых» (mKhas pa'i dga' ston). Пятый Далай-лама упомянут в списке как автор сочинения «Субхашита „Драгоценность, проясняющая [смысл грамматики]“» (Legs bshad snang byed nor bu).

XVIII в. стал золотым веком изучения теории санскрита, тибетского языка и комментаторской традиции грамматики. В списке, приведенном Муге Самтэнном, упомянут Дати (Bga sti) Ринчен Дондуб, автор комментариев к «Сумчупе» и «Таггичжугпе» — «Разъяснение замысла всеблагого» (Kun bzang dgongs gsal) и «Комментарий, разъясняющий замысел „Тагчжуг“» (rTags 'jug dgongs 'grel gsal ba).

Труды знаменитого филолога, знатока санскрита Ситу Панчена Тэнпе-Ньинче (1699—1779) и сегодня публикуются и изучаются тибетцами — студентами светских и духовных учебных заведений Тибета и Индии. Это прежде всего грамматический комментарий «Жемчужное ожерелье, украшающее мудрых» (Mkhas pa'i mgul rgyan tu tig 'phrang), написанный в 1744 г. Не менее важное место в системе современного образования занимает творчество Ульчу Дхармабахдры (1772—1851), автора пространного комментария «Учение Ситу [Махапандиты]», а также его ученика и племянника Янчена Дубпэ-Дорже (1809—1887), написавшего два комментария, которые в силу своей ясности и доступности изучаются и даже заучиваются наизусть в курсе средней тибетской школы. Это краткий комментарий к «Сумчупе» «Субхашита „Волшебное древо“» (Legs bshad ljon dbang) и «Зерцало, отражающее трудности [Тагчжуг]» (dKa' gnad gsal ba'i me long).

Последним среди ученых XVIII в. упомянут амдоский Акья Ёндзин Янчен Гало (1740—1827), ученик Второго Чжамьяна Шейпы и Тугана Лобсана Чойки-Ньимы. Он написал три грамматических комментария, посвященных сложным вопросам «Тагчжуг». Традицию изучения грамматики в Амдо представлял также ученый XX в. Сэрдок Лобсан Цюлтим, 63-й настоятель монастыря Кумбум.

Современные тибетские ученые, работавшие до и после культурной революции и не покинувшие Тибет, — Цетэн Шабдун, Муге Самтэн Гьяцо и Дункар Лобсан Тинлэй (1927—1997)<sup>7</sup> — продолжали тибетскую комментаторскую традицию индо-тибетских грамматических текстов и сочинений по поэтике. Эти трое ученых также известны своими работами в области лексикографии. К сожалению, в настоящее время нет обобщающих исследований о состоянии монастырской куль-

туры и изучении традиционных наук в КНР после культурной революции. Можно только констатировать, что традиция изучения и осмысления литературного наследия индо-тибетской буддийской культуры жива, о чем свидетельствуют многочисленные публикации в КНР буддийской классики и трудов современных буддийских ученых.

### Комментарии

<sup>1</sup> Verhagen P. C. The Influence of Indian Vyākaraṇa on Tibetan Indigenous Grammar // Tibetan Literature. N. Y., 1996. P. 422—437.

<sup>2</sup> *Tshe rtan zhabs drung*. Gangs can Bod kyi brda sprod pa'i bstan bcos Sum cu pa dang rTags 'Jug gi rnam gzbag rgya cher bshad pa Thon mi'i zhal lung zhes bya ba bzugs so. Dharamsala, 1996. С. 28.

<sup>3</sup> Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdu bshad pa // rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum. Т. 3. С. 410 (далее BRD).

<sup>4</sup> Цит. по: BRD. С. 410—411.

<sup>5</sup> Исследованию текстов «Сумчупы» и «Таггичжугпы» посвятили ряд работ зарубежные ученые Рой Эндрю Миллер, Том Тилман, Питер Верхаген.

<sup>6</sup> BRD. С. 440.

<sup>7</sup> Лама-переводоплощенец (тулку) монастыря Линчжи, *геше-лхарамба*, профессор истории Тибетского университета в Лхасе.

*О. С. Хижняк (Санкт-Петербург)*

## Об использовании европейских понятий в исследовании буддизма

Перед переводчиками и исследователями стоит задача адекватного подбора понятий, не искажающих смысла буддизма. Особенно актуальна она для тех, кто ведет просветительскую работу с широкой, малоподготовленной аудиторией.

Проблема возникает в связи со спецификой буддийского учения, основанного на мировоззрении, принципиально отличном от христианства, которое на протяжении двух тысяч лет формировало европейскую ментальность. Связанный с христианским мировоззрением понятийный аппарат не передает сути буддийской доктрины. В научных изданиях этот вопрос решается путем использования санскритских терминов, но при обращении к более широкому кругу читателей или слушателей возникает необходимость в подборе русских понятий.

Дискуссия о том, является ли буддизм религией, завершилась в XIX в. В настоящее время достаточно ясна специфика этой религии, которая, в отличие от иудаизма, христианства и ислама, не включает в свою доктрину понятий Бога-творца и души. Ряд авторов, и с ними можно согласиться, относят буддизм к «нетеистическим» религиям.



При этом буддизм не отрицает существования различного рода божеств и духов, представления о которых бытовали в добуддийских верованиях, но отводит им второстепенную роль, так как все они подчиняются закону кармы. В буддизме они либо получили роль божеств-хранителей, либо не изображаются в иконографии и им не поклоняются.

Что касается собственно буддийских персонажей, то понятия «боги» и «пантеон» применимы к ним весьма условно. Они могут быть использованы лишь в кавычках. Традиционные буддисты нашей страны (буряты, калмыки, тувинцы) могут их называть богами, так как это словоупотребление сложилось в результате общения с русским населением, которое иначе не могло назвать находящиеся в алтарях священные изображения.

В научной и просветительской работе не следует злоупотреблять этими понятиями. Лучше использовать буддийские понятия «будды», «бодхисаттвы», «хранители веры» (санскр. *дхармапалы*), «медитационные образы» (санскр. *шттадевата*, тиб. *йндамы*). Для всех них примем термин «просветленные существа» (сверхъестественные, небесные, в отличие от земных бодхисаттв — монахов или мирян, принявших соответствующие обеты). Слово «боги» в европейском сознании ассоциируется с «языческими» верованиями периода первобытного общества и Древнего мира (египетские, греческие или римские боги) и не может быть применено к мировоззрению первой мировой религии. Его употребление заведомо снижает у европейцев уровень понимания буддизма (возникает ассоциация с многобожием).

Другой неудачно употребляемый в буддийском контексте термин — «святой». Архатами (в переводе с санскрита — «достойный», в тибетской версии — «победивший врагов», т. е. омрачение сознания) первоначально называли ближайших учеников Будды, достигших просветления. Сам Шакьямуни в сутрах называет себя «архат-будда», отождествляя эти понятия, поскольку архат — тот, кто уже достиг освобождения из круга рождений. С понятием «святой» в христианской традиции тесно связаны представления о мучениках, страстотерпцах (хотя есть и другие категории святых), полностью отсутствующие в буддийской традиции. Архат — это человек, достигший просветления собственными усилиями, это земной просветленный, в отличие от упомянутых выше небесных просветленных существ. Этот термин необходимо оставить в его изначальной форме, давая пояснение. (Так же, как это произошло с термином «карма», который уже перестали отождествлять с христианскими понятиями «судьба» или «возмездие».)

Все буддийские персонажи нашли отражение в иконографии. Говоря о тибетской традиции, мы используем понятие «танка». Нам представляется, что, раскрывая этот термин, вполне допустимо говорить, что это буддийская икона, написанная на грунтованном полотне минеральными красками, поскольку буквальное значение греческого слова

«икона» — образ. Что касается техники исполнения, то и в христианской традиции она варьируется. Суть не в технике, а в изображении лика святого или просветленного. Вместе с тем к слову «икона» следует присоединять как пояснение исконный термин — «танка».

Термин «рай» повсеместно используется в искусствоведческой литературе по отношению к Чистым землям — Сукхавати, Абхирати и др. Он передает лишь внешнюю ассоциацию — сад, в котором пребывают праведники рядом с Высшим Существом. Коренное отличие христианских и буддийских представлений состоит в том, что в монотеистических религиях речь идет о Едином Боге и единственном рае, являющемся конечной целью духовного спасения. В буддизме же, если использовать это слово, то надо говорить не «рай», а «краи» (что будет резать слух любому европейцу), так как их неисчислимо много, а в иконографии лишь часть из них нашла свое изображение. Другие отличия состоят в следующем: а) владыка той или иной Чистой земли — это Просветленный, но не Бог-творец монотеистических религий; б) Чистые земли не являются конечной целью адепта, ему предстоит выйти за их пределы, чтобы достичь окончательной нирваны, или, согласно обету, вновь вернуться в миры страданий ради помощи живым существам в достижении освобождения (но не «спасения» в христианском смысле этого слова). Так же, как и слово «боги», слово «рай» может быть использовано очень условно, в кавычках, после того как мы объяснили условность его употребления.

Понятие «чистые земли», или «чистые сферы», передает суть описываемого явления и вполне удобно для восприятия европейцами.

Некоторые «термины» появились в русском языке в результате самодетельных, непрофессиональных «переводов» буддистов с английского. В результате их деятельности даже в научные издания внедрились такие слова, как «буддство» (от англ. *Buddhahood*), «продвинутый» (от англ. *improved*), «планы сознания» (от англ. *plane*, но не от *plan*). Следует говорить, соответственно: «состояние будды», «более совершенный», «уровни сознания».

Необходимо также остановиться на названиях ветвей и школ буддизма. В научной литературе перечисляют как две, так и три ветви буддизма. Название «хинаяна» (в переводе с санскрита — «малая колесница») носит уничижительный оттенок. Из истории первых буддийских соборов (санскр. *saṅgiti*) известно, что оно было придумано последователями махаяны (в переводе с санскрита — «великая колесница, широкий путь спасения»), чтобы подчеркнуть свое «превосходство». Сами буддисты этой ветви называют ее «тхеравада» (в переводе с пали — «учение старейших»), тем самым указывая на свое «преимущество» — близость к первоначальному буддизму. В научных изданиях последних лет все чаще используется термин «тхеравада». Нам представляется, что и в просветительской работе он предпочтительнее

и может употребляться наряду с более знакомым слушателям термином «хинаяна».

Что касается соотношения махаяны и ваджраяны (в переводе с санскрита — «алмазная колесница»), то нынешний Далай-лама XIV Тензин-гьяцо поясняет, что это не две ветви, а одна, но в них используются разные методы, разные религиозные практики. Вкратце можно сказать, что путь махаяны — это путь веры, поклонения, совершения добрых деяний, а практики ваджраяны основаны на созерцании медитационных образов (тиб. *йидамов*), чтении мантр и дхарани (молитвенных формул, обращенных к просветленным существам). К практикам ваджраяны допускаются не все верующие. Следовательно, правильнее говорить о том, что в рамках махаяны существует особое, эзотерическое направление ваджраяна, называемое также буддийской тантрой. Она отличается от индуистской тантры мировоззренческими установками и образами, но техники религиозных практик достаточно близки.

О термине «ламаизм» отметим, что он был введен английскими исследователями XIX в., считавшими тибетский буддизм «испорченным» (по сравнению с изученным первоначально палийским канон). Еще в начале XX в. ряд образованных буддистов России (Агван Доржиев, Б. Барадийн и др.) обращались к царскому правительству с просьбами изъять этот термин из официальных документов. Далай-лама XIV Тензин-гьяцо также пишет о необходимости отказаться от этого термина. Учитывая позицию лидеров данного направления, лучше говорить о «тибето-монгольской форме» буддизма, что вполне передает его специфику.

О термине «буддийская церковь» мнения исследователей разделились. Существуют публикации, где он активно используется, но часть религиоведов считает, что слово «церковь» должно употребляться только по отношению к православию, а по отношению к буддизму следует говорить только «сангха». Нам представляется, что термин «сангха» обязателен как самоназвание, но в качестве пояснения понятие «церковь», или «церковная организация», вполне приемлемо, так как «сангха» — это не только «община», но определенная общественная структура со своей иерархией, статьями доходов и расходов, администрацией, системой управления и контроля и т. п. Отсутствие подобной единой организации в Древней Индии явилось одной из существенных причин вытеснения буддизма из этой страны под натиском ислама и индуизма. Создание же необходимой структуры обеспечило утверждение и выживание буддизма во многих других странах. К тому же слово «церковь» тоже означает «община». Здесь дело не в буквальном переводе, а в том, каким содержанием наполняется слово в процессе длительного культурно-исторического развития.

Употребляемый в буддологической литературе термин «секты» представляется неприемлемым для российского читателя. Этот термин

в российской культуре имеет определенный исторический подтекст, а в сознании людей — определенное негативное значение. Английское слово *sect* по отношению к буддизму следует переводить как «школа». В буддизме не было столь жесткой организации, как в христианской церкви, здесь допускались разные варианты трактовки Учения. В чем бы ни различались школы — во взглядах на винаю, доктрину или философские вопросы, — они не рассматривались как «секты», превратные толкующие первоначальное Учение.

То же относится к термину «ересь». Поскольку не было утвержденных обязательных догм, то не приходится говорить о ересь, но лишь об учителях и представителях других религиозно-философских школ. Как, например, в истории о победе Будды в споре с шестью учителями других (но не «еретических») школ.

Подводя итоги сказанному, подчеркнем еще раз, что любой термин имеет не только буквальное значение, но несет в себе некий исторический пласт культуры. Он вызывает в определенной культурной среде соответствующую цепь ассоциаций, порождающую некую эмоциональную оценку. (Например, слово «секта» для массового российского слушателя означает нечто однозначно отрицательное, связывается с идеей противоборства, отделения и к тому же чего-то опасного для индивида. Другой пример: буквальный перевод слова «хинаяна» создает у слушателя заведомо снисходительное отношение к этой ветви буддизма.)

Внедрение терминологии монотеистических религий в буддологический анализ приводит к нивелированию описываемых явлений. В то же время подбор адекватных понятий позволяет донести до слушателей специфику этих понятий и сформировать в их сознании позитивное восприятие иной традиционной культуры, что является важнейшей целью работы ученого, педагога, просветителя.

*А. Халоупкова (Прага)*

## Возрождение Шамбалы в Монголии

В августе 2006 г. я посетила Монголию и приняла участие в IX Международном конгрессе монголистов. После окончания конгресса мы вместе с моими друзьями, монголистами из России, поехали в Гоби, точнее в Восточно-Гобийский аймак, на родину известного монгольского буддийского религиозного и общественного деятеля Данзийн Рабджи. Одной из целей нашего путешествия был построенный им монастырь Хамрын хийд.

Из Улан-Батора мы выехали утренним поездом в Сайншанд, административный центр Восточно-Гобийского аймака. Мы ехали целый день, было очень жарко, за окнами вагонов начиналась Гобийская полупустыня, появились даже верблюды. К вечеру мы доехали до Сайншанда и остановились в местной гостинице. Потом пошли осматривать город, так как нам сказали, что в девять часов вечера начинает работать фонтан. Действительно, это было прекрасное зрелище: в далекой Гоби, среди песков и саксаулов, мы могли любоваться чудесными каскадами фонтана. Играла музыка, струи фонтана переливались разными цветами и, динамично набирая высоту, падали вниз то тонкой струей, то с грохотом. Своим многоцветьем фонтан напоминал радугу в степи или мираж в пустыне. Слово «шанд» на монгольском языке означает «источник, вода, бьющая из-под земли». После утомительной жары было очень приятно освежиться у этого великолепного фонтана, а потом те, кто хотел, пошли в местную сауну.

Утром мы посетили Краеведческий музей и Музей им. Д. Рабджи. Там мы познакомились с историей местного края, начиная с времен динозавров. Мое внимание привлекла карта монастырей, которая свидетельствовала, что в Гоби в прошлом было около 100 буддийских монастырей, самым известным из них был монастырь Хамрын хийд, построенный в 1822 г. В нем жили гобийские перерожденцы, всего их было семь. Самым известным из них является пятый перерожденец Рабджа хутагт (1803—1856), поэт, философ, переводчик, лекарь, драматург, основатель монгольского театра, а также выдающийся представитель школы Сакья в Монголии.

Рабджа был талантливым поэтом, писал стихи на монгольском и тибетском языках, пил вино и кутил с женщинами, что было довольно необычно для монгольского монаха. Свои стихи он подписывал «Свирепый пьяный хутагт» и был в конфликте с ведущей буддийской школой Гелуг в Монголии, которая не хотела иметь с ним никаких отношений. Рабджа был владетелем в своем гобийском регионе, кочевал из одного монастыря в другой с караваном и везде, куда бы он ни прибывал, устраивал театральные представления «Лунная кукушка» и «Путь в Шамбалу». Театральный реквизит перевозился на 30 верблюдах в сопровождении около 60 артистов и музыкантов. Обычно Рабджа обращался к местным жителям, чтобы они помогли организовать театральные представления, например выбирал из них 40 юношей иставлял их как играть воинов Шамбалы, или предлагал заучивать другие роли.

В 2003 г. в Монголии праздновали 200-ю годовщину со дня рождения Д. Рабджи, в 2006 г. отмечали 150-летие со дня его смерти. Это проходило по линии ЮНЕСКО. В Монголии планируется издание почтовых открыток и марок, посвященных этому великому деятелю, а также биографии Д. Рабджи и его трудов на монгольском и английском языках. Известный монгольский тибетолог профессор Л. Хурэл-

баатар написал монографию о творчестве Д. Рабджи на монгольском языке — «Аварга могойн зулайн чандмань» (Улан-Батор, 2006).

В Монголии создана ассоциация «Шамбала», которая издает книги о буддизме в переводе с тибетского. В 1991 г. был основан музей им. Д. Рабджи в Сайншанде. Там выставлены театральные реквизиты и личные вещи Рабджи, например халцедоновая чаша, трубка из бедренной кости 16-летней девушки, четки из 108 кораллов, а также головные уборы и другие принадлежности главных героев, их портреты, маски; костюмы мистерии Цам.

В 30-е гг. XX в., когда большинство монастырей в Монголии было уничтожено, имущество Рабджи-хутагта сохранилось лишь благодаря смекалке и мужеству хранителя монастыря Тудева. В темные гобийские ночи он и члены его семьи собрали все ценные вещи и спрятали в 64 ящиках, которые закопали потом в песке. В течение последующих 60 лет (время строительства социализма) Тудев вместе с внуком Алтангэрэлом хранил эту тайну. Соседи Тудева вспоминали, что его семья никогда не кочевала в Гоби, как все остальные монгольские семьи, однако часто задерживалась на каких-то определенных местах, как потом оказалось — недалеко от закопанных ящиков. Только в середине 90-х гг. половина ящиков была выкопана и доставлена в депозитарий музея. О судьбе самого Рабджи и об истории с этими ящиками можно прочитать в книге «The Life and Times of Danzan Rabjaa Mongolia's Greatest Mystical Poet». Эта книга вышла в Монголии в 2006 г. на английском языке, автором ее является американский журналист Михаэль Кохн (Michael Kohn), который прожил в Монголии три года и написал даже путеводитель по этой стране. Он работал редактором газеты «The Mongol Messenger» и много раз слышал легенды о Рабдже-хутагте. Кохн начал собирать о нем информацию в 1999 г. с помощью монгольских друзей и своей супруги Байгалмы. После пяти лет интенсивного накопления материала Кохн опубликовал книгу, которая познакомила западного читателя с личностью и творчеством поэта Рабджи.

После посещения музеев в Сайншанде мы направились в монастырь Хамрын хийд. По пути остановились у горы Баян зурх уул, где 3-й Рабджа-хутагт занимался медитацией и слушал песни небесных фей. Согласно легенде, его отец, Цэдэн Мэргэн, занял деньги у тангутского купца и не вернул их. Тангутский купец после смерти жаловался в аду Эрлик-хану на Цэдэн Мэргэна, не вернувшего ему долг. Эрлик-хан позвал 3-го Рабджу, сына Цэдэн Мэргэна, как свидетеля, который подтвердил вину своего отца. Коварный Цэдэн Мэргэн был наказан в аду, а душа 3-го Рабджи-хутагта, в качестве награды, вернулась на землю и до сих пор живет поблизости от этой горы. Поэтому приезжающие к этой горе произносят свои просьбы вслух, чтобы душа 3-го Рабджи-хутагта услышала их просьбы и исполнила их. Только на самую вершину горы, где стоит обоо с синими хадаками, согласно монгольским обычаям, женщины взбираться не должны. Попасть в мона-

стырь Хамрын хийд нам не удалось, так как все местные монахи уехали освящать буддийскую ступу где-то в пустыне. Мы поехали в указанном направлении и вскоре увидели монахов, собравшихся возле недостроенной ступы, — они совершали обряд, читая нараспев буддийские молитвы. Молодой монах с повязкой на рту (чтобы не осквернить своим дыханием ступу) стоял на самой ее верхушке, другие подавали ему снизу священные предметы: драгоценные камни, кораллы и бирюзу, шелковые хадаки пяти цветов, благовония, буддийские тексты и монгольские монеты, землю, сухие растения и злаки.

Мои русские коллеги подарили ступе деньги, а я — серебряное колечко, которое сняла со своего пальца: мне очень хотелось оставить в Гоби кусочек собственного «я», чтобы оторваться от этого брэнного мира. Песок, простор, монастыри и ступы в Гоби вызывают особое чувство сопричастности человека природе, окружающему миру и космосу. Монахи продолжали совершать свои монотонные обряды, а мы отправились смотреть медитативные пещеры в скалах. Вокруг была бескрайняя пустыня, изредка встречался саксаул. Вдруг перед нами возникли черные скалы, вероятно вулканического происхождения. Камни у нас под ногами напоминали куски лавы, как у подножия Везувия. В этих скальных пещерах в течение многих дней и даже месяцев занимался медитацией сам Рабджа и его ученики. В одной пещере установлено его скульптурное изображение, украшенное синими хадаками. В ущелье между скал растут японские сакуры. Их посадил японский ученик Рабджи (возможно, тот самый, чей самурайский меч мы видели в музее Сайншанда). Весной монголы приезжают в Гоби, чтобы любоваться цветением этих сакур, — ведь ни в одном другом месте Гоби нет ничего подобного — сакуры не выдерживают холодных монгольских зим.

Самый большой сюрприз ждал нас в конце путешествия, когда нас пригласили посетить строящийся в Гоби комплекс «Шамбала» (так монголы называют земной рай). Говорят, что это священное место было указано в пророчестве самого поэта Рабджи. Согласно легенде, на этом холме — место соединения со страной Шамбалой, именно здесь находятся одни из двух ворот, ведущих в легендарную Шамбалу. На самом священном месте у западных ворот этого комплекса имеется обоо — громада камней с молитвами, украшенными синими хадаками. В комплекс «Шамбалы» туристы входят босиком, чтобы получить энергию этого сакрального места, избавиться от всех грехов и плохих мыслей, получить позитивную энергию. Мы тоже сняли обувь и пошли босиком по мелким камешкам по направлению к обоо вокруг ступ, строившихся вокруг всего комплекса. По плану по его окружности будет по 108 ступ, многие из которых уже возведены, вокруг них будет пешеходная зона длиной в 3 км.

Рядом с северными, южными и восточными воротами будут располагаться места и залы для медитаций, где люди смогут заниматься

медитацией в течение от одного до семи дней. Планируется также разбить парк на площади 2 га, где будет посажено 30 тыс. деревьев разных видов. Будет там и глубокий колодец, от которого отведут каналы для полива этих деревьев. На том месте, где раньше устраивались театральные представления для 25 тыс. зрителей, планируется построить городок. В августе 2006 г. на строительстве комплекса «Шамбала» работала строительная компания «Хохий хан» под руководством Чулуунбаатара. Здесь трудились также художник Цагандэрэм, скульпторы Даваням и Отгонболд, украшавшие орнаментами новые ступы.

В 2006 г., в 150-летнюю годовщину со дня смерти Раджи, это давно забытое место в Гоби начало жить своей новой жизнью и новыми надеждами. В будущем здесь будет построен большой туристический комплекс, место отдыха и медитации для посетителей из разных стран. Комплекс «Шамбала» со 108 ступами и современными зданиями станет центром буддизма и образования для многих тысяч туристов и любителей природы.

*К. А. Эдлеева (Санкт-Петербург)*

### Стихотворение монгольского поэта Томойна Очирху «Хвала камню»

Современная монгольская поэзия представляет собой сложное целое. Она вобрала в себя богатейшее наследие устного народного поэтического творчества. Наряду с этим поэты Монголии оказались чутки к западной эстетике — они не только восприняли и творчески осмыслили ее, но и следовали ей в своем творчестве. Появилось огромное количество стихов постмодернистского направления. Однако многие поэты продолжают работать в традиционном для монгольской литературы стиле — тесной связи с фольклором, что проявляется как на уровне идейного содержания, так и формы произведения. К числу таких поэтов можно отнести Томойна Очирху (монг. Тоомойн Очирхүү) (р. 1944), автора нескольких поэтических сборников, наибольшую известность получили «Гора и человек» («Үүл хүн хоер», 1975), «Алтайский скакун» («Алтайн унага», 1978), «Влекущая сила земли» («Газрын татах хуч», 1988) и «Ранний осенний иней» («Намар эртийн хяруу», 1992).

Родина Т. Очирху — Гоби-Алтайский аймак. В 1971 г. он окончил Медицинский университет в Улан-Баторе, в 1979-м — Академию общественных наук при ЦК КПСС в Москве. В 1983 г. его творчество было отмечено премией Монгольского союза молодежи.

Эти скупые биографические данные говорят о времени формирования поэта. Годы, проведенные в Улан-Баторе, затем учеба в Москве



оставили отпечаток на его поэзии. 60—70-е гг. ушедшего столетия проходили под знаком социалистического реализма как в Советском Союзе, так и в Монголии. Однако в начале 90-х гг. в Монголии начались серьезные изменения в настроении общества, которые в самое короткое время проявились в политике, экономике и культуре. Известно, что на новые веяния эпохи быстрее и острее всех реагирует поэт. Он отзывается на них стихами, в них он выражает собственное отношение к новым проблемам.

Стихотворение Т. Очирху «Хвала камню» («Чулууны магтаал») появилось в 1992 г. в сборнике «Ранний осенний иней» в сложное для Монголии время перемен, когда шла переоценка ценностей и становились зыбкими прежние нравственные, этические и моральные основы. Параллельно с разрушением старых авторитетов, развенчанием кумиров шел процесс поиска «точки опоры», сохранения вечных идеалов. В это историческое время Т. Очирху выступает как хранитель исконных духовных ценностей монгольского народа: он пишет гимн Родине, оду родному краю. Само по себе обращение к Родине, Отчизне — явление более чем закономерное: нет, пожалуй, ни одного монгольского поэта, не посвятившего стихотворения краю, где он родился. Тема любви к природе, ее богатству, восторга перед ее красотой, восхищения людьми проходит красной нитью через творчество почти всех монгольских поэтов. Однако стихотворение Т. Очирху выделяется именно тем, что оно написано в сложный историко-политический период жизни страны. Родина в нем предстает в несколько ином ракурсе, чем в стихах поэтов предыдущих десятилетий.

Новое время требовало новых образов и средств выражения. Впервые, обращает на себя внимание само название стихотворения. Слово «хвала» (*магтаал*) указывает на определенный жанр устного поэтического творчества, который мы воспринимаем как оду, восхваление и славословие. Этот фольклорный жанр, чрезвычайно популярный в народе, имеющий длительную историю развития и функционирования в поэтической традиции Монголии, использовался практически во всех обрядах. Магталы произносили в дни высоких торжеств, во время семейных и свадебных праздников, ими предварялось исполнение героических поэм. Т. Очирху самим названием своего стихотворения подчеркивает его неразрывную связь с народными поэтическими традициями.

Образ камня также неслучаен в названии оды. Издревле он был связан у монгола с магической силой крепости и ассоциировался со значениями «прочная основа», «крепкий фундамент», «постоянство».

В рассматриваемом стихотворении камень является не только объектом природы, предметом, необходимым в хозяйственной деятельности человека, он — символ незыблемости и вечности. Это образ, который связывает время, поколения, эпохи. В том, что именно камень в качестве такого символа, имеется свой глубинный смысл. Камень сам по себе означает твердую горную породу. Монгольское слово «ка-

мень» (*чулуу*) входит составной частью почти в каждое название горной породы (гранит — *боржигин чулуу*, мрамор — *гантиг чулуу*, медный колчедан — *зэс чулуу*, винный камень — *дарсны чулуу*, аспид — *самбарын чулуу*, свинцовая руда — *тугалган чулуу*, олово — *цагаан тугалган чулуу*, галка — *хайр чулуу*, графит — *бал чулуу*, камни-самоцветы — *гэрэлт чулуу*, булыжник — *моичгор чулуу*). Эти названия, на наш взгляд, сопряжены с народными представлениями о камне как основообразующем элементе всех горных пород. В скрытом виде эти представления присутствуют и в стихотворении Т. Очирху.

Камень для монгола имеет глубокий культурно-исторический смысл. Во-первых, большая часть Монголии, а именно северная, северо-западная и западная, представляет собой горную местность, где перевалы, хребты, впадины создают красивейшие ландшафты. Очирху, как известно, родился в Гоби-Алтайском аймаке, где горы и камни царят на всем пространстве. Камень для поэта — часть его родной природы. Известно, что все географические объекты Монголии с древнейших времен были обожествлены и одухотворены. Монголы поклонялись горам, считая, что каждая имеет своего духа, для умиловления которого совершались обряды; на перевалах сооружались своеобразные жертвенники — обоо, путники складывали их из камней.

Камень связан с древнейшими культовыми сооружениями, рассредоточенными по всей территории Монголии. Это были «оленные камни» (*бугын чулуу*), имеющие историю в несколько тысячелетий, уходящую в каменный век, когда древние племена обозначали таким образом места своих кочевок. Большое распространение получили изваяния из камня — так называемый «камень-человек» (*хун чулуу*), вошедший в научную литературу как балбал или «каменная баба», имеющие как тюркское, так и монгольское происхождение. Камнями отмечались керексуры — места древних захоронений. Все эти реалии узнаваемы в подтексте стихотворения.

Образ камня вошел в монгольские пословицы и поговорки. О бывалом человеке, который прошел огонь и воду, монгол скажет: он «видел гору, лизал горячий камень» (*«хал узэж, халуун чулуу долоох»*). Иначе понимает монгол и метафору «каменное сердце» (*чулуун зурх*). В монгольской поэтике «каменное сердце» синоним бесстрашия, отваги, смелости. Таким образом, в названии стихотворения заключен глубокий смысл, вобравший в себя традиционные представления монголов о своей родине, ее географии, истории и культуре.

Т. Очирху, выбрав жанр магтала, использует в своем стихотворении художественные приемы, характерные для этого жанра: торжественно-одический стиль, распространенные эпитеты, рефрены, соответствующий размер стиха. Время в стихотворении растягивается на всю человеческую жизнь, но образы остаются статичными, что характерно для магталов. Пожалуй, на этом и заканчивается сходство авторского стихотворения Т. Очирху с традиционным магталом. Оно отличается

не только от произведений этого жанра, но и от многих других поэтических творений монгольских авторов, посвященных Родине, в том числе и от ставшей хрестоматийной поэмы монгольского классика Д. Нацагдорджа (1906—1937) «Моя Родина» («Миний нутаг»). Так, анализируя это стихотворение Нацагдорджа, известный монгольский литературовед М. Гадамба (1924—1993) отмечает, что в нем нет четко индивидуализированного «я», не прослеживается связь между поэтом и читателем; поэт выступает в «условно-неопределенном обобщенном» плане, считая себя представителем всего народа, и лишь отсутствие схематичности и трафаретов отличает стихотворение «Моя Родина» от традиционных магталов<sup>1</sup>. Т. Очирху, работая в жанре магтала, во многом уходит от фольклорных приемов. Он отказывается от традиционного гиперболизированного изображения предметов, описывает родную природу вполне реалистически. Особенно это проявляется в образе камня: автор дает живое описание его внешних качеств, его роли в хозяйственной жизни человека. Что касается изображения лирического героя, то по отношению к нему наблюдается двойственная позиция автора. Конкретное изображение героя перемежается с его «условно-неопределенным обобщенным» образом. Лирический герой в стихотворении полон эмоций. Его характер раскрывается через передачу собственного отношения к родному краю и природе.

В стихотворении подчеркивается практическая значимость камня в повседневной жизни простого кочевника. Об этом следующие строки: «Стены крепости возводят из камня, / Горячему огню в основание кладут камень, / Зерна ячменя мелют камнем, / Привязью для скакуна служит камень». Но автор не ограничивается чисто утилитарной значимостью камня, он для него — символ малой родины — Алтая, который, в свою очередь, тесно связан с Отчиной, Родиной, государством:

Я — мужчина, который вырос на камне,  
Воспел Родину вместе с камнем.  
Сначала я написал о своей большой Родине,  
Это оказалось для меня непосильным.  
Потом я написал о своем Алтае,  
И это оказалось великовато для меня.  
А в самом конце  
Написал о камне-привязи, который остался в далеком худоне.  
Это хвала сына гор — моему камню.

Композиция приведенного отрывка четкая и логичная. В первых двух строках декларируется связь Родины с камнем, архитектоника идущих далее строк заключается в последовательном упоминании Родины и Алтая. Мы видим движение мысли поэта от общего к частному, от образа — к символу, что и является собственным поэтическим приемом поэта.

Художественные образы стихотворения подчинены основной идее произведения: воспеванию Родины и того, что дороже всего в жизни. «[Я в то время] вместе со своим скакуном связал и свою душу [с камнем]». В этом поэтическом образе выражена мысль о том, что камень неразрывно связан с самым дорогим и значимым для монгола — конем. Подобное сравнение не единожды встречается в стихотворении. Камень и конь — равноценные и равнозначные понятия для автора. Два этих образа постоянно соседствуют в стихотворении: «Подобно тому как, наблюдая за своим оседланным конем, / Угадываем его свойства, / Мы распознаем драгоценные камни». Обращают на себя внимание два рефрена, которые повторяются каждый по три раза. Они выполняют не только важнейшую семантическую роль, но и несут особую конструктивную нагрузку. В первом рефрене: «Пока не умел ходить, я ползал по камню, / Когда заходил, то я встал на камень» — заключается глубокое раскрытие роли камня, игравшего важную роль не только в процессе физического роста автора, но и в формировании его как человека. Во втором рефрене: «Мы — люди гор, родившиеся и выросшие среди камней, / Знаем цену камню» — подразумевается утверждение, что народ, жизнь которого всегда связана с камнем, знает истинную цену своей Родине.

Таким образом, несмотря на значительные отличия художественных приемов стихотворения от традиционно используемых в панегирическом жанре поэзии, Т. Очирху закономерно называет его магталом. Обращение автора именно к этому жанру объясняется тем, что он наиболее соответствовал заданной теме — прославлению Родины. Стихотворение Т. Очирху «Хвала камню» можно рассматривать как один из высокохудожественных образцов монгольской поэзии. Автору удивительным образом удалось отобразить глубокое восприятие окружающего мира, всю неподдельность чувств, трогательное и трепетное отношение к родному краю, его неповторимой природе и, наконец, непосредственно к камню. Камень — олицетворение самого заветного, любимого, самого близкого и дорогого сердцу места на земле Родины.

*Тоомойн Очирхүү*

### **Чулууны магтаал**

Эргэн тойрон хадтай Балбархайн хаваржанд би  
 Эхний дуугаа чулуунд хадаж төрсөн  
 Ээжээс анх тасарсан миний нялхын хүй  
 Энэ л бууцны чулуун дунд үлдсэн  
 Хүй дүү хоер минь чулуунд шингээстэй  
 Хүний орчлонд тэгэхлэр би чулуунаас уяатай  
 Хөлд орохоосоо өмнө би чулуун дээгүүр мөлтсөн  
 Хөлд орохдоо би чулуун дээр боссон

Хашаа хороогоо ч чулуугар барьж  
Хатуу өвлийг ч чулуугаар хаадаг  
Хана хэрмийг ч чулуугаар өрж  
Халуун галаа ч чулуугаар тулгалдаг  
Арвайн тариагаа ч чулуугаар татаж  
Агт морио чулуугаар аргамждаг  
Уулын минь хөх чулуу орсон юмыг нэрлэснээс  
Уулын минь хөх чулуу ороогүйг нэрлэсэн нь амар  
Юугаараа баян билээ түүгээрээ бахархана  
Юм юмны түрүүнд уулынхан чулуугаа магтана  
Эрдэнийн чулуу нь зам гудас хэвтдэг  
Элбэг баян уулсаараа бахархана  
Орд харш зам талбай гүүр далан бүгд чулуу  
Охид хүүхнүүдийн гоел чимэг, ээмэг бөгж бүгд чулуу  
Оргил өндрийн овоо, тахилга бүгд чулуу  
Он улирсан хөшөө, хирэгсүүр бүгд чулуу  
Эх газрын алаг чулуу орсон юмыг нэрлэснээс  
Энэ дэлхийд чулуугүй юмыг нэрлэсэн амар  
Хөлд орохоосоо өмнө би чулуун дээгүүр мөйлхсөн  
Хөлд орохдоо би чулуун дээр боссон  
Чулуун дунд өсч төрсөн уулынхан бид  
Чулууны үнийг мэддэг улс  
Эмэлт морио харж шинждэг шигээ  
Эрдэнийн чулууг таньдаг улс  
Манай нутгийн буурал өвгөд  
Машины үнэтэй гаанс зуудаг  
Айлчин гиичнийхээ амрыг эрж  
Алаг манан хөбргөбр тамхилдаг  
Чулуун дунд өсч төрсөн уулынхан бид  
Чулууны идийг мэддэг улс  
Болор шилийг зүсдэг алмааз ч болдог  
Болд төмрийг элээдэг билүү ч болдог  
Зөвлөн хатуугийн туйл  
Зөвхөн чулуунд л шингэсэн байдаг  
Чулуун дунд өсч төрсөн уулынхан бид  
Чулууны үнийг мэддэг улс  
Он цагийг тээсэн гүүрийн багана ч болдог  
Орд харшийг даасан суурийн бие ч болдог  
Ган шиг батын эрхэм чанар  
Гагцхүү чулуунд л шингэсэн байдаг  
Эр зориг, баатарлагийн тухай  
Энэ чулуугаар сэтгэшгүй  
Уул давж, чулуу өргөж  
Урт замд сульдахгүй юм бол  
Газрын чулуун бөөрөн дээр  
Ганц ч атугай хальтарч даарч хонохгүй юм бол  
Гавьтай ямар эр хүн байх билээ  
Байгалийн сайхан, аян замын тухай  
Бас ч чулуугйгээр санашгүй

Уудам дэлхий цулгүй тэгшхэн  
Урал ч гэж байхгүй, Алтай ч гэж байхгүй бол  
Ургахын нартай ядаж ганцхан удаа  
Уулын хяр дээр золгоогүй бол  
Угтаа ямар нүд тайлсан байх билээ  
Алдар гавьяа, одонгийн тухай  
Аанай л чулуугүйгээр ярьшгүй  
Цагийг эзэлсэн суутны алтаар сийлсэн нэр  
Цагаан гантиг дээр суурилж байж мөнхөрийн,  
Эрэлхэг баатрын алтан таван хошуу одон  
Эрдэнийн чулуу шигтгэж байж тодорно  
Хөлд орохоосоо өмнө би чулуун дээгүүр мөлхсөн  
Хөлд орохдоо би чулуун дээр боссон  
Хорвоог таниулсан багын минь тоглоом чулуу байсан  
Хожим миний суусан байшин чулуу байсан  
Унаган багын тоглоомын чулуун гэрээс  
Улаанбаатрын өнөөгийн сууц хүртэл  
Эр бие минь чулуун дунд өсч  
Эх орноо чулуутай цуг дуулсан  
Эхлээд би эх орноо бүхэлд нь бичсэн  
Энэ надад ахадсан  
Дараа нь би Алтайгаа бичсэн  
Дахиад л надад томдсон  
Хожим сүүлд нь би  
Хол хөбдө үлдсэн аргамжааны чулуугаа бичсэн  
Уулын хүү миний чулууны магтаал  
Угтаа чухам эндээс л эхэлсэн  
Өвдөг тулж мөлхсөн  
Өлмий тулж боссон  
Сэтгэл хүлэг хоероо цуг аргамжсан  
Сэрүүн Алтайн минь ширхэг чулуу  
Өөрийг минь элээх  
Өлгий дээр минь босгох  
Эхний бөгөөд эцсийн чулуу  
Энэ чулуу миний чулуу.

*Томойн Очирху*

### **Хвала камню**

На весенней стоянке Балбархай в окружении скал  
Я родился, первый свой крик камню послал.  
Среди камней на этой стоянке осталась младенца  
Пуповина, впервые оторвав меня от матушки.  
Плоть и кровь моя растворились в камне.  
Так, в мире людей я привязан к камню.  
Пока не умел ходить, я ползал по камню,  
Когда заходил, то я встал на камень.  
Камень защищает от лютой зимы,  
Загоны для скота возводят из камня,  
Стены крепости возводят из камня,

Горячему огню в основание кладут камень,  
Зерна ячменя мелют камнем,  
Привязью для скакуна служит камень.  
Горы мои названы в честь синего камня.  
Горы мои должны быть названы в честь синего камня.  
Чем богат, тем и горжусь.  
Прежде всего камням своих гор хвалу возношу.  
Давайте-ка мы воздадим хвалу богатым горам  
На дорогах которых лежат драгоценные камни!  
Дворцы, площади, мосты — все из камня.  
Девичьи украшения, кольца, перстни — все из камня.  
Вершины, жертвенники — все это камень.  
Древние могильники тоже из камня.  
Все на этой земле названо в честь многоцветного камня.  
В этом мире проще назвать то, что не из камня.  
Пока не умел ходить, я ползал по камню,  
Когда заходил, то я встал на камень.  
Мы, люди гор, родившиеся и выросшие среди камней,  
Знаем цену камню.  
Подобно тому как, наблюдая за своим оседланным конем,  
Угадываем его свойства,  
Мы распознаем драгоценные камни.  
Седые старцы нашей Родины  
Держат в зубах дорогие трубки.  
Приветствуя дорогих гостей,  
Покуривают, выпуская клубы пестрого дыма.  
Мы, люди гор, родившиеся и выросшие среди камней,  
Знаем силу камня.  
Он и алмаз, который режет хрусталь,  
Он и точильный камень, который точит сталь,  
Грань мягкости и твердости  
Есть только в камне.  
Мы, люди гор, родившиеся и выросшие среди камней,  
Знаем цену камню.  
Он и опора моста, который вынес время,  
Он и сущность фундамента, который выдержал дворцы.  
Сила твердости, подобная стали,  
Есть только в камне.  
Что касается смелости и отваги —  
Все это невообразимо без камня.  
[Того, кто] не уставал от далекого пути,  
Преодолевая гору, поднимая камень,  
[Того, кто] хоть однажды не ночевал, замерзая, мучаясь,  
На камне-почке земли,  
[Как можно того] назвать достойным мужчиной?!  
Что касается красоты природы и дальнего пути,  
[Они] тоже немислимы без камня.  
Если бы безграничная вселенная была равна,  
И не было бы Урала и Алтая,

И невозможно бы было хоть раз встретить восход,  
[Стоя] на вершине горы,  
То как тогда можно было бы стать зрелым человеком?!  
Что касается славных подвигов и орденов,  
Вновь невозможно о них сказать, не упоминая камень.  
Золотом высечены имена тех, над которыми не властно время.  
Их имена выгравированы на белом мраморе и увековечены.  
Пятиконечная звезда доблестного героя  
Станет ярче, [если] прикрепить ее к драгоценному камню.  
Пока не умел ходить, я ползал по камню,  
Когда заходил, то я встал на камень.  
Игрушкой, [которая дала мне возможность] узнавать мир, был камень,  
Потом моим домом, в котором я жил, был камень.  
С той детской каменной юрты, которой играл,  
До нынешнего [моего] дома в Улан-Баторе  
Я — мужчина, который вырос на камне,  
Воспел Родину вместе с камнем.  
Сначала я написал о своей большой Родине,  
Это оказалось для меня непосильным.  
Потом я написал о своем Алтае,  
И это оказалось великовато для меня.  
А в самом конце  
Написал о камне-привязи, который остался в далеком худоне.  
Это хвала сына гор — моему камню.  
В сущности, все начиналось отсюда.  
[Я], опершись на колено, пополз,  
Опершись на стопу, встал.  
[Я в то время] вместе со скакуном связал и свою душу [с камнем].  
Хоть он и один [маленький] камень [огромного] прохладного Алтая,  
Он еще останется после меня,  
Он станет и моим могильным камнем.  
Как первый и последний камень,  
Этот камень — мой камень! (Пер. К.Эдлеевой)

### Комментарии

<sup>1</sup> *Гадамба М.* О некоторых новых разновидностях современной монгольской лирической поэзии // Новые горизонты: Литературно-художественная критика в МНР / Сост. К. Н. Яцковская. М., 1979. С. 104.

*Н. С. Яхонтова (Санкт-Петербург)*

## Именования Солнца в тибетско-монгольском словаре Суматиратны (XIX в.)<sup>1</sup>

Употребление различных устойчивых выражений для характеристики тех либо иных персонажей в монгольском языке восходит через тибет-



ский к санскритской поэтической традиции. На санскрите существовали лексиконы — специальные словари, содержащие слова, которые могли употребляться вместо основного имени или названия персонажа или предмета. Самый знаменитый из этих словарей — лексикон, называемый «Амаракоша», написанный в стихах Амарасимхой, по разным данным, в VI или VIII в. Не менее известен словарь, составленный Хемачандрой несколько позже — в XII в. Слова, входящие в подобные словари, называют референта (того персонажа, к которому они относятся) по каким-то его качествам, по родственным связям, по сюжетным ассоциациям, по функциям и т. п. Референт не обязательно одушевленный персонаж, в словари включены названия для предметов, явлений природы, представителей флоры и фауны, отвлеченных понятий и прочих референтов. Появление такого названия в тексте давало дополнительную информацию о референте, вызывало связанные с ним ассоциации, делало изложение более выразительным, создавало поэтический образ. Они сочетают функции синонимов, эпитетов (особенно постоянных эпитетов), но отличаются от эпитета возможностью самостоятельного назывного употребления. Иногда их называют «поэтические выражения», что не очень подходит для санскрита, где грамматически они представлены словами. Однако поскольку очень часто эти слова сложные и имеют внутренние подчинительные отношения между основами (например, «убивший асура» или «разгоняющий темноту»), а на тибетский и монгольский они переводятся словосочетаниями, то термин «поэтическое выражение», будучи достаточно общим, вполне подходит для их описания. Если говорить о поэтических выражениях, относящихся к одушевленным персонажам, то по своей функции они больше всего напоминают прозвища — если не учитывать количественную сторону (число таких «прозвищ» может достигать нескольких сотен) и этический момент (все-таки большинство персонажей — уважаемые божества). Для них используется термин именованная или «имя-эпитет», например С. Л. Невелевой в статье, посвященной тем именам мифологических божеств и эпических героев, которые фигурируют в санскритском эпосе «Махабхарата» [Невелева].

Среди разнообразных референтов, имеющих именованная<sup>2</sup>, одним из самых богатых ими является Солнце.

Солнце, с одной стороны, божество — санскритский Сурья, с другой — астрономическое тело, с третьей — просто солнце, которое светит и дает тепло, некая неизменная данность в жизни человека.

Древнеиндийское божество Сурья (*санскр.* Sūrya) — мужского рода. Сначала Сурья не имел антропоморфного облика, хотя многие его качества, упоминающиеся еще в «Ригведе», входят в число его именованных. Он — «всевидящее око» богов, он — «всезнающий», по небу он может передвигаться в колеснице, запряженной семью конями-лучами. Он дает свет и тепло, разгоняет темноту, разграничивает день

и ночь. Солнце является столпом неба, его создали боги, но также его считают одним из Адитьев, его супруга — Ушас, богиня утренней зари. В ходе эволюции божество Сурья вобрал образ Савитара, божества, бывшего самостоятельным в ведический период. Позже Сурья был отождествлен с древнеиранским солярным божеством Митрой. В эпосе и «Пуранах» божество Сурья является персонажем многочисленных сюжетов, и у него появляются новые именованья [Мифы, т. 2, с. 478].

На санскрите известно несколько сотен его именованья. В эпосе «Махабхарата» есть список из 108 имен [Мифы, т. 2, с. 478]. В словарь «Амаракоша» (далее при ссылках [АК 1]) включено 37 [АК 1, с. 26—27], однако в Пуранической энциклопедии к этому списку добавлено еще 17 слов, также со ссылкой на «Амаракошу» [Епс., с. 770]. Еще в одном издании «Амаракоши» (далее при ссылках [АК 3]) есть 9 других добавленных слов [АК 3, с. 7, л. 15а]. В списке лексикона Хемачандры всего 70 именованья Солнца, которые частично совпадают со словами из «Амаракоши» [Неп., с. 16]. Подобные слова включены в современные санскритские словари, в частности в словарь М. Моньер-Вильямса [MW].

Словарь «Амаракоша» был переведен на тибетский. В предисловии к публикации тибетского перевода «Амаракоши», выполненного Ситу Панченом (1699—1779), профессор Локеш Чандра дает обзор истории переводов знаменитого санскритского лексикона и комментариев к нему на тибетский<sup>3</sup>. Первый перевод был выполнен в XIII в. в Катманду (Непал) переводчиками Криттичандрой и Дагла-Гьялцэном. Есть современное издание параллельных санскритского и тибетского текстов этого перевода. Этот перевод был отредактирован Дхармапалабхадра в конце XV—начале XVI в. В нашем распоряжении был ксилограф, который содержит этот текст на санскрите в записи тибетскими буквами и тибетский перевод (далее при ссылках [АК 2]). Труд Ситу Панчена отличается от работ его предшественников не только более точными переводами, но и пословной организацией текста: каждому санскритскому слову, записанному тибетскими буквами, дан тибетский перевод, в отличие от параллельных строк на двух языках в [АК 1] и [АК 2].

В Тибете создавались и собственные словари по подобию санскритских лексиконов в жанре иносказаний (*тиб.* mngon brjod). Название их происходит от *тиб.* mngon brjod ‘синоним’, ‘ясное толкование’. Один из самых знаменитых среди них — словарь «Украшение ушей мудрецов» (далее при ссылках [УУМ]), который содержит 45 эпитетов Солнца (1521 г.). Его автор Агван Чжигтэн Ванцуг Даглэ-Дорже. Этот словарь был издан в Монголии в 2003 г. с комментариями и переводом на современный монгольский язык [ИОНТ]. Списки поэтических выражений можно найти и в современных словарях: С. Ч. Даса (95 выражений) [Das], Большом тибетско-китайском словаре [БТКС] и словаре Ю. Н. Рериха [Р]. Самый длинный список (181 выражение) приведен в

словаре тибетских поэтических выражений «Вся освобождающая мудрость», составленном на основе различных старых словарей (далее при ссылках [ОМ]), изданном в Китае. Если собрать все приведенные в них именованья Солнца на тибетском, то получится более двухсот сорока (см. Приложение 1).

Из Тибета эта традиция попала в Монголию. Так, в знаменитом тибетско-монгольском словаре Суматиратны [СР] содержится большое количество тибетских именованья с переводом на монгольский язык. Автор словаря — Ринчин Номтоев (Суматиратна) — известный бурятский ученый и литератор, работавший во второй половине XIX в. Очень небольшой перечень поэтических выражений есть в тибетско-монгольском словаре «Легкий для изучения» (далее при ссылках [А 4539]).

Именованья Солнца на монгольском восходят через тибетский к его именованьям на санскрите. Их количество на монгольском еще меньше, чем на тибетском, поскольку в словарь Суматиратны были включены далеко не все выражения, известные на тибетском. Очевидно, что составители тибетских словарей пользовались санскритскими лексиконами или их переводами на тибетский. Тибетские переводы санскритских именованья в большинстве своем правильные, однако в некоторых случаях они не совсем точно передают смысл исходного санскритского слова: из двух значений могло быть выбрано не то, которое имелось в виду на санскрите, имена собственные и слова, этимология которых неочевидна, переводились методом «народной этимологии». Дальнейший перевод на монгольский шел тем же путем, он также не всегда был точным, что в результате еще больше отдаляло конечный вариант от первоначального. В данной статье сделана попытка собрать все монгольские именованья Солнца, приведенные в словаре Суматиратны, и восстановить для них цепочку «монгольский—тибетский—санскрит»<sup>4</sup>.

Все именованья Солнца можно условно разделить на три группы, отражающие три аспекта Солнца (божество, астрономический объект и явление природы). В отдельную группу выделены те выражения, которые в ходе двухэтапного перевода изменили свой первоначальный смысл.

## 1. Солнце — божество

Эпитетов, которые характеризуют Солнце как божество, относительно немного, и, кроме того, провести четкую границу в данном случае достаточно трудно. Фактически в эту группу сведены те выражения, которые могут характеризовать человекоподобное существо, и те, которые когда-то являлись именами самостоятельных божеств.

Факт происхождения Солнца от Адити<sup>5</sup> отражен в *санскр.* *āditya* 'Адितья' — 'происходящий от Адити'. Это слово записано у Суматиратны в двух тибетских вариантах и в одном случае воспроизведено

по-монгольски: *монг.* adiya garay ‘планета Адия’, *тиб.* a-di-ya ‘адия’ [СР, т. 1, с. 742]; во втором случае просто дано монгольское название референта — Солнце: *монг.* nagan garay ‘планета Солнце’, *тиб.* a-di-tya ‘адитья’ [СР, т. 2, с. 1347]<sup>6</sup>.

Ниже следуют имена божеств, которые были отождествлены с Солнцем, но на более раннем этапе они были самостоятельными божествами. Их тибетский перевод либо буквальный, либо сделанный по каким-то, не всегда четким, ассоциациям. Если исходить из значения такого имени на тибетском и монгольском, их можно было бы отнести в другую группу, поскольку связь с их санскритским именем полностью утрачена.

Митра (*санскр.* mitra) — изначально божество иранского происхождения, которое играет самостоятельную роль в «Ведах», но в «Амаракошу» включено как именование Солнца. *Монг.* getülgegči-yin sadun ‘родственный переправляющего’, *тиб.* sgrol byed bshes id. [СР, т. 1, с. 494]. В этом выражении в одно соединились два идущих подряд в «Амаракоше» самостоятельных санскритских слова: *санскр.* tarāṇī ‘переправляющий, спасающий’<sup>7</sup> и *санскр.* mitra ‘друг’. На тибетском (но не на монгольском) они существуют и как отдельные эпитеты Солнца: *тиб.* sgrol byed, *букв.* переправляющий’ [АК 1] (*тиб.* sol byed [АК 2]) и *тиб.* bshes ‘друг’ [АК 1] (или *тиб.* bshes gnyen ‘наставник’ [АК 3]).

Имя Рави (*санскр.* ravi) является именем собственным божества Солнца, которое стало позже обозначать Сурью. Среди значений санскр. га есть «яркость», а основа *санскр.* vi может обозначать «деление надвое» и связана с глаголами, обозначающими «деление на части» [MW, с. 949]. Возможно, по схожести написания с *тиб.* gzug ‘часть’ оно было переведено в «Амаракоше» как *тиб.* gzugs ‘форма’ в составе тибетского выражения *тиб.* ’od zer gzugs ‘форма луча света’ [АК 1]<sup>8</sup>. *Монг.* gerel dürsü-tü ‘с ликом света’ является переводом *тиб.* ’od gzugs ‘лик света’ [СР, т. 2, с. 801], явного варианта выражения из «Амаракоши», — правда, Суматиратна относит его к Луне<sup>9</sup>.

Вишвакарман, с одной стороны, в ведийской и индуистской мифологии самостоятельное божество — творец вселенной; с другой стороны, его имя употребляется как именование Сурьи. Позднее функции Вишвакармана сужаются до искусного ремесленника и архитектора [Мифы, с. 327—238]. Его имя: *монг.* eldeb üileči ‘разное делающий’, *тиб.* las sna-tshogs ‘различные дела’ [СР, т. 2, с. 987], *санскр.* viśvakarman ‘всё совершающий» [MW, с. 994]<sup>10</sup>.

Имя еще одного ведийского божества — *санскр.* pūṣan ‘Пушан’ также включено в имена Солнца в «Амаракоше». Его тибетские переводы отталкиваются от значения корня *санскр.* puṣ ‘питать’, ‘увеличивать’, в результате мы имеем два тибетских варианта: *тиб.* gso-bar byed ‘питающий’ [АК 1] и rgyas byed ‘расширяющий’ [АК 3], но таких монгольских выражений нет.

Поскольку в ведической литературе Солнце называют «всевидящее око», выражения, тематически связанные с этой функцией, мы также включаем в эту группу. *Монг.* sansar-un nidü ‘глаз сансары’, *тиб.* srid-pa’i mig *id.* [CP, т. 2, с. 1208], *санскр.* jagac-caṣṣus *id.* [Нем]. Его синонимом можно считать *монг.* yertünčü-yin nidün ‘глаз мира’, *тиб.* ’jig-rten mig *id.* [CP, т. 1, с. 705]<sup>11</sup>, *санскр.* loka-locana *id.* [MW, с. 907] или loka-caṣṣus *id.* [MW, с. 906].

Санскр. mārtanḍa ‘Солнце’, которое относится и к Солнцу-божеству и просто к Солнцу [MW, с. 813], может быть передано двумя способами — на тибетском и монгольском. В словаре «Легкий для изучения» есть транслитерация санскритского слова *монг.* ma-a-rta-nda ‘маартанда’, *тиб.* mā-rta-ṅḍa *id.* [A 4539]. В «Амаракоше» дан перевод на тибетский: *тиб.* ma zlum ‘круглая мать’ [AK 3], который исходит из деления *санскр.* mārtanḍa ‘солнце’ на части, вызывающие ассоциации со словами «мать» (*санскр.* mātṛ) и «круг» (*санскр.* vartāṅḍa)<sup>12</sup>. У Суматиратны это тибетское выражение (*тиб.* ma zlum) переведено на монгольский, но при этом *тиб.* ma было переведено как отрицание: *монг.* ülü бүкерүнггеуилгесен ‘неокругляющийся’ [CP, т. 2, с. 390]<sup>13</sup>.

Божество Сурья передвигается по небу в колеснице, запряженной семью конями, и его называют: *монг.* doloḡan mori-tu ‘с семью конями’, *тиб.* rta bdun-can *id.* [CP, т. 1, с. 839] (или *тиб.* rta bdun ‘семь коней’ [AK 1]<sup>14</sup>), *санскр.* saptaśva ‘с семью конями’ [AK 1]<sup>15</sup>. Синонимом можно считать *монг.* doloḡan mori-nu ejen ‘хозяин семи коней’, *тиб.* rta bdun bdag-po *id.* [CP, т. 1, с. 839] (или *тиб.* rta bdun dbang-po ‘владыка семи коней’ [P, т. 3, с. 361]), санскритский прототип которых не найден. Семь коней одновременно символизируют семь дней недели, поэтому это выражение можно отнести и к функции Солнца как астрономического объекта.

Следующее выражение мы относим к этой группе из-за слова «волосы» в его составе, хотя, если считать семантически главным слово «свет», то его можно отнести к обширной группе выражений, характеризующих свет, блеск, лучи Солнца: *монг.* gerel-ün üsütü ‘с волосами света’, *тиб.* ’od-kyi sgra-can *id.* [CP, т. 2, с. 798], *санскр.* dhāma-keśin ‘с лучами-волосами’ [MW, с. 517]<sup>16</sup>.

Одна из четырех «Вед» — «Самаведа» считается произошедшей от Солнца, поэтому у Солнца есть именованья, с этим связанные: *санскр.* vedodaya ‘происхождение «Вед»’ [MW, с. 1016] и *санскр.* veda-kartṛ ‘автор «Вед»’ [MW, с. 1015]. Однако на тибетском и монгольском для Солнца дается эпитет *монг.* ved-ün erketü ‘владыка «Вед»’, *тиб.* rig byed dbang *id.* [CP, т. 2, с. 916], санскритский прототип которого очевиден: это *санскр.* vedīśa ‘владыка мудрых’, но он относится к Брахме [MW, с. 1017].

## II. Солнце — астрономический объект

Солнце является главным астрономическим телом на небосводе, и поэтому его называют: *монг.* γaɣar[=garay]-un ejen 'хозяин планет', *тиб.* gza'-yi bdag *id.* [CP, т. 2, с. 761], *санскр.* graha-pati [AK 1]<sup>17</sup>.

В следующем выражении показана роль Солнца в измерении времени: *монг.* čay-un üileči 'делающий время', *тиб.* dus-kyi byed-po *id.* [CP, т. 1, с. 1006], *санскр.* kāla-kṛt *id.* [MW, с. 278]<sup>18</sup>. Проход Солнца по двенадцати зодиакальным созвездиям равен одному году, поэтому Солнце называется: *монг.* arban qoyar-un ejen 'хозяин двенадцати', *тиб.* bcu gnyis bdag *id.* [CP, т. 1, с. 589], *санскр.* dvādaśātman 'появляющийся в двенадцати видах' [AK 1]<sup>19</sup>. Также о роли Солнца в годовом цикле говорят *монг.* jil-ün terge 'колесница года', *тиб.* lo'i shing rta *id.* [CP, т. 2, с. 1016], *санскр.* sām̐vatsara-ratha *id.* [MW, с. 1197].

Два следующих синонимичных монгольских выражения, по-видимому, имеют один общий санскритский прототип — *санскр.* kālādhyakṣa 'правитель времени' (или 'надзирающий за временем') [MW, с. 279]: *монг.* čay-un ejen 'хозяин времени', *тиб.* dus-kyi bdag-po *id.* [CP, т. 1, с. 1006] и *монг.* čay-un qaγan 'хан времени', *тиб.* dus-kyi ggyal-po *id.* [CP, т. 1, с. 1006].

От восхода до заката Солнца проходит один день, и большое количество эпитетов Солнца связано с идеей «владыка дня». На санскрите они содержат в различных сочетаниях синонимы слов «день» и «владыка»: *санскр.* dina-bhartṛ 'владыка дня' [MW, с. 478], *санскр.* dīneṣa *id.* [MW, с. 478], *санскр.* dina-rāja *id.* [MW, с. 478], *санскр.* divasa-nātha *id.* [MW, с. 478], *санскр.* divasa-bhartṛ *id.* [MW, с. 478], *санскр.* divaseśvara *id.* [MW, с. 478], *санскр.* ahaṛ-pati *id.* [MW, с. 124] и др. На тибетском и монгольском таких выражений тоже достаточно много: *монг.* edür itegel 'защитник дня', *тиб.* nyin-mo'i mgon-po *id.* [CP, т. 1, с. 478], *санскр.* dina-nātha 'господин дня' [MW, с. 478]. *Монг.* edür-ün ejen 'хозяин дня', *тиб.* nyin-mo'i bdag-po *id.* [CP, т. 1, с. 748], *санскр.* ahaṛ-pati [AK 1]. *Монг.* edür-ün erke bayaliγ 'владыка дня', *тиб.* nyin-mo'i dbang-phyug *id.* [CP, т. 1, с. 748], *санскр.* dīneśvara *id.* [MW, с. 748]. *Монг.* edür-ün uduriduyči 'предводитель дня', *тиб.* nyin-mo'i 'dren-pa *id.* [CP, т. 1, с. 748]<sup>20</sup>.

Та же функция Солнца отражена в близких по значению выражениях: *монг.* edür boγayчи 'делающий день', *тиб.* nyin byed *id.* [A 4539] (или *тиб.* nyin-mor byed *id.* [CP, т. 1, с. 748]), *санскр.* divā-kara *id.* [AK 1]<sup>21</sup>, *монг.* edür γarqu-yin oron 'источник дня', *тиб.* nyin-mo'i 'byung gnas *id.* [CP, т. 1, с. 748]<sup>22</sup>, *санскр.* divā-kara 'делающий день' [MW, с. 478]. Перевод «источник дня» возник в тибетском, по-видимому, тогда, когда санскритское сложное слово было прочитано как сочетание *санскр.* diva 'день' и *санскр.* ākaṛa 'источник'.

### III. Солнце — явление природы

Самая очевидная характеристика Солнца — это его свет. Здесь количество выражений так велико, что выбрать точные соответствия между вариантами на трех языках часто невозможно из-за большого числа синонимов. Именования Солнца, с одной стороны, могут говорить о свете, которое Солнце дает, а с другой — о темноте или ночи, которые Солнце разгоняет или сменяет. Кроме того, Солнце дает Земле тепло, и целый пласт выражений говорит о его теплых лучах. В то же время жар Солнца может быть испепеляющим, но эпитеты, говорящие о возможной жестокости Солнца, очень немногочислены.

Одно санскритское выражение *jagad-dīra* 'освещающий мир' [MW, с. 408] было переведено двумя способами — на тибетский и соответственно на монгольский — из-за того, что *санскр.* *jagad* имеет два значения: «живые существа» и «мир». Это *монг.* *amitan-u ĵula* 'лампада живых существ', *тиб.* 'gro-ba'i sgron me *id.* [CP, т. 1, с. 421] и *монг.* *sangsar-un ĵula* 'лампада сансары', *тиб.* *srid-pa'i me id.* [CP, т. 2, с. 1208]. *Санскр.* *dīra* буквально означает 'лампа', как и переведено на тибетский, но в составе сложного слова *санскр.* *jagad-dīra* 'освещающий мир' его переводят как «освещающий».

Солнце сравнивается с украшением неба, драгоценностью, сияющей на небе: *монг.* *оутаруи-йин ċindamani* 'небесная драгоценность', *тиб.* *nam-mkha'i nor-bu id.* [A 4539], *санскр.* *dyu-maṇi id.* [AK 1]<sup>23</sup>. Кроме того, близкое значение имеют *монг.* *оутаруи-йин tusqal* 'небесная метка', *тиб.* *nam-mkha'i thig-le id.* [CP, т. 1, с. 1180], *санскр.* *kha-tilaka* 'небесное украшение' [MW, с. 334], где второй компонент *санскр.* *tilaka* имеет также значение «метка». Сюда же можно отнести *монг.* *erdeni-yin oki* 'драгоценная суть', *тиб.* *dbyig-gi khu-ba* 'сок богатства' [CP, т. 2, с. 305]. Возможно, его санскритским прототипом является близкое по смыслу *санскр.* *hiraṇya-retas* 'золотое семя' [MW, с. 1300]. Хотя основные значения *тиб.* *dbyig* это «драгоценность» и «богатство», *санскр.* *hiraṇya* 'золото' есть среди приведенных для него санскритских эквивалентов [Das, с. 914].

Одним из самых известных именовании Солнца является эпитет: *монг.* *mingyan gerel-tü* 'обладающий тысячью лучей', *тиб.* 'od stong can *id.* [CP, т. 2, с. 800], *санскр.* *sahasrāṁśu* [AK 1]<sup>24</sup>. Близки по значению и выражения *монг.* *mingyan-i saċurayuluċi* 'распространяющий тысячу', *тиб.* *stong 'phro-ba id.* [CP, т. 1, с. 886]<sup>25</sup>.

Сравнительно большое количество монгольских выражений, очень близких по своему значению, передают идею «дающий свет», «освещающий».

*Монг.* *gegen yaḡaḡaqu* 'испускающий свет', *тиб.* *snang byung id.* [CP, т. 1, с. 1230]. Точный санскритский эквивалент для этого тибетского выражения неизвестен. С другой стороны, есть два тибетских выражения, для которых известны их санскритские прототипы: *тиб.* 'od 'byin

‘испускающий свет’ для *санскр.* savitr ‘Савитар’ [АК 1] и *тиб.* ’od ’gyed ‘испускающий свет’, которым во всех текстах «Амаракоши» переводится *санскр.* sūrya ‘Сурья’ [АК 3].

*Монг.* deger-e ügei gerel үгэүгэй ‘испускающий наивысший свет’, *тиб.* bla med gsal *id.* [СР, т. 1, с. 886], а также синонимичное *монг.* deger-e ügei geyigülegçi ‘несравненно освещающий’, *тиб.* bla-med ’od ’byin *id.* [СР, т. 2, с. 270—271]. Для обоих выражений санскритским прототипом скорее всего является слово, начинающееся с *санскр.* pra ‘лучший’, например *pradyotana* ‘сияющий’ [Епс., с. 770].

*Монг.* geyigülün üyiledügçi ‘освещающий’ [А 4539] и *монг.* geyigülügçi *id.* [СР, т. 1, с. 1230] оба — переводы одного *тиб.* snang byed ‘делающий свет’, *санскр.* ahas-kara [АК 1]<sup>26</sup>.

*Монг.* gerel üyiledügçi ‘производящий блеск’, *тиб.* ’od byed *id.* [СР, т. 2, с. 802], *санскр.* bhās-kara *id.* [АК 1], но Суматиратна считает, что это «золото»; это объясняется тем, что среди референтов *санскр.* bhās-kara есть и Солнце, и «золото» [MW, с. 756].

Следующие четыре тибетских выражения и их монгольские переводы, очевидно, восходят к одному *санскр.* vibhāvasu ‘богатый светом’, но только первое тибетское точно является его переводом, поскольку оно приведено в «Амаракоше»: *монг.* gerel-ün erdeni-tü ‘с драгоценностью света’, *тиб.* ’od-kyi nor-can ‘с богатством света’ [СР, т. 2, с. 799], *санскр.* vibhāvasu ‘богатый светом’ [АК 1]<sup>27</sup>. Остальные три — это: 1. *Монг.* gerel-ün ed-tü ‘со светлыми вещами’, *тиб.* ’od nor-can ‘с богатством — светом’ [СР, т. 2, с. 800]. Суматиратна относит это выражение к «огню» («огонь» входит в число референтов *санскр.* vibhāvasu), а в списке для Солнца оно есть только в [БТКС]. Этот тибетский перевод буквально повторяет порядок слов санскритского оригинала, без учета падежных отношений, которые в нем формально не выражены. 2. *Монг.* gegen mani ‘драгоценность света’, *тиб.* gsal-ba’i nor-bu *id.* [СР, т. 2, с. 1244] (*тиб.* gsal-ba’i nor-bu ‘богатство сияния’ [Das]). 3. *Монг.* todorγuluγчи erdeni ‘драгоценность, делающая ясным’, *тиб.* gsal-ba’i nor-bu *id.* [СР, т. 2, с. 1242].

Следующие выражения также описывают солнечное сияние и блеск: *монг.* gegen-ü sang ‘хранилище блеска’, *тиб.* snang-pa’i mdzod *id.* [СР, т. 1, с. 1230], *санскр.* dhāma-nidhi *id.* [АК 1]<sup>28</sup>;

*монг.* gegen-ü ejen ‘хозяин блеска’, *тиб.* snang-pa’i bdag-po *id.* [СР, т. 1, с. 1230]<sup>29</sup>;

*монг.* kabila ‘кабила’, *тиб.* ser skya ‘коричневатый’ [СР, т. 2, с. 1177], *санскр.* karīla, *букв.* ‘коричневый’, ‘красный’ [MW, с. 250]<sup>30</sup>;

*монг.* gegen-ü möker ‘обод блеска’ *тиб.* snang-pa’i mu-khyud *id.* [СР, т. 1, с. 1230], *санскр.* bhā-nemi *id.* [MW, с. 750];

*монг.* masi todorqai ‘очень ясный’, *тиб.* gnam gsal *id.* [СР, т. 1, с. 1220], *санскр.* vivasvat ‘сверкающий’ [АК 2]<sup>31</sup>.



Одно тибетское выражение: *тиб.* gsal snang-ba 'сияющий свет' переведено двумя монгольскими: *монг.* toda üjegdel 'ясный свет' и *монг.* gegen üjegdel-tü 'с сияющим светом' [СР, т. 2, с. 1242]<sup>32</sup>.

Два следующих выражения, по данным словаря Суматиратны, относятся к другим референтам, а не к Солнцу, однако соответствующие санскритские и тибетские выражения в других источниках входят в списки для Солнца. Суматиратна относит к Луне *монг.* gilbay-a 'сияние', *тиб.* 'od-ldan 'обладающий светом' [СР, т. 2, с. 800], *санскр.* bhāsvat 'сияющий' [АК 1], которое в «Амаракеше» называет Солнце. К выражениям для «дня» Суматиратна относит *монг.* gerel-tü 'с блеском', *тиб.* 'od-can *id.* [СР, т. 2, с. 799], *санскр.* bhānu 'блеск' [АК 1] — выражение для Солнца. Это же *монг.* gerel-tü 'с блеском' приведено у Суматиратны еще раз, но для перевода *тиб.* snang-ldan [СР, т. 1, с. 1230], которое он также относит к слову «день». Однако *тиб.* snang-ldan есть в перечне эпитетов Солнца в словаре С. Ч. Даса [Das]. Его санскритский прототип неясен по причине большого количества синонимов со значением обладающий блеском.

Среди многих сортов лотоса основными являются *санскр.* padma 'падма' — белый лотос, цветущий днем, и *санскр.* kumuda 'кумуда' — белый лотос, цветущий ночью. На санскрите есть именованья Солнца, которые говорят о его дружбе с лотосом падма, распускающемся при солнечном свете: *санскр.* padma-bandhu 'друг лотоса' [MW, с. 584], *санскр.* ab-ja-bāndhava *id.* [MW, с. 60], *санскр.* kamala-bāndhava *id.* [MW, с. 252]. В то же время из трех монгольских выражений два называют Солнце родственником, а не другом лотоса. Идея «родства» появилась при переводе с санскрита на тибетский, когда из двух значений *санскр.* bandhava 'друг', 'родственник' был выбран второй вариант. *Монг.* lingqu-a-yin nökör 'друг лотоса', *тиб.* pa-dma'i grogs *id.* [СР, т. 2, с. 13]. *Монг.* lingqu-a-yin sadun 'родственник лотоса' (или *монг.* lingqu-a sadun *id.* [A 4539]), *тиб.* pad-ma'i gnyen *id.* [СР, т. 2, с. 13]. *Монг.* lingqu-a-yin uгуу 'родственник лотоса', *тиб.* pad-ma'i rtsa lag *id.* [СР, т. 2, с. 13]. Точный санскритский эквивалент этих выражений неизвестен, но ясно, что это одно из вышеприведенных.

В то же время для белого лотоса кумуды, цветущего ночью, Солнце является врагом: *монг.* kumuda-yin dayisun 'враг кумуды', *тиб.* kumud dgra *id.* [СР, т. 1, с. 25]<sup>33</sup>.

О тепле, которое дает Солнце, говорит выражение: *монг.* qalayun gerel-tü 'с теплым сиянием', *тиб.* tsha zer-can *id.* [A 4539], *санскр.* usṇa-raśmi *id.* [АК 1]<sup>34</sup>.

Солнце является врагом темноты, оно уничтожает, разгоняет темноту: *монг.* qaranguüi-yin dayisun 'враг тьмы', *тиб.* mun-pa'i dgra *id.* [СР, т. 2, с. 442], *санскр.* dhvāntarāti [Нем]<sup>35</sup>. С подавлением темноты связано довольно много синонимичных эпитетов Солнца на санскрите: *санскр.* timira-nāśana 'уничтожающий темноту' [MW, с. 446], *санскр.* tamo-ghna *id.* [MW, с. 438], *санскр.* tamoraṇa 'убирающий темноту'

[MW, с. 438], *санскр.* tamo-nud 'рассеивающий темноту' [MW, с. 438], *санскр.* timira-nud *id.* [MW, с. 446], *санскр.* timiracchid 'разделяющий темноту' [MW, с. 446]. На тибетском таких выражений два: *тиб.* mun sel 'разгоняющий мрак' [Das] и *тиб.* mun 'joms 'подавитель тьмы' [Das], для последнего Суматиратна дает *монг.* qaranguyi-yi daguyçi *id.* [CP, т. 2, с. 442], но считает, что это Луна<sup>36</sup>.

Также с темнотой связано выражение *монг.* qaranguyi-aṣa ang-gijiraysan 'освободившийся от темноты', *тиб.* mun bral *id.* [CP, т. 2, с. 442], однако для него не найден подходящий санскритский эквивалент. Возможно, его и нет и это выражение возникло на тибетском уровне, поскольку все санскритские именованья говорят только о том, что Солнце уничтожает темноту, а не выходит из нее.

О пагубном действии жарких лучей Солнца сказано: *монг.* enel-geḡci 'мучающий', *тиб.* gdung byed *id.* [CP, т. 1, с. 1058], *санскр.* tarana *id.* [AK 1]. Правда, Суматиратна считает, что это «солнечный свет» (*монг.* paḡan-u gerel, *тиб.* nyi 'od *id.*). К этому же санскритскому восходит еще одно выражение: *монг.* enelgetü gerel yaḡuyçi 'испускающий мучающий свет', *тиб.* gdung-ba 'od 'byin 'испускающий иссушающий свет' [CP, т. 1, с. 1058], поскольку и *санскр.* tarana, и *тиб.* gdung byed имеют два взаимосвязанных значения «иссушать» и «мучить». В последнем выражении также соединились переводы двух санскритских слов: *санскр.* tarana и *санскр.* savitṛ (*тиб.* 'od 'byin), которые стоят подряд в «Амаракоше».

Отрицательная характеристика Солнца дана также в выражении: *монг.* usun-u qulḡuyçi 'вор воды', *тиб.* chu yi chom rkun *id.* [CP, т. 1, с. 643], *санскр.* ambu-taskara *id.* [MW, с. 83].

### Выражения, в ходе перевода изменившие свое первоначальное значение

*Монг.* lingqu-a-yin ḡar 'рука лотоса', *тиб.* padma'i lag-pa *id.* [CP, т. 2, с. 14], *санскр.* padma-kaḡa 'рука с лотосом' [MW, с. 584]. Сурья так назван, поскольку это божество изображается с двумя лотосами в руках. В монгольском переводе, который повторяет тибетский, употреблен родительный падеж вместо ожидаемого совместного для передачи отношения обладания, подразумевающегося в санскритском слове.

В двух следующих выражениях перевод на монгольский повторяет тибетский, который, в свою очередь, выбирает для перевода *санскр.* citra 'яркий', 'разнообразный' значение «различный»:

*монг.* eldeb terge-tü 'с различными колесницами', *тиб.* sna-tshogs shing-rta *id.* [CP, т. 2, с. 1227], *санскр.* citra-ratha 'с яркой колесницей' [MW, с. 397];

*монг.* eldeb gerel-tü 'с различными светамн', *тиб.* sna-tshogs 'od *id.* [CP, т. 2, с. 1227], *санскр.* citrārcis 'с яркими лучамн' [MW, с. 397].

Многозначность *санскр.* haḡi привела к тому, что в двух тибетских, а следом за ними в монгольских эпитетах оказались употреблены его

переводы, отличающиеся от его значения в составе санскритского слова: *монг.* esgu-a-yin morin ‘лошадь Брахмы’, *тиб.* tshangs-pa’i rta *id.* [СР, т. 2, с. 570], *санскр.* haridaśva ‘[владеющий] светло-рыжими конями’ [АК 1] (*санскр.* harī ‘желтый’ также является именованим Брахмы) и *монг.* поуоуан mori-tu ‘с зелеными конями’, *тиб.* rta ljang-can *id.* [СР, т. 1, с. 838], *санскр.* haridaśva ‘[владеющий] светло-рыжими конями’ [АК 1] (*санскр.* harī ‘желтый’ также имеет значение «зеленый»).

Следующее выражение очень подходит для Солнца, но ничего похожего на санскрите не найдено: *монг.* согор-ун jilyučī ‘ведущий слепого’, *тиб.* long-ba’i kha lo-ba *id.* [СР, т. 2, с. 1021]. По-видимому, это выражение возникло на тибетском уровне. *Тиб.* kha-lo-ba ‘ведущий’, ‘возничий’, которое переводит *санскр.* sārathi *id.*, встретилось в двух выражениях для Солнца: *санскр.* anūru-sārathi ‘тот, чей возничий Ануру’ [MW, с. 42] и *санскр.* aruṇa-sārathi ‘тот, чей возничий Аруна’ [MW, с. 88]. В одном из них переводчик на тибетский увидел *санскр.* andhaka ‘слепой’.

Одно из имен Будды — *санскр.* māra-jit ‘победивший Мару’, и на санскрите оно не входит в число эпитетов Солнца [MW, с. 811]. Однако у Суматиратны *монг.* simnus-ača ilaysan ‘победивший шимнуса’, *тиб.* bdud-las rgyal *id.* [СР, т. 1, с. 1071], которое, очевидно, является переводом этого санскритского, относится только к Солнцу<sup>37</sup>.

Монгольское выражение: *монг.* nidü dürsü-yi geyigülügči ‘освещающий образ глаз’, *тиб.* mig gzugs gsal byed *id.* [СР, т. 2, с. 430] на уровне санскрита состоит из двух самостоятельных выражений. Первая часть (*тиб.* mig gzugs ‘глаз-форма’) переводит *санскр.* vivasvat ‘сияющий’ [АК 1], имя Солнца, восходящее к «Ригведе» [MW, с. 987], но из чего в данном случае исходил переводчик — неясно: в двух других текстах «Амаракоши» ([АК 2] и [АК 3]) дан иной, более логичный перевод. Вторая часть — достаточно распространенный эпитет Солнца «делающий светлым» (*тиб.* gsal byed). На тибетском каждая из этих двух частей зафиксирована и как самостоятельное выражение [Das].

Следующее выражение: *монг.* gerel duradaqu ‘вспоминающий свет’ переводит *тиб.* ’od bkra ‘яркий свет’ [СР, т. 2, с. 798], но логика перевода на монгольский здесь не очень ясна. *Санскр.* citrārcis *id.* [MW, с. 397].

Странно выглядит *монг.* jüg-ün mökür ‘обод стороны’, *тиб.* phyogs-kyi tu-khyud *id.* [СР, т. 2, с. 131], обнаружить точный санскритский эквивалент его нам не удалось. По данным словаря Ю. Н. Рериха, им является *санскр.* gabhasti-nemi ‘обод стороны’, однако оно называет только Кришну [MW, с. 346]. Эпитетом Солнца может быть *санскр.* gabhasti ‘луч света’ [MW, с. 346], которое в то же время есть и в перечне выражений для «лучей света» с переводом *тиб.* phyogs ’gro ‘идуший во все стороны’ [АК 1]. Очевидно, что наше выражение связано с переводом *санскр.* gabhasti, но вторая часть — «обод» — непонятна<sup>38</sup>.

В заключение приведем несколько выражений, значения которых странно (кроме, возможно, последнего) выглядят в перечне для Солнца (найти их санскритские прототипы и объяснить их появление нам не удалось):

монг. *küčün dayur[i]sqayči* ‘сильно звучащий’, тиб. *mthu bsgrags id.* [СР, т. 1, с. 957];

монг. *tümen sigür-tü* ‘с десятью тысячами зонтов’, тиб. *khri gdugs id.* [СР, т. 1, с. 214];

монг. *γal-un erke bayaliγ* ‘владыка огня’, тиб. *me'i dbang phyug id.* [СР, т. 2, с. 452].

## Список источников, словарей и литературы

### Источники

[А 4539] — *rtogs-par sla-ba* (Легкий для изучения). Рукописный фонд СПбФ ИВ РАН, шифр А 4539, л. 15—16.

[АК] — *Amarakochā ou Vocabulaire d'Amarasinha publié en Sanskrit avec une traduction française des notes et un index par A. Loiseleur.* Paris: DesLongchamps, 1839.

[АК 1] — *Amarakośaḥ, a metrical dictionary of the Sanscrit language with tibetan version / Ed. by Mahāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa.* Calcutta, 1911. P. 26—27.

[АК 2] — *mngon-brjod-kyi bstan-bcoi 'chi-med-ba'i mdzod zhes-bya-ba sked gnyis sdar-ba bshugs-so.* Рукописный фонд СПбФ ИВ РАН, шифр В 8927/1, л. 10а—10б.

[АК 3] — *The Amarakośa in Tibet being a new Tibetan version by the great grammarian Si-tu / Ed. by Dr. Lokesh Chandra. Śata-Piṭaka series. Indo-Asian Literature. Vol. 38. New Delhi, 1965. JI. 146—15a.*

[Нем] — *Hemak'andra's Abhihānak'intāmaṇi ein systematisch angeordnetes synonymische Lexicon / Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Otto Böhtlingk und Charles Rieu.* St. Petersburg, 1847. S. 16 (Систематически расположенный лексикон синонимов / Пер. и коммент. О. Бётлинга и Ч. Рье).

[СР] — *Sumatiratn-a. Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsumgsal-bar-byed-ra-mun-selskron-me. Töbed mongγol-un dokiyān-u bičig: ner-e üge udqa γurban-i todurayulun qaranγui-yi arilyayči jula* (Тибетско-монгольский словарь, разъясняющий имена, слова и смысл [под названием] “Лампада, рассеивающая темноту”) // *Corpus Scriptorum Mongolorum. T. VI. Уб.: Улсын хэвлэл, 1959.*

[УУМ] — *mngon-brjod-kyi bstan-mkhas-ra'i gna-rgyan zhes-bya bshugs-so* (Шастра ясных изречений под названием «Украшение ушей мудрецов»). Рукописный фонд СПбФ ИВ РАН, шифр В 10437/1, л. 16а.

### Словари

[БТКС] — *bod-rgya tshig mdzod chen-mo* (Цзаи-Хань да дыдянь). Большой тибетско-китайский словарь. Т. 1—3 / Гл. ред. Чжан Исунь. Пекин: Изд-во книг на нац. языках, 1986. С. 945—946.

[Das] — *Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary.* Calcutta, 1902. P. 478—479.

[ИОНТ] — *Бүрнээ Д., Энхтөр Д.* Төвд монгол илт өгүүлэх нэрийн толь (Тибетско-монгольский словарь ясных выражений). Уб., 2003. С. 112.

[MW] — *Monier-Williams M. A Sanscrit-English Dictionary. Oxford, 1899.*

[OM] — bod-yig mngon mṛjod gcig shes kun 'grol zhes bya-ba bzhugs-so (Тибетский словарь синонимов, называемый «Вся освобождающая мудрость», составленный Rnam rgyal tshe ring). Ганьсу, 1991. С. 473—477.

[P] — *Перух Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1—10. М., 1984—1987.*

## Литература

[Enc.] — *Vettam Mani. Pūranic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature. Delhi, Patna, Varanasi.*

[Kirfel] — *Kirfel W. Die Kosmographie der Inder. Bonn u. Leipzig: Kurt Schröder, 1920.*

[Мифы] — Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1982.

[Невелева] — *Невелева С. Л. Именования персонажей в Махабхарате // Письменные памятники Востока. 2006. № 1 (4).*

## Приложение 1

- |                                  |                                     |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| 1. ka-ma-du                      | 32. char 'bebs                      |
| 2. ku-mud dgra                   | 33. chu 'thung bdag-po              |
| 3. kun snang                     | 34. chu 'od                         |
| 4. kun-gsal                      | 35. chu skyes bdag                  |
| 5. kun-tu snang-ba               | 36. chu-yi chom rkun                |
| 6. dkyil 'khor bcug-nyis bdag-po | 37. mchog 'dod                      |
| 7. skem-byed                     | 38. mchod tshul                     |
| 8. skyong-ba-po                  | 39. mchod 'os                       |
| 9. skyong byed                   | 40. 'jig rten dpang-po              |
| 10. khyab byed                   | 41. 'jig rten mig                   |
| 11. khyab gsal                   | 42. 'joms-pa-po                     |
| 12. khri-can                     | 43. 'joms byed                      |
| 13. khri gdugs                   | 44. nyin skar                       |
| 14. mkha' khyim-can              | 45. nyin byed                       |
| 15. mkha' 'gro                   | 46. nyin-mo'i mgon-po               |
| 16. mkha' nor                    | 47. nyin-mo'i bdag-po               |
| 17. mkha' lam-pa                 | 48. nyin-mo'i 'dren-pa              |
| 18. grags-ldan                   | 49. nyin-mo'i nor                   |
| 19. 'gro-ba-pa'                  | 50. nyin-mo'i nor-bu                |
| 20. 'gro-ba'i sgron me           | 51. nyin-mo'i dbang-phyug           |
| 21. 'gro med                     | 52. nyin-mo'i 'byin                 |
| 22. 'gro lus                     | 53. nyin-mo'i 'byung gnas           |
| 23. rgyas byed                   | 54. nyin-mo'i 'byung gnas-pa'i bdag |
| 24. rgyu-ba'i rtul zhugs         | 55. nyin-mor byed                   |
| 25. sgröl byed                   | 56. nyin mtshan mgon-po             |
| 26. sgröl byed gshed             | 57. gtum-po'i 'od                   |
| 27. nges-sreg                    | 58. rta ljang                       |
| 28. mngal-na sdug                | 59. rta ljang-can                   |
| 29. snga dro 'dul                | 60. rta ljang dbang-po              |
| 30. bcu gnyis bdan-po            | 61. rta bdun-pa                     |
| 31. cha-ldan                     | 62. rta bdun dbang-po               |

63. rtag-tu 'gro  
 64. rtag-tu 'char  
 65. stong 'phro-ba  
 66. ston byed  
 67. bsten bya  
 68. mthu bsgrags  
 69. 'thung byed  
 70. dus-kyi rgyal-po  
 71. dus-kyi byed-po  
 72. dus bdag  
 73. dus byed  
 74. dus-la dga'-ba  
 75. gdugs  
 76. gdung-ba'i 'od 'byin  
 77. gdung byed  
 78. bdud-las rgyal-ba  
 79. bdun-gyi bdun-pa  
 80. bdun-ldan  
 81. 'dam skyes mtshan  
 82. 'dor  
 83. dra bdun-ma  
 84. nad med  
 85. nad med-par byed-pa  
 86. nam-mkha'i tog  
 87. nam-mkha'i thig-le  
 88. nam-mkha'i nor  
 89. nam-mkha'i nor-bu  
 90. nam-mkha'i mig  
 91. nor-gyi mdzod  
 92. rnam sgyur 'gro lus  
 93. rnam bsgyur  
 94. rnam bead  
 95. rnam gnas  
 96. rnam snang byed  
 97. rnam-par gnas  
 98. rnam-par snang byed  
 99. rnam-par gsal-byed  
 100. rnam gsal  
 101. rnam gsal byed  
 102. sna-tshogs 'od  
 103. sna-tshogs 'od zer  
 104. sna-tshogs shing-rta  
 105. sna-tshogs 'thung  
 106. snang-ldan  
 107. snang-ba'i bdag-po  
 108. snang-ba'i mu-khyud  
 109. snang-ba'i mdzod  
 110. snang byung  
 111. snang byed  
 112. snang byed bdag  
 113. snang byed me zlum  
 114. snang byed 'od byed  
 115. pad-ma'i grogs-po  
 116. pad-ma'i gnyen  
 117. pad-ma'i snying-pa  
 118. pad-ma'i bdag-po  
 119. pad-ma'i rtsa lag  
 120. pad-ma'i ze-ba  
 121. pad-ma'i lag-pa  
 122. pad-mo'i gnyen  
 123. spyan bcu gnyis  
 124. phan tshun byed-po  
 125. phyogs-kyi mu khyud  
 126. phyogs gdod  
 127. phyogs 'god byed  
 128. phyogs bdag  
 129. phyogs snang byed  
 130. phyogs 'god byed  
 131. 'phrog byed  
 132. bla med 'od 'byin  
 133. bla med gsal  
 134. dbyig-gi khu-ba  
 135. 'bar-ba-can  
 136. 'bar-ba'i sgra-can  
 137. 'bar byed  
 138. ma zlum  
 139. mi gcod skyes  
 140. mi sbyin skyes  
 141. mi gzugs  
 142. mig gzugs gsal byed  
 143. mun 'joms  
 144. mun-pa'i dgra-bo  
 145. mun sel  
 146. mun sel mgon-po  
 147. me-ba'i lce-ldan  
 148. me zlum  
 149. me-yi dbang-phyug  
 150. dmar ser-can  
 151. rtsen-pa  
 152. tsha-ldan  
 153. tsha-ldan nges sreg  
 154. tsha byed  
 155. tsha zer-can  
 156. tshangs-pa'i rta  
 157. tshan-can  
 158. tshim byed  
 159. mtshod-ldan  
 160. 'dzin byed

- |                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| 161. zlum-po 'dzin       | 202. 'od zer bdag-po     |
| 162. gza' bdag           | 203. 'od zer-ldan        |
| 163. gza' bshes          | 204. 'od zer gzugs       |
| 164. gza'i bdag-po       | 205. 'od zer gzugs mang  |
| 165. gzugs mang          | 206. 'od gzugs           |
| 166. 'ong 'gro           | 207. 'od gsal            |
| 167. 'od-kyi rgyun       | 208. rab rib 'joms       |
| 168. 'od-kyi sgra-can    | 209. rab gsal            |
| 169. 'od-kyi char-pa     | 210. rab gsal byed       |
| 170. 'od-kyi bdag-po     | 211. rab-tu gsal byed    |
| 171. 'od-kyi nor-can     | 212. rig byed 'byung     |
| 172. 'od-kyi phung-po    | 213. lam ston            |
| 173. 'od-kyi phreng-can  | 214. las-kyi dbang-po    |
| 174. 'od-kyi shing-rta   | 215. las sna-tshogs      |
| 175. 'od bkra            | 216. lus skyob           |
| 176. 'od 'gyed           | 217. lo-yi shing-rta     |
| 177. 'od 'gro-ba         | 218. long-ba'i kha-lo-ba |
| 178. 'od can             | 219. shing-rta mtho-ba   |
| 179. 'od tog             | 220. bshed               |
| 180. 'od stong-can       | 221. bshes               |
| 181. 'od stong-ldan      | 222. bshes nyen          |
| 182. 'od stong-pa        | 223. ser skya            |
| 183. 'od stong 'phro 'ba | 224. so-sor nyin byed    |
| 184. 'od stong 'bar      | 225. sol byed            |
| 185. 'od stong 'dzin-pa  | 226. srid-pa'i sgron-me  |
| 186. 'od bdag            | 227. srid-pa'i mig       |
| 187. 'od 'dren           | 228. srung byed          |
| 188. 'od-ldan            | 229. srub byed           |
| 189. 'od-nor             | 230. bsrub byed          |
| 190. 'od nor-can         | 231. gsal chen           |
| 191. 'od snang           | 232. gsal-ldan           |
| 192. 'od phung-po        | 233. gsal snang          |
| 193. 'od phreng-can      | 234. gsal-ba-can         |
| 194. 'od 'phur-ba        | 235. gsal-ba'i nor       |
| 195. 'od byed            | 236. gsal-ba'i nor-bu    |
| 196. 'od 'byin           | 237. gsal byed           |
| 197. 'od 'byung          | 238. gso-bar-byed        |
| 198. 'od sbyin           | 239. lha kun spyod       |
| 199. 'od gtsang-ba       | 240. lhan ne             |
| 200. 'od zhugs           | 241. a-di-tya            |
| 201. 'od zer-can         |                          |

## Приложение 2 \*

- |                  |                        |
|------------------|------------------------|
| 1. adiya garay   | 3. arban qoyar-un ejen |
| 2. amitan-u jula | 4. çay-un ejen         |

\* Знаком (?) помечены выражения, которые Суматиратна относит не к Солнцу, а к другим референтам.

- |                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| 5. çay-un qayan                | 43. kabila                       |
| 6. çay-un üileçi               | 44. küçün dayur[i]sqayçi         |
| 7. deger-e ügei gerel yarayaçi | 45. kumuda-yin dayisun           |
| 8. deger-e ügei geyigülegçi    | 46. lingqu-a-yin nökor           |
| 9. doloyan mori-nu ejen        | 47. lingqu-a-yin sadun           |
| 10. doloyan mori-tu            | 48. lingqu-a-yin uruy            |
| 11. edür bolyaçi               | 49. lingqu-a-yin yar             |
| 12. edür itegel                | 50. lingquu-a sadun              |
| 13. edür yarqu-yin oron        | 51. ma-a-rtanda                  |
| 14. edür-ün ejen               | 52. masi todorqai                |
| 15. edür-ün erke bayaliy       | 53. mingyan gerel-tü             |
| 16. edür-ün uduriduyçi         | 54. mingyan-i saçurayuluyçi      |
| 17. eldeb gerel-tü             | 55. naran                        |
| 18. eldeb terge-tü             | 56. naran garay                  |
| 19. eldeb üileçi (?)           | 57. nidü dürsü-yi geyigülügçi    |
| 20. enelgegçi (?)              | 58. noyoyan mori-tu              |
| 21. enelgetü gerel yarayaçi    | 59. oytaryui-yin çindamani       |
| 22. erdeni-yin oki             | 60. oytoryui-yin tusqal          |
| 23. esru-a-yin morin           | 61. qalayun gerel-tü             |
| 24. gegen mani                 | 62. qarangyui-aça anggi-jiraysan |
| 25. gegen üjgedel-tü           | 63. qarangyui-yi daruyçi         |
| 26. gegen yaryaqu              | 64. qarangyui-yin dayisun        |
| 27. gegen-ü ejen               | 65. sangsar-un jula              |
| 28. gegen-ü möker              | 66. sansar-un nidü               |
| 29. gegen-ü sang               | 67. simnus-aça ilaysan           |
| 30. gerel duradaqu             | 68. soqor-un jilyuçi             |
| 31. gerel dürsü-tü (?)         | 69. ingri-yin urlayçi (?)        |
| 32. gerel üyiledügçi           | 70. toda üjgedel                 |
| 33. gerel-tü (?)               | 71. todoryuluyçi erdeni          |
| 34. gerel-ün ed-tü             | 72. tümen sigür-tü               |
| 35. gerel-ün erdeni-tü         | 73. ülü bükerünggeyilegsen       |
| 36. gerel-ün üsütü             | 74. usun-u qulyayıçi             |
| 37. getülgegçi-yin sadun       | 75. ved-ün erketü                |
| 38. geyigülügçi                | 76. yertünçü-yin nidün           |
| 39. geyigülün üyiledügçi       | 77. yajar[=garay]-un ejen        |
| 40. gilbay-a (?)               | 78. yal-un erke bayaliy          |
| 41. jil-ün terge               |                                  |
| 42. jüg-ün mökür               |                                  |

## Комментарий

<sup>1</sup> Эта статья не была бы возможна без неизменно доброжелательной помощи и советов коллег автора — С. Л. Невелевой, М. И. Воробьевой-Десятовской, В. Л. Успенского, А. Д. Цендиной и покойного ныне А. Г. Сазыкина.

<sup>2</sup> Далее, кроме термина «именование», мы будем также использовать в том же значении «поэтическое выражение» (или «выражение» — для краткости и «эпитет»), употребляя термин «синоним» в его традиционном значении.



<sup>3</sup> Автор пользуется случаем выразить благодарность проф. Локешу Чандре за ксерокопию его публикации.

<sup>4</sup> Неоспоримо доказанной можно считать только цепочку, включающую данные из словаря Суматиратны и [А 4539] (монгольский—тибетский) и ее продолжение по любому тексту «Амаракоши» (тибетский—санскрит). Остальные соответствия, если они найдены, имеют только ту или иную степень вероятности. В примерах дана сокращенная отсылка на соответствующий источник или словарь. Если в тексте отсутствует номер страницы, это означает, что все выражения собраны на одной или двух страницах, которые указаны в Списке источников, словарей и литературы.

<sup>5</sup> Адитьи — семь (или восемь), а позже двенадцать божеств, ведущих свое происхождение от Адити, которая является дочерью Дакши и супругой Кашьяпы. Среди Адитьев — Митра, Бхага, Варуна, Арьяман и др. [Мифы, т. 1, с. 45].

<sup>6</sup> Существует тибетский буквальный перевод имени Адитья: *тиб.* *mī sbyin skyes* ‘рожденный от недающего’, *монг.* *ülü öggügcī-eče törgösen id.* [СР, т. 2, с. 417], но Суматиратна никак не соотносит это выражение с Солнцем или Адитьями.

<sup>7</sup> Еще одно значение *санскр.* *taṅaṇi* — ‘проникающий’, которому соответствует *тиб.* *khyab byed id.* для Солнца [Das].

<sup>8</sup> В [АК 3] дан совершенно другой перевод на тибетский: *тиб.* *grags-ldan* ‘знаменитый’, где *санскр.* *gavi* посчитали производным от санскритского глагола *gī*, основное значение которого «кричать», но также «восхвалять» [MW, с. 881]. Его монгольского перевода у Суматиратны нет.

<sup>9</sup> Кроме словаря Суматиратны это выражение есть только в словаре Ю. Н. Рериха [Р, т. 8, с. 218], и оно относится к Солнцу. Среди тибетских именованний есть также *тиб.* ‘*od zer gzugs* ‘многочисленные формы лучей’ [Das], которое, с одной стороны, выглядит как более пространственный вариант от *тиб.* ‘*od gzugs* ‘лик света’, а с другой, может быть переводом *санскр.* *bahugīra* ‘имеющий много форм’ [MW, с. 725], взятого в сочетании с *тиб.* ‘*od zer-can* ‘с лучами’ [OM] или *тиб.* ‘*od zer-ldan* ‘преисполненный лучей’ [Das], поскольку *тиб.* ‘*gzugs mang* ‘много форм’ [OM] зафиксировано как отдельное выражение. У Суматиратны их нет.

<sup>10</sup> *Тиб.* *sna-tshogs* имеет два близких значения — «всё» и «различные». В санскритском выражении имеется в виду первое значение, а на монгольский было переведено второе. Появление в тибетском «дела» вместо санскритского «совершающий» связано с основным значением *санскр.* *kaṅman* — ‘дело’. Суматиратна относит это выражение к *монг.* *ṅgri-yin urlaṅči* ‘божественный мастер’, *тиб.* *lha'i gzo-ba id.* [СР, т. 2, с. 987], т. е. к Вишвакарману-ремесленнику, а не к Солнцу.

<sup>11</sup> Близкая идея передается *тиб.* *nam-mka'i mig* ‘глаз неба’ [Das] (*санскр.* *nabhaś-caṅṣus id.* [MW, с. 527]), которое не входит в словарь Суматиратны.

<sup>12</sup> Буквальный перевод *санскр.* *mārtaṅḍa* — ‘пронсходящий из безжизненного яйца’ [MW, с. 813] (*санскр.* *mṛta* ‘мертвый’, *санскр.* *aṅḍa* ‘яйцо’).

<sup>13</sup> Есть еще два тибетских перевода: *me zlum* ‘круглый огонь’ [Das] и *zlum 'dzin* ‘державший круг’ [Das], которые восходят к тому же *санскр.* *mārtaṅḍa*. При переводе (или, скорее, при переписывании) первого *тиб.* *ma* ‘мать’ было заменено на *тиб.* *me* ‘огонь’. Появление второго выражения трудно объяснить. Их у Суматиратны нет.

<sup>14</sup> В тибетском переводе «Амаракоши» отсутствует частица обладания (*тиб.* can), так как в санскритском оригинале (*санскр.* saptaśva) идея обладания не выражена формально, но присутствует в сложном слове, поскольку оно относится к типу бахуврихи.

<sup>15</sup> Синонимом является *санскр.* sapta-sapti 'с семью конями' [MW, с. 1150], *тиб.* bdun-gyi bdun 'семь семи' [Das] (на тибетский перевели не *санскр.* sapti 'конь', а *санскр.* sapta 'семь'), в словаре Суматиратны его нет.

<sup>16</sup> Второй возможный санскритский прототип: bhānu-kesara 'с лучами-гривой' [MW, с. 751].

<sup>17</sup> Запись *монг.* γaγar-un ejen 'хозяин земли' [CP, т. 2, с. 761] производит впечатление ошибки. Есть тибетский вариант без падежа: gza' bdag 'хозяин планет' [Das], который повторяет порядок основ в санскритском сложном слове и не отражает падежных отношений между ними. Санскритским синонимом является также *санскр.* graha-grāmaṇī *id.* [MW, с. 372].

<sup>18</sup> Санскритский синоним: *санскр.* kāla-bhṛt *id.* [MW, с. 278].

<sup>19</sup> Под «появлением в двенадцати видах» подразумевается появление Солнца в двенадцати зодиакальных созвездиях. При переводе на монгольский *тиб.* bdag 'собственная суть' (переводящее *санскр.* ātman 'сам') было прочтано как «хозяин» — *тиб.* bdag-ro.

<sup>20</sup> Обычно *тиб.* 'dren-ra переводит *санскр.* pāyaka 'ведущий, господин', но это слово не входит в состав сложных слов со значением «Солнце», и в данном случае точный санскритский прототип неизвестен, но им может быть, например, *санскр.* dīna-graṇī 'ведущий дня' [MW, с. 478].

<sup>21</sup> Санскритские синонимы: *санскр.* divasa-kara 'делающий день' [MW, с. 478], *санскр.* divasa-kṛt *id.* [MW, с. 478]

<sup>22</sup> Близкое значение у *тиб.* nyin-mo'i 'bying 'испускающий день' [Das].

<sup>23</sup> Количество синонимов этого выражения на санскрите достаточно велико из-за нескольких слов со значением «небо» и как минимум двух — для «драгоценность»: *санскр.* dyu-ratna 'небесная драгоценность' [MW, с. 499], *санскр.* vuoma-ratna *id.* [MW, с. 1041], *санскр.* ambara-maṇi *id.* [MW, с. 83], *санскр.* viyan-maṇi *id.* [MW, с. 981], *санскр.* svar-maṇi *id.* [MW, с. 1281], *санскр.* kha-maṇi *id.* [MW, с. 334].

<sup>24</sup> Санскритские синонимы этого выражения многочисленны, хотя отличаются только словом со значением «луч»: *санскр.* sahasrārcis *id.* [MW, с. 1196], *санскр.* sahasra-kara *id.* [MW, с. 1195], *санскр.* sahasra-raśmi *id.* [MW, с. 1195], *санскр.* sahasra-marīci *id.* [MW, с. 1195] и т. д. Тибетских выражений с этим значением три: *тиб.* 'od stong 'тысяча лучей' (*санскр.* sahasrāṁśu) [AK 3], *тиб.* 'od stong ldan 'владеющий тысячью лучей' [УУМ], *тиб.* 'od stong 'dzin 'держашее тысячу лучей' [Das], для двух последних точный санскритский прототип неизвестен.

<sup>25</sup> Тибетские выражения с идеей «распространения», скорее всего, переводят *санскр.* sahasra-kīraṇa 'с тысячью лучей' [MW, с. 1195], поскольку *санскр.* kīra — 'распространять'. К тому же санскритскому восходят еще два тибетских, хотя они и содержат дополнительное слово «луч»: *тиб.* 'od stong 'bar 'проливающее тысячу лучей' [Das] и *тиб.* 'od stong 'phro-ba 'распространяющий тысячу лучей' [Das].

<sup>26</sup> В «Амаракоше» есть следующие синонимы: *санскр.* grabhā-kara *id.*, *тиб.* rab-tu gsal byed *id.* [AK 1] (*тиб.* rab-tu gsal byed *id.* [AK 3]) и *санскр.* vibhā-kara

‘делающий свет’, *тиб.* gnam gsal byed ‘полностью освещающий’ [АК 1], которые не вошли в словарь Суматиратны.

<sup>27</sup> Среди значений *санскр.* vasu ‘прекрасный’, ‘яркий’, ‘луч’ есть и «богатство», «драгоценность», что и было переведено на тибетский. *Тиб.* пог имеет значение «богатство», а «драгоценность» — *тиб.* пог-bi.

<sup>28</sup> Это санскритское выражение взято из списка «Амаракоши», приведенном в [Епс., с. 770], т. е. без тибетского перевода. Есть синонимичное *санскр.* bhā-kośa ‘собрание света’ [MW, с. 750].

<sup>29</sup> *Санскр.* \*dhāna-pati ‘хозяин блеска’ в словаре М. Моньер-Вильямса не зафиксировано. Санскритским прототипом может быть один из следующих синонимов: *санскр.* tvīñ-pati ‘хозяин света’ [MW, с. 464], *санскр.* bhāsām-pati *id.* [MW, с. 756], *санскр.* tvīṣām-tīsa ‘владыка света’ [MW, с. 464], *санскр.* tvīṣām-tīsa-pati [MW, с. 464], *санскр.* kīraṇa-pati ‘хозяин лучей’ [MW, с. 283] и др. Имеются следующие тибетские синонимы: *тиб.* ’od-kyi bdag-po ‘хозяин света’ [Р, т. 8, с. 213] (или вариант без падежного оформления *тиб.* ’od bdag *id.* [БТКС]). В «Амаракоше» *тиб.* ’od zer bdag-po ‘хозяин света’ переводит *санскр.* tvīṣāṃpati *id.* [АК 1].

<sup>30</sup> У Суматиратны нет указания на референта. Согласно [Kirfel, с. 134] это цвет Солнца весной.

<sup>31</sup> В «Амаракоше» есть еще один синоним: *санскр.* vīgosapa ‘освещающий’, *тиб.* gnam snang byed ‘полностью освещающий’ (*тиб.* gnam paṅ snang byed *id.* [АК 3]), который не вошел в словарь Суматиратны.

<sup>32</sup> Определить санскритский прототип здесь трудно, поскольку в «Амаракоше» это выражение отсутствует и слова, его составляющие, имеют слишком общее значение. Возможно, это выражение появилось на уровне тибетского, так как тибетский вариант зафиксирован только в словаре Ю. Н. Рериха, и на санскрите среди именовании Солнца нет сложных слов, состоящих из синонимичных основ, как в данном тибетском выражении.

<sup>33</sup> Интересно, что на санскрите выражения со значением «враг белого лотоса кумуды» мы не обнаружили. Слово «враг» встречается для Солнца только в сочетании с «темнотой» (см. ниже).

<sup>34</sup> Для этого санскритского слова есть другой тибетский перевод: *тиб.* ’od zer-sap ‘с лучами’ [АК 2]. На санскрите Солнце может быть названо «имеющее теплые лучи» многими синонимами: *санскр.* uṣṇa-gu [MW, с. 220], *санскр.* uṣṇa-bhās [MW, с. 220], *санскр.* uṣṇa-ruci [MW, с. 220], *санскр.* saṇḍa-maṅṅī [MW, с. 383], *санскр.* saṇḍa-dīdhiti [MW, с. 383], *санскр.* uṣṇa-kīraṇa [MW, с. 220] и др. Есть тибетский вариант: *тиб.* tsha zer *id.* [Das] (который Суматиратна переводит как *монг.* nagan ‘солнце’ [СР, т. 2, с. 565]), а также близкие по значению *тиб.* tsha byed ‘делающий жару’ [Das] (*санскр.* uṣṇa-kṛt ‘делающее тепло’ [MW, с. 220]) и *тиб.* tsha-ldan ‘с жарой’ [Das], не вошедшие в словарь Суматиратны.

<sup>35</sup> Санскритские синонимы: *санскр.* tamori *id.* [MW, с. 438], *санскр.* timirāri *id.* [MW, с. 446], *санскр.* timīra-rīpu *id.* [MW, с. 446].

<sup>36</sup> Его санскритским прототипом может быть *санскр.* tamō-ghna *id.* [MW, с. 438], поскольку оно определяет и Луну, и Солнце (Солнце в «Махабхарате», а Луну у Лексикографов) [MW, с. 438]. Интересно, что *тиб.* mun sel и *тиб.* mun ’joms стоят одно за другим в АК и являются переводом слов для «света»: *санскр.* prakāśa ‘свет’ и *санскр.* dyota ‘свет’ [АК, с. 28].

<sup>37</sup> В словаре С. Ч. Даса это тибетское выражение входит в список для Солнца, а в словаре Ю. Н. Рериха это эпитет Будды и «дня» [Р, т. 4, с. 261].

<sup>38</sup> На санскрите именованя Солнца со словом *gabhastī* это только *санскр. gabhastī-rāṇī* 'с лучами-руками' [MW, с. 346], *санскр. gabhastī-hasta id.* [MW, с. 346] и *санскр. gabhastī-mālin* 'гирлянда лучей' [MW, с. 346]. На тибетском варианты выражений для Солнца, начинающиеся со слова *тиб. phyogs* 'сторона', это *тиб. phyogs snang byed* 'освещающий все стороны', для которого приводится *санскр. gabhastī* [Р, т. 6, с. 105], [Das, с. 841], а также зафиксированное только в словаре Ю. Н. Рериха *тиб. phyogs dgod* 'сторона + смех' [Р, т. 6, с. 102], по-видимому, попытка перевести то же *санскр. gabhastī*, увидев в нем *санскр. hāsa* 'смех'. Также есть *тиб. phyogs bdag* 'владыка стороны', для которого приводят другой санскритский прототип: *санскр. go-ratī* 'владыка лучей' [Р, т. 6, с. 104], [Das, с. 841]. *Санскр. go* имеет очень много значений, и среди них — «луч» и «сторона неба» [MW, с. 363].

## Список сокращений

АБАО	—	Агинский Бурятский автономный округ
АБКМ	—	Азиатская буддийская конференция за мир
БНЦ СО РАН	—	Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН
БТСР	—	Буддийская традиционная сангха России (до 1996 г. ЦДУБ)
ВСГТУ	—	Восточно-Сибирский государственный технологический университет
ГАИО	—	Государственный архив Иркутской области, Иркутск
ГАРФ	—	Государственный архив Российской Федерации
ЗИВ АН	—	Записки института Востоковедения Академии наук
ИМБИТ СО РАН	—	Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук
ИРГО	—	Императорское Русское географическое общество
КГУ	—	Казанский государственный университет
КИГИ РАН	—	Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
МАЭ	—	Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера Российской академии наук), Санкт-Петербург
НАРБ	—	Национальный архив Республики Бурятия, Улан-Удэ
НАРК	—	Национальный архив Республики Калмыкия, Элиста
НАРТ	—	Национальный архив Республики Татарстан, Казань
НКВД	—	Народный комиссариат по иностранным делам
ПИЖВЯ	—	Петроградский институт живых восточных языков
РГГУ	—	Российский государственный гуманитарный университет
РГИА	—	Российский государственный исторический архив
РГНФ	—	Российский гуманитарный научный фонд
СПбГУ	—	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбФ ИВ РАН	—	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук
ЦГА РБ	—	Центральный государственный архив Республики Бурятия, Улан-Удэ
ЦДУБ	—	Центральное духовное управление буддистов (с 1996 г. БТСР)
ZAS	—	Zeitschrift der asiatischen Studien

---

## Содержание

Предисловие. <i>А. О. Бороноев</i> . . . . .	3
Приветствия . . . . .	5
<b>Агван Доржиев (1854—1938). Личность и эпоха</b>	
<i>Е. В. Асалханова.</i> Агван Доржиев и строительство буддийских храмов в Иркутской губернии . . . . .	8
<i>Б. Б. Бадмаев, Ю. И. Елихина.</i> К вопросу о строительстве буддийского храма в Петербурге . . . . .	19
<i>Я. Д. Васильева.</i> Краткие биографические сведения о Пандито Хамбо-ламе XII Даша Доржи Итигэлове . . . . .	21
<i>У. Б. Очиров.</i> Деятельность Агвана Доржиева на территории Калмыкии в период гражданской войны 1917—1920 гг. . . . .	26
<i>М. С. Улатов</i> Барон Унгерн и буддизм . . . . .	31
<i>Д. Г. Чимитдоржип.</i> Из истории Санкт-Петербургского буддийского храма Гунзэчойнэй . . . . .	36
<i>Б. А. Шантаев.</i> Агван Доржиев и Калмыцкая степь (конец XIX—начало XX в.) . . . . .	41
<b>Российское государство и буддийская церковь</b>	
<i>М. Г. Банаева.</i> Религиозная жизнь бурят Москвы. . . . .	46
<i>М. Бродер.</i> Первое Буддийское братство Эстонии . . . . .	50
<i>В. Вяртнью.</i> Встречи на перекрестках истории . . . . .	54
<i>И. Р. Гарри.</i> К вопросу о распространении буддизма в Бурятии . . . . .	59
<i>Э. Д. Дагбаев, Т. Б. Бадмацыренов.</i> Буддийское духовенство как социальная система . . . . .	66
<b>Буддизм в этнокультурных традициях</b>	
<i>А. А. Базаров.</i> Буддийская «книжная повседневность» в культуре бурят Прибайкалья . . . . .	82
<i>Э. П. Бакаева, Д. Н. Музраева.</i> Буддизм и этнические традиции калмыков: проблемы сохранения наследия (по материалам экспедиции 2006 г.) . . . . .	91
<i>Е. В. Бойкова.</i> Формирование образа русских у монголов в XIX в. . . . .	94
<i>Ж. Долгорсурен.</i> Табу и запреты в отношениях человека с природой . . . . .	99
<i>Ю. И. Дробышев.</i> Буддизм и тэнгрианство: конфронтация или сотрудничество? . . . . .	107

<i>Ю. И. Дробышев, П. Д. Гунин, С. Н. Бажга.</i> Роль буддизма как регулятора природопользования на разных этапах социально-экономического развития Монголии . . . . .	121
<i>А. Б. Лиджиев.</i> Гендерный аспект буддизма . . . . .	136
<i>Л. Г. Скородумова.</i> Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности) . . . . .	139
<i>Лама Даши Шаглахаев.</i> Исторические буддийские дацаны Саянского нагорья как фактор национального развития в Тункинском и Окинском районах Бурятии . . . . .	147
<i>K. Kollmar-Paulenz.</i> «Freedom-loving Nomads» and «Cruel Barbarians»: European Perceptions of the Mongols since the Age of Enlightenment . . . . .	150
<b>Буддийское образование</b>	
<i>Н. Д. Болсохоева.</i> Образование в манба-дацанах этнической Бурятии . . . . .	164
<i>А. М. Донец.</i> Принципы дацанской системы образования . . . . .	168
<i>М. Н. Кожевникова.</i> Современные версии буддийского образования. Четыре Истины в западном мире. . . . .	172
<i>А. Г. Кукеев.</i> Современная система образования в монастыре Гоманг . . . . .	183
<b>Буддизм в работах путешественников и исследователей</b>	
<i>А. И. Андреев.</i> Фотография в русских экспедициях по Центральной Азии XIX—начала XX в.: Г. Цыбиков и О. Норзунов — первые фотографы Тибета. . . . .	189
<i>Т. В. Ермакова.</i> Сведения о буддизме калмыков XVIII в. в путевых записях академика П. С. Палласа . . . . .	199
<i>И. В. Кульганек, В. Ю. Жуков.</i> Первая монография о С. А. Кондратьеве (1896—1970) . . . . .	203
<i>Н. Л. Жуковская.</i> Ф. И. Щербатской — С. Ф. Ольденбургу. Письмо из Агинского дацана . . . . .	207
<i>Е. А. Первочкова.</i> Буддизм в Монголии глазами русских путешественников второй половины XIX века (по материалам Г. Н. Потанина и Н. М. Пржевальского) . . . . .	212
<i>Т. И. Хорхордиша.</i> Об опыте изучения особенностей буддийской культуры в рамках Центра изучения культуры народов Сибири РГГУ . . . . .	220
<b>Новейшие исследования архивных документов</b>	
<i>Р. М. Валеев.</i> Традиции монголоведения в Казани (XIX—начало XX в.) . . . . .	226
<i>Т. Ю. Гиатюк.</i> Двугорбый верблюд как основной транспорт в центральноазиатских экспедициях русских путешественников в XIX—начале XX в. . . . .	236

## Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание, искусство

<i>Е. Н. Афонина</i> . Истоки историографической традиции школы Гэлуг . . . . .	248
<i>Д. В. Аюшеева</i> . Буддийская эмиграция и ее влияние на распространение буддизма на Западе . . . . .	254
<i>Ю. В. Болтач</i> . Корейский буддийский историк Какхун, автор «Жизнеописаний достойных монахов Страны, что к востоку от моря» . . . . .	262
<i>И. Е. Гарри</i> . Некоторые моменты функционирования «дзэнского текста» в духовной культуре современной Японии . . . . .	266
<i>П. Л. Гроховский</i> . Основные задачи изучения тибетского литературного языка на современном этапе . . . . .	275
<i>Ю. И. Елихина</i> . Образы Далай-лам в коллекции Эрмитажа . . . . .	276
<i>Д. В. Иванов</i> . Калмыцкие танка в коллекциях Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН: характерные особенности иконографии . . . . .	284
<i>З. К. Касьяненко</i> . Колофоны оригинальных сочинений — источник информации о формировании письменной культуры народов Центральной Азии . . . . .	285
<i>Н. П. Коновалова, Н. А. Субангулова</i> . Методология анализа буддийского свитка школы Чань/Дзэн-буддизма . . . . .	288
<i>Б. В. Меняев</i> . Джатаки из ойратского сборника «Сказание нектарного учения» . . . . .	294
<i>В. М. Монтлевич</i> . Сандаловый Будда . . . . .	297
<i>Д. Носов</i> . Монгольские сказки в трудах российских исследователей . . . . .	303
<i>М. П. Петрова</i> . Жанр хайку в современной монгольской поэзии . . . . .	310
<i>А. А. Туранская</i> . Иконография Махакалы . . . . .	315
<i>Е. Ю. Харькова</i> . К вопросу о традиции изучения индо-тибетской грамматики в Тибете . . . . .	318
<i>О. С. Хижняк</i> . Об использовании европейских понятий в исследовании буддизма . . . . .	323
<i>Л. Халоупкова</i> . Возрождение Шамбалы в Монголии . . . . .	327
<i>К. А. Эдлеева</i> . Стихотворение монгольского поэта Томойна Очирху «Хвала камню» . . . . .	331
<i>Н. С. Яхонтова</i> . Именования Солнца в тибетско-монгольском словаре Суматиратны (XIX в.) . . . . .	339
Список сокращений . . . . .	360



БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:  
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,  
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО:

ВТОРЫЕ ДОРЖИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ

*Материалы конференции*  
*Санкт-Петербург: 9—11 ноября 2006 г.*

ISBN 978-5-85803-371-4

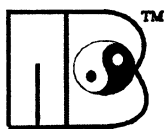
Редактор — *Т. В. Уварова*  
Корректор — *Н. В. Пивоварёнок*  
Технический редактор — *Т. В. Чудинова*

Издательство  
«Петербургское Востоковедение»  
191186, Россия, Санкт-Петербург,  
Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 29.12.2007  
Гарнитура основного текста типа «Times»  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Объем 23 печ. л.  
Тираж 500 экз. Заказ № 3004

PRINTED IN RUSSIA  
ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГУП «Типография „Наука“»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



**Издательство  
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

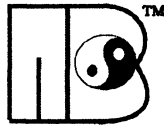
**Джалал ад-Дин Мухаммад Руми  
ПОЭМА О СКРЫТОМ СМЫСЛЕ  
(МАСНАВИ-ЙИ МА'НАВИ)**

Суфийская поэма «Маснави-йи Ма'нави», созданная основателем суфийского братства Маулавийа шайхом Джалал ад-дином Руми, по праву входит в число шедевров мировой литературы. Едва ли в поэзии за все время ее существования найдется что-либо подобное, другой такой художественный текст, в котором бы в огромном объеме, но органично и естественно присутствовали цитаты из священных писаний — так, как это сделал шайх Руми, включивший в свою поэму во множестве тексты Корана и пророческих преданий. Не случайно спустя почти два века другой суфийский поэт, 'Абд ар-Рахман Джами из братства Накшбандийа назвал «Маснави-йи Ма'нави» Кораном на персидском языке.

Текст поэмы, написанный в XIII в. по Р. Х., и поныне пользуется колоссальной популярностью во всем ираноязычном регионе — как в изустном бытовании, так и в письменной традиции, не говоря уже о последователях суфизма, которые черпают из него как из неисчерпаемого кладезя мистического опыта.

Настоящее издание, подготовленное к 800-летию юбилею Руми, представляет собой филологический перевод 4003 байтов, составляющих первый из шести дафтаров (тетрадей) поэмы, общий объем которой насчитывает 25632 байта. Перевод текста на русский язык выполнен на основе аутентичного Кунийского списка, сопровождается необходимым комментарием — на основе самых авторитетных толкований, снабжен несколькими указателями и, что особенно важно, оригинальным текстом первого дафтара — для специалистов, владеющих фарси.

Издатели выражают надежду, что в ходе перевода был бережно сохранен дух оригинальной поэмы, а потому равнодушных читателей не будет, и всякий, взыскующий мудрости, получит возможность прикинуть к чистому источнику знания.



**Издательство  
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Образовано в 1992 году  
В 2003 году внесено  
в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»  
Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111  
Телефон, факс: (812) 315 2277  
E-mail: pvcentre@mail.ru. Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

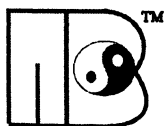
Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств (дипломы за книгу Е. А. Резвана «Коран Усмана»).



**Издательство  
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

**«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers»**

founded in 1992

in 2003 was included into

«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»

Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152

Phone, fax: 007-812-315-22-77

E-mail: [pvcentre@mail.ru](mailto:pvcentre@mail.ru) Web-site: [www.pvost.org](http://www.pvost.org)

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Quran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Koran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Quran of 'Uthman»).

*Наши книги всегда в продаже в следующих магазинах:*

**Специализированный магазин книг по восточной тематике  
«Восточная коллекция»**

Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение»  
Возможность заказа книг из Санкт-Петербурга по тематическому плану и  
по индивидуальным заявкам  
Москва, Большой Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2  
10 минут до ближайшего метро  
(«Смоленская», «Кропоткинская», «Парк культуры»)  
(095) 637-34-38, 637-74-90  
e-mail: east\_coll@hotmail.ru

**«Университетский книжный салон»**

Специализированный книжный магазин гуманитарного профиля, распро-  
страняющий литературу по истории, психологии, страноведению, фило-  
логии, философии, религиоведению и др. дисциплинам  
Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение»  
Возможность индивидуального заказа книг нашего издательства  
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11  
(м. «Василеостровская»)  
Тел.: (812) 328-95-11  
e-mail: 3289511@mail.ru

**Специализированный магазин  
«Гуманитарная книга»**

Санкт-Петербург, ул. Бронницкая, д. 17  
Тел.: 317-89-72

*По поводу заказа книг нашего издательства наложенным платежом  
по почте просьба обращаться по адресу:*

199004, Санкт-Петербург, Шестая линия, д. 11  
Издательство Санкт-Петербургского университета  
отдел «Книга-почтой»  
e-mail: izdat-spbgu@mail.ru