

# БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА

история,  
источниковедение,  
языкознание и  
искусство

Пятое  
Доржиевские  
чтения

БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ САНГХА РОССИИ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД  
«ОБЩЕСТВО БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЯ-ГАНГА»  
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

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

*Пятое Доржиевские чтения*

**БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

**Материалы конференции  
Санкт-Петербург**

**13 – 15 июня 2012 г.**

Санкт-Петербург

ГИПЕРИОН 

2013

УДК 294.3  
ББК Э35-39  
Б 90

**Редакционная коллегия:**

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

Ведущий редактор  
*Ц.А. Самбуева*

Научные редакторы:  
доктор филолог. наук *И.В. Кульганек*, канд. истор. наук *Ю.В. Болтач*,  
канд. истор. наук *Е.Ю. Харьков*

*Все статьи печатаются в авторской редакции*

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Санкт-Петербургского общественного фонда «Общество бурятской культуры  
*Ая-ганга*» и Комитета по межнациональным отношениям и развитию гражданских  
инициатив Администрации Президента Республики Бурятия

**Б 90 Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание  
и искусство: Пятое Доржиевское чтение.** — СПб.: Гиперион,  
2013. — 376 с.

ISBN 978-5-89332-211-8

В сборнике представлены статьи, подготовленные по материалам докладов и выступлений на Пярых Доржиевских чтениях, которые прошли в Санкт-Петербурге 13–15 июня 2012 г. В Пярых Доржиевских чтениях приняли участие представители ведущих буддологических центров Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, Элисты, Читы и других регионов и городов России. Особое место в сборнике занимают работы, посвященные личности Агвана Доржиева, его роли в распространении и сохранении буддийской традиции в нашей стране. Авторы освещают актуальные проблемы буддийского мировоззрения, истории буддизма, путей и этапов его распространения в России, его влияния на культуру и повседневную жизнь народов, исповедующих буддизм. В сборник также включены доклады, посвященные буддийской культуре, истории, источниковедению, языкознанию и искусству, научным экспедициям в буддийские регионы, полевым исследованиям.

УДК 294.3  
ББК Э35-39

ISBN 978-5-89332-211-8

© Коллектив авторов, 2013  
© Издательство «Гиперион», 2013

## Предисловие

В сборнике представлены статьи, подготовленные по материалам докладов и выступлений на Пярых Доржиевских чтениях, которые прошли в Санкт-Петербурге 13–15 июня 2012 г. Чтения, посвященные жизни и творчеству выдающегося религиозного и общественного деятеля Агвана Доржиева, стали уже традиционными и весьма представительными. За девять лет своего существования эта конференция объединила ученых академических учреждений, вузов и религиозных деятелей из различных центров и регионов, позволяя им вести своеобразный и очень полезный диалог, что чрезвычайно важно в современных условиях.

Так, в Пярых Доржиевских чтениях приняли участие представители ведущих буддологических центров Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, Элисты, Читы и других регионов и городов России. Особенно активны, как видно из материалов сборника, ученые таких известных центров, связанных с изучением буддизма, как Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ), Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), Отдел Востока Государственного Эрмитажа, Музей истории религии (Санкт-Петербург), Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург), Музей этнографии народов России и Музей-квартира П.К. Козлова (Санкт-Петербург). Кроме ученых названных научных и научно-музейных учреждений, активное участие в работе чтений принимают вузовские преподаватели из разных регионов страны и из зарубежных стран, в частности, из Монголии, Украины, Японии, Швейцарии и Таджикистана.

Круг участников из буддийских центров и институтов также широк: с докладами выступали ученые представители буддийского духовенства из известного монастыря Гандан в Монголии, Хойморского дацана в Тунке (Бурятия), дацана Гунзэчойнэй, который был одним из организаторов конференции.

В статьях, включенных в настоящий сборник, освещаются актуальные проблемы буддийского мировоззрения, истории буддизма, путей и этапов его распространения в России, его влияния на культуру и повседневную жизнь народов, исповедующих эту религию.

Особое внимание уделено творчеству и практической деятельности Агвана Доржиева, его роли в распространении и сохранении буддийской традиции в нашей стране.

Весьма важным является и то, что многие статьи основаны на архивных материалах и переводах текстов, которые впервые вводятся в научный

оборот. Некоторые статьи включают материалы авторских эмпирических исследований различных форм религиозности и влияние религиозных традиций на культуру и повседневную жизнь в регионах, где исторически распространены буддизм.

Все это делает представляемый читателям сборник теоретически и практически значимым и нужным.

Хочу выразить надежду, что сборник вызовет интерес к буддийским традициям и культуре народов, которые исповедуют эту веру, и тем самым он послужит не только познанию буддийского мира, но и плодотворному диалогу культур, представленных в России. Надеюсь также, что он будет полезным для властных и политических структур нашего общества, которые должны четко представлять культурные и духовные основания России в целостности, включая и буддийское мировоззрение.

В заключение выражаю благодарность членам Организационного комитета Пятых Доржиевских чтений «Буддизм и современный мир». Они представляли организаторов Чтений — Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*, Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй (БТСП). Особую признательность хотелось бы выразить Ц.А. Самбуевой, директору Института восточных рукописей РАН И.Ф. Поповой, И.В. Кульганек, Е.Ю. Харьковской, Ю.В. Болтач и О.С. Хижняк.

*А.О. Бороноев*

Президент БОФ «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*», заслуженный деятель науки РФ и Республики Бурятия, академик РАЕН, почетный профессор СПбГУ

## Приветствия

*Дамба Аюшеев*

Пандито Хамбо Лама БТСП

Уважаемые участники конференции, дорогие друзья!

Отдавая дань памяти нашему великому соотечественнику — цаннидхамбо ламе Агвану Доржиеву, — вновь встретились на пятых чтениях в его честь ламы, академические ученые, научные сотрудники музеев, преподаватели высших учебных заведений, представители общественности. У этой конференции, которая за время своего существования превратилась в интеллектуальное движение, объединившее многих исследователей буддийской культуры, позади девять лет, полных творческих поисков, дискуссий, напряженной организационной и издательской работы.

Четыре предыдущие конференции показали, что круг обсуждаемых проблем не теряет своей актуальности: исследуя историю распространения буддизма и многообразие его культурно-исторических форм, можно яснее понять значение Учения в современном мире и очертить перспективы его развития в будущем; участники конференции все чаще затрагивают вопросы живой связи буддийской традиции с нашей действительностью, исследуют роль буддийского мировоззрения в решении задач нравственного оздоровления российского общества, сохранения в нем мира и согласия. Устойчивый интерес ученых к достижениям буддийской мысли, в частности к абхидхарме и эпистемологии буддизма, говорит о том, что эти области знания важны для понимания современной наукой природы человеческого сознания.

Желаю всем участникам конференции успешной работы. В вашем лице я приветствую всех тех, кто неустанно стремится расширять горизонты познания, ставит важные, порой острые, вопросы, открывает новое и пытается осмыслить непознанное.



*к. филос. н. Ольга Сергеевна Королева*  
Заместитель начальника департамента  
Управления Президента Российской Федерации  
по внутренней политике

Уважаемые друзья!

От имени Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике рада приветствовать вас на открытии конференции Пятые Доржиевские чтения.

В современной России востоковедные и, в частности, буддологические исследования являются в высшей степени востребованными и актуальными. Большую ценность представляют экспертные оценки и практические рекомендации востоковедов, основанные на глубоком знании традиций, культуры, религий, которые могут быть использованы в области взаимодействия государства и религиозных организаций как на федеральном, так и на региональном уровне — в традиционно буддийских регионах нашей страны.

Работа данной конференции — это прекрасный пример успешного сотрудничества академических ученых и общественных организаций. Отрадно и то, что широкую поддержку получила выдвинутая здесь инициатива возобновления научного диалога востоковедов и представителей буддийского духовенства. Конференция Доржиевские чтения несомненно способствует укреплению межрегиональных научных связей, расширению контактов между научно-исследовательскими институтами, высшими учебными заведениями и музеями.

Позвольте выразить надежду на то, что ваша конференция даст начало новым направлениям исследовательской работы, актуальным научным проектам, социально значимым программам и инициативам.

Желаю всем участникам конференции успешной работы, интересного общения и всего самого доброго!

*д. и. н. Ирина Федоровна Попова*  
Директор Института восточных рукописей РАН

Дорогие участники и гости Пятых Доржиевских чтений!

Разрешите приветствовать вас в Институте восточных рукописей РАН, старейшем центре востоковедения нашей страны. Созданный в 1818 г. как Азиатский музей, наш Институт имеет давнюю традицию изучения духовной культуры и рукописного наследия народов Востока. И закономерно, что именно здесь проходит конференция, посвященная удивительной личности в истории России, сыну бурятского народа, блестящему знатоку буддийского учения, общественному деятелю, дипломату, члену Русского географического общества Агвану Лобсану Доржиеву.

Комплексное изучение религиозно-философской традиции буддизма имеет в ИВР РАН давнюю историю и развивается в рамках научной школы, основанной академиками С.Ф. Ольденбургом (1863 – 1934) и Ф.И. Щербатским (1866 – 1942) и затем получившей продолжение в трудах В.С. Воробьева-Десятовского (1927 – 1956) и В.И. Рудого (1940 – 2009). Крупнейшим в России и одним из наиболее значимых собраний памятников письменности на восточных языках является рукописный фонд ИВР РАН. В нем представлено более 115 тыс. рукописей на 65 живых и мертвых восточных языках, среди которых имеется множество уникальных памятников буддизма, в том числе на монгольских и тибетском языках.

Первые рукописи и книги буддийского содержания поступили в Санкт-Петербург в 20-х годах XVIII в. от путешественников Герарда Фридриха Миллера (1705 – 1783), Петра Симона Палласа (1741 – 1811), Давида Готлиба Мессершмидта (1685 – 1735). После организации Азиатского музея Академия наук стала направлять туда все книги, поступающие из Азии. Книги и рукописи буддийского содержания на санскрите, китайском, монгольском и тибетском языках поступили в Азиатский музей в 1830-е гг. в составе двух обширных коллекций Павла Львовича Шиллинга фон Канштадта (1786 – 1837). Около 1855 – 1857 гг. была передана коллекция Казанской духовной миссии, в которой были представлены и буддийские сочинения. В 1864 г. поступила обширная коллекция из Азиатского департамента Министерства иностранных дел.

С конца 80-х гг. XIX в. в Азиатский музей начали приходить материалы из нынешнего Синьцзяна КНР. Это были коллекции рукописей на санскрите, уйгурском, сакском, тохарском, тибетском языках первого тысячелетия н.э., собранные российскими учеными и дипломатами Н.Ф. Петровским, Н.Н. Кротковым, А.А. Дьяковым, В.И. Роборовским, И.П. Лавровым. Подавляющее большинство фрагментов были буддийского содержания.

В 1902 г. фонды Азиатского музея пополнились ценнейшей коллекцией тибетских книг Г.Ц. Цыбикова (333 тома), собранной им во время пребы-

вания в монастырях Амдо и центрального Тибета — Кумбуме, Кундэлинге, Гандэне и других. Вскоре поступила не менее ценная коллекция Б. Барадийна из Кумбума и Лаврана. Впоследствии тибетский фонд пополнялся за счет ксилографов, вывезенных уже в годы советской власти из дацанов Бурятии и Калмыкии, и сейчас в него входит 21 789 ед. хр. В этом фонде присутствуют и редчайшие издания, например, Дэргеское издание буддийского канона Ганджура и полное собрание канонических толкований Данджура (около 500 томов).

Результатом Второй Русской Туркестанской экспедиции С.Ф. Ольденбурга 1914–1915 гг. стала знаменитая дуньхуанская коллекция рукописей и фрагментов V–XI вв. (Ганьсу, Китай). Она насчитывает около 19 тыс. ед. хр. Большинство рукописей дуньхуанской коллекции ИВР РАН, являющейся частью библиотеки буддийского монастыря, составили сочинения буддийского канона — более 80 названий, причем во многих списках. В собрании присутствуют комментарии к сутрам, апокрифы, записи устных буддийских проповедей, а также тексты молитв, обрядников и других произведений, относящихся к буддийскому ритуалу.

В 1930 г. Азиатский музей был реорганизован в Институт востоковедения АН СССР, при этом изучение, описание и издание памятников рукописного собрания оставалось по-прежнему одной из важнейших задач нового учреждения. Это направление как основное сохранялось и в Ленинградском отделении ИВ АН СССР (после 1956), и в Санкт-Петербургском филиале ИВ РАН (после 1991 г.). Комплексное изучение письменного наследия Востока и проблем классического востоковедения является также главным направлением деятельности Института восточных рукописей РАН, организованного Президиумом РАН на основе СПбФ ИВ РАН в 2007 г.

С 2006 г. наш Институт является одним из постоянных организаторов Доржиевских чтений, одна из главных целей которых — расширение и укрепление контактов между представителями академической науки и традиционными буддийскими учеными. В развитии этого общественно значимого диалога Санкт-Петербургские востоковеды всегда играли и играют важную роль.

Сегодня, принимая участников пятой конференции Доржиевские чтения, разрешите поблагодарить других постоянных соорганизаторов конференции — Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй (БТСП) и Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*», — а также постоянно содействующих проведению Чтений Государственный Эрмитаж, Государственный музей истории религии, Музей-квартиру П.К. Козлова, Российский этнографический музей. В числе участников нынешней конференции — высокие гости из Монголии и Бурятии. Разрешите особо приветствовать ученого секретаря Института науки и культуры при монастыре Гандан в Улан-Баторе Норовцэрэнгийн Амгалана, представителей монастыря Тарвалинг в Улан-Баторе: заведующего международным сектором Дүгэрсүрэнгийн Ариунболда, хамбо-ламу Тулгаагийн Ариунболда, гэсгүй-ламу Чулуунбатын Гантулгу; директора Института науки и культуры при монастыре Гандан Шагдарсүрэнгийн Сонинбаяра; председателя централизованной религиозной буддийской орга-

низации Республики Бурятия «Майдар» Даши ламу Владимира Аюшеевича Шаглахаева.

Дорогие коллеги, сегодня вы собираетесь в пятый раз, и вам предстоит большая и интересная работа. Заявлены доклады, касающиеся неизвестных страниц жизни и деятельности Агвана Доржиева и его последователей, проблем, близких изысканиям ученого, а также доклады, посвященные актуальным вопросам изучения философии и историографии буддизма, языков и литературы, истории монгольских народов, истории изучения Центральной Азии.

Уверена, что Пятое Доржиевские чтения будут способствовать решению многих насущных вопросов современной буддологии, дадут возможность презентации результатов разностороннего изучения духовной жизни монгольских народов и окажутся полезными для дальнейшего развития российской монголоведной науки.

## Агван Доржиев (1854–1938): личность, эпоха, современники

*Н. Амгалан*

Перевод *Э. Мунхцэцэг*

Под ред. *И.В. Кульганек*

### Архивный документ об истории буддийского храма в Санкт-Петербурге

Во время моей работы в Национальном архиве, связанной с изучением деятельности ученых лам, перерожденцев и монгольских монастырей, среди прочих материалов мне попался один интересный договор, связанный с историей буддийского храма, строительство которого проходило в Санкт-Петербурге в 1909–1915 гг. Это случилось 17 июля 2008 года. Документ вызвал у меня особый интерес, так как в нем шла речь о первом буддийском храме, построенном в Европе.

Приступая к изучению материалов на русском языке для написания статьи об этом храме, я подумал, что, если найдутся материалы о храме в Монгольском национальном архиве и в Архиве Министерства иностранных дел, это будет очень полезно для выяснения некоторых деталей из истории этого храма.

Из документов по истории этого храма ясно, что в 1900 году представитель XIII Далай ламы в России Агван Доржиев получил разрешение на строительство храма у Николая II. Он купил 648,51 сотки земли в Старой Деревне, в северной части Санкт-Петербурга. Строительство началось 16 марта 1909 г.

По расчетам Агвана Доржиева на строительство должно было потребоваться 90 тыс. руб. Из них 50 тыс. руб. должно было поступить от Далай ламы, 30 тыс. руб. — лично от Агвана Доржиева, 10 тыс. руб. — от верующих бурят и калмыков. На самом деле затраты по строительству составили 151, 694 золотых руб., и Агвану Доржиеву пришлось обратиться к Восьмому монгольскому Богдо Джебзундамба хутухте. Из казны Богдо хана было выделено 60 тыс. руб., которые являлись пожертвованиями северных и западных монгольских верующих. Так написано в ж. *«Умард хэрш»*. 2010. № 7 – 44.

17 ноября 1913 г. Доной, зам. министра Министерства обороны, Цэрэндорж, министр Министерства иностранных дел, Намнансурэн, министр Правительства Богдо хана прибыли на переговоры в Санкт-Петербург. Состоялся разговор о завершении строительства храма, о возможной помощи монголь-

ского правительства, речь шла о том, чтобы оно перевело на счет 300 китайских янчаней (янчан — китайская денежная единица того времени).

Последующая судьба храма сложилась очень непросто — через небольшой срок (2 года после открытия храма, состоявшегося 10 августа 1915 г.) большевики захватили власть. Храм сильно пострадал от разграбления в 1919 г.

Хамбо ламе Агвану Доржиеву стало трудно выполнять обязанности представителя XIII Далай ламы и настоятеля храма. Это видно из письма самого Агвана Доржиева от 17 ноября 1924 г., направленного в Министерство иностранных дел Монголии с просьбой, чтобы этот храм был взят под охрану и защиту Министерством иностранных дел Монголии. На этом документе есть личная подпись и печать Агвана Доржиева. Оно подписано «Цаншав хамба Агваандоржиев» (см. Архив Министерства иностранных дел, № 63).

Этот документ Агвана Доржиева дает основание полагать, что храм был отдан Монгольскому государству. Кроме того, существует документ Министерства иностранных дел, в котором говорится: «Пусть храм будет передан монгольскому народному правительству, и будут выделены специальные люди, которые должны довести до сведения российской стороны, что этот храм с этого дня является имуществом Монголии и что монгольская сторона берет на себя обязанности по его сохранению. Как нам сообщили из „Книжной палаты“, Агван Доржиев работает в Ленинграде по назначению „Книжной палаты“, т. е. по назначению монгольской стороны, чтобы сохранять этот храм. Кроме того, в Ленинграде учатся монгольские студенты, руководителем которых он является. Поэтому он получил пропуск с печатями, для представительства в России. Одна копия этого пропуска должна быть послана в Посольство Монголии в России». (Архив министерства иностранных дел № 63.)

Среди материалов на русском языке, связанных с периодом 1924–1928 гг., в Монгольском архиве Министерства иностранных дел имеются копии пропусков, данных Агвану Доржиеву МИДом. Один из них следующий: «Хуулбарт: БНМАУ Гадаад Хэргийн Яам. 1924. 11. сар. Нийслэл хүрээ. Үнэмлэх. Агваандоржиевт олгов». (Копия МИД МНР. 1924 г. Нийслэл хурэ. Ноябрь 1924. Пропуск. Выдан Агвану Доржиеву.)

По инициативе Далай ламы и Агвана Доржиева право на храм, построенный в Ленинграде, было передано монгольскому правительству, в свою очередь монгольское правительство передало право Монгольской «Книжной палате». Этот храм мог быть использован монгольскими студентами, проживающими в Ленинграде, и полномочными сотрудниками, назначаемыми Монгольским государством.

«Хамба лама Агван Доржиев назначается ответственным за храм, приглашающие к храму постройки и за монгольских учащихся, находящихся в городе. Просим официальных лиц учреждений СССР оказывать при необходимости поддержку Агвану Доржиеву». С этой целью ему был выдан пропуск Министерством иностранных дел (Архив МИД: № 63).

Ниже предложенный документ, который хранится в Монгольском Центральном архиве под номером 398 YA M179, XH1, 398, представляет собой

оригинальную запись договора, составленного в 1926 между Агваном Доржиевым, и Буянчулганом, полномочным послом Монголии в СССР.

Известно, что посол Буянчулган был назначен после посла Данзана. Ему был выдан дипломатический паспорт министром иностранных дел Гивабаржиром 8 сентября 1925 г. Посол Буянчулган ранее работал начальником Центра военной подготовки.

О существовании этого договора имеется заметка Т. Юрьевой в газете «Вечерний Ленинград» от 26 октября 1986. Однако она указала в статье, что сам договор не найден. Копия этой газеты также хранится в Архиве МИД. Оригинал этого договора хранится в Национальном архиве, копия — в Архиве МИД. Эти два документа идентичны, однако в копии имеются незначительные ошибки в написании некоторых букв. Договор о храме, хранящийся в Национальном архиве, был написан на старомонгольском языке. Ниже предлагаем его перевод на современный монгольский язык.

#### «Ленинград хот дахь сүмийн тухай гэрээ»

Төвдийн төлөөлөгч хамба Агваандоржийн хичээн Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсаас Бүгд Найрамдах Зөвлөлийн Засагт Холбоот Улсад сууж бүрэн эрх барих элчин сайд Буянчуулган танаа толилуулан явуулахын учир: Ленинград хотноо бүхий Буддын сүмийн дэргэдэх орон байшингийн хамт Төвд улсын хаан Далай ламтан ба түүний засгийн газрын хөрөнгө болох бөгөөд урьдаас эдүгээ хүртэл Далай ламтаны төлөөлөгч болох миний бие эрхлэн хадгалж байсан бөлгөө. Одоо Холбоот улс ба Төвд хоёрын хооронд цаг үргэлж харилцан нэвтрэлцэх явдлыг тогтоон чадаагүй учир эл сүм ба орон байшингуудыг эрхлэн харгалзаж сэлбэн засах ба эзний эрхээр ямагдан хамгаалах явдлыг гүйцэтгэхүй дор агдах боогдох буйгаас гадна мөн сүмийн дэргэдэх байшингуудад монголын сурагчид сууж харах хадгалах ба сэлбэх засах явдал нь үлэмж болсон үүнд зүй нь энэхүү сүм ба орон байшин зэргийг газрын хамт эрхлэх хамгаалах хэрэгт монгол улсаас оролцоо алин дор тустай болох болов уу хэмээх тул эдгээр зүйлүүдийг Төвд Монголын хамтын хөрөнгө болгох тухай миний бие танай засгийн газар луга хэлэлцэхүй дор төлөв зөвшөөрсөн болмой. Иймийн тул эл учрыг эрхэм сайд танаа толилуулан гүйх нь: Энэхүү сүм ба орон байшин газрын эзэн бололцож хамгаалах хадгалах явдлыг эрхлэн гүйцэтгэх ажаамуу хэмээхээс гадна хэрвээ зөвшөөрөх аваас эл хэргийг хэрхэн гүйцэтгэх тухай тусгай гэрээ бичиг хоорондоо батлаваас зохих болов уу хэмээх учрыг хамтран гаргасугай. Үүний тул эрхэм сайд танаа маш Төвд улсын төлөөлөгч хамба Агваан бээр ийн хэмээжээ. Европын 1926 он 5-р сарын 16 өдөр, гал барс жилийн дөрөвдүгээр сарын 16 өдөр хэмээжээ. Хуулсан нь үнэн Чимиддорж

(«Договор о храме в Ленинграде. Я, представитель Тибета хамба Агваандорж, сообщаю Буянчулгану, полномочному послу МНР в СССР, следующее. Я в прошлом и до настоящего времени являлся представителем тибетского Далай ламы, а также — храма, всех близлежащих к нему построек и его имущества, являющегося имуществом Далай ламы. Поскольку между Россией и Тибетом не были установлены отношения взаимопонимания, то я как хозяин этого храма заявляю, что имеются сложности, связанные с ремонтом, эксплуатацией и защитой этого храма. Кроме этого, в постройках проживало много монгольских учащихся. Это обстоятельство требовало

постоянного большого ремонта. Считаю, что было бы полезно вовлечь монгольскую сторону в дело сохранения храма, прилегающих зданий и территории. В результате переговоров с Вашим (монгольским) правительством об имуществе храма я даю согласие на то, чтобы имущество храма стало совместное тибето-монгольским. Поэтому мы обращаемся к высокому уважаемому послу. Кроме просьбы о ведении дел по охране храма и построек, мы могли бы заключить договор между нами о том, как именно следует это выполнять, и предлагаю Вам, если Вы будете согласны, вместе обсудить это. Для этого я почтительно общаюсь к Вам, уважаемый посол, чтобы Вы искренне выразили свое мнение. Хамба лама Агван, представитель тибетского государства. 16 апреля в год барса — по европейскому стилю 16 мая 1926 г. Переписал верно Чимиддорж).

#### Текст самого договора следующий:

«Монгол улсын арванзургаадугаар он, зургаан сарын нэгэний өдөр Москва хотноо: Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсаас, Бүгд Найрамдах Нийгэм Журамт Зөвлөлийн Засагт Холбоот Улсад сууж Бүрэн Эрх барих Элчин Сайд Буянчуулган, Төвдийн Далай ламтаны төлөөлөгч хамба Агваандорж нарын харилцан хэлэлцэж энэхүү гэрээ бичиг байгуулах учир:

Нэгдүгээр зүйл: Холбоот улсын Ленинград хотноо Старая деревня гудамжны арвангурав, арвантав дугаар хашаа ба Либут елия хэмээхийн дөрөвдүгээр хашаанд бүхүй Далай ламтаны хөрөнгө болох Буддын сүм ба энэхүү гэрээ бичигт хавчуулсан зурагт жагсаасан байшин сав дэвсгэр газрын хамт Төвд Монголын хамтын хөрөнгө болгомой.

Тайлбарлах нь энэхүү хөрөнгийг Төвд Монгол хоорондоо хуваан авч үл болохоос гадна аль нэгэн этгээд нөгөө этгээдийн зөвшөөрөлгүйгээр бусдад худалдаж үл болмой.

Хоёрдугаар зүйл: Энэхүү гэрээ бичгийг батласан цагаас монголын элчин сайдын яамнаас нэгдүгээр зүйлд дурдсан бүхүй хөрөнгүүдийн эзний эрхийг олж эл эрхийг Холбоот улсын хууль дүрмийн ёсоор данснаа авуулах ба мөн хөрөнгүүдийг хамгаалан хадгалах, сэлбэн засах, хэрэгсэл бэлтгэх зэргийн явдлыг цөм эрхлэн гүйцэтгэмой.

Гуравдугаар зүйл: Эдгээр сүм ба байшин савуудыг эрхлэн хамгаалах ба сэлбэн засах хэрэгсэл бэлтгэх зэрэгт хэрэглэх зарлаг сүйтгэлүүдийг цөм монголын элчин сайдын яамнаас гүйцэтгэх ба эдгээр зүйлийг хэрэглэн ашиглах зэргийн орлогуудыг цөм мөн яамнаа хураан авмой.

Дөрөвдүгээр зүйл: Энэхүү Буддын сүм нь Ази тивийн буддын шашин бүхүй олон үндэсний улсууд Холбоот улс луга эрдэм соёлоор харилцаж холбоо байгуулах явдалд туслах зорилго бүхүй болох тул аливаа буддын шашны сүсэгтэн энэ сүмд шашны ном үзэх, сурах ба хурал мөргөл үйлдэх буюу лам нар түр буюу үргэлж суухад элчин сайдын яамнаас саад учруулах үгүй бөгөөд энэ тухай төлбөр үл хураахаас гадна гэрэл түлшийг бэлтгэх ба цэвэрлэх арилгах явдлыг гүйцэтгэмой.

Тавдугаар зүйл: Сүмийн дэргэдэх бүхүй орон байшингуудын хагас хувийг элчин сайдын яамнаас өөрийн дураар хэрэглэх ашиглах бөгөөд үлдсэн хагас хувиас Ленинград хотноо суух Монгол улсын засгийн газар ба Төвдийн Далай ламын албан газар буюу хүмүүс нарын хэрэглэх аваас тус тус нижгээд квартир хэмээх байшин гаргаж суулгахаас гадна үлдсэн

байшингуудад монгол, төвд, буриад, халимагаас Ленинград хотноо эрдэм соёлын явдалд боловсрогчид суухыг хүсэх аваас нэгэн адил эрхтэйгээр хэлэлцэн суулгамай. Тайлбарлах нь ийнхүү хэрэглэхийг хүсэгчид үгүй аваас сул байшингуудыг монголын элчин сайдын яамнаас өөрийн дураар ашиглан хэрэглэмүй.

Зургаадугаар зүйл: Тавдугаар зүйлийн ёсоор монголын засгийн газар ба Далай ламын албаны газар буюу хмүүст ба монгол, төвд, буриад, халимагийн сурагчид орон байшинг хэрэглэх аваас энэ гэрээ бичгийн гуравдугаар зүйлд дурдсан зарлага сүйтгэлээс эл хэрэглэсэн байшин савд хуваан ноогдох зүйлүүдийг зохигчидоос элчин сайдын яам хураан авч болмой.

Долдугаар зүйл: Энэхүү гэрээ бичгийн гуравдугаар зүйлийн ёсоор монголын элчин сайдын яамнаас гаргасан зарлага сүйтгэлийн хагас хувийг энэ гэрээ бичгийг батласан өдрөөс арван жилийн хугацаанд төвдөөс монголын элчин сайдын яамнаа эгүүлэн төлвөөс зохимой. Хэрвээ энэ хугацаанд өгүүлэн төлж эс чадваас эзний эрх шууд алдмой.

Наймдугаар зүйл: Энэхүү гэрээ бичгийг хоёр хувь үйлдэж тус бүр нэг хувийг хадгалахаас гадна гарын үсэг зурсан өдрөөс хүчин төгөлдөр болно.

Монгол Ард Улсын Элчин Сайд.....

Төвдийн төлөөлөгч хамба.....

Хуулсан нь үнэн Чимиддорж

СССР-н Ардын комиссариатад илгээв.

(1 июня 16 г. монгольского государства в Москве. Полномочный посол МНР в СССР Буянчулган и представитель тибетского Далай ламы хамба Агван Доржиев составили следующий договор:

1. Находящийся в Ленинграде в СССР по улице Старая деревня, занимающий кварталы 13,15 и квартал 4, под названием Либутелия буддийский храм, имущество которого принадлежит Далай ламе, а также территории и здания, которые указаны в сопроводительных рисунках к этому договору, считать совместным тибето-монгольским имуществом. Комментарий. Это имущество является неделимым между Тибетом и Монголией, оно не может быть продано другим лицам без разрешения каждой из сторон.

2. С момента заключения данного договора, все права на имущество, упомянутое в первом пункте данного договора, следует перевести согласно законам, действующим в СССР, монгольскому посольству. После заключения договора следует выполнять сохранение, ремонт и поддержание всего имущества.

3. Все расходы по ремонту, поддержке, защите храма и зданий несет Монгольское посольство, все доходы от использования этого комплекса принадлежат также Монгольскому посольству.

4. Данный буддийский храм, существует во благо всем народам, исповедующим буддизм на Азиатском континенте и в СССР и в целях установления их культурно-научных связей. Монгольское посольство не должно чинить препятствия постоянному и периодическому нахождению лам, обязано разрешать проводить молебны и буддийскую учебу для всех буддийских верующих. Кроме того, Посольство не должно брать деньги, оно обязано запастись дровами, освещением и убирать храм.

5. Монгольское посольство в Ленинграде может использовать по своему усмотрению половину построек около храма, другую половину построек можно использовать для проживания сотрудников администрации Тибетского Далай ламы. Кроме этого, можно обсудить вопрос о предоставлении квартир в оставшихся зданиях учащимся в Ленинграде из Бурятии, Калмыкии, Монголии и Тибета. Комментарий. Если таких желающих нет, то Монгольское посольство использует эти здания по собственному усмотрению.

6. Согласно пункту 5 Монгольское посольство предоставляет право использования этих построек учреждению и сотрудникам Далай ламы, а также монгольским, бурятским, калмыцким и тибетским учащимся. Монгольское посольство может собирать с этих проживающих средства на поддержание эксплуатации зданий, указанных в 3 пункте.

7. Согласно пункту 3 этого договора половину расходов, которые потратит Монгольское посольство, тибетская сторона должна вернуть Монгольскому посольству в течение 10 лет с момента подписания этого договора.

8. Договор составлен в двух экземплярах. Каждая сторона сохраняет себе одну копию. Договор вступает в силу со дня подписания.

Посол Монгольского государства

Тибетский Представитель хамба

Переписал верно: Чимиддорж

Послано в народный комиссариат СССР».

Этот договор имеет сопроводительное письмо. Его текст следующий:

Аюулахын учир: Эдүгээ Төвдийн төлөөлөгч эрхэм Доржиевээс хүргэн ирсэн нот бичгийн хуулга нэг хувь, бас Ленинград хотноо бүхүй буддын сүмийн газар ба байшин савуудын тухай мөнхүү эрхэм Доржиев луга байгуулсан гэрээ бичгийн хуулга нэгэн хувийг энэхүү бичгийн хамт эрхэм комиссаруудад явуулаад

Манай яамнаас уг газар ба хөрөнгөний эзэн бололцон оролцох явдлыг СССР-н хууль дүрмийн ёсоор гүйцэтгэхэд тусламж үзүүлж ажаамуу хэмээн гуйхаас гадна уг газар ба орон сав нь Төвдийн засгийн газар ба түүний төлөөлөгчийн мөн болох хэмээн эргэлзэх газар үгүй ахул манай яамнаас ийнхүү эзэн бололцоход саад тохиолдох үгүй болохын дээр СССР-с таньсан засаг бүхүй Монгол улс ба Төвд хоёрын эл хөрөнгийг нийлэн эзлэх нь Зөвлөлт улс ба Монгол, Төвд гурван улсын хооронд байгуулсан бүхүй найрамдлын нэгэн салбар болохоос гадна сүмийн газрыг харгалзагч нар ба нутгын захиргааны газрын хооронд гарсан будлианыг удаа дараа танай яамнаас тусласнаар аятай зүйтэйгээр нийлж бүхүй нь үүрд эс устах буй за хэмээн гүнээ итгэх учрыг гаргаж үүний тул илгээвээ. Арван зургаадугаар он зургаан сарын таван /1926.06.05/. Дугаар 142. Хуулсан нь үнэн Чимиддорж

(Одна копия ноты, доставленная представителем Тибета Доржиевым, и одна копия договора о буддийском храме и принадлежащих ему постройках, составленная Монгольским посольством с господином Доржиевым в Ленинграде, посылаются в комиссариат с этим письмом. Наше Посольство просит Вас участвовать в помощи этому храму и территории согласно правилам СССР. Кроме того, если Вы возражаете, что это является тибетским имуществом, то нашему Посольству ничто не мешает стать хозяином этого

храма. Однако, мы полагаем, что совместное владение Монголии и Тибета этим имуществом станет одним из знаков дружбы России, Монголии и Тибета, это позволит мирно разрешать различные споры и противоречия между вашей администрацией и хранителями буддийского храма. Мы направляем Вам это письмо, так как глубоко верим, что вы также заинтересованы в том, чтобы этот храм жил вечно. 05.06. 16 год (т. е. 1926 г. 06.05) № 142. Переписал верно Чимиддорж».

Договор о храме находится в Национальном архиве под номером УА М179, ХН1, 398. С оригиналами документов, относящихся ко времени, когда этот храм находился в ведении Монгольского государства, можно подробнее ознакомиться в документах Х№02, Д№01, ХН№153 и Х№63, Д№01, ХН№49 в Центральном архиве Министерства иностранных дел.

*Б.С. Дугаров*

## Агван Доржиев в воспоминаниях окинских бурят

В данной статье приводятся записанные мною воспоминания двух окинских бурят о встречах с видным буддийским деятелем и просветителем Агваном Доржиевым. Первое из них принадлежит моему отцу Соному Гомбоевичу Дугарову. В начале 80-х годов я записал его воспоминание о том давнем событии, случившемся во второй половине 20-х годов, придав моим записям некоторую литературную форму.

В первый раз Агван Доржиев, — рассказывал мне отец, — прибыл в Оку (Окинский район Бурятии, расположенный в Восточных Саянах. — *Прим. Б.Д.*) в мае 1925 или 1926 года. Ехал он из Балакты, где находился единственный в Окинском крае дацан, в сторону Алари (Иркутская область), и путь его пролегал через мое родное селение Хужир.

По решению односельчан выбор принять высокого гостя пал на дом моего отца — Успажинова Гомбожаба Дугаровича, как человека, уважаемого среди земляков. Но, думается, выбор был далеко не случайным и предопределен был не только этим обстоятельством. Хотя сам отец был мирянин («хара хун»), его родной брат Чимит-Аюша являлся по образованию гэмшилама, учился в Ацагатском дацане — на родине Агвана Доржиева. Чимит-Аюша — лама неоднократно принимал участие в шойрын хурале — диспутах, посвященных буддийской философии, приобрел известность и как знаток тибетской медицины.

Были в нашем роду хоршид-хойно и другие ламы, из них пять гэлэнов, принявших особый монашеский обет. Наиболее популярен среди них был лекарь-гэлэн, или Гэсэл (Галсан). Нельзя не упомянуть о том, что основателем Кыренского дацана — первого в восточносаянском регионе был лама из рода хоршид-хойно, известный в народе под именем Таршагар-ламахай. Говорят, он являлся хубилганом-перерожденцем, обладал большой ученостью и необыкновенной способностью — летать. Может

быть, рассказы о нем носят отчасти легендарный характер как плод народного воображения, тем не менее они свидетельствуют в целом о глубоком уважении и поклонении бурят перед знанием и мудростью носителей и проповедников буддийского вероучения, каковых в Оке и сопредельной с ней Тунке было немало.

Поэтому не случайно прибытие Агвана Доржиева, еще при жизни личности легендарной, стало незаурядным событием в будничной жизни окинских скотоводов. Все жители Хужири и близлежащих улусов готовились к приезду Гушиг-ламы, как называют в народе Агван Доржиева. Расчистили ограды, вынесли кто сколько мог — меховые коврики и расстелили их в виде дорожки на расстоянии примерно 200 метров от дома моего отца до предполагаемого места встречи Гушиг-ламы. Наступил долгожданный миг. Заклубилась вдалеке пыль от кавалькады всадников, одетых в броские оранжево-красные одежды, и вот они остановились перед встречающими их хужирцами. Гушиг-лама спешил, в сопровождении спутников в ярких *орхимжо* (накидках). Встречающие готовы были поднять его и нести на руках, но досточтимый гость отказался, произнес следующую фразу: «*Би хул дээрэ ябадаг хум би*» («Я сам на своих ногах»). Он хотел было пойти просто по земле, покрытой свежей весенней травой, но тут его дружно упросили идти по дорожке из меховых ковриков.

Сотни людей окружали Гушиг-ламу, в воздухе царил ощущение чего-то необычного, незабываемого, трудно выразимого. Наш одноулусник, молодой сильный парень Гармажаб Хамаганов с особым рвением рубил дрова, мастерски разделывал мясо, со старательными помощниками готовили позы и другие национальные блюда в честь такого большого события. К слову сказать, судьба самого Г. Хамаганова сложилась драматически. В 1930 году во время повстанческого движения в Оке он возглавил боевой штаб мятежников и впоследствии разделил трагическую участь многих из них, в том числе руководителя мятежа Базарсады Зодбоева.

В ту пору мне, пятилетнему мальчишке, все происходящее представлялось как настоящий праздник. Я никогда не видел, чтобы столько народу собиралось у нас в Хужире, низкорослые монгольской породы кони, привязанные к коновязи, издавали громкое ржание, сверкали остроконечные луки седел, украшенные серебром, разноцветье национальных халатов и головных уборов в гармонии с ярко-зеленым приливом травы, голубым сиянием реки Аха и священной белизной гольцов Гурбан хайрхан создавали торжественно праздничный фон всему происходящему событию. Гушиг-лама отведал пищи в доме отца. В течение нескольких часов читал старинные буддийские тексты на тибетском и старомонгольском языках. Для присутствующих чтение на последнем было понятно. Как помнится, Агван Доржиев приводил выдержки из «Алтан Гэрэл» («Сутра золотого блеска»), «Улигер-ун далай» («Море сказаний») и других книг. Говорил гость прекрасно, как истинный оратор и проповедник, четко поставленным звенящим голосом, для украшения слога использовал обороты старомонгольской лексики, при этом стараясь искусно приблизить их к разговорной бурятской речи.

В доме, что называется, яблоку было негде упасть. Снаружи тоже собралось множество народа. Все впитывали каждое слово. Наконец проповедь



и чтение священных сутр завершились. Но люди еще долго не расходились, делясь увиденным и услышанным. Ночевал Гушиг-лама у Пунцока Машкеева, нашего дальнего родственника.

Второй раз Агван Доржиев приезжал в Оку через два года в 1928 или 1929 г. Он держал путь из Алари на санях вверх по еще скованной льдом реке Оке (бур. Аха). Дело происходило ранней весной. На этот раз он остановился у Алтан-Гэрэла Дугаровича Успажинова — брата моего отца. Дядя в детстве служил *хувараком* (ламским послушником) и на всю жизнь сохранил ревностное отношение к буддизму. Об этом свидетельствует тот факт, что по его радению на ближайшем горном склоне, откуда проискал целебный источник, воздвигли небольшой белоснежный *субурган* — буддийскую ступу.

Ко времени второго приезда Гушиг-ламы братья Успажиновы переехали в новые бревенчатые дома, которые назывались по-бурятски *соол* в отличие от *гэр* — шести- или восьмистенных юрт. В ограде специально для Гушиг-ламы соорудили палатку-*майхан*, чтобы высокий гость мог сходить туда по нужде. Мы, хужирские мальчишки, играли на улице. Носясь по ограде, я в ребяческом азарте решил было забежать в палатку, но уткнулся на чью-то протянутую мне навстречу ладонь: там сидел сам Гушиг-лама, он мягко, но внушительно произнес: «Тоомоо бу алда» (Не балуйся).

Вечером у дяди Алтан-Гэрэла собралось много народу. Меня сюда привела мать отца — бабушка Чойжид. Она происходила из рода *уляба, мантагар аймаг* (подрод), ее фамилия была Доржиева. Она искренне и глубоко верила в заповеди буддизма, не случайно эта вера подвигла ее в числе буддийских паломников посетить Ургу (ныне Улан-Батор), г. Бээжин (Пекин), местность Утайшань (по-бурятски Табан Уула — Пять гор), чтобы поклониться святыням буддийского мира. Это действительно так было, несмотря на огромные по тому времени расстояния. А сколько удивительных событий из прошлого поросло травой забвения, и тропу к истине и свету восстановить нелегко. Поэтому надо — камешек к камешку — воздвигать храм будущего! И чтобы не оборвалась нить, связующая времена и поколения, память снова уводит меня в благословенный край моего детства, и как на ладони, я вижу хужирскую долину и дом дяди Алтан-Гэрэла, где я сижу, прижавшись к бабушке Чойжид...

Гушиг-лама в окружении нескольких лам и хувараков не спеша беседовал с местными стариками, разговор шел за чашей *зутран*-чая — любимого напитка окинцев. Узнав меня, гость улыбнулся и неожиданно подозвал к себе. Преодолевая робость и незаметно подталкиваемый сзади бабушкой, я подошел к Гушиг-ламе. Он, глядя мне в глаза, спросил: «*Лама болохо дуратай гуш?*» (Ты хочешь стать ламой?). Я молчал, не зная, что ответить. Бабушка Чойжид шепнула мне: «*Болохоб гэжэ хэлыш. Ном узэхэб*» (Скажи хоч. Буду учиться). Я повторил ее слова. Гушиг-лама одобрительно покачал головой, трижды приложил ладонь к моему лбу со словами: «*Зай, номоо хайн узэ, хайн лама болооорой*» (Хорошо учишь, будь хорошим ламой). Тут же он вытащил монпансье в красивой металлической коробке, обернутой в шелк, и три раза по пригоршне отсыпал мне конфет, каких ви-

деть никогда не приходилось. Эти сладости я сразу положил за пазуху своего овчинного дэгэла, подпоясанного кушаком. По приходе домой бабушка Чойжид срочно изъала у меня подаренные конфеты, объяснив, что это бурханай бэлэг (божий подарок). А леденцы уже слиплись с овечьей шерстью, но бабушка старательно очистила их от шерстинок. Затем сложила конфеты в чашу на иконостасе перед изображениями буддийских божеств. В праздничные и другие особые дни по лунному календарю она давала каждому из младших членов семьи по леденцу.

Также Гушиг-лама подарил мне *пэлдэн* — красного и белого цветов. Бабушка Чойжид тоже «конфисковала» его у меня. «Это — *бурханай эдеэн* (божественная священная пища), обладает целительными свойствами, продлевает жизнь человеку», — объяснила она. Бабушка бережно хранила пэлдэн, и привилегию употреблять его предоставляла внуку, удостоившемуся благосклонности самого Гушиг-ламы. Берегла бабушка этот пэлдэн вплоть до поступления моего в институт.

Агван Доржиев, как мне помнится, был ростом чуть выше среднего, плотный, смуглолицый. Но в нем было нечто такое, что на меня, еще малолетнего, произвело сильнейшее впечатление, и все происшедшее более полувека назад в моем родном селении Хужир вспоминается так отчетливо и ясно, как будто это было вчера.

Действительно, встреча Агвана Доржиева с жителями села Хужир, во время которой мой отец, будучи еще мальчишкой, удостоился благословения высокого гостя, стала одним из его самых ярких и дорогих впечатлений, которое он пронес через всю свою жизнь. Жизнь, которую С.Г. Дугаров, сын окинского скотовода, репрессированного в 30-х годах, фронтовик, педагог по призванию, всецело посвятил делу народного образования и прошел путь от сельского учителя до министра просвещения родной республики.

Посещение Гушиг-ламой отдаленного горного края, каковым является Ока, факт, безусловно, интересный, заслуживающий внимания. Известно, что Агван Доржиев в течение своей подвижнической жизни объездил многие уголки этнической Бурятии, но об Оке нигде не упоминается. Тем не менее на основании обнародованных документов о биографии и деятельности Агвана Доржиева можно сделать вывод о том, что его поездки в Оку, действительно, могли иметь место и в целом совпадают с временными рамками, обозначенными в воспоминаниях С.Г. Дугарова. Эти поездки были связаны с одним, весьма важным периодом в богатой событиями жизни Агвана Доржиева. Речь идет о возглавляемом им обновленческом движении в бурятском буддизме, длившемся с 1923 по 1929 г.

Напомним, что обновленческая церковная реформа была принята Всебурятским съездом буддистов 1922 года. Выработанные и утвержденные им «Положение об управлении делами буддийского духовенства», «Устав внутренней жизни буддийского духовенства» были зарегистрированы Народным комиссариатом внутренних дел Бурятии [Герасимова, 1964. С. 98 – 135]. Агван Доржиев, как пишет исследователь С.П. Ангаева, будучи человеком неумной энергии, не ограничился теоретической разработкой Устава «Виная», а принял активное участие в претворении его в



жизнь. В 1922 – 1923 гг. он обосновался в Кыренском монастыре Тункинско-го района, создал там первую группу «обновленцев», действовавших на основе Устава «Виная», и направил все свои усилия на ограждение ламства от несправедливых мер, принимаемых по отношению к ним со стороны местных властей [Ангаева, 1999. С. 73].

Следует сказать, что реформа ламского быта по новому обновленческому Уставу проводилась в Гусиноозерском, Чесанском, Анинском, Кударинском, Тугну-Галтаевском, Ара-Киретском, Сартульском, Ацагатском, Бургултайском дацанах, расположенных в восточных и южных районах Бурятии. Но заслуживает особого внимания, что первым шаг в этом направлении лично Агваном Доржиевым был предпринят именно в Тункинском районе, в состав которого административно на правах Окинско-го хошуна входил тогда (до 1940 года) Окинский район. Вполне резонно полагать, что наряду с тункинскими — Кыренским и Хандагатайским — дацанами, с которыми Агван Доржиев был тесно связан<sup>1</sup>, в поле его религиозно-реформаторской деятельности входил и дацан, расположенный в Оке. По замыслу А. Доржиева, все дацаны тогдашнего Тункинско-го ведомства (и не только они) должны были войти в реформированное объединение так называемого обновленческого движения<sup>2</sup>.

Помимо того, к восточно-аянским районам примыкал и Аларский район, расположенный на левобережье реки Ангары и входивший тогда в состав Бурят-Монгольской АССР. Со слов приближенных Агвана Доржиева известно, что он во второй половине 1920-х годов также посещал Аларский дацан [Дамдинов, Чимитдоржиев, 2010. С. 29]. Таким образом, можно предположить, что путь Гушиг-ламы пролегал из Тунки в Оку, а оттуда в сторону Алари и обратно. Таким образом, Окинский край служил как бы связующим звеном между Тункой и Аларью не только в силу своего географического положения, но и этнокультурного единства этих трех районов, составляющих по этнотерриториальному признаку хонгодорский регион. По всей видимости, Агван Доржиев придавал определенное значение окинскому фактору в своих «обновленческих» помыслах, если дважды, невзирая на труднодоступность Оки (единственным транспортом была верховая лошадь, а дорожной нитью, которая связывала окинскую горную цитадель с внешним миром, была конская тропа), посетил Окинский край. Здесь, по данным А.М. Позднеева, еще в первой половине XIX в. был построен дуган в местности Жэлгэн, который с начала XX в.

<sup>1</sup> Агван Доржиев был хорошо информирован в делах Кыренско-го и Хандагатайско-го дацанов, между которыми он выступал в роли посредника [Дамдинов, Чимитдоржиев, 2010. С. 58 – 59]. В последнем из упомянутых дацанов, построенном в 1917 г. по тибетскому образцу и освященном им в 1924 г., Агван Доржиев пользовался особым влиянием. Здесь ему удалось осуществить на практике некоторые из своих реформаторских идей: молодые ламы и хувараки учились хозяйственному ремеслу, занялись даже земледелием [Сыртышова, 2007. С. 165 – 166].

<sup>2</sup> Агван Доржиев был убежден, что обновленческий ламаизм может стать государственной религией Бурятии, то есть он видел в очищенной от всякой скверны древнейшей мировой религии — буддизме — главную нравственную и духовную силу, способную объединить бурят, создать единую консолидированную нацию [Ангаева, 1999. С. 85, 88].

фактически стал дацаном [Ламаизм в Бурятии, 1983. С. 45], самым западным форпостом буддизма на территории Бурятии.

Среди окинских лам и мирян Агван Доржиев, безусловно, имел своих приверженцев, о чем красноречиво свидетельствуют его визиты в село Хужир, описанные в приведенных выше воспоминаниях С.Г. Дугарова. Тогда Агван Доржиев в частных беседах говорил, что наступают «смутные времена». Буддийские храмы могут подвергнуться разрушению, ламам следует вести мирской образ жизни, быть среди народа. Такие ламы, надо сказать, находились среди окинцев, как, например, Осоров Даши-габжа. Высокообразованный лама, он ушел из дацана и вел полуотшельническую жизнь. Жил у родственников и знакомых. Даши-габжа, по свидетельству его земляков, был человек просветленный, придерживался особой диеты, избегал в рационе мясных продуктов<sup>3</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что воспоминания С.Г. Дугарова не единственное свидетельство очевидца о посещении Окинско-го края Агваном Доржиевым. Лично мне доводилось слышать подобного рода информацию от других окинских старожилков, в частности, от Идамсурэна Жалсанова, 1910 г. рождения, рода *долоонгуд-тэртэ*, ветерана войны. Во время нашей встречи 12 декабря 1982 года в селе Орлик Окинско-го района Идамсурэн-таабай (*таабай* — почтительное обращение к пожилым людям), несмотря на свой старческий возраст, очень бодро выглядел. Худощавый, подтянутый, смуглый, взгляд пронзительный, голова бритая, обут в валенки. Знал тибетский язык, читал на дому священные тексты. Когда мы заговорили об Агване Доржиеве, он сразу оживился, поскольку Гушиг-лама занимал особое место в его жизни.

Оказывается, мой собеседник был одним из хувараков, принявших посвящение в Окинско-го дацане от Агвана Доржиева в 20-х годах. Кроме того, Идамсурэн-таабай рассказал мне о своей поездке в середине 30-х годов в Ленинград, где ему удалось встретиться с Агваном Доржиевым в тибетском дацане, около Елагинских островов. Когда они беседовали, в незакрытую дверь вбежала мышь и по столу пробралась к Гушиг-ламе. Тот улыбнулся при виде ее и сказал: «*Би хулгана жэлтэй хүн би. Тээд мүнөө хулгана жэл байна. Энэ хулгана намая амаршалхаа ерээ ха юм даа.* — Я рожден в год Мыши. А сейчас год Мыши. Значит, мышка прибежала поздравить меня с этим событием». Догадываясь, что приехавший к нему окинец имеет желание стать его *шаби*-учеником, Агван Доржиев дал знать, что времена на-

<sup>3</sup> По словам С.Г. Дугарова, в детстве большое впечатление на него произвели встречи с Даши-габжой, поскольку в нем было что-то особенное. К богатым он старался не хаживать, а заходил к простым людям, благочестивым и скромным. Когда заходил к Дугаровым (Успажиновым), бабушка предлагала ему мясо, молоко, сметану и т. п. Но Даши-габжа отказывался, спрашивал только *хямар сай* — кипяченую воду с молоком. Затем вынимал из-за пазухи желтую деревянную пиалу (*шара мотор аяга*), завернутую в шелковый хадак, вытирал чашу (возможно, сандаловую) так, что она блестела, и бабушка наливала ему чай. В тридцатых годах его как ламу взяли под арест, погнали под конвоем в числе репрессированных окинских бурят в Кырен. По дороге на перевале Суусари-дабан, близ Мунку-Сардыка, его расстреляли. Рассказывают, что пули его не брали. Даши-габжа сидел в позе лотоса, полускрыв глаза и читая про себя мантры. Наконец, стряхнул с подола пущенные в него пули. И сказал: «*Одоол буудагты.* — А теперь стреляйте».

ступают тяжелые, религия угасает. О себе сказал, что он, наверно, долго не проживет — еще года 2–3<sup>4</sup>.

Гушиг-лама посоветовал Идамсурэну возвращаться на родину, произнес юроол (благопожелание): «*Даарахадаа бүү гомдоорой даараб гэжэ, / үлдэхэдөө бүү гомдоорой үлдөөб гэжэ. / Шоно харахадаа ехээр бүү айгаарай. / Зоригой нарин мэндэ ябаарай, / мини наһа хүрөөрэй.* — Замерзая, не обижайся, что замерзаешь, / голодая, не обижайся, что голодаешь. / Волка увидев, сильно не пугайся. / Будь целеустремленным, пребывая в добром здравии, / возраста моего достигни».

Идамсурэн-таабай прошел всю войну, четыре года — рядовым, пехотинцем, сапером, понтонёром. Победу встретил на Одере. Имел только легкие ранения. И дожил до старости, в добром здравии. Идамсурэн-таабай полагал, что это исполнение благопожелания Гушиг-ламы. В завершение нашей беседы он показал мне две фотографии Агвана Доржиева: на одной, небольшой, Гушиг-лама заснят в сидячем положении, на другой, размером побольше, он стоит, в монашеском зимнем одеянии, в рысьей шапке, с тросточкой в руке. Взгляд острый. Была еще одна фотография агинского ламы — учителя Идамсурэна-таабая.

В целом воспоминания двух окинских бурят, приведенные в нашей статье, представляются познавательной информацией, проливающей свет на некоторые малоизвестные страницы в многогранной религиозно-просветительской деятельности Агвана Доржиева. Так, рассказ С.Г. Дугарова, сохранивший много привлекательных деталей того незаурядного события в истории Оки, свидетельствует о глубоком уважении местных жителей к Агвану Доржиеву, освятившему своим приездом этот месткогорный край. Интересен и рассказ Идамсурэна Жалсанова о встрече с Гушиг-ламой в Ленинградском дацане, оказавшейся памятной для посланца далекой Оки. В совокупности воспоминания окинцев содержат любопытные штрихи к человеческому портрету духовного лидера бурятского народа на фоне драматических перипетий двадцатого века.

#### ЛИТЕРАТУРА

Ангаева С.П. Буддизм в Бурятии и Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1999

Базаров Б. Агван Доржиев. Последние страницы жизни // Байкал. 1991, №3

Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930). Улан-Удэ, 1964

Дамдинов А.В., Чимитдоржиев Ш.Б. Агван Доржиев — выдающийся религиозный и общественно-политический деятель. Улан-Удэ: «Бэлиг», 2010

Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983

Сыртымова С.-Х.Д. Святыни кочевников Трансбайкалья. Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры. Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2007

<sup>4</sup> Действительно, Агван Доржиев как бы предчувствовал свою скорую кончину. Волна репрессий, ширившаяся в стране, обрушилась в 1935 г. и на ленинградских лам. Через полтора года вторая волна арестов довершила разгром буддистов. Агван Доржиев, уже тяжело больной, принял решение вернуться домой, в Бурят-Монголию, куда уехал в январе 1937 г., где он был арестован и через год скончался в улан-удэнской тюремной больнице от паралича сердца [Базаров, 1991. С. 128, 130; Ангаева, 1999. С. 118–119].

### III. Сонинбаяр

## Далай лама XIII в Монголии

Когда Пятый Далай лама Агваанлувсанжамц (1617–1682) стал главой Тибетского правительства, Буддийская школа Гэлугпа заняла господствующее положение как в церковной, так в политической иерархии Тибета. С этого времени зарождается институт правящих должностных лиц — правительство, называвшееся Ганданповран.

Во времена, когда правил Далай лама XIII Тувдэнжамц (1876–1933), въезд в Тибет иностранцев, особенно европейцев, был строго запрещен. Тем самым Далай лама XIII стремился защитить свою страну, религию и ее устройство от внешней экспансии. Расположенный в глубине Гималайского горного массива, Тибет был отгорожен от внешнего мира. Только в немногих монастырях, как Брайвун и Сэра постигали буддийскую церковную науку представители монгольских народностей — халха, буряты, торгоуты и другие. Они пешком, преодолевая всевозможные препятствия и трудности, добирались до Тибета.

Но Тибет своим географическим положением и естественными богатствами привлекал внимание тогдашних мировых держав Англии, США, России. В сентябре 1904 г. английский экспедиционный корпус под командованием полковника Фрэнсиса Янгхасбанда вторгся в пределы Тибета и стал приближаться к его столице — Лхасе. В связи с создавшимся тревожным положением Далай лама XIII по совету своего цаншав<sup>1</sup> ламы Агван лхаарамбы обратился к Найчун чойжину<sup>2</sup> с вопросом, как поступить в данных обстоятельствах. Тот предложил ему ехать в Монголию. 30 июля 1904 г., ранним утром Далай лама покинул дворец Бодола (Потала) в Лхасе. При этом вести политические и церковные дела в его отсутствие он поручил ширэт ламе Гандан Лувсанжанцану.

Упоминаемый здесь Агван лхаарамба в 1876 г. прибыл в Тибет на учебу из дацана Асгад Хоринского аймака Бурятии. Обучаясь буддийской философии в дацане Гоман, он в 1888 г. успешно защитил звание *лхарамбы*<sup>3</sup>. В следующем 1889 г. он вступил в должность *цаншавы* (наставника) Далай ламы и около десяти лет имел с ним тесные контакты. С этого времени он стал известен среди верующих тибетцев и монголов под именами Агваан лхаарамба, цаншав Агваанлувсан, цанид хамба, Пандида хамба, цаншав Агваандоржиев. Он выполнял своеобразную миссию посредника между Далай ламой XIII и российским императором Николаем II, совершив несколько раз (дважды или трижды) путешествие между Санкт-Петербургом и Лхасой.

<sup>1</sup> Буквально — спутник-консультант по вопросам учения *чойр*, буддийской философии.

<sup>2</sup> Первый Государственный оракул Тибета.

<sup>3</sup> *Лхарамба* — высшее ученое звание в буддийской философии. Лха — от Лхаса. Такое звание присваивалось тем, кто защитился в Лхасе.

Далай лама XIII с немногочисленной свитой, в числе которой был Агван Доржиев, покинув Лхасу, добрался до монастыря Радэн в Нагчу, где к нему присоединились Дулба хамба, переводчик-*лозава*, Барайди гэгээн, Найчун чойжин, которые тайком выбрались из Лхасы. В сопровождении свиты, ставшей численностью около 50-ти человек, он прибыл в Верхнюю Монголию<sup>4</sup>, где его встретил Хурлэг бэйс, князь Верхней Монголии, и в качестве проводника сопровождал делегацию до столицы Халхи Их хүрээ. Здесь следует отметить, что, сопровождая Далай ламу XIII, Агван Доржиев преследовал далекие идущие планы продолжения путешествия Далай ламы до России и его встречи с Николаем II. Однако политическое положение тогдашней Монголии, бывшей под властью маньчжурского императора, не позволило осуществиться намерениям Агвана Доржиева.

В биографии Далай ламы XIII *Гайхамшигт эрдэнийн эрхи* («Блистательная сокровищница четок»), сочиненной *ёнзин багши*<sup>5</sup> Далай ламы Пуржог Лувсанжамбачултэмом, имеются записи о пребывании Далай ламы XIII в Монголии. Там говорится, что Далай лама XIII в возрасте 29 лет, в год деревянного дракона, выехал из Лхасы в Монголию. На самой границе Монголии его с почестями встретили посланники Юн бэйса<sup>6</sup> Сайн ноён хановского аймака цорж Лувсанравжаа, Ядамчултэм и другие. В местности Согоот, где путешественники остановились на привал, к встречавшим присоединились халх Лувсандамдин и *унзад лама* монастыря Юн бэйса. Семнадцатого сентября они прибыли в ставку бэйса Юндэндоржа, находившегося в монастыре Самданжовдайлин (монг. Амарбуянт).

В центральном дацане монастыря Далай лама XIII, в присутствии двух тысяч послушников и служителей монастыря, прослужил молебен в пожелание долголетия. Там же в монастыре он присутствовал на философском диспуте лам. Князь Юндэндорж и хамба лама монастыря проводили высокого гостя до границ своего хошуна, где их в свою очередь встречали заместитель правителя Сайнноён хановского аймака Да ван и граф Дашдорж. Двадцать пятого числа в местности под названием Тасархай их встретили посланники Богда гэгэна VIII святейшего Жавзандамба хутугты князя халхи Донир и Зайсан, прибыл сам Сайнноён хан. Прибывшие остановились в одном из гостиних дворов монастыря Гандандэдли, ставки Ламын гэгэна. Для встречи с Далай ламой туда прибыл Тибетский лама Арибрулгу, который еще в 1874 году приехал в Монголию на церемонию возведения в сан Богда гэгэна VIII.

В первый день десятого месяца в монастыре Ламын гэгээн Далай лама воздал благопожелания 2357 послушникам монастыря, раздал им монеты, т. е. одарил их деньгами. Там же на аудиенцию к Далай ламе XIII явились именитые священники Халхи Чинсужигт номун хан, Бигэр номун хан, а также Дайчин бэйс, ученый лама из монастыря Дашлхунбэ. Путешественники, сделав привал на реке Таац, продолжили путь.

<sup>4</sup> Так называется территория в предгорьях Гималаев, где и сегодня проживают несколько монгольских родов.

<sup>5</sup> Буквально «книжный учитель».

<sup>6</sup> Полное имя — Юндэндорж бэйс князь, правитель хошуна.

На следующий день в местности Мэргэн ус на встречу с Далай ламой прибыли из Да хүрээ наместник-*амбань* маньчжурского императора в Монголии и его монгольский коллега, а также посланник Тушээт хана и ученый лама Лувсандорж. В монастыре Ганданцэпэллин в ставке Сайнноён хана состоялся торжественный молебен трех тысяч лам и раздача милостыни.

После всех церемоний Сайнноён хан проводил святейших путников до хошуна Ха, где эстафету от него приняли Цэцээ гүн и Илдэн бэйл. Они также потчевали высоких гостей в своих ставках и дацанах. Во время пребывания в ставке Баатар гүна с поклоном к Далай ламе прибыли Түшээ гүн священнослужители монастырей Эрдэнэ-зуу и Баруун-зуу. В местности Норовлин на поклон к Далай ламе прибыли священники Бадибрулгу и Зангийн Жавтуй Гачэк. Посетив монастыри Шадувдаржайпандэлин и Пунцагдэчиндаржайлин, минуя местность Баярт, путешественники приблизились к столице Их хүрээ. В предместье города Далай ламу XIII и сопровождающих его путников взяли под охрану несколько сот солдат. На поклон к Далай ламе пожаловали монгольский амбань и супруга Богд Жавзандамба гэгэна Цаган дара. Двадцать седьмого дня по желанию князя Чинван Ханддоржа состоялись торжественные молебны в честь четырехрукого божества Жанрайсиг.

Далай ламе XIII для пребывания в Их хүрээ был предоставлен Дэдон повран («дворец спокойствия») — двухэтажное здание в монастыре Гандантэгчэнлин, где он провел зиму и отметил *цагаан сар* — новый год по лунному календарю 1905 г. За время пребывания он неоднократно посетил монастырскую библиотеку в Дашчойнпэл дацане, философскую школу в дацане Гунгаачойлин и другие места. Видя, как повсюду в городе почитают и идут на поклон к Далай ламе, верховный первосвященник Монголии Богдо гэгээн VIII Жавзандамба проявил неуважение к гостю из Тибета, сломав его кресло и закуривая в его присутствии сигарету. В дацане Гунгаачойлин был отслужен торжественный молебен в честь бодхисаттв. В первый день третьего месяца состоялась служба и философский диспут в дацане Дашчойнпэл. Во второй день шестого месяца на поклон к Далай ламе из Тибета прибыли лама Лхавзунбрулгу из дацана Сэрма и *гэви-лама* Банчэн из дацана Диян монастыря Брайвун.

Семнадцатого дня седьмого месяца пришло приглашение из ставки Чин ван Ханддоржа, где гостя ждали в специально поставленной гостевой юрте в местности Шар чулуу. Высокого гостя к этому месту сопровождал хамба лама монастыря Дайчин вана. Дня двадцать девятого в монастыре Дашчойнхорлхунбулине состоялась церковно-сценическая мистерия цам, на которой присутствовал Далай лама. В четвертый день месяца была проведена торжественная служба по случаю дня рождения Далай ламы XIII, которому исполнился 31 год.

*Цагаан сар* — первый день первого месяца года огненной лошади (1906) Далай лама встретил в монастыре Дайчин вана. Будучи в этом монастыре, он обучался тантрийскому учению у Шадувдандар аграмбы. Дня двадцать седьмого он покинул ставку Чин ван Ханддоржа и, посещая монастыри вдоль реки Орхон, прибыл в Эрдэнэ-зуу. Там к нему на поклон явился Дагдан бэйс. Он пригласил Далай ламу посетить монастырь в его хошуне,

где находился тибетский святой лама Ооромб. Далай лама с удовольствием согласился, так как в монастыре проживали тибетцы, сопровождавшие Ооромб гэгэна, и он был рад встрече со своими соотечественниками. Монастырь был расположен на высоком берегу озера Угуй Нуур, и вечером, на закате солнца, главные башни монастыря отражались на поверхности озера. Это живописное зрелище вызвало восторг у гостя и воспоминания о родине. Далее он продолжил свой путь до монастыря Заяын гэгэна, где посетил ряд дацанов.

В одном из них, в Лавране Гандангунсэл, он провел молебен в честь бодхисаттв совместно с местными ламами во главе с хамба ламой и Дарав пандидой. Затем он вернулся в монастырь Ганданцэпэллин Сайнноёнхановского аймака, откуда он начал свое долгое путешествие по Халха Монголии. Седьмого числа седьмого месяца он покинул курень Сайнноён хана и, держа путь к колодцу Харгант в землях хошуна Балдан засага, вышел в пределы Южной Монголии. Оттуда, через хошун Урад гуна, вернулся на родину.

В год огненной овцы (1907), возвращаясь из Монголии, Далай лама провел некоторое время в монастыре Гумбум. Там, у ламы Лодойравсала он обучался тибетской грамматике и поэзии. Побывав в монастырях Утай, он в конце 1908 г. вернулся в Лхасу. С тех пор Далай лама XIII Тувдэнжамц не терял связи с Монголией. В 1915 году лама Гонсарбулгу из монастыря Сэра перед отправкой в Монголию получал наставления от Далай ламы. Лама Лхавзунбулгу из монастыря Сэра по возвращении из Монголии в 1923 г. был принят Далай ламой. В мае 1925 г. посол Монголии в Тибете гүн Гомбо-Идшин имел аудиенцию с Далай ламой.

Пребывание Далай ламы XIII в Монголии, его встречи и беседы с высшим духовенством и правящей элитой Монголии, а также факт назначения в Тибет монгольского посла Гомбо-Идшина и записки о его пребывании в Тибете представляют большой интерес для исследования истории монголо-тибетских отношений. Тот факт, что глава монгольской церкви Жавзундамба хутугта VIII совершил непростительный проступок по отношению к верховному ламе из Тибета, можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, Далай лама был как бы непрошеным гостем, бежавшим из своей родной страны. И, во-вторых, перерожденцы Жавзундамба хутугты в Монголии всегда почитались выше всех священнослужителей. Но истинной причиной такого поведения главы монгольской церкви, по мнению многих исследователей, были политические мотивы. Маньчжурская династия, правившая в Китае, с большой опаской следила за действиями правительства Тибета. С первых шагов его вступления на монгольскую землю за Далай ламой неотступно следили агенты маньчжурского наместника. По сведениям старых монахов, помнящих рассказы, услышанные ими от своих предшественников, на сопке Тасган в Урге Далай лама XIII и Богдо гэгээн VIII тайно по ночам встречались, и нетрудно предположить, на какие темы они вели беседы. Планы бурятского ламы Агваан лхарамбы продолжить путешествие Далай ламы из Монголии в Россию, весьма вероятно, не состоялись по причине противодействия маньчжурских властей. Маньчжурский амбань в Их хүрээ неоднократно требовал от Далай ламы скорейшего

возвращения на родину. В этой связи деятельность Лхарамбы Агвана Доржиева во время пребывания Далай ламы XIII в Монголии представляет немалый интерес для исследователей его биографии.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Шакабпа Ванчуг Дэдэн.* История Тибета. Дарамсала, 1976 (На тиб. яз.)

*Ёнтэн Гьяцо.* Гандан Чойнжун. Париж, 1995

Журнал «Лавай эгшиг». Улан-Батор, 1996 (На монг. яз.)

*Батбаяр Ц., Гомбосүрэн Д.* Монголия и Тибет в первой половине XX в. Улан-Батор, 2009 (На монг. яз.)

*Д.Г. Чимитдоржин*

### «Агван Доржиев — часть истории Тибета» (Далай-лама XIV)

О, Агван Доржиев и другие наши Учителя,  
Состраданием своим превосходящие всех Победоносных,  
Где бы Вы ни рождались в этой вселенной,  
Соизвольте осчастливить нас проповедью Учения Будды.

*Геше Вангьял*

О Великом Агване Доржиеве написано и выпущено много работ, касающихся различных аспектов его жизни и деятельности. Несмотря на это, такая важная и глубинная тема, как «Агван Доржиев и Тибет», требует более глубокого исследования.

В 2002 г. автор во время пребывания в Дхарамсале (штат Химачал Прадеш, Индия) вместе с супругом и бурятским хувараком Зорикто монастыря Намгьял были на аудиенции у личного биографа Его Святейшества Далай-ламы. Услышанное от него глубоко заинтересовало нас.

Уважаемый историк рассказал нам такую историю. После трагических событий 1959 г. часть тибетцев во главе с Его Святейшеством были вынуждены покинуть родину и просить убежища в Индии. Тибетским беженцам были выделены земли в жаркой и знойной Южной Индии. Несомненно, тибетцы, жители холодного снежного края, стали страдать от резкой климатической перемены. Многие подверглись различным заболеваниям, некоторые погибли. Тогда Его Святейшество Далай-лама вновь обратился к премьер-министру Индии Джавахарлалу Неру с просьбой о выделении земли в другом штате, на что было сказано, в каком штате пожелаете — там и выделит. Тибетцы стали немедленно поднимать и изучать различного рода документы, и удивительно, — они нашли записи, сделанные Агваном Доржиевым о местности, где находится г. Дхарамсала в штате Химачал Прадеш. В записях было написано о том, как рассказывал нам уважаемый исто-

рик, что именно эта земля и климат подходит для жителей холодных краев, таких как буряты, монголы, тибетцы.

Таким образом, благодаря записям Агвана Доржиева тибетцы обосновали свою просьбу Индийскому правительству на выделение более подходящей своими климатическими условиями земли для правительства Тибета в изгнании и резиденции Его Святейшества Далай-ламы в штате Химачал Прадеш в г. Дхарамсала.

В конце XIX и в XX в. буряты рассказывали легенды о том, что Агван Доржиев нашел и купил для бурят земли где-то в далеких теплых краях, автор лично слышала об этом от старых людей. Выходит, эти рассказы не были фантазиями, и самое главное то, что эти записи были реальными и оказались нужными в самый сложный период для тибетского народа, что еще раз подтверждает нам, что и после своего ухода Агван Доржиев был полезен для Тибета и его народа.

Он самые лучшие годы, свыше двадцати лет отдал на благо освобождения и независимости Тибета. В зарубежной историографии очень много написано о его роли в истории Тибета, есть немало ложных интерпретаций, таких как «агент России», и только в последние годы дана непредвзятая реальная оценка деятельности Агвана Доржиева.

Известный английский буддолог Джон Снеллинг в своей книге «Буддизм в России» напишет о нем такие слова: «Агван Доржиев — борец за независимость Тибета». П. Флеминг в работе «Штыки, направленные на Лхасу 1904 года» пишет, что «Агван Доржиев оказал определяющее влияние на политику Тибета... этот лама — монгольский бурят. Он отравлял сознание молодого Далай-ламы». Подобное утверждение было опровергнуто старшим братом Его Святейшества Далай-ламы XIV доктором Норбу. Доктор Норбу считал, что Агван Доржиев обратился к политике как к средству решения религиозных целей, для распространения Дхармы, образования буддийской конфедерации.

Такие темы, как тибетский кризис 1900–1914 гг., помощь России Тибету и первоначальная история отношений Тибета и России, непосредственно связаны с Агваном Доржиевым и с его деятельностью. До конца XIX в. между Россией и Тибетом не существовало никаких политических связей. Честь установления их принадлежит Агвану Доржиеву. В нем проявились незаурядные способности политика и дипломата. Оказавшись при дворе Далай-ламы, он стал играть важную роль в политике правительства Тибета. Его активная деятельность была направлена на сближение Тибета с Россией.

В 1888 году после окончания многолетней учебы в монастыре Брайбун, выдержав сложный экзамен-диспут с лучшими учеными трех монастырей, он получает высшую богословскую ученую степень лхарамба. Агван Доржиев, пройдя жесткий конкурентный отбор, был назначен в число семи наставников юного Далай-ламы. Случай крайне беспрецедентный: иностранный подданный получает высшую должность в Тибете — такого еще не было в истории Тибета.

Это был сложный период для Тибета, политическая ситуация в стране была крайне напряженной. Давление Китая, от которого сильно страдали тибетцы, на протяжении многих десятилетий они пытались освободиться

от китайского засилья. Как известно, в конце XIX и в начале XX в. интересы Российской империи в Центральной Азии столкнулись с интересами таких держав, как Англия и Китай. Цинская империя к началу XX в. настолько ослабела, что не могла дать гарантий от внешних вторжений. В этот период Британия под руководством лорда Керзона, вице-короля Британской Индии, захватила такие страны, как Сикким, Бутан и Непал, и направила свои алчные интересы в сторону Тибета. В 1888 г. англичане открывают военные действия на территории Тибета, что впоследствии приводит к соглашению с Китаем о торговых привилегиях в Тибете. Однако Англия не останавливается на достигнутом и все более увеличивает давление на Тибет.

Современная историография оперирует массой архивных материалов для доказательства англо-русского соперничества и борьбы из-за Тибета, разгоревшейся в начале XX в. Но в действительности это было создано искусственно лордом Керзоном и его администрацией «с целью скрыть и замаскировать военные и политические мероприятия англичан против Тибета, с целью не позволить Тибету стать творцом собственной истории, не позволить идти Тибету своим собственным путем», как считает известный историк Н.С. Кулешов<sup>1</sup>. «Русская угроза Тибету», раздутая англичанами, не имела под собой никакого основания в плане агрессивных действий русских в Тибете.

Десять лет жизни во дворце Далай-ламы, где кипели страсти дворцовых интриг, шла борьба за власть регентов и решался жизненно важный для Тибета вопрос автономии, дали Агвану Доржиеву четкое понимание и умение разбираться в политической ситуации в стране, а также знание политики других стран Востока. Его искреннее желание каким-то образом помочь тибетскому народу привело к решению, что именно Россия является тем государством, которое может оказать помощь Тибету.

Тибетцы ищут различные возможности освободиться от китайского гнета и от английской экспансии. Большие надежды были возложены на европейцев. На тайном правительственном совещании Агван Доржиев предлагает свой вариант: он убеждает Далай-ламу и его окружение в необходимости активного сотрудничества с Россией в деле защиты Тибета, обосновывая это тем, что русское правительство с уважением относится к интересам своих подданных буддийского вероисповедания и способствует процветанию буддийской церкви в Российской империи.

Группировка во главе с Далай-ламой, поддерживающая замыслы А. Доржиева, направляет его для ознакомления с жизнью Китая, России, Франции. С этой целью в 1897 году Агван Доржиев впервые приезжает в Санкт-Петербург в качестве полномочного представителя Далай-ламы и Тибета для налаживания российско-тибетских отношений. С этого периода начинается его духовная, дипломатическая деятельность в России. При содействии главы Русско-Китайского банка князя Эспера Ухтомского состоялась первая аудиенция с царем Николаем II.

27 февраля 1897 г. «депутация бурят» была принята Николаем II. В состав депутации вошли Буда Рабданов, тайша хоринских бурят Цыден Аю-

<sup>1</sup> Кулешов Н.С. Россия и Тибет в начале XX века. М.: Наука, 1992. С. 81.

шиев, Намдак Дылыков. Это была встреча-знакомство, ничем не обязывающая с обеих сторон. Русский царь объясняет посланцу Далай-ламы, что все просьбы о помощи и поддержке должны быть переданы в письменной и официальной форме. Однако она имела историческое значение, так как было заложено начало прямых контактов между Петербургом и Лхасой. В своих тибетских мемуарах А. Доржиев писал, что царь дал обещание: «Россия поможет Тибету не попасть в руки врага»<sup>2</sup>.

Во второй приезд в марте 1900 г. вице-председатель Императорского Русского географического общества Семенов-Тянь-Шанский организует встречу 30 сентября с императором в Ялте в Ливадийском дворце. Агван Доржиев передал письмо Далай-ламы XIII и дорогие подарки — жемчуг, бирюзу, золотой песок, «чудодейственные пилюли» и др. В автобиографии он напишет: «прежние недоразумения насчет выбора протектората рассеялись и укрепилось мнение, что Тибет нашел покровителя более сильного и надежного, чем Китай»<sup>3</sup>.

Следующий приезд состоится 12 июня 1901 года. Агван Доржиев со свитой из шести лиц прибывает в Одессу на корабле «Тамбов» из цейлонского порта Коломбо в качестве официального посла правительства Далай-ламы. «Тибетское посольство везло подписанные Далай-ламой письма Николаю II, министрам: иностранных дел, финансов, военному ведомству, а также подарки»<sup>4</sup>. Навстречу им был послан чиновник Министерства иностранных дел России г. Шукин. Тибетские послы были приняты министрами иностранных дел В.М. Ламсдорфом, финансов С.Ю. Витте и другими высшими сановниками. 23 июня Николай II с императрицей в торжественной обстановке принимает тибетское посольство в Большом Петергофском дворце.

Наконец-то император России обещает дипломатическую защиту и помощь Тибету от посягательств Англии на его территорию и автономные права при условии учреждения русского консульства в Лхасе. В результате было решено открыть секретное русское консульство в городе Дацзянлу (тиб. Dartsedo, совр. г. Кандин, пров. Сычуань), для работы в нем главой был отправлен Буда Рабданов, секретарем бурят Цыдыпов, драгоманом — хараегур Лубсан<sup>5</sup>. Об этой встрече впервые о начале дипломатических взаимоотношений России и Тибета было официально зафиксировано в русской прессе.

Агван Доржиев в своей автобиографии напишет: «Гг. министры Ламсдорф, статс-секретарь Витте и генерал Куропаткин, с которыми я имел честь беседовать на этот счет, были такого мнения, что покровительство Тибету может быть обещано при условии учреждения русского консульства внутри страны, но когда я объяснил, что впусив однажды русских в свои

<sup>2</sup> Агван Доржиев. «Предание о кругосветном путешествии», или Повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

<sup>4</sup> Ангаева С.П. Буддизм в Бурятии и Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1999. С. 28; Бурятия № 68, 2002.

<sup>5</sup> Andreyev A. Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918 – 1930s. Leiden-Boston: Brill, 2003. P. 35.

пределы, Тибет не в состоянии будет противостоять наплыву европейцев и тогда они могут завоевать влияние в ущерб русским – общий выбор пал на предложенный мной пункт Дацзянлу, находящийся между Тибетом и Китаем и на самой Пекинской почтовой дороге»<sup>6</sup>.

После приезда Далай-ламы XIII в Ургу необходимость пребывания Рабданова в Дацзянлу отпала, он уезжает в Монголию. Приезд буддийского иерарха в Монголию явился следствием огромной работы Агвана Доржиева в развитии взаимоотношений между Тибетом и Россией.

Б. Рабданов в дневнике напишет: «...прибытие Далай-ламы в Ургу есть прямой результат успеха миссии Агвана Доржиева, равносильный тому, что Хамбо представил Далай-ламу вместе с последователями ламаизма, прямо-таки в русские руки, что теперь как бы дело лишь за нами»<sup>7</sup>.

За время трехлетнего пребывания Далай-ламы в Урге были налажены личные контакты с официальными представителями России. В 1906 году Далай-лама возвращается на родину, он посещает Пекин, затем Утайшань и после этого в Тибет. Возвращение тибетского иерарха означало конец так называемой «прорусской» политики, фиаско почти 20-летней неутомимой деятельности А. Доржиева на сближение России и Тибета.

В ноябре 1907 года он подал в Русское географическое общество записку о «О более тесном сближении России с Монголией и Тибетом», в которой предлагалась идея объединения народов трех государств на культурно-экономической основе и создания «великой буддийской конфедерации»<sup>8</sup>.

Агван Доржиев, несмотря на неудачу с царским правительством в решении дипломатических отношений России и Тибета, до последних дней не оставлял идею независимости Тибета. Так, в 1921 году он написал письмо в Народный комиссариат иностранных дел, Восточный отдел: «Из глубины веков тибетская народность отличалась своим свободолюбием. Благодаря этому она сохраняла до сего времени свое независимое существование... Но с течением времени, когда Англия... стала устремлять свои жадные взоры на Тибет и по сие время ищет малейшего повода к поглощению, а также Китай... протягивает свои руки, тогда Далай-ламой Правительством единодушно признавалось, что только отношения с Россией могут спасти Тибет от иноземного ига»<sup>9</sup>. В этом письме он предлагает Советскому правительству об отправке экспедиции в Тибет.

Несмотря на поражение «прорусской» политики, в деятельности Агвана Доржиева были и значительные успехи. Было заложено начало борьбы за освобождение и независимость Тибета, что в будущем привело к заключению англо-китайской конвенции 1914 г. в Симле (Индия), в которой признавалась автономия Внешнего Тибета.

А также благодаря Агвану Доржиеву и его деятельности были заложены основы для будущих исторических и духовных отношений с Россией. Мы, россияне, имеем в наше время возможности лицезреть Его Святейше-

<sup>6</sup> АВПР, ф. Китайский стол, 1901 – 1905. Д. 1449. Л. 164

<sup>7</sup> Там же. С. 164.

<sup>8</sup> Бурятия. № 68, 2002. С. 14.

<sup>9</sup> Страницы из жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1993. С. 30.



ство и получать Учение от него самого, так как он, Агван Доржиев, «многих людей ввел в духовную связь».

Его Святейшество Далай-лама XIV в один из своих приездов в Бурятию скажет: «Я решил построить новую ступу в Бурятии. Будучи там, я посетил место, где родился Агван Доржиев. Агван Доржиев очень известен в Тибете. Он часть истории Тибета, Он был учителем XIII Далай-ламы. Я сказал людям о том, что Агван Доржиев был великим учителем, что я построю здесь большую ступу в его честь. Связи духовные и культурные, исторические между Россией и Тибетом, уникальны. Припоминаю, что когда я был молодым, многие из ведущих учителей в Тибете были буряты и калмыки. Они были великими учителями»<sup>10</sup>.

Нельзя найти лучшей эпитафии Агвану Доржиеву, чем высокая оценка его деятельности немецким монголистом Б. Ункригом, который жил в России и лично знал выдающегося бурятского ламу: «Мы должны сейчас проститься с Агваном Доржиевым, о котором как о человеке мы должны составить самое лучшее мнение. На него смотрели в России как на олицетворение тибетского буддийского мира и как на очень яркого представителя внутри и вне этой огромной страны. Как бы русское правительство ни относилось к нему, он полностью реализовал себя — да, и даже сделал многое своим единоверцам и монгольскому сообществу»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Далай лама XIV: «Я обыкновенный человек, но я — счастливый человек». Молодежь Бурятии, 2 октября 1992.

<sup>11</sup> Джон Снеллинг. Агван Доржиев в Центрально-Азиатской политике // Дела Азии, том 21, часть 1. Февраль 1990.

## Буддизм: история, государство, общество

А.А. Абаева

### Глобализационный, этноинтегрирующий и консолидирующий потенциал буддийской культуры в монголосфере

Религиозные традиции, созданные этническими культурами, невзирая на степень эволюции самих этносов и их культурных традиций, на наш взгляд, до сих пор сохраняют доминирующие позиции в культуре. Многие элементы духовных традиций каждого этноса во временном пространстве, конечно же, изменялись, эволюционировали и трансформировались не только в силу собственных эволюционных процессов, но и в результате интер- и кросскультурных влияний как этносов сопредельных территорий, так и под влиянием таких уникальных и феноменальных явлений, как мировые религии.

Буддизм, как мы знаем, является одной из самых древних и ранних религиозных традиций, возникшей и существовавшей уже в ту пору, когда многие этнические культурные традиции многих этносов, в том числе и религиозные, находились практически в зачаточном состоянии. Однако же на сегодняшний день мы наблюдаем, что буддизм, как философская, религиозная и культурная традиция, имеет своих последователей не только в странах, считающихся традиционно буддийскими, но также и в тех регионах, где практически вплоть до XIX – XX веков о нем мало кто был информирован — Европа, США, Канада и даже Африка. Все это свидетельствует о большой потенциальной способности буддизма влиять на этнические культуры и о его способности инкорпорировать в свои доктринальные и практические структуры не только локальные и региональные этнические религиозные традиции, но и быть, являться и выступать в качестве доминирующей религиозной культуры, при этом ничуть не ущемляя национальные особенности разных народов.

Ярким примером данного феноменального влияния буддизма и его философских, мировоззренческих и поведенческих аспектов на культуру конкретной этнической общности является монгольская метаэтническая общность, то есть монгольские народы или монгольская этносфера (монголосфера).

Глобализирующая роль буддизма, его универсальная гуманная направленность к самосовершенствованию, духовной гармонии и состраданию импонировали многим этническим культурам. Не была исключением и монгольская метаэтническая общность — Хамаг Монгол. Монгольские народы, населяющие Центральную Азию, воспринимали ареал своего оби-



тания как некую сакральную территорию с культом Вечного Синего Неба, небесных планет и светил, Млечного Пути, Полярной звезды, Земли, со всевозможными «хозяевами» местностей, гор, пещер и деревьев. Однако весь этот огромный пантеон был органично инкорпорирован буддийской религиозной системой, создав особую единую этноконфессиональную культуру региона. Письменные источники монгольских народов, в том числе генеалогические родословные, также фиксируют широкую адаптацию буддийских этических и ритуальных норм.

Этнокультурный анклав монгольских этносов, воспринявших буддийскую религиозную культуру, несомненно, имеет общие черты с тибетской этнической традицией, чьи архаичные добуддийские религиозные обряды и ритуалы были практически идентичными. На наш взгляд, монголосфера не только в свое время безболезненно восприняла и адаптировала практически всю буддийскую культурную систему в целом, но и соответствующим образом приспособила ее к своему традиционному образу жизни и традиционному мировоззрению, создав тем самым собственную уникальную и неповторимую этноконфессиональную традицию.

Однако все же необходимо отметить, что буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской метаэтнической общности в начале своего проникновения и дальнейшего распространения являлась достаточно инновационной и сложной системой с точки зрения комплекса этнокультурных и этноконфессиональных символов монгольских народов. Феномен столь легкой адаптации системы буддийской культуры, в настоящее время считающейся традиционной для всего ареала Центральной Азии, в какой-то мере, на наш взгляд, свидетельствует о том, что монголосфера, т. е. практически все монгольские народы — насельники Великой Степи, были готовы в тот исторический момент воспринять, адаптировать и закрепить новую религиозную культуру в своих этнокультурных и этноконфессиональных символах.

Феноменальным и весьма позитивным является также и то, что процессы интеграции монгольской метаэтнической общности на этом историческом этапе своей эволюции проходили уже в рамках универсальной буддийской культуры, в результате чего были адаптированы не только буддийская теория и практика, но и вся доктринально-философская система буддизма, органично внеся в свою канву и добуддийские религиозные знания и практики монголосферы.

Нет сомнения, что феномен буддийской культуры в этнокультурных традициях монгольских народов, естественно, имеет свои этнодифференцирующие аспекты, но несомненны и его этноинтегрирующие функции.

Здесь необходимо также подчеркнуть, что мировые религии получали распространение преимущественно в силу цивилизационных и социальных процессов, происходивших в соответствующий исторический момент в этнической культуре. При этом эти мировые религии инкорпорировали многие традиционные религиозные традиции и символы тех этносов, создавая тем самым уникальную специфическую религиозную культуру, где основными категориями являлись буддийская, христианская, исламская теории и практики и основные доктринальные каноны. На территориях,

освоенных и адаптированных мировыми религиями, этнические культуры этносов — насельников конкретного региона, естественно, в целом изменили свою этнокультурную компетентность, и в частности — этноконфессиональную компетентность. Для этнических культур это были своего рода этносоциальные процессы, навеянные извне инновационной для них религиозной культурой.

Современные процессы цивилизационной, а также глобальной модернизационной интеграции, реально существующее культурное разнообразие человечества, интер- и кросскультурные взаимоотношения и контакты, миграционные и демографические процессы вызывают в современном обществе обострение таких феноменов, как этнические корни, этно- и культурогенез, этничность, традиционные этнокультурные ценности, этническая культура и этнический интерес.

Сложившаяся на рубеже веков этнокультурная ситуация синхронного существования этносов в моно- и полиэтнических пространствах, отличающихся друг от друга уровнем культурно-цивилизационного развития, языком, религиозными традициями и образом жизни, а также численностью и традиционным типом ведения хозяйства, обусловила сложности процессов эволюции этнического самосознания и самоидентификации, выявив при этом этноинтегрирующие и этнодифференцирующие факторы в протекающих этносоциальных процессах.

В связи с этим, большую актуальность и огромное социокультурное значение приобретают такие этнические категории, как конфессиональная идентификация и самоидентификация многих этносов, тем более, что новое постперестроечное и пореформенное время внесло принципиальные перемены в социальную структуру общества.

Цивилизационные и глобализационные процессы, происходящие на нашей планете в современный период, заставляют многих специалистов в сфере культурной антропологии задуматься не только о перспективах развития этих процессов, но и эволюции некоторых исторических и этнокультурных корнях этого феномена. При этом необходимо особо подчеркнуть, что социальные глобализационные процессы всегда бывают результатами экономического развития общества, и, как правило, здесь мало учитываются особенности реально существующего культурного разнообразия человечества, и исторические интер-кросскультурные взаимоотношения и контакты, выработанные культурами многих этносов на протяжении довольно длительного периода на основе различных этноинтегрирующих и этнодифференцирующих принципов.

История развития человеческих популяций как биологических и социальных сообществ свидетельствует, что полиэтнические культуры были более важными культурогенными субъектами, нежели моноэтнические, что, казалось бы, свидетельствует в пользу процесса глобализации. Исчезновение многих этносов, их этнокультурная адаптация, а также поглощение малых этносов более крупными этносами, интеграция многих этнокультурных традиций под эгидой титульного этноса, возможно, также фиксируют некоторые моменты глобализационных процессов. Однако данные культурной антропологии все же отмечают тяготение не только индивида, как члена некоего

социума, но и стремление целых этнических и этнокультурных объединений к самоидентификации не на планетарном уровне, а на этническом, этнокультурном, этносоциальном и особенно этноконфессиональном уровнях<sup>1</sup>.

Мировые религии, основанные на категориях универсальности, гуманности, моральной ответственности за свои деяния, сострадательности ко всему живому и даже неживому, являются по существу своему интерэтническими конфессиями, объединяющими многие моноэтнические и полиэтнические культуры. Возникший на рубеже VI–V вв. до н. э. буддизм, как уникальная мировая конфессия, распространился практически по всей планете и фактически является, на наш взгляд, первой ласточкой глобализационных процессов в этнокультурной истории человечества. При этом интеграция многих этнических культур под символами теории и практики буддийского учения происходила эволюционно, безболезненно, без всякого рода потрясений, так как универсальность и интерэтничность буддийской религиозной культуры позволила органично инкорпорировать многие добуддийские религиозные традиции. Монастырские комплексы среди монгольской метаэтнической общности становятся едва ли не единственными центрами просвещения, адаптации и трансляции (передачи) не только религиозных знаний и практик, но и этического светского образования. При монастырях работали целые коллегии переводчиков, переводившие с тибетского и китайского языков на монгольский как каноническую религиозную, так и светскую дидактическую литературу. Имена лам-философов Л. Агван-Хайдава, З. Агван-Балдана, писателя и мыслителя В. Инжинаша и др., внесших вклад в развитие буддийской философской мысли, пользуются известностью далеко за пределами Монголии<sup>2</sup>.

Объявление буддизма официальной религией Монгольской империи при Хубилае заложило хорошие предпосылки для более широкого распространения буддизма от центра к периферии государства, вплоть до его самых отдаленных окраин, включая территорию расселения «лесных народов» и «Северной Монголии» — то есть Бурятии. Но этот процесс был приостановлен из-за феодальных междоусобиц, начавшихся после крушения монгольской династии Юань в Китае, а также из-за агрессии Китайской империи против культурных и религиозных центров монголов.

В дальнейшем после установления стационарных монастырей, продолжается эволюционный процесс укрепления буддийской конфессии и культурных буддийских реалий среди монгольской этносферы. Количество стационарных монастырей в XIX в. достигает наибольшего роста и расцвета. К концу XIX в. буддизм со всеми многочисленными монастырскими комплексами представлял собой очень развитую религиозную структуру, значительно обогатившую этнокультурную ситуацию монголосферы.

Видный буддийский деятель Агван Доржиев в тот период прилагает немалые усилия не только в практике укрепления буддийской теории и прак-

тики среди монголосферы, но и делает многочисленные попытки реформировать доктринальные и административные системы уже адаптированного буддизма в изменившихся социально-политических обстоятельствах.

Общеизвестно, что с распространением буддизма на территории монголосферы произошел качественно новый этап в этнокультурогенезе монгольских народов, до того периода находившихся в состоянии большой разобщенности. Правда, иногда при этом допускается некоторая недооценка роли буддизма в консолидационных и интегративных процессах, происходивших внутри монгольской метаэтнической общности в разные исторические периоды. На наш взгляд, необходимо учитывать, что народ, хоть в какой-то степени приобщившийся к великой мировой религии, уже в силу самого этого факта не может характеризоваться как неинтегрированная этническая общность, к тому же якобы оторванная от своего основного буддийского ядра.

Несмотря на ярко выраженный интерэтнический (надэтнический) характер буддийского учения, оно, как и во всех странах буддийского Востока, уже в течение столетия своего наиболее интенсивного распространения в монгольской этносфере (VII в.) обусловило завершение процесса ее этнокультурной и конфессиональной консолидации. Именно благодаря успешной контаминации буддизма с локальными верованиями и культурами монгольских народов к указанному рубежу образовалась органически целостная этноконфессиональная общность монголосферы. Общие фундаментальные понятия, категории и символы классической формы буддизма, распространившейся среди монгольских народов, нашли отражение в существующих на сегодняшний день религиозных реалиях монгольской этносферы. Как известно, будучи основными формами и главными организующими структурами в религиозной культуре, категории должны воспроизводить конкретные свойства и отношения универсального бытия и универсального познания в наиболее концентрированной квинтэссенцированной форме.

Символы же, в данном случае — буддийские, являются составной частью вероучения, в которых присутствует краткое, достаточно понятное и точное текстовое, знаковое или невербальное изложение основ веры и ее основных канонов. Являясь особой составной частью буддийской религиозной культуры, буддийские символы представляют собой достаточно давно сложившуюся константу и служат как трансляторы буддийских традиций. При этом, каждая религиозная и локальная традиция (территория или локус) в синхронном и диахронном срезах может трансформировать и адаптировать их в соответствии со своими более ранними религиозными символами, в целом не нарушая ни синтактику, ни семантику, ни прагматику эти семиотических систем.

Глобализационная, этноинтегрирующая и консолидирующая роль буддийской культуры, ее основ и принципов, особенно ярко выражается в той высокой степени толерантности по отношению к другим религиозным системам и культурам со стороны монголосферы, а также по отношению к шаманским и нешаманским традициям, имеющим тенденцию к возрождению в современный период в среде самой монголосферы.

<sup>1</sup>Абаева Л.Л. Человек как субъект в контексте религиозных традиций и процессов глобализации // Всероссийская научная конференция «Байкальский регион в переломные моменты истории (XIX – XXI вв.)». Улан-Удэ. 2006. С. 17 – 19.

<sup>2</sup>Михайлов Г.И., Яцковская К.Н. Монгольская литература. Краткий очерк. М., 1969.

## О буддийской школе «красношапочников» в Монголии

С середины XVI в. нашей эры после развала Великой Монгольской империи в самой Монголии усилился процесс противоборства между различными родами чингизидов, вплоть до того, что страна разделилась на два крыла — западное и восточное — с независимыми административными управлениями. В этих условиях определенные силы в стране стали искать идейные основы, на которых было бы возможно построить концепцию единого государства, подобные тем, что были во времена Чингис хана. Большая часть правящей верхушки усмотрела такую возможность в буддизме, и почти одновременно повсюду в стране стали возникать религиозные школы.

Монастырь в Хархоруме, древней столице Монголии, заложенный еще при Угедей хане и заверченный Мунке ханом, проповедовал ламаизм красношапочного направления в буддизме. Монастырь Эрдэнэзуу, построенный Абтай сайн ханом в XVI в. на развалинах Хархорума, был также школы Гармаба (Карма-па) «красношапочников».

Еще при Великой Монгольской империи представители различных религий стремились снискать милость великих ханов, обрести их поддержку и возможность распространения своей религии, быть освобожденными от всевозможных поборов и даней. При Угедей и Мунх ханах буддийские священники школы Гармаба были наставниками правителей, почитались более других. После смерти Мунх хана между Хубилаем и Аригбухой развязалась борьба за трон. В то время Гармаба Чойджи II был духовным наставником правителей (дословно: учитель власти). В борьбе за власть он поддержал сторону Аригбухи. Во-первых, потому, что был официально назначен прежним великим ханом, во-вторых, будучи в Хархоруме, был близок к Аригбухе (поскольку Хубилай правил в Пекине), и в-третьих, по многим вопросам правления был противоположного с Хубилаем мнения. В 1264 г. Хубилай одержал победу над Аригбухой и стал править империей, сделав Пекин столицей. На место духовного наставника правителей он пригласил Санджийн (Сакьяба) Пагва ламу.

Хан Хубилай за поддержку Аригбухи подверг Гармаба Чойджи II тяжким наказаниям и изгнал его в далекую ссылку. Но позже, признав его большие знания и огромный авторитет среди верующих, простил Гармаба II и позволил ему продолжить религиозную деятельность. Прослышав о его заслугах и большом почете в Тибете, хан Хубилай при встрече с Гармаба II сказал ему буквально следующее: «Береги свое здоровье. Молись за меня и воздавай мне благопожелания. Везде, где будешь, спокойно распространяй свое учение». Гармаба Чойджи II скончался третьего числа сентября месяца 1283 г.

Одним из крупных представителей «красношапочного» направления в буддизме был Гармаба III Ранжундорж, признанный при императоре Заят Юаньской империи. В 1331 г., предсказывая судьбу императора, он сказал, что «...хотя сейчас месяц ноябрь, на небесах гремит гром, случи-

лось солнечное затмение и выпало много снега... Императору грозит опасность, не следует отправляться на юг». Сам Гармаба Ранжундорж также не поехал в столицу Дайдун (нынешний Пекин). В следующем 1332 г. император Заят скончался.

Ставший императором Юань Тогонтумур, как и его предшественник, глубоко почитал Гармаба Ранжундоржа, преподносил ему много даров. Хан возвел Ранжундоржа в почетный сан предводителя всех верующих школы Гармаба, выдал ему печать со свастикой, золотой гэрэгэ и ярлык. В благодарности за это Гармаба III Ранжундорж выплавил из золотых изделий, подаренных ему Тогонтумур ханом, тонкие листы, на которых напечатал 106 томов Данжура (буддийской энциклопедии). Он также отлил статуя императора Заят, изготовил множество буддийских божеств и обрядовых изделий. Он скончался в 1339 г. в Дайдун (Пекин).

Четвертое перерождение Гармабы Ролби Дорж родился в 1340 г. По приглашению Тогонтумур хана он прибыл в Монголию, где занимался обучением его ханши. Он также был наставником трехлетнего будущего основателя школы Гэлугпа Цзонхавы, которому пожаловал церковное звание Гунгаанямбуу. Гармаба IV Ролби Дорж умер на 44-м году жизни в 1383 г.

В продолжение я хотел бы перечислить следующих перерожденцев школы Гармаба с годами их жизни: Гармаба V Дэвшиншигва (1384 – 1415); Гармаба VI Тонвандондон (1416 – 1453); Гармаба VII Чойдогжамц (1454 – 1506); Гармаба VIII Мижиддорж (1507 – 1554); Гармаба IX Ванчигдорж (1556 – 1603); Гармаба X Чойендорж (1604 – 1674); Гармаба XI Ишдорж (1677 – 1702); Гармаба XII Жанчивдорж (1703 – 1733); Гармаба XIII Дуудулдорждавга (1734 – 1797); Гармаба XIV Тэгчогдорж (1798 – 1845); Гармаба XV Хачивдорж (1846 – 1923); Гармаба XVI Роролдорж (1925 – 1981).

Нынешнее Семнадцатое перерождение Гармаба Уржинпэрэнлэйдорж родился в 1985 г. Его церковное имя Ранжунчавдаггүржинжалбынюгүүдоодулпипирэнлайпоржчоглхананамжил.

Из сказанного выше, можно с уверенностью констатировать, что распространение буддизма в Монголии началось с эпохи Юаньской империи. Как-то император в знак особых заслуг преподнес в дар одному из первосвященников школы Гармаба красную шапку с золотыми оторочками. С этого времени священников школы Гармаба и стали называть «красношапочниками».

В конце XVI в. влиятельные монгольские князья и политические деятели, такие как Тумэтский Алтан хан, внук Батмунх даян хана, Цахарский Тумэн засагт хан, Абатай сайн хан независимо друг от друга каждый в своем улусе стали активно распространять буддийскую религию.

Так, Цахарский Тумэн засагт хан в 1576 г. при встрече с представителями «красношапочной» школы Гармаба приглашал их в Монголию для проповеди веры и установления политических контактов с Тибетом. Позже, в 1604 г. его преемник Лигдэн хан также поддерживал распространение школы «красношапочников» в Монголии. В то же время Тумэтский Алтан хан выступал в поддержку школы Гэлугпа «желтошапочников», основанной Цзонхавой. Алтан хан Тумэтский установил тесные связи с Далай-ламой III Содномжамцом. Как гласит предание, это он присвоил звание Далай-лама (в переводе с монгольского *всеобъемлющий*) главе буддистов Тибета.

В 1639 г. пятилетний сын Түшээт хана Гомбодоржа Дзанабазар был объявлен перерожденцем тибетского Жибзундамба дарнатского хубилгана Гунга Нинбо (1573 – 1634) и провозглашен главой буддийской церкви Монголии.

В одном из первых крупных монастырей Эрдэнэзуу главный храм был возведен по канонам школы Гармаба и церковные обряды также проводились по канонам «красношапочников». Позже, при усилении влияния школы Гэлугпа обряды в Эрдэнэзуу стали проводиться по канонам «желтошапочников». Следует сказать, что предпочтение различным школам буддизма в Монголии в тот период во многом определялось политическими взглядами правящей элиты внутри страны и внешним влиянием маньчжурской империи Цин, где господствовала «желтошапочная» школа Гэлугпа.

Первый глава буддийской церкви в Монголии Ундур гэгэн Дзанабазар всячески поддерживал приверженцев школы «красношапочников», строительство ими храмов. Но, по выше сказанным обстоятельствам, деятельность школы не получила широкого распространения. Только при Пятом Богдо гэгэне большую известность и признание получил лама красношапочной школы Гарвахайдур из монастыря Гаваачогсэрэдлин в местности Хуучид в Южной Монголии.

Наиболее крупными представителями школы Гармаба в Монголии были Жанжаа хутугт, Данзан Равжаа, прославившийся как гобийский свирепый хутугта, а также Лувсанданзанравжай из Халхи. Особую известность приобрел хутугт Данзан Равжаа (1803 – 1856). Он был самым активным проповедником учения школы Гармаба, вложил много сил и средств в строительство монастырей, сам ваял и отливал статуи божеств. В пятилетнем возрасте он был объявлен Пятым перевоплощением Нойон хутугты. Его предшественника Нойон хутугта IV Жамъян-Ойдовжамца маньчжурские власти объявили человекоубийцей и жестоко казнили в Китае, запретив выявлять его перерожденца. Несмотря на запрет, монгольские ламы тайно объявляли мальчика-сироту Пятым перевоплощением Нойн хутугты и воспитали его по канонам учения школы «красношапочников» Гармаба.

Данзанравжаа стал послушником монастыря Бадгар в Южной Монголии, где изучал буддийские трактаты тибетского философа Ромбо Галданжамца, который был также сочинителем стихов и песен. Одновременно он стал постигать искусство ваяния. Он был поклонником таких божеств, как Доржсэмбэ, Хорло Дэмчиг, Ловон Бадамжунай, Ядам Доржпүрэв, Гармабын Дэмчиг, Бэрнаг и Махагал. Его учителями и наставниками были такие именитые проповедники школы Гармаба, как Дацан лама, Див лама, ученый-философ лама Мэргэн, Дуйнхор гэгээн и другие. В 18 лет Данзанравжаа успешно завершил учение и был посвящен из послушника в ламы. Еще будучи послушником, он принимал активное участие в строительстве храмов и дацанов «красношапочной» школы. При его участии и под непосредственным его руководством были построены более десятка храмов и монастырей. Наиболее известные из них храм Лавран, где он поместил статую одного из главных наставников «красношапочной» школы ловон Бадамжуная, изваянную им самим. Дацан Ядам дацан Пүрэв и монастырь Улаан сахиус — эти три известных всей стране буддийских святилища, а также статуи посвященных им божеств были созданы Данзанравжай, когда

ему было всего 26 лет. В 40 лет он изваял статую божества Аюуш и поместил ее в построенный им самим храм. Трудно перечислить все созданное гобийским хутугтой Лувсан Данзанравжай. Он был одним из крупных представителей «красношапочной» школы Гармабы в Монголии. Он был известен не только как деятель буддийской церкви. Он был также известным поэтом, драматургом и постановщиком театральных пьес, как на бытовые, так и на церковные сюжеты. Сочиненная им песня «Улэмжийн чанар» глубокого философского содержания стала подлинно народной песней и до сих пор исполняется с большой любовью и почтением. Музыкальная пьеса «Саран хухоо», сочиненная и поставленная на театральной сцене Данзанравжай, по мнению многих исследователей, заложила основу сценического искусства в Монголии. Можно назвать множество церковных мистерий Цам и танцев с песнопениями, сочиненных и поставленных Данзанравжай.

Монастыри и храмы «красношапочной» школы в Монголии в основном находились в южных, гобийских районах страны.

В 30 – 40-е гг. XX в. под лозунгом борьбы против вредного влияния церкви и начавшимися репрессиями практически все буддийские храмы и монастыри, в том числе и «красношапочной» школы, были разрушены, большинство лам и видные представители церкви расстреляны.

Но оставшиеся в живых и верные своему обету священнослужители втайне от властей исполняли свой долг и дожили до 90-х годов, когда в Монголии начались демократические преобразования.

Конституция 1992 г. провозгласила свободу вероисповедания гражданам страны. В Монголии в настоящее время идет процесс возрождения традиционной для населения страны буддийской религии, в том числе школы «красношапочников» Гармаба. Действует уже несколько монастырей и храмов школы. Среди них наш монастырь Гарвалин, монастыри Гарма Гаржид Уржин пэрэнлей Уржиншаддувлин, Увур Баясгалант хамарын хийд и Дэчинчойнхор. Все они имеют постоянную службу и своих церковнослужителей.

## ЛИТЕРАТУРА

*Дамдинсүрэн Ц.* «Саран хөхөөний дуулалт жүжиг». ШУА-ын мэдээ. [Музыкальная пьеса «Саран хухо». Известия АН] Улан-Батор, 1962. №2. (На монг. яз.)

*Дашибадрах Д.* Монгол-Түвэдийн улс төр, шашны харилцааны түүх. XVI – XVIII зууны эхэн [История политических и религиозных связей Монголии и Тибета. XVI — начало XVIII в.] (На монг. яз.)

*Диваасамбуу Г., Тайвансайхан Д.* Гармаба ёсны уг гарал [Возникновение школы Гармаба]. Улан-Батор, 2005 (На монг. яз.)

*Халхын Ноён хутагт Лувсанданзанравжай.* Өвөрбаясгалант Хамарын хийд [Халхасский ноён хутагт Лувсанданзанравжай. Монастырь Хамарын хийд]. Увур Баясгалант (На монг. яз.)

*Цолмон С.* Хархорумын Цогт Их Сүмийг байгуулсан тухайд. Улаанбаатарын Их Сургуулийн НУФ-ын Эрдэм шинжилгээний бичиг [О создании большого храма Цогт в Хархоруме. Сборник научных трудов Факультета общественных наук Улан-Баторского Университета]. Улан-Батор, 2008. №4/3

Чойжи. Монголын бурханы шашны түүх / Их Монгол улсын үе 1026 – 1271 [История буддизма в Монголии. Эпоха великого монгольского государства. 1026 – 1271] Хух Хото, 1998 (На старомонгольском языке)

## Межкультурный диалог буддийских женщин в глобальном мире

Межкультурный диалог между буддийскими женщинами на высоком уровне начался с проведения Первой международной конференции буддийских женщин «Сакьядхита» (Sakyadhita) в 1987 году. Инициатором диалога является буддийская монахиня американского происхождения Карма Лекше Тсомо (Karma Lekshe Tsomo). Карма Лекше Тсомо практикует тибетскую традицию, является ассоциированным профессором теологии и религии в университете Сан-Диего, где читает лекции по буддизму, мировым религиям, сравнительной этике. После 15 лет обучения в Индии, Дхарамсале, Карме Лекше Тсомо была присвоена степень доктора философии. Она занимается исследованием в областях, как буддийская философия, буддизм и гендер, буддизм и биоэтика. Доктор Тсомо является основателем международной ассоциации буддийских женщин «Сакьядхита»<sup>1</sup>, при поддержке которой проводятся международные конференции буддийских женщин по всему миру. Со дня проведения первой конференции научные и дружеские связи буддийских женщин далеко продвинулись вперед и выросли до уровня глобального межкультурного диалога и продолжают укрепляться в сторону плодотворного сотрудничества и развития международного женского буддийского сообщества. Участники конференции, буддийские монахини и миряне, ставят перед собой глобальные проблемы человечества: бедность, насилие, права человека, ядерное вооружение, экология, международная безопасность, наркоторговля, экономическая этика, здоровье и т. д. Разнообразие проблем и пути ее решения, представленные участниками, вытекают из сегодняшних реалий духовного, культурного социального, экономического и политического пространства. XII международная конференция буддийских женщин «Сакьядхита» была проведена в июне 2011 г. в Бангкоке, Таиланд, и собрала 1500 участников из 32 стран мира.

Современное общество характеризуется многообразием культур, что является неотъемлемой частью процесса глобализации. Взаимопроникновение культур наблюдается практически во всех обществах, где традиции и обычаи народов и этнических групп, переплетаясь, приобретают новые формы культурных реалий. Например, в азиатских странах существует четкое различие между женщиной и монахиней. Азиатские монахини не рассматривают себя как женщин по причине явного различия между идентичностью и образом жизни женщины и монахини. В азиатских странах монахини и мирянки следуют разному социальному протоколу: они спят в разных помещениях, принимают пищу за разными столами, поведение одних отличается от других. Нарушение данного протокола воспринимается как неподобающее и оскорбительное поведение. В западных обществах монахини не воспринимаются отдельно от понятия женщины

и в глазах общественности они такие же, как и женщины мирянки. Если монахиня предпочтет спать отдельно, есть отдельно или вести себя иначе, чем другие женщины, то это будет восприниматься, скорее всего, как высокомерное, неподобающее поведение. Таким образом, социальные ожидания в Азии и на Западе относительно терминологии и статуса монахинь и мирянок являются противоположными. С 1987 г. Международная конференция буддийских женщин «Сакьядхита» собирает монахинь и мирянок со всего мира и имеет прекрасную возможность для исследования данных культурных дихотомий.

Другим примером культурного различия может послужить слова-обращения к монашеским особам. В азиатской буддийской культуре решение жить отшельником вызывает высокое уважение, которое выражается не только в отношении, но и в обращении к монахиням и монахам. Называть отшельника — монахиню или монаха — по имени без добавления слова «досточтимый» (venerable) или «учитель» (teacher) звучит неуважительно, поэтому азиаты выработали определенные обращения и подобающее поведение для выражения глубокого почтения по отношению к буддийским монахиням и монахам. Западная культура с идеалом равноправия и социального равенства подразумевает равное обращение ко всем, независимо от социального статуса. Хотя данный идеал применяется не ко всем членам западного общества, тем не менее обращение «досточтимый» к монахиням или монахам может звучать претенциозно для не-азиатского человека и даже вызвать негодование. Так как слова имеют силу и могут вызывать те или иные эмоции, изучение особенностей употребления слов в определенных культурах является важным и требует пристального внимания и соответствующей практики.

Не существует строго фиксированного буддийского протокола, поэтому возникают некоторые сложности в создании универсальной терминологии, устраивающей всех буддистов. Многие англоговорящие азиатские буддисты используют термин «досточтимый», обращаясь к монахиням и монахам, независимо от их статуса и посвящения. Данное обращение объединяет всех монахинь и устанавливает гендерное равенство.

Так, не редкость услышать как к *бхикху* (*bhikhu*), молодым монахам, и даже к мирянам обращаются как Досточтимый, Самый Досточтимый, Его Преосвященство, Его Святейшество, в то время как к посвященным монахиням *бхикхуни* (*bhikkhuni*) могут обращаться как «тетя» или «мама». Так как буддисты рассматривают сансару как бытие, исполненное страданий, важно знать и понимать гендерную дискриминацию, отражающуюся в таком обращении. Язык является важным аспектом межкультурной коммуникации, поэтому для буддистов очень важно практиковать употребление слов более определенным и точным образом для расширения границ человеческого понимания и выражения мудрости и сострадания.

Через значения слов могут быть переданы через музыку, искусство, исцеление, медитацию, жесты и тишину. Такие невербальные средства могут быть использованы для развития терпения, доброты, спокойствия и многих других качеств для того, чтобы сделать этот мир добрее и терпимее. Сегодня женщина, выступая на митинге, может вдохновить людей на дей-

<sup>1</sup> www.sakyadhita.org



ствия и стать лидером. Проявляя сострадание к людям, женщины-активистки заботятся о том, чтобы и другие могли внести щедрый вклад или найти себя в деле общественного нравственного здоровья. Тысячи женщин зажигают свечи за мир во всем мире и вдохновляют человечество на построение мирного сообщества. Таким образом, женщины-буддистки демонстрируют, что существует множество путей для того, чтобы быть полезным обществу и чтобы общество услышало тебя.

Участие в межкультурном диалоге имеет огромное значение не только для межличностного общения, но и для развития творческого содружества и межконфессионального сотрудничества. Умение чувствовать надежды, чаяния и страхи других людей освободит нас не только психологически, но и даст нам возможность глубже понять учение Будды и открыть для себя благотворный, неограниченный и открытый путь к жизни. Как люди мы все страдаем от разрушительных последствий глобальных конфликтов, эксплуатации, бедности и болезней. Как женщины мы развиваем особенное чувство сопереживания и сострадания к женщинам и детям, находящимся в порочном кругу бедности и насилия. Как буддисты мы понимаем, что, очищая наше сознание от эго, мы можем расширить границы нашего сострадания на жителей всей планеты и действовать во благо всех живых существ.

Буддизм, возникший более 2500 лет назад, не имеет этнической или культурной принадлежности. Будда проповедовал свое учение среди разных людей, независимо от их происхождения. Древняя буддийская сангха переступила порог гендерных, кастовых и расовых различий, в то время, когда эти различия гораздо жестче находили свое выражение, чем сегодня, создала общество духовных единомышленников, следующих по пути освобождения. Через многие тысячелетия Учение Будды распространилось на разные территории и по сей день охватывает земной шар, проникая в разные уголки мира. Классические тексты и традиции Учения были переведены на многие языки мира, и сейчас они могут быть доступны в электронном виде. Люди разных национальностей, преодолевая расстояния, передают Учение Будды на разных островках мультикультурного пространства.

Кросскультурные коммуникации непрерывно продолжают на протяжении сотен лет существования буддийского учения, обретая новые пути передачи и выражения буддийских ценностей. Буддийские принципы умиротворения, концентрации, мудрости, любви и доброты являются крайне необходимыми для современного общества и проявления гибкой и миролюбивой политики в сложившихся обстоятельствах. Практикуя данные принципы, буддийские женщины могут стать вдохновителями социальных перемен в столь сложное время. Способствуя решению глобальных проблем, они являются ценными партнерами в мультикультурном диалоге, сотрудничестве и выражении самых лучших человеческих качеств для совершения благодеяний в мире.

*Буддийские монахини в Таиланде.* В последнее десятилетие в Таиланде, где 92% населения исповедуют буддизм в преобладающей традиции Тхеравада, монахини продолжают бороться за то, чтобы восстановить традицию *бхикхуни*, которая была утрачена более 1000 лет назад. Национальная Сангха Таиланда (Thai National Sangha) до сих пор считает, что утраченную

естественным путем традицию *бхикхуни* невозможно восстановить, и выступает против посвящения женщин в монахини. Так как Сангха Таиланда не может запретить женщинам получать обет посвящения за границей, тайские послушницы *саманери* (*samaneri*), соблюдающие восемь предписаний, отправляются в Шри-Ланку для полного посвящения *бхикхуни*. При возвращении они закладывают храмы и создают условия для нового поколения женской общины, которым они могли бы преподавать дисциплины и множество практических навыков монашеской жизни. Тот факт, что в 2011 г. XII международная конференция буддийских женщин «Сакьяджита» была проведена в Таиланде, а на церемонии ее открытия выступила член королевской семьи, принцесса Шрирашми, говорит о происходящих позитивных переменах в сторону признания женского монашества как важной части религиозной, социальной, культурной жизни тайского общества.

*Буддийская практика женщин в США.* Проведение буддийских конференций при поддержке «Сакьяджиты» в Америке становится частой и популярной практикой. Так как конференции отличаются большой численностью участников и соответствующей их организацией, то привлекаются спонсоры из числа академических учреждений, университетов и колледжей. Так, в 2005 г. в колледже Смита, Норхэмптон, Массачусетс, прошла конференция «Женщины и буддизм: американский опыт», в которой приняло участие около 1500 монахинь и мирянок из академической и неакадемической среды, ученые, преподаватели, студенты, врачи, артисты и др. Тематика была разнообразной: буддийская философия, буддизм и творчество, буддизм и феминизм, ангажированный буддизм, тибетская медицина<sup>2</sup>.

Американские женщины определяют буддийскую практику различными способами, но основным способом практики становится медитация. Поэтому в Америке существует множество медитативных центров, которые исповедуют различные буддийские течения. При этом буддийские течения не являются принципиальными в выборе того или иного центра. Американки очень ценят, что учителя Дхармы не преследуют цели обратить их в свою веру, не строят огромных храмов, но делятся мудростью и миротворческими идеями, которые в настоящее время приобретают особую важность. Другим способом буддийской практики является социально значимая деятельность в обществе, например помощь больным и умирающим в хосписах, заключенным в тюрьмах, защита окружающей среды. Многие американки прибегают к буддизму в своей профессиональной деятельности. Например, психотерапевты используют некоторые практики медитации — концентрации сознания — для излечения хронических заболеваний. Представительницы творческих профессий нашли себя в креативном воплощении буддийской живописи и буддийской поэзии. Одна из причин такого разнообразного подхода к буддийской практике кроется в самом разнообразии американских женщин: азиатки, американки азиатского происхождения и не-азиатки, являющиеся последовательницами различ-

<sup>2</sup>Mrozic, Susanne. Women's Buddhist Practices in the U.S.: The 2005 Conference at Smith College. // Buddhist women in a Global Multicultural World. Edited by Karma Lekshe Tsomo. 2008.

ных буддийских течений. Одни из них придерживаются только одной традиции, другие могут придерживаться более одной традиции одновременно. Женщина может не исповедовать буддизм, чтобы заниматься буддийской практикой. Всё больше христиан, евреев и представителей других конфессий включают некоторые аспекты буддизма, например медитацию, в свою собственную религиозную традицию. Помимо перечисленных различий, также существуют различия в статусе посвящения, образования, социального и экономического положения, сексуальной ориентации и т. д.

Разнообразие такого мультикультурного общества создает определенные проблемы, но и открывает возможности для женщин-буддисток. Азиатки, американки азиатского происхождения, не-азиатки практикуют буддизм в разного рода сообществах. Например, некоторые азиатки, американки азиатского происхождения предпочитают местные храмы, которые являются религиозными и культурными центрами для их определенной этнической общины. Не-азиатки предпочитают медитативные центры, хотя они и связаны с определенной буддийской культурой, но в основном сосредотачивают свое внимание на медитации, нежели на передаче буддийской доктрины. Интересен тот факт, что в академических и научных кругах преобладают не-азиатские буддистки, хотя большинство буддисток в Америке — азиатки и американки азиатского происхождения.

Американские буддистки все чаще поднимают вопрос о поддержке и развитии женского монашества в Америке. Хотя и не стоит принципиально вопрос о гендерных предпочтениях монашества, однако американки все больше выражают свое желание в общении с учителями Дхармы женского пола. Они все больше осознают ценность монашества и подчеркивают, что монахини являются *кальянамитра* (*kalyanamitra*) т. е. духовными друзьями, которые помогают постичь учение Дхармы.

Женское монашество особенно развито в таких странах, как Индия, Шри-Ланка, Таиланд, Тайвань, растет число женщин-монахинь в Австралии и США. Сегодня в мире насчитывается примерно от 900 до 1000 *бхикхуни*<sup>3</sup>.

*М.Г. Банаева*

## Буряты и калмыки г. Москвы: социокультурные исследования

Целью данной статьи является анализ причин миграций и социокультурное взаимодействие между бурятскими и калмыцкими мигрантами в г. Москве.

Всех прибывших в постсоветский период из Бурятии и Калмыкии можно условно разделить на три группы: «учебные» мигранты, «трудоу» ми-

гранты и «случайные» мигранты. Среди калмыков выделяется еще и группа «сезонных» мигрантов. *Первая группа* объединяет выходцев из Бурятии и Калмыкии, уехавших после окончания школы или вуза в Москву для продолжения обучения. Среди бурят и калмыков наблюдается высокий процент лиц, имеющих не только высшее образование, но и степени кандидатов и докторов наук. У бурят с давних пор существовала поговорка, отражающая иерархию ценностей в традиционной культуре: «*адаг баян — адууһа мал, дунда баян — эдир залуу, эрхим баян — эрдэм бэлиг*» («ненастоящее богатство — скот, среднее богатство — молодость, лучшее богатство — образование»). У калмыков народные представления об учении, знаниях представлены в триадах: темна душа человека без знаний; ученый, прославившийся знаниями, — богатырь; имя настоящего ученого вечно.

Как видим, утверждается первичность в жизни духовного богатства — образования, мудрости. Получившие образование молодые люди не стремятся вернуться на родину. Главными причинами такого решения являются экономические. Кроме того, отмечался несопоставимый со столицей уровень культурно-развлекательных возможностей в республиках. Для учебных мигрантов характерна активная жизненная позиция, высокая адаптация к новым условиям, достаточно высокие профессиональные качества, которые позволили им остаться после окончания вуза в мегаполисе. Для этой категории мигрантов характерна высокая степень адаптации. В последнее время наблюдается тенденция переезда в столицу и родителей, которые устраиваются на работу, живут в арендуемых квартирах, только чтобы не оставлять детей одних в этнически напряженной столичной среде. По окончании обучения своих детей они, как правило, возвращаются на родину в отличие от своих детей, которые остаются в столице после окончания вузов.

Ко *второй группе* относятся мигранты-специалисты, трудовые мигранты. В связи с неустойчивым экономическим положением в республиках количество граждан, являющихся безработными, остается высоким. Ухудшение социально-экономического положения в республиках привело к оттоку населения в другие регионы России. Миграция за пределы республик стала рассматриваться частью населения в качестве единственного выхода для улучшения своего материального положения и личностного развития. Наиболее притягательным городом в этом отношении для многих мигрантов стала Москва.

Данная группа мигрантов решение о переезде принимала самостоятельно, взвешенно, учитывая как положительные, так и отрицательные стороны миграции. Главная причина заключается в основном в отсутствии интересной и высокооплачиваемой работы. Немаловажную роль сыграло и желание расширить свой кругозор, улучшить качество жизни, освоить новый инновационный опыт социального мира. Можно ли говорить об этнической специализации в этой группе мигрантов? Полагаю, что да. Среди бурятских мигрантов наблюдается довольно большое представительство врачей. По этому поводу буряты шутят: «В каждой бурятской семье должен быть один врач и милиционер». В столице уже появилась сеть стоматологических клиник, где работают преимущественно врачи-буряты; центр восточной медицины «Наран». Среди калмыцких мигрантов можно выделить достаточно большое

<sup>3</sup> Из доклада С. Пэмброук (S.Pembroke) на XII международной конференции буддийских женщин «Сакьядхита», Бангкок, Таиланд, 2011.



представительство банковских служащих, менеджеров среднего звена. Помимо образования, как правило высшего, реже среднего специального — они имеют достаточно большой профессиональный опыт и стаж работы.

В целом для этого типа мигрантов характерен достаточно высокий уровень социальное-бытового обустройства, большинство из них не испытывает материальных проблем. Это — люди с высоким уровнем потребностей и амбиций. Именно невозможность карьерного роста и низкий уровень жизни в республиках стали для них одним из главных причин переезда.

К *третьей категории* мигрантов можно отнести любителей перемены места жительства. Это так называемые «случайные» мигранты, которые интерпретируют собственную смену жительства как поведение, заложенное в природе кочевничества, тем самым демонстрируя еще один аспект бурятского и калмыцкого самосознания.

Среди калмыков можно выделить и группу *сезонных мигрантов*, приезжающих в столичный мегаполис к местам временного жительства и работы на срок обычно до нескольких месяцев. Такие мигранты настроены на быстрое зарабатывание денег, и поэтому они занимают такие ниши, как сфера услуг и строительство, где не требуется высококвалифицированный и интеллектуальный труд. Относительная территориальная близость Республики Калмыкия с Москвой обусловила такой тип миграции.

По оценке некоторых экспертов, бурят в столичном мегаполисе, включая ближнее Подмосковье, насчитывается свыше двадцати тысяч человек. Так, только за 2003 г. из общего числа прибывших в Москву — 34,8 тыс. чел., буряты составили 3,8%. Численность калмыцких мигрантов оценить сложнее. По экспертным данным она варьируется от двадцати тысяч до пятидесяти двух тысяч человек. Полагаю, что именно наличие сезонных мигрантов обусловило такое значительное расхождение в экспертной оценке. Цифра в двадцать тысяч человек представляется более реальной.

Актуальной является для вновь прибывших мигрантов регистрация, без которой невозможно легально устроиться на работу. Система регистрации представляет собой лишь эвфемизм прописки, которая, согласно Конституции, является противозаконной. Получить легальную регистрацию крайне сложно, а иногда и невозможно, поэтому многие мигранты пользуются услугами многочисленных фирм, которые за символическую плату делают «липовую регистрацию» за один-два дня. В то же время, для правоохранительных органов такая регистрация является лишним поводом для вымогательства. 22 декабря 2004 г. было принято Постановление РФ № 825 г. Москвы «О внесении изменений в правила регистрации и снятия граждан РФ с регистрационного учета по месту пребывания и по месту жительства в пределах РФ», согласно которому россияне могут не оформлять временную регистрацию по месту пребывания в течение 90 дней.

После принятия данного постановления передвигаться по городу «по билету», предъявляя его по требованию сотрудников правоохранительных органов, стало разрешено в течение трех месяцев, а не трех дней, как это было раньше. Многие буряты, не имеющие прописки, а также легальной регистрации, воспользовались данной возможностью, поскольку использованный автобусный билет из Калмыкии приобрести очень просто. Для это-

го достаточно приехать к станции метро «Теплый стан», где за 150 рублей можно приобрести корешок билета. По этому поводу московские буряты шутят: «В Москву мы едем через Элисту!»

Для большинства как калмыцких так и бурятских мигрантов первые контакты произошли в Москве. Первое, на что обращают внимание представители обоих народов, — это внешность. Буряты отмечают европейские черты у калмыков, калмыки же большую монголоидность у бурят. Эти данные подтверждают и исследования физических антропологов: «Буряты принадлежат к числу народов с максимально выраженными расовыми свойствами. (...) Калмыки — наиболее своеобразный компонент в среде монголоязычных народов, имеют заметную европеоидную смесь в своем составе». От буряток приходилось слышать: «Калмыки симпатичные — у них дабхаряшки есть». Наличие складки зрительно увеличивает глаза, следовательно, они красивее. Эталоны бурятской красоты, воспетые в героическом эпосе «Гэсэр», где героиня правой щекой затмевает солнце, а левой — луну, и она — само совершенство, уже уходят в прошлое. И роль СМИ, ориентированных в первую очередь на европейские стандарты красоты, несомненна.

Буряты постепенно воспринимали признаки физической красоты — черты, нехарактерные для своего антропологического типа — большие глаза, светлый тон кожи, прямой нос. На «сайте бурятского народа» открыты такие темы для обсуждения, как «дабхаря» и «липосакция щек». Безусловно, что в такой системе фенотипических ценностей — калмыки, имеющие следы метисации, представляются привлекательными.

Буряты отмечают у калмыков и особенности речи:

*Давно это, правда, было. Жили на проспекте Вернадского кенты-калмыки, и мы бандой бурят частенько ходили к ним водку пить и хохотали, когда они говорили: «подоконник-мадаконник, солнце-марсолнце, карандаш-марандаш» и никто из калмыков в этом признаваться не хотел, что они так говорят. Пока однажды гулянка не затянулась до утра, и тут один из кентов-калмыков и сказал: «Ну вот и рассвет-марсвет!» — хохотали до упаду. (Информант Ч. Январь 2008).*

Такого рода редупликация, когда носителем материального значения является первое слово, а второе становится словом-эхом с измененной основой, характерна для тюркских и монгольского языков. В бурятском языке она также наблюдается, но не получила такого широкого распространения, как в калмыцком. Поэтому респонденты обращают внимание на стиль речи, в целом нехарактерный для жителей Бурятии.

Можно отметить, что и отношение к пространству является различным у представителей родственных народов.

*Как-то однажды калмыки предложили на природе погулять, место они нашли в Подмосковье, типа на Калмыкию похожее. Приехали мы туда, а там поле — не поле, луг — не луг, степь — не степь! Посреди этого поля одно дерево растет. Наши калмыки возле этого дерева начали раскладываться. Жара стояла, укрыться хочется, а кругом*

*кузнечики прыгают, мухи жуужжат. Мы им говорим: «Пойдемте отсюда в лесочек какой-нибудь, укроемся от жары!» А они нам: «Нет, мы здесь останемся! Нам здесь хорошо!» Вот так я побывал в первый раз в «Калмыкии». (Информант Д. Июнь 2011).*

В представлениях бурят в число обязательных компонентов ландшафта входят: 1) гора, 2) долина, 3) река, 4) лес. В то время как ландшафт Калмыкии — переходный от степного к полупустынному. В своем передвижении калмыки населяли преимущественно степное, относительно ровное пространство, метки которого постоянно смещались вместе с трассой. Такие представления о ландшафте прочно занимают свое место в ментальности бурят и калмыков.

И буряты и калмыки отмечают разницу в культурных традициях, особенно в танце.

*Это было в 2004 году, когда еще работал ресторан «Шамбала». Сидел с другом, а напротив нас компания сидела. Был уверен, что это буряты, пока музыка не заиграла. Все почти одновременно подскочили, а мужчины встали на одно колено и захлопали в такт музыки, девушки между ними поплыли. Культурный шок испытал от этого! Потому что танец-то кавказским оказался! (Информант М. Май 2011).*

И действительно, исследователи калмыцкого национального танца констатируют, что сохранившаяся традиционная ойратская культура, в том числе танцевальная, получила на новой территории свое дальнейшее развитие. В результате у калмыков сложилась оригинальная хореографическая культура, включившая в себя центральноазиатские приемы сидячих танцев с активной ролью плеч и рук и виртуозную технику движений ног, характерную для народов юга России.

*Я вот ваши бурятский ёхор-мёхор не понимаю! Он такой занудный! Встали в хоровод, проишлись по кругу и всё! Где динамика танца? Если честно, то танец ваши мне совсем не нравится! (Информант Н. Май 2011).*

Возможно, что непосвященному человеку танец и представляется скучным. В то время как в разных районах Бурятии он имеет свои локальные варианты и танцевальные стили. Общая для всех районов черта — тенденция от спокойного, медленного начала к постепенному ускорению до быстрых, порывистых скачков вверх. Мои личные наблюдения подтверждают тот факт, что многие буряты без труда определяют район происхождения того или иного ёхора.

И буряты и калмыки являются монголоязычными народами, сохранившими традиционную культурную основу монгольского кочевого мира. Представители двух родственных народов воспринимают себя его неотъемлемой частью. По этому поводу буряты шутя говорят: «Калмыки — это буряты, которые ушли за арбузами, а буряты — это монголы, которые провожали калмыков». Существует аналогичное калмыцкое выражение: «Буряты — это ойраты, которые ушли за кедровым орехом». Данные высказывания наглядно подтверждает

тот факт, что границы между двумя этническими группами являются прозрачными. Общее историческое прошлое, единый хозяйственно-культурный тип, конфессиональная принадлежность, сходный фенотип, общие для двух народов антропонимы: Басаев, Бараев, Басхаев, Очиров, Бадмаев и т.д. — это то немногое, что консолидирует два народа. От респондентов часто приходилось слышать: «Мы — братья, и роднее и ближе в России никого нет».

Представители родственных народов охотно посещают этнические мероприятия, проводимые как калмыцкими, так и бурятскими национально-культурными обществами. К примеру, буряты с удовольствием посещают мероприятия, посвященные буддийскому празднику Зул, который отмечают калмыки в качестве начала года. Его мотивация заключается в том, что в этот день ушел в нирвану великий учитель, создатель школы *Гелуг, Цзонхава Лобзан Дракпа*. В целом содержание обрядов Зул соответствует праздничной культуре: приготовление ритуальных жареных мучных изделий (*боорцг*), молочного чая, подношение первой доли от любой еды или питья (*дееж*) предкам и божествам, взаимные поздравления и приветствия. В Москве данный праздник отмечается в ресторане «Тибет-Гималаи», где представлена калмыцкая традиционная кухня. В то же время калмыки приходят на празднование бурятского Сурхарбана, который уже несколько лет подряд проводится в начале июня на стадионе «Янтарь». На этих мероприятиях они знакомятся и приобщаются к культуре, традициям творчеству своего и родственного народа.

Особенно отчетливо взаимодействие между бурятами и калмыками проявляется в межэтнической брачности. В последние годы наблюдается тенденция к увеличению калмыко-бурятских браков, а детей от таких смешанных браков шутя называют «каламбурами».

Таким образом, в Москве наблюдаются контакты и взаимодействие между бурятскими и калмыцкими мигрантами, обусловленные общим историческим прошлым, единой конфессиональной принадлежностью, единым хозяйственно-культурным типом и т.д. И в каком направлении будут развиваться эти отношения в дальнейшем, покажет время.

*Т.Ц. Бардуева*

## К истории распространения и становления буддизма в Бурятии<sup>1</sup>

Начало широкого распространения буддизма в Бурятии совпало с присоединением Забайкалья к территории Российского государства. Царское правительство оказывало всестороннюю помощь в распространении буддизма, используя его для закрепления своих позиций в Забайкалье. Царское пра-

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 12-13-03002 а/Т Буддизм Ваджраяны в Бурятии: философские, сотериологические и мировоззренческие аспекты

вительство вынуждено было поддерживать буддизм порой даже в ущерб православию. Забайкалье было важнейшим стратегическим районом на Дальнем Востоке, и через него пролегал основной путь торговли России с Китаем. По этой причине вероисповедным делам бурят придавалось особое значение, и все административные вопросы решались царским правительством с оглядкой на буддийское духовенство.

Поддержка буддизма способствовала проведению царским правительством не только внутренней, но и внешней политики. Царское правительство использовало буддийское духовенство для распространения своего влияния в Монголии, чтобы показать себя перед лицом монгольской знати покровителем буддизма. Кроме того, ламы были тесно связаны с бурятскими нойонами, являвшимися проводниками внутренней политики царизма в бурятских улусах. Царское правительство вело двойственную политику в отношении буддийского духовенства: то поддерживая буддийское духовенство, то оказывая покровительство миссионерам, которые стремились подавить буддизм и шаманизм. Царское правительство относилось к буддийскому духовенству то примирительно, то принимало против него ограничительные меры, время от времени награждая буддийское духовенство различными наградами и званиями.

Кроме вопросов вероисповедания, огромное значение придавалось таким вопросам, как кяхтинская торговля, землеиспользование бурятского крестьянства, проектирование административных реформ в бурятских ведомствах, народное просвещение бурят. Все эти вопросы правительство рассматривало с учетом реакции со стороны буддийского духовенства, которое могло бы вызвать недовольство среди бурятского населения вплоть до откочевки в Монголию. Царское правительство увидело опасность также и в том, что бурятское буддийское духовенство было связано с зарубежными религиозными центрами в Монголии и Тибете, которые, в свою очередь, во многом зависели от политики Китая. Опасение, что Китай через буддизм, посредством буддийского духовенства, будет оказывать влияние на политику в Забайкалье, боязнь потерять стратегически важный объект вынуждает царское правительство поддерживать буддизм, но при этом ограничить связи бурятских лам с Монголией и Тибетом. Колебания царского правительства в отношениях с буддийским духовенством вызывались преимущественно столкновениями интересов внутренней и внешней политики. Так, например, «в то время, когда Синод и сибирское православное духовенство добивались усиления миссионерской деятельности и правительственных мероприятий, направленных против лам, министерство иностранных дел возражало против этих мероприятий, так как оно стремилось использовать лам в интересах внешней политики»<sup>2</sup>.

Курс на создание самостоятельности бурятского буддийского духовенства возник по инициативе царского правительства со времен С.В. Рагузинского. Рагузинский акцентировал два момента, которые нужно было учитывать в сибирской политике: связи бурят с зарубежными религиозными центрами и фискальные интересы царской администрации, то есть воз-

можность исправного и достаточного сбора ясака с населения. Рагузинский учитывал, что буддийская церковь Монголии и Тибета контролировалась маньчжурским правительством Китая. Поэтому для упрочения позиций России в Забайкалье и, следовательно, на русском Дальнем Востоке следовало установить контроль над зарубежными религиозными связями бурят и пресечь заграничные связи бурятского буддийского духовенства. Рагузинский увидел решение этого вопроса в лояльном отношении к верованиям бурят и в учреждении основ автокефалии<sup>3</sup>.

Однако даже с установлением границы тибетские и монгольские ламы продолжали проникать на территорию Забайкалья, распространяя свое учение среди бурятских родов. Успех их проповеди во многом объяснялся идеологической значимостью буддизма среди бурятских родов в момент их отторжения от общемонгольского мира. Буддизм становился, с одной стороны, идеологическим фактором консолидации бурятских родов в условиях их зависимости от царской власти, с другой стороны — духовно-культурным мостом, связывающим их с родственными им племенами, оставшимися по ту сторону границы<sup>4</sup>.

В 1741 году вице-губернатор Иркутской провинции предписал взять с бурятских лам «обязательство под угрозой смертной казни не только не переходить за границу, но даже ни явно, ни тайно, ни под какими предложениями сношений с заграничными ламами не иметь»<sup>5</sup>. Все эти меры способствовали ускорению в формировании церковной организации буддизма в Бурятии и в определении церковного статуса буддийской церкви. В этом же году императрица Елизавета Петровна обнародовала религиозный манифест, по которому было официально разрешено исповедовать буддийскую религию, была разрешена религиозная деятельность буддийских монахов, буддийские проповеди. Буддийское духовенство было приведено к присяге и освобождено от всех податей и повинностей. Сибирское начальство впервые собрало сведения о числе лам и кумирен в Забайкалье. Оказалось, что там было 11 «ламских капищ» и 150 лам. Полученные сведения были переданы правительству, и в этом же году были «приведены к присяге на верноподданство России, освобождены от ясака и других повинностей и получили разрешение проповедовать между кочующими свое учение»<sup>6</sup>. Главным ламой был назначен тибетец Агван Пунцук, помощником и заместителем которого стал Дамба-Даржа Заяев, впоследствии первый Пандито Хамбо лама бурятских дацанов.

В летописи Вандана Юмсунова мы читаем: «Между тем, как до того на севере не было ни одного дацана, был в 1741 году в местности Хилганатай, на Чикое, выстроен кошмовый храм. Его называли дацаном, и пока

<sup>3</sup> Цит. по книге «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в.» Новосибирск, 1983. С. 16.

<sup>4</sup> Янгутов Л.Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник БГУ. Вып.14. Улан-Удэ, 2007. С. 12.

<sup>5</sup> Богданов М.Н. Очерки истории Бурят-Монгольского народа. Верхнеудинск, 1926. С. 154.

<sup>6</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1983. С. 17.

<sup>2</sup> История Бурят-Монгольской АССР. Т.1. Улан-Удэ, 1954. С. 380.

там устраивали служения, главный над всеми лама Агван Пунцук и Дамба-Даржа Заяев посоветовались и подали высшему правительству прошение относительно постройки деревянного дацана. Согласно последовавшему в ответ на него указу Чикойского управления за № 1780 от 23 ноября 1753 г., был в той местности выстроен, по образцу далайламского монастыря, нынешний цонгольский дацан Балдан Брэйбун. Он получил семь ширетуев, а главным ширетуем был утвержден тот Заяев»<sup>7</sup>.

В 1764 году Дамба-Даржа Заяев был утвержден в звании Пандито Хамбо ламы, т. е. главного духовного лица всех бурятских дацанов. Он стал первым Пандито Хамбо ламой в истории бурятского буддизма. Пандито Хамбо лама Заяев был выдающимся политическим деятелем. Осознав необходимость сотрудничества с правительством в целях сохранения и дальнейшего распространения буддизма, Хамбо лама Заяев вел не только проповедническую, но и активно занимался общественно-политической деятельностью. Царское правительство, в свою очередь, оказывало ему всяческую поддержку, назначив его главным над всеми буддистами в Бурятии. Указ селенгинским инородцам от 7 декабря 1807 года говорит о том, какое большое значение придавалось царской администрацией вероисповедным делам бурятского населения. Этот указ гласил, что «вверя управление одному главному ламе, можно сравнить ламское положение с тем, в каком находятся церкви российские под епархиальным в губерниях управлением, от чего зависит и восстановиться должно спокойное пребывание всех лам и их единоверцев»<sup>8</sup>.

Царское правительство оказало поддержку Хамбо ламе Заяеву, решив, что лучше «отдав власть единому, надеяться на спокойствие, нежели учредя две власти, видеть впоследствии, наиболее вышедшие распри и сугубое неудовольствие»<sup>9</sup>. Правительство решило, что легче контролировать дела буддистов посредством одного влиятельного ламы, нежели иметь дело со многими соперничающими между собой ламами. Для этого необходимо было сосредоточить власть в руках одного ламы, который был бы достаточно лояльным, и в то же время достаточно влиятельным и имел большой авторитет среди духовенства. Основная задача в упорядочении религиозных дел населения Забайкалья заключалась в том, чтобы подчинить ламаистскую церковь влиянию царского правительства. Для царизма в Забайкалье нежелательно было существование такой организации, которая была бы связана с Монголией больше, чем с политическими центрами Российской империи. Но эту задачу министерства решали по-разному. Министерство иностранных дел выдвигало на первый план дипломатическую сторону вопроса, считая необходимым дать самостоятельность Забайкальской церкви и сосредоточить управление в руках Хамбо ламы. Министерство внутренних дел считало, что не следует придавать особого значения Хамбо ламе, но решить вопрос по административной линии, т. е. подчинить духовенство

местной полиции и основное внимание направить на подавление буддизма строгими ограничительными мерами вплоть до уголовной ответственности для лам, нарушающих постановления правительства о буддийской сангхе. В результате решающим оказалось мнение Министерства иностранных дел, которое способствовало формированию института Пандито Хамбо лам и его становлению существенным фактором в общественной и политической жизни бурятского народа.

С Пандито Хамбо ламы Дамба-Даржа Заяева начинается история формирования института Пандито Хамбо лам. Ему принадлежит огромная заслуга становления и организации структуры бурятской буддийской сангхи. Все это имело также большое политическое значение для бурятского общества. Как считает Ш.Б. Чимитдоржиев, этим было положено «начало объединения буддистов-верующих в единую систему церковной организации и были созданы предпосылки для преодоления разобщенности между различными этническими группами бурят и формирования целостной этноконфессиональной общности»<sup>10</sup>.

Место и роль института Пандито Хамбо лам в истории бурятского общества, его общественно-политической жизни, в истории бурятской буддийской сангхи в России огромна. Пандито Хамбо ламы, стоявшие во главе бурятского буддийского духовенства, сыграли решающую роль в деле распространения буддизма среди бурятского населения, объединения бурятского народа в единую этническую общность и в формировании их национального самосознания. Решающую роль в формировании института Хамбо лам сыграл первый Хамбо лама бурятских дацанов Дамба-Даржа Заяев. Со времени деятельности Дамба-Даржа Заяева на посту Пандито Хамбо ламы начинается история взаимоотношений бурятского буддийского духовенства с верховными политическими деятелями страны. В качестве благодарности за официальное утверждение буддизма в статусе одной из государственных религий буддисты признают императриц Елизавету Петровну и Екатерину II воплощениями божества Белой Тары (Сагаан Дара Эхэ) из буддийского пантеона<sup>11</sup>. Всех последующих правителей буддийское духовенство именует как «Сагаан хаан» (Белый царь). В Винае, буддийском монашеском кодексе, говорится, что буддийский монах склоняет голову лишь перед своим учителем и Буддой. Однако необходимость мирного сотрудничества с правительством того периода в целях сохранения и дальнейшего распространения буддийской религии заставляет буддийское духовенство найти выход из положения, признав императрицу воплощением божества Белой Тары.

Большое значение в становлении буддизма на территории Бурятии имело строительство дацанов, позволявшее верующим исполнять свои религиозные нужды на местах, а не совершать длительные паломничества в Монголию и в Тибет. Вначале это были войлочные дуганы, которые посте-

<sup>7</sup> Бадмаева Л.Б. Летопись Вандана Юмсунова — памятник письменной культуры бурят XIX в. Улан-Удэ, 2007. С. 301.

<sup>8</sup> Кочетов А.Н. Ламаизм. Москва, 1973. С. 46.

<sup>9</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1983. С. 24.

<sup>10</sup> Чимитдоржиев Ш.Б., Ванчикова Ц.П. Первый бурятский Хамба-Лама Дамба-Даржа Заягйин (1711 – 1777) // Выдающиеся бурятские деятели. Вып.5. Улан-Удэ, 2004. С. 72.

<sup>11</sup> Пчелов Е. Российские государи и российский буддизм // Буддийский научно-популярный альманах «Легшед». Вып. №5. Улан-Удэ, 2009. С. 10.

пенно становились не только местами исполнения религиозных ритуалов, но и центрами культурной, социальной и политической жизни бурят. Все это способствовало дальнейшему продвижению буддизма среди бурятского населения. По материалам комиссии Куломзина в 1774 году в Забайкалье было 617 лам, не платящих ясака. В 1822 году числилось 2502, а в 1831 году 4637 лам. По данным хоринской летописи Вандана Юмсунова, в 1846 году в Бурятии было 34 дацана, в них 144 сумэ; количество лам подсчитано по этническим группам и по ведомствам: «Анинская хори» (все забайкальские хоринцы) — 759 лам, «Агинская хори» — 162, «15 отцов» (хамниганы Урульгинской степной думы) — 365, Баргузин — 53, Аларь — 37, «18 родов» (монгольские роды селенгинских бурят) — 3173. Эти цифры свидетельствуют о степени распространения буддизма среди этнических группировок бурятского народа к середине XIX века<sup>12</sup>.

Вместе с тем, такой быстрый рост численности буддийского духовенства вынуждает царское правительство принять ограничительные меры. Царское правительство отправляет в Забайкалье специальных агентов для изучения религиозной ситуации, для сбора сведений о буддийском духовенстве. В 1831 году Министерством иностранных дел был командирован барон Шиллинг фон Канштадт для составления устава о бурятском духовенстве. В 1848 году был командирован чиновник департамента духовных дел Левашев, которому был поручен сбор подробных сведений о дацанах, деятельности буддийского духовенства. Он разработал свой «Устав для руководства ламайскому духовенству в Восточной Сибири». Однако его устав был отклонен. В 1853 году был утвержден проект генерал-губернатора Восточной Сибири Муравьева «Положение о ламайском духовенстве».

В этом «Положении» 1853 года Н.Н. Муравьев провел централизацию административного аппарата церкви, сосредоточив все управление в руках Хамбо ламы, но с другой стороны во всех этих административных делах Хамбо лама был подчинен контролю царской администрации. Барон Шиллинг в своем «Уставе о монголо-бурятском духовенстве» предлагал передать духовные дела бурят в непосредственное ведение высшего начальства, а Хамбо ламу утверждать в должности от имени царя с выдачей специальной грамоты<sup>13</sup>. Эти меры были направлены к тому, чтобы возвысить авторитет Хамбо ламы перед остальными настоятелями дацанов, и к тому, чтобы бурятское буддийское духовенство было независимо от зарубежных влияний духовенства Монголии и Тибета. К.М. Герасимова считает, что «Положение» 1853 г. помогло консолидации церковного управления в руках Хамбо ламы. С помощью этого законоположения были преодолены распри между хоринскими и селенгинскими дацанами. Гусинозерский дацан стал главенствующим дацаном, резиденцией Хамбо ламы, а сам Хамбо лама — действительным главой церкви<sup>14</sup>. Царское правительство хотело иметь в Забайкалье твердую почву не только для обороны отдаленных

окраин империи, но и для своей внешней политики на зарубежном Дальнем Востоке. О большом значении буддийских дацанов в национально-колониальной политике царизма видно из того, что царское правительство находило время заниматься церковными реформами в Бурятии даже в самые трудные для него периоды.

Пандито Хамбо ламы бурятских дацанов, начиная с первого Пандито Хамбо ламы Дамба-Даржа Заяева, сыграли очень важную роль в общественно-политической жизни бурятского народа. Деятельность первых Хамбо лам, в особенности деятельность первого Хамбо ламы Заяева имела огромное значение в формировании структуры бурятской буддийской сангхи, распространении буддизма среди бурятского населения. Вклад каждого из Пандито Хамбо лам в развитие культуры, общественной жизни, нравственного воспитания бурятского населения огромен. Деятельность бурятского буддийского духовенства была активной и многогранной. Буддийские монастыри помимо совершения религиозных обрядов стали центрами культуры и просвещения народа, при дацанах было развито книгопечатание, зодчество, имелись крупные центры тибетской медицины.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бадмаева Л.Б.* Летопись Вандана Юмсунова — памятник письменной культуры бурят XIX в. Улан-Удэ, 2007
- Богданов М.Н.* Очерки истории Бурят-Монгольского народа. Верхнеудинск, 1926
- Герасимова К.М.* Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX в. Улан-Удэ, 1957
- История Бурят-Монгольской АССР. Т. 1. Улан-Удэ, 1954
- Кочетов А.Н.* Ламаизм. Москва, 1973
- Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1983
- Пчелов Е.* Российские государи и российский буддизм // Буддийский научно-популярный альманах «Легшед». Вып. №5. Улан-Удэ, 2009
- Чимитдоржиев Ш.Б., Ванчикова Ц.П.* Первый бурятский Хамба-Лама Дамба-Даржа Заяегийн (1711 – 1777) // Выдающиеся бурятские деятели. Вып. 5. Улан-Удэ, 2004
- Янгутов Л.Е.* О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник БГУ. Вып. 14. Улан-Удэ, 2007

*Т.В. Бернюкевич*

## Религиозный синкретизм буддийских верований в России как следствие культурного пограничья

Как известно, в исследовательской литературе понятие «пограничье культур» используется уже на протяжении как минимум полутора веков, и содержание этого понятия определяется областью исследований, объектом изучения, методологической позицией автора и концептуальными особенностями исследования. Не претендуя на предметную всеохватность, попы-

<sup>12</sup> Пчелов Е. Указ. соч. С. 26.

<sup>13</sup> Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX в. Улан-Удэ, 1957. С. 38.

<sup>14</sup> Там же. С. 62.



таемся обобщить наиболее известные в науке и философии определения (или способы понимания) этого термина.

Во-первых, этот термин определял особые контактные зоны, в которых активно происходило (или происходит) взаимодействие культур, проводящее к появлению социокультурных инноваций и, следовательно, связанное с культурной динамикой. Пограничье как культурное явление связывалось в первую очередь с географическим положением — пересечение территориальных ареалов проживания представителей разных культур. К учениям, в которых закрепилось подобное значение данного термина, можно отнести германскую антропогеографию, французскую школу человеческой географии, учение о фронтире Ф. Тернера. Эти учения продемонстрировали, что границы имеют большое значение в формировании социокультурных общностей и культурно-антропологической специфики<sup>1</sup>. Во-вторых, с этим понятием стали связывать возможность и способ выделения этнических групп. Этому в немалой степени способствовала работа Ф. Барта «Этнические группы и границы: социальная организация культурных различий». Третье направление употребления и изменения содержания этого термина связано с пониманием границы как механизма формирования определенных социальных или социокультурных феноменов, существенно меняющих современный мир. Это, прежде всего, так называемый миросистемный анализ, выявление влияния глобализационных процессов на существование национальных (государственных) образований. Исследования в рамках данного подхода пытаются определить роль границы на субнациональном и транснациональном уровнях (И. Валлерстайн, О. Маркар, С. Хадингтон и др.)<sup>2</sup>.

Следует отметить, что во всех трех названных случаях (в том числе и в постмодернистских исследованиях границ, пограничья и трансграничья) предполагается некая субстанциально локализованная пространственность границы и такая же пространственная определенность разделяемых (или соединяемых) территорий, общностей, групп и т. п.

Философское, или точнее философско-культурологическое, понимание пограничья культур связано в России, прежде всего, с именами М. Бахтина, Ю. Лотмана, В. Библера. Так, Ю. Лотман сформулировал семиотическое определение пограничья культур: «Пограничье является зоной культурного биллингвизма, обеспечивающего семиотические контакты между двумя мирами, зоной „креолизованных“ семиотических культур»<sup>3</sup>. М. Бахтин рассматривал пограничье культур в рамках исследования диалогических отношений, говоря об амбивалентности каждой из культур, ее способности смотреть на себя со стороны, глазами Другого, Собеседника<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кочан В.М. Проблема границ и пограничья в социокультурных исследованиях конца XIX – XX вв. // Вісник СевДТУ. Вип. 86: Філософія: зб. Наук.пр. Севастополь: Вид-во СевНТУ, 2008. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 70 – 71.

<sup>3</sup> Лотман Ю.М. О семиосфере // Избранные статьи в 3-х т. Т. I. Таллин: Александра, 1992. С. 14 – 16.

<sup>4</sup> Библер В. Цивилизация и культура (Философские размышления в канун XXI века) // На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М: Русское феноменологическое общество, 1997. [http://bibler.ru/bim\\_ng\\_civil.html](http://bibler.ru/bim_ng_civil.html)

Одну из развернутых характеристик культурного пограничья представил в своих работах В. Библер, понимая культуру как «форму одновременного бытия и общения разных культур», а пограничье культур как сферу этого «со-бытия». Пограничье культур у Библера связано с определением самой культуры как «многогранника». Разные грани культуры задают ее возможность общения с другими культурами (с другими гранями другого «многогранника»), это взаимодействие и сфера его — культурное пограничье — могут пролегать между культурами разных эпох, между культурами разных народов.

На границе культур создается особое пространство взаимодействия, в рамках которого происходит напряженное взаимовлияние контактирующих культур, находящее выражение и в изменении форм и содержания идентичности. В том числе идентичности религиозной. Речь не идет об ее резкой смене, но строгие очертания религиозной идентичности размываются, и определенное религиозное мировоззрение вбирает в себя черты другой религии.

Возможность данного явления обусловлена многими факторами: гибкостью религиозного мировоззрения (способностью к инклюзивизму), включающего в себя черты предшествующих религиозных верований или тех религиозных систем, с которыми он взаимодействует, или же возможностью этой религии «дополнять» иные религиозные верования, не меняя коренным образом религиозную приверженность адептов другой религии. Рассмотрим данный тип межрелигиозных отношений, связанный в том числе и с вопросом религиозной идентичности, на примере синкретизма буддийских верований в России.

Важным фактором влияния буддизма на культуру России стало вхождение в состав Российской империи народов, исповедующих буддизм: калмыков, бурят, алтайцев, тувинцев. Культуры этих народов заняли свое место в ряду культур народов России, взаимодействуя с другими культурами и интегрируясь в общероссийское культурное пространство.

В развитии этих этнокультур буддизм занимает важное место и существует целый ряд вопросов, связанных с особенностями его функционирования, его социокультурной ролью у этих народов, формированием, воспроизводством и трансляцией буддийских ценностей.

Одним из интересных феноменов развития буддийских воззрений у монголоязычных народов России (как и у других народов, принявших буддизм) является религиозный синкретизм буддийских и добуддийских верований. Значение изучения религиозного синкретизма состоит в том, что при таком подходе при анализе конкретно-исторических форм буддизма возможно не просто описание элементов взаимопроникновения или сосуществования элементов буддизма, этнических верований и других мировых религий (например, христианства), но выявление определенного механизма эволюции религий. Данный подход способствует определению особенностей развития конкретной религии (в данном случае речь идет о буддизме), ее адаптивных и адаптирующих способностей; специфики развития этнокультур, связанных с этой религией, в контексте развития всей мировой цивилизации.

Среди причин религиозного синкретизма буддийских и добуддийских верований народов России наиболее отчетливо выделяются следующие: во-первых, наличие черт типологического сходства между тибетским буддизмом и верованиями народов, принявших его, обусловленных сходством этих верований с религией бон, синкретизированной с буддизмом в его тибетском варианте<sup>5</sup>, во-вторых, данный религиозный феномен объясняется наличием некоей древней культурно-исторической основы<sup>6</sup>, в-третьих, общее мировоззренческое основание культуры народов Центральной Азии, принявших буддизм, в значительной степени связанное с кочевым образом жизни и его природно-экологическими условиями. В качестве такого основания выступает центрально-азиатский холизм, а его системообразующим фактором — культ Неба, или Тенгри<sup>7</sup>; в-четвертых, причина формирования определенных синкретичных форм может быть связана с тем, что индийский буддизм не создал своей детализированной бытовой обрядности. Буддизм должен был либо создавать свою бытовую обрядность жизненного и календарно-хозяйственного циклов или сосуществовать и адаптироваться к другим<sup>8</sup>, что и происходило и в Тибете, и при принятии тибетского буддизма монголоязычными народами; в-пятых, для рядовых верующих и даже большой массы духовенства теория высших и средних разделов буддийского учения является недоступной, и потому часто замещается комплексом верований, синкретизированным с привычным автохтонным добуддийскими; в-шестых, направленная ассимиляция родовых культов бурят со стороны буддийской церкви для организации буддийской конфессии, которая была бы жизнеспособной в новых региональных условиях и смогла выполнять в трансформирующемся обществе значимые социальные функции<sup>9</sup>; и, наконец, метафизической причиной адаптивных свойств буддизма является радикальное переосмысление в нем сущности и целей бытия и человека, понимаемого как поток «дхарм», которые постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими дхармами по закону причинно-зависимого происхождения. У явлений феноменального сансарического мира могут быть разные ипостаси, разные так называемые цивилизационные и социокультурные формы. Но сущность его, с точки зрения буддизма, остается одной и той же — страдание. Ради главной сотериологической цели буддизма — достижение нирваны — оставаясь постоянным в понимании мира как такового, буддизм не стремится к конфликту с уже существующими культурами и верованиями, а пытается использовать их для достижения конечной цели<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 5.

<sup>6</sup> Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984.

<sup>7</sup> Гомбоева М.И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита: ЗабГПУ, 2002.

<sup>8</sup> См.: Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Берлюкевич Т.В. Об особенностях взаимодействия буддийских и добуддийских верований у народов России в контексте концепции религиозного синкретизма // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н.Г. Чернышевского. 2010. № 4. С. 17 – 27.

Не менее интересна проблема синкретизации буддийских и православных верований у представителей русской культуры. (Речь в данном случае не идет о так называемом русском буддизме, то есть сознательном выборе буддизма в качестве конфессиональной принадлежности.) Более трехсот лет в ряде российских регионов традиционного распространения буддизма русское население тесно соприкасалось с буддизмом. Религиозный синкретизм в данном случае явился результатом взаимодействия культур и восприятия буддийской культуры как культуры пусть и не «своей», но близкой, поскольку ее исповедуют люди, с которыми сложились хорошие отношения, и поскольку представители буддийского духовенства не отказывают в помощи любому мирянину, в том числе и православному. Такой исторически сложившийся позитивный образ буддизма, бесспорно, способствует тому, что русское население подобных регионов (довольно ярко это проявляется в Бурятии и Забайкальском крае) активно обращается в дацаны к астрологам, лекарям, присутствует на буддийских обрядах и праздниках. При этом большинство таких «двоеверцев» идентифицирует себя как христиане, чаще православные.

Это не только представители городского населения, интеллигенции, которая знакома с буддизмом благодаря тесному общению с буддистами и чтению научной и научно-популярной литературы, но и жители сел, расположенных вблизи дацанов, но вдали от православных церквей, и не получающих духовного православного окормления. Буддийские монастыри (к примеру, знаменитый Цугольский дацан, который находится в одном из отдаленных сельских районов) выполняют в подобных случаях функции духовной опоры, решения практических задач (например, с помощью астрологических прогнозов, определенных буддийских обрядов), медицинской помощи (благодаря широкой популярности тибетской медицины в регионе).

В целом данная ситуация — следствие длительного сосуществования народов на одной территории. Следует также отметить, что русское старожильческое население таких регионов, как Бурятия и Забайкальский край, охотно признает себя потомками не только русских первопроходцев, но и коренного населения — бурят и эвенков. Это также одна из причин их комплементарного отношения к буддизму и фактор религиозного синкретизма.

К сожалению, изучение соотношения мировоззренческих, социально-философских, практических аспектов функционирования буддизма в динамике исторического и современного развития русской культуры в «буддийских» регионах России является в настоящее время практически не исследованным вопросом.

Религиозный синкретизм — явление, которое возникает в процессе взаимодействия религиозных верований в диахронном и синхронном пластах функционирования религий. Подобные отношения выстраиваются в тех случаях, когда определенные виды или типы религии представляют собой этапы развития религии либо когда разные религиозные верования сосуществуют в едином социокультурном пространстве и времени, при этом их носители по существу находятся на границе взаимодействующих культур. Следствием религиозного синкретизма может быть закрепление более



развитой формы религии, вбирающей в себя черты предшествующих религиозных верований, и тем самым он способствует не только постепенному эволюционному изменению религиозной идентичности, но и ее закреплению, путем диалектического «снятия» существующих прежде верований. Как это происходило в случае синкретизации буддийских и добуддийских верований, где проявляется инклюзивизм самого буддизма.

Или же какая-либо религия может взаимодействовать продолжительное время с религиозными представлениями в рамках типологически иной религиозной системы, не меняя при этом религиозной (в ряде случаев и этнорелигиозной) идентичности адептов этой системы, но дополняя и корректируя их мировосприятие и поведенческие реакции. Примером данной формы религиозного синкретизма является рецепция буддийских идей у русского населения так называемых буддийских регионов России, происходящая в ситуации культурного пограничья.

*Н.Д. Болсохоева*

### **Чоки Агван Пунцок — буддийский учитель и миссионер**

Авторы бурятских летописей, специфического и широко распространенного жанра бурятской словесности, а вслед за ними современные ученые, занимающиеся изучением разных аспектов буддизма в этнической Бурятии, как правило, ограничиваются только упоминанием имени крупного буддийского корифея, ламы-гелонга Чоки Агван Пунцока (*bla ma dge slong chos kyi ngag dbang phun tshogs*). Важно отметить, что авторами бурятских летописей и исторических хроник являлись образованные представители тогдашнего общества, весьма уважаемые авторитетные люди, прежде всего представители привилегированных сословий — тайши, зайсаны, нойоны различных рангов, родовые главы, а также деятели буддийской церкви. Своей писательской и исследовательской деятельностью они внесли важный вклад в развитие литературного творчества бурят, в становление и развитие исторических знаний о прошлом и настоящем бурятского и других монгольских народов<sup>1</sup>. Агван Пунцок считался признанным интеллектуалом, тонким знатоком буддийской философии и проницательным миссионером. В доступных источниках нет жизнеописания тибетского ламы и не указаны даты его жизни. Он был популярен среди бурят под кратким именем лама (*bla ma*, сокращение от *bla med* — «Выше нет») Агван Пунцок (*ngag dbang phun tshogs*) или просто лама Пунцок (*phun tshogs*).

Скудные материалы о первоначальном распространении буддизма в Бурятии не содержат точной даты появления ламы Агван Пунцока среди

бурят. Авторы монографии «Ламаизм<sup>2</sup> в Бурятии» приводят такой факт, что его прибытие в Забайкалье в 1694 г. связано с именем Окина-зайсана, бывшего главы табангутов<sup>3</sup> и основателя цонгольского административного рода. Он известен как первый, официально признанный тайша селенгинских бурят. Прибыв в Забайкалье, Агван Пунцок жил при Лубсан Шейраб тайше (буряты именовали его Лубсан тайша), старшем сыне Окина, который унаследовал от него титул тайши. Лубсан тайша был ламой, но сложил с себя монашеский сан, чтобы жениться. Он являлся единомышленником тибетского проповедника и по своему духу был весьма близок к Агван Пунцоку. Тайша, занимая высокий пост, оказывал ему покровительство и всяческие почести<sup>4</sup>.

В 1712 г. из Урги (старое название Улан-Батора) 150 тибетских и монгольских лам, бежавших от военных смут и междоусобиц в Монголии, представляющих просвещенное монашество, прибыли в Бурятию с целью распространения тибетского буддизма махаяны в местах кочевий бурят. В летописи Вандана Юмсунова говорится, что прибывшие из Монголии ламы «соединились с селенгинским и хоринским народом и были приписаны к каждому в отдельности роду. Они были весьма учены. Помощь с их стороны учением и врачеванием была признана исключительно плодотворной...»<sup>5</sup>. Летопись хоринских бурят<sup>6</sup>, составленная зайсаном галзутского рода хори-бурят Шираб-Нимбу Хобитуевым (Хубитын)<sup>7</sup> в 1887 г., сообщает, что до размежева-

<sup>2</sup> Хотелось бы обратить внимание на термин ламаизм, рассматриваемый как термин европейской научной литературы. Многие авторитетные буддийские ученые и практики считают этот термин не совсем корректным по отношению к последователям тибетского махаянского буддизма и, прежде всего, школы гелугпа (желтошапочников). В этой школе Учитель — духовный наставник занимает ключевую позицию и почитается наравне с тремя драгоценностями буддизма: Буддой, Учением (Дхармой) и монашеской общиной (Сангхой), становясь как бы четвертой «драгоценностью». Именно она способствует живым существам избавиться от дурных страстей и обрести просветление.

<sup>3</sup> По мнению крупного исследователя бурятских исторических хроник Ц.Б. Цыдендамбаева, табангуты представляли собой «политическое объединение различных монгольских и омонголившихся этносов», см.: Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972. С. 243 – 247.

<sup>4</sup> Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск. Наука, Сибирское отделение, 1988. С. 20.

<sup>5</sup> Юмсунов Вандан. История происхождения одиннадцати хоринских родов // Бурятские летописи. Перевод Н. Поппе. Улан-Удэ. 1995. С. 43. Летопись написана в 1875 г.

<sup>6</sup> Полное название летописи «Прошлая история хоринских и агинских бурят».

<sup>7</sup> Он был одним из главных ходатайствующих перед официальными властями об исповедовании буддизма в Забайкалье. Как полномочный представитель хоринских бурят он получил доверенность на составление прошения о прекращении преследования верующих буддистов и осквернения буддийских бурятских святынь, начавшихся по инициативе генерал-губернатора Восточной Сибири Н.П. Синельникова (1806 – 1894). Генерал-губернатор с 1871 по 1874 гг. Делегация, возглавляемая Хобитуевым, отправилась в Санкт-Петербург, довела прошение «до светлого слуха его величества государя императора Александра II», и сумела его убедить в неправомерности действий сибирского генерал-губернатора. В 1872 г. Ш.-Н. Хобитуев участвовал во Всемирной выставке в Вене. См.: Юмсунов Вандан. История происхождения одиннадцати хоринских родов. С. 53, 98.

<sup>1</sup> Чимитдоржиев Ш.Б. Летописи, хроники, родословные как исторический источник // Буряты. М.: Наука, 2004. С. 256.

ния границы в 1727 г., вере наставляли ламы из Монголии и ламы селенгинских родов<sup>8</sup>. Основываясь на этой информации, можно утверждать, что на период 1727 г. среди селенгинских бурят проживали буддийские монахи высокого ранга. По всей видимости, часть из них относилась к просвещенной группе духовенства, которая прибыла из соседней Монголии в 1712 г. Духовенство приложило немало усилий для успешного внедрения буддизма среди бурят и играло важную роль в деле трансляции иноземной религии, ее культуры, образования, традиций, религиозных обрядов и культурной практики в регионе. Официальный договор, подписанный видным российским дипломатом, графом Саввой Владиславичем Рагузинским (родился между 1664/1670–1738) и монгольским князем Сэцэн-ханом в 1728 г.<sup>9</sup>, определил границы и установил правовые отношения между Российской и Китайской империями. Важно отметить, что раздел границ не мог остановить мощных миграционных потоков. Потоки мигрантов хлынули, прежде всего, в соседние с Монголией селенгинские степи.

Агван Пунцок — выходец из прославленного монастыря Чоне / Чони (Восточный Тибет), крупного центра образования, буддийской учености и книгопечатания. Специалисты хорошо знакомы с изданиями тибетского буддийского канона Кангьюра (bka' 'gyur) и Тангьюра (bstan 'gyur), а также полными собраниями сочинений (сумбумами, gsung 'bum) выдающихся ученых средневекового Тибета, опубликованными в печати этого монастыря. Искусные мастера владели высоким искусством переписывания канонических сочинений. Например, сохранилась рукописная версия свода Кангьюра на парадной бумаге, переписанная золотом. В книжной культуре Тибета парадная бумага предназначалась для письма «драгоценными чернилами» (золотом, серебром, кораллами, лазуритом, бирюзой и т.д.), приготовленными по особой технологии, которая в течение многих веков совершенствовалась не одним поколением маститых мастеров из разных географических зон Тибета. Переписчики сакральных текстов, писавшие разноцветными чернилами, увеличивали себе добродетели. Они множились в зависимости от цвета использованных чернил, переписывание текстов золотыми чернилами, сделанными из чистого золота в 24 карата (1 карат приблизительно 0,2 грамма), отличавшегося удивительной мягкостью, более всего умножало заслуги. Для производства золотых чернил профессиональные тибетские мастера использовали веками проверенные традиционные методы, передававшиеся из поколения в поколение. Парадная бумага для переписки подобных текстов готовилась следующим образом: сначала ее с обеих сторон грунтовали, затем пропитывали высококачественной черной или синей краской и покрывали слоем лака. После этой процедуры требовалась деликатная сушка, после чего бумага была готова к употреблению. На парадной бумаге золотыми чернилами был переписан Кангьюр в монастыре Чоне, имеются свидетельства, что он хранится в Институте восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге.

<sup>8</sup> Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. С. 16.

<sup>9</sup> Ломбоцзыренов Дамби-Жалсан. История селенгинских монгол-бурят // Бурятские летописи. Перевод Б. Доржиева и Ш. Чимитдоржиева. Улан-Удэ, 1995. С. 111.

Отдельные фрагменты текстов, переписанные золотом, были найдены при раскопках монастыря Аблаинкит (букв.: монастырь Аблая), построенного на берегу реки Себинка, притока Иртыша. Он основан в 1654 г. по указу Аблая тайши, сводного брата видного ойратского ученого и просветителя Зая пандиты (1599–1662) и связан с ойратским (хошеутским) этнополитическим объединением. Золотом писали священные тибетские книги, этим тибетцы хотели подчеркнуть их особую святость. Во всех цивилизациях книга — символ высокой культуры и религии. Она — своеобразный «контейнер» мудрости и интеллекта и с самого начала возникновения выполняла функции святыни. В тибетской культуре самыми священными считаются Кангьюр и Тангьюр, компендиум канонических текстов, в которых изложено глубокое учение Будды Шакьямуни. Кроме того, в корпус буддийского канона входят обширные комментарии, созданные великими буддийскими интеллектуалами.

Агван Пунцок являлся ярким представителем школы тибетского буддизма гелугпа (dge lugs pa). В XVII в. она проникла из Северной Монголии в Забайкалье, входящее в состав Российской империи, и получила распространение среди бурятских племен. Возникновению и успешному развитию школы способствовали реформы ее основоположника, крупнейшего тибетского ученого Чже Цзонкхапы (1357–1419, букв.: «Тот, кто происходит из Луковой долины»). Его реформы главным образом касались Винаи, свода дисциплинарных монашеских правил, установленных и системно разработанных еще во времена Будды Шакьямуни. Основными структурообразующими элементами школы являются линии передачи Учения Махаяны («Великой колесницы») и Ваджраяны («Алмазной колесницы»), восходящие к Будде Шакьямуни, йогинам и выдающимся индийским корифеям. В традиции гелугпа или желтошапочников, получившей название от желтого цвета шапки Цзонкхапы, большое внимание уделяется изучению философии, логики и их практическому освоению, постепенности тренировки сознания и практике нравственности как основы пути в буддизме. Фундаментальный труд «Ламрим Ченмо» (lam rim chen mo, «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения»), написанный Цзонкхапой в 1402 г., представляет собой тибетское изложение пути буддизма, поэтапно излагающее путь к состоянию Будды и являющееся базовым учебным пособием в школе гелугпа. В XVII в. при поддержке монголов школа заняла доминирующее положение в Тибете, а ее верховный иерарх в лице V Далай-ламы Агван Лобсан Гьяцо (ngag dbang rgya mtsho, 1617–1682) был признан главой феодально-теократического тибетского государства, в руках которого была сосредоточена духовная и светская власть.

Благодаря покровительству монгольских ханов школа гелугпа стала самой влиятельной из школ тибетского буддизма и получила привилегированное положение на обширном культурном пространстве монгольского мира и постепенно заняла ключевую позицию в истории буддизма стран Центральной Азии. В конце XVI — начале XVII в. не только большинство монголов, но и буряты, входившие в различные государственные объединения монголов, стали последователями школы желтошапочников, пользующейся всеобщей поддержкой влиятельных кругов монгольского общества.

Агван Пунцок получил добротное религиозно-философское образование и пользовался заслуженным уважением в буддийском мире. Пришедшие из Монголии ламы — миссионеры ускорили процесс укоренения буддизма в Бурятии и его распространение на бурятской культурной почве. Их можно назвать первыми проповедниками буддизма в Забайкалье. Байкальский регион явился самой северной точкой распространения тибетского махаянского буддизма. Активная проповедническая деятельность тибетских и монгольских миссионеров имела большой успех среди бурят. Буддизм стал основой религиозного мировоззрения народов, населявших территорию Забайкалья.

В 1732 г. главы цонгольского рода подали официальное ходатайство об учреждении должности главного ламы, просьба была удовлетворена, и эту должность получил тибетец Агван Пунцок, фактически ставший первым патриархом. В дальнейшем «был подан доклад, с приложением их (лам. — *Прим. авт.*) списков, на высочайшее правительственное усмотрение относительно возможности утверждения их в число лам. Вследствие этого милосердием его величества все сто пятьдесят были утверждены в комплектных ламах и освобождены от податей, и была оказана поддержка религии»<sup>10</sup>. Согласно материалам Комиссии А.Н. Куломзина<sup>11</sup>, в 1741 г. указом императрицы Елизаветы Петровны буддизм был признан одной из официальных религий на территории Российской империи и утвержден штат в 150 комплектных лам. Их привели к присяге на вероподданство России и освободили от повинностей и податей. Ламам было дано право проповедовать свое учение<sup>12</sup>.

В 1735 г. член Петербургской Академии наук<sup>13</sup> Герард Фридрих Миллер (1705–1783), посетивший селенгинских бурят-монголов (бурят. — *Прим. авт.*), восхитился познаниями буддийского мастера Агван Пунцока в области классических тибетских наук. Лама не знал русского языка, но весьма профессионально перевел тибетский текст, найденный экспедицией Г.Ф. Миллера в буддийском монастыре Аблаинкит, на монгольский язык (старо-монгольский. — *Прим. авт.*). Аблаинкит хорошо известен как крепость-монастырь, памятник истории, культуры и архитектуры ойратов. Богатейшая библиотека монастыря представляла собой поистине реликварий редких священных тек-

<sup>10</sup> Юмсунов Вандан. История происхождения одиннадцати хоринских родов. С. 43.

<sup>11</sup> Куломзин Анатолий Николаевич (1838–1923) — российский государственный деятель, председатель Государственного Совета, статс-секретарь, управляющий делами Комиссии министров, управляющий делами Комитета Сибирской железной дороги, историк. Он внес заметный вклад в развитие Императорской и Харбинской Публичных библиотек. Активно занимался общественной и научной деятельностью. Автор многочисленных научных трудов по разным отраслям науки.

<sup>12</sup> Материалы Комиссии Куломзина. Вып. 6. М.-Л., 1931. С. 131

<sup>13</sup> Такое название Академия наук носила с 1724 по 1747 годы. С 1803 г. — Императорская Академия Наук с 1836 г. — Императорская Санкт-Петербургская Академия Наук. С 1917 г. бывшая Императорская Академия Наук стала именоваться Российской Академией Наук, впоследствии Академией Наук СССР и опять Российской Академией Наук. Отечественные ученые не всегда правильно именуют это научное учреждение, забывая, что в разные годы своего существования она носила различные названия.

стов на тибетском (часто указывают тангутском) и монгольском (старо-монгольском) языках. Эти данные свидетельствуют о высокой образованности и повышенном интересе ойратской элиты к богатой книжной культуре народов Центральной Азии, высочайший уровень которой восхищает ни одно поколение исследователей и всех интересующихся.

Агван Пунцок стремился внедрить буддизм во все сферы общественной, духовной, экономической и политической жизни бурят, укрепить власть и влияние буддийского духовенства в регионе. Это был действенный и веками отработанный метод, сложившийся в миссионерской практике буддизма. В 1730-х годах представители селенгинских цонгольских родов возвели в местности Эрхэ Бурэгэ кошмовой (войлочный?) дуган, названный дацаном и совершали хуралы (молебствия). В 1741 г. с разрешения коллегии иностранных дел дуган был перенесен в Хилгантуй, на левый берег реки Чикой. Приблизительно в это время из хоринских степей перекочевали ламы и хувараки (послушники), присоединившиеся к селенгинским цонгольским родам. Они начали проводить совместные хуралы в Хилгантуйском дацане<sup>14</sup>. «Вероятно, это означает, что в Эргэ Бургэ или в Хилгантуе под руководством Лубсан-тайши и Агван Пунцока обучались те мальчики-послушники из „каждого бурятского рода“, о которых говорилось в распоряжении Саввы Рагузинского»<sup>15</sup>. Следовательно, Агван Пунцок был не только крупным буддийским ученым и проповедником, но и Учителем-наставником (гуру), что играет ключевую роль в гелугпинской традиции. Он приложил энергичные усилия для подготовки молодого поколения бурятских лам, обучая их ритуальной и культовой практикам. Ламы, получившие хорошее образование у духовных учителей в Монголии и обладавшие учительским даром, становились наставниками бурятских послушников. Хувараки соблюдали уважительное отношение к своим духовным наставникам; прошедшие необходимый курс обучения и овладевшие достаточными знаниями, получали посвящения (dbang) и становились ламами. Они пополняли монашеские ряды и посылались во вновь открываемые монастыри на территории Забайкалья. И здесь разумно говорить о большом влиянии буддизма, о росте количества дацанов и лам. Не будет преувеличением сказать, что Агван Пунцок заложил основы буддийского философского образования, что явилось толчком для создания монастырей школьного типа (bshad grwa) в этнической Бурятии в середине XIX века, получивших широкое распространение и игравших важную роль в образовательном процессе. Прообразом подобного рода монастырей по праву считаются престижные монастырские университеты древней Индии, с выделенными факультетами. Они считались крупными культурными и образовательными центрами своего времени. Значительно позже по их образцу открывались университеты в странах Западной Европы.

В пятидесятые годы XVIII в. в Хилгантуе с разрешения официальных властей был построен величественный деревянный дацан. Ему дали назва-

<sup>14</sup> Ломбоцыренов Дамби-Жалсан. История селенгинских монгол-бурят. С. 111–112.

<sup>15</sup> Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. С. 17.

ние Цонгольский (Хилгантуйский) Палдан Дрепунг дацан. Его строительство осуществлялось силами русских плотников по масштабному проекту будущего Хамбо-ламы Д.Д. Заяева. Дацан представлял собой комплекс, включающий главный храм (*цогчен дуган*), предназначенный для молебствий, и шесть малых храмов (*сумэ*). Каждый храм имел настоятеля (бурятск. *ширетьуй*; монг. *ширетьу*, тиб. *khri ba*), всего числилось всего ширетьуев. Д.Д. Заяев как высокообразованный монах, обладавший незаурядными организаторскими способностями, был утвержден главным настоятелем. В рамках дацана имелась библиотека, включающая ксилографические издания и рукописи на тибетском и старомонгольском языках.

Академик Петербургской Академии наук Петр Симон Паллас (1741 – 1811), посетивший Гусиноозерский дацан, расположенный в Тамчинской степи, на берегу Гусиного озера, в 1772, отмечал, что его главный храм по величине приблизительно равен лишь малым храмам (Цонгольского дацана) и имеет примерно размеры квадрата со сторонами в пять сажений<sup>16</sup>. Гусиноозерский дацан занимал особое место в истории буддизма Бурятии. С 1809 г. по 1930 г. он являлся официальной резиденцией Хамбо-лам, глав буддистов Восточной Сибири и Забайкалья.

Достойным преемником тибетского ламы Агван Пунцока был Дамба Даржа Заяев (Заягин, 1711<sup>17</sup> – 1777). Он родился в многодетной семье Заяя и Дыжит в долине Шарагол в местности Отсон и принадлежал к цонгольскому абангутскому роду. Его отец, князек Зая Сахулаков, прикочевал из Тушетухановского аймака Монголии в 1694 г. Считается, что Дамба Даржа провел семь лет в Тибете, но годы его пребывания в этой стране датируются по-разному. Согласно летописи В. Юмсунова, Д.Д. Заяев отправился в Тибет в 1724 г. Вероятнее всего, эта дата приведена летописцем ошибочно. В Тибете Далай и Панчен-ламы<sup>18</sup> даровали ему посвящения и обеты гецула и гелонга. Наставления и посвящения, полученные от высших иерархов буддийской церкви, давали возможность бурятскому монаху заниматься не только глубокой Дхармой, но и постигать сложнейшие тибетские тексты по разным отраслям буддийских знаний, содержание которых имеет сакральный смысл и без специальных посвящений не поддается адекватному пониманию.

Д.Д. Заяев прошел курс обучения в Гоман (*sgo mang*, букв. «Много дверей») дацане известного монастырского университета Дрепунг (*bras*

<sup>16</sup> Минерт Л.К. Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск. Наука, Сибирское отделение, 1983. С. 96.

<sup>17</sup> В разных публикациях даты рождения Пандита Хамбо-ламы Д.Д. Заяева даются по-разному, фигурируют 1702, 1711, 1717. В настоящее время трудно сказать, в каком году он родился, на наш взгляд, наиболее приемлемой датой его рождения разумно считать 1711.

<sup>18</sup> В литературе не указывается именно, от каких Далай и Панчен-лам были получены Д.Д. Заяевым наставления и посвящения, исходя из дат жизни тибетских иерархов, мы склонны считать, что ими могли быть VII Далай-лама Калзанг Чжамцо (1708 – 1757) и III Панчен-лама Лобсан Ешей (1663 – 1737). В литературе не указывается именно, от каких Далай и Панчен-лам были получены Д.Д. Заяевым наставления и посвящения, исходя из дат жизни тибетских иерархов, мы склонны считать, что ими могли быть VII Далай-лама Калзанг Чжамцо (1708 – 1757) и III Панчен-лама Лобсан Ешей (1663 – 1737).

*prung*)<sup>19</sup>. Он основательно изучил буддийскую философию и тибетскую науку исцеления (*gso ba rig pa*). Д.Д. Заяев пользовался большим уважением в Лхасе, что способствовало ему перед отъездом на родину получить от высочайших иерархов Тибета ритуальные предметы, необходимые для проведения богослужений и буддийских обрядов. В 1731 г. он возвратился на родину. В летописи Тугулдэра Тобына приведены другие даты пребывания ламы Д.Д. Заяева в Тибете, там сообщается такой факт: «В 1734 году отправился в Тибет Дамба-Даржа, тоже селенгинского сонгольского рода, и стал совершенствоваться в учении религии при богдо Далай-ламе в Лхасе, в монастыре Жуу, стал ламой, вернулся обратно, прибыл в 1741 году и стал распространять веру»<sup>20</sup> по тибетскому образцу. В данном контексте для нас важен факт, что бурятский лама действительно провел в Тибете семь лет и осваивал буддийское Учение и классические тибетские науки. Д.Д. Заяев посвятил специальную работу описанию путешествия в Тибет. Видный отечественный монголовед и ойратовед А.Г. Сазыкин (1943 – 2005) опубликовал ее в переводе на русский язык<sup>21</sup>.

В 1764 г. Д.Д. Заяев был возведен в ранг первого бурятского Пандита Хамбо-ламы, и ему была выдана удостоверительная грамота с белой печатью. Надо сказать, что титул Пандита Хамбо-ламы дарован «местным начальством по просьбе самих инородцев». Введение этой должности в значительной степени способствовало укреплению автокефальной буддийской церкви среди бурят и ее самостоятельности. На самом деле это означало ее выход из-под полного контроля Тибета и Монголии.

Цонгольский дацан до тридцатых годов XX в. оставался наиболее известным и почитаемым среди бурят Байкальского региона. Буддийские авторитеты из Цонгольского дацана знакомили верующих-мирян с буддизмом, его Учением, тибетской медициной и книжной культурой. В письменных документах уделяется особое внимание тесным контактам лам Цонгольского дацана с баргузинскими бурятами. В 1812 г. инородец Суван Арашкиев сындыльдурского рода пригласил ламу Немайлана из Цонгольского дацана в Баргузин, чтобы он дал проповедь буддийского учения. Баргузинское бурятское ведомство командировало Дансарун Ситнаева, первого ламу из баргузинских бурят в Цонгольский дацан, с целью приглашения ламы Султум Арзанова в Баргузин для обучения детей тибетской и монгольской грамоте. К 1828 г. относится строительство деревянного дацана в Баргузине, обряд освящения провел лама Немайлан из Цонгольского дацана. Ламу Селенгинского бурятского ведомства С. Арзанова избрали настоятелем, и он оставался на этом посту до 1836 г., вплоть до своей смерти<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Основан в 1416 г.

<sup>20</sup> Тобын Тугулдэр. Прошлая история хоринских и агинских бурят // Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995. С. 15

<sup>21</sup> Сазыкин А.Г. Описание Тибета, составленное в XVIII в. бурятским паломником Дамба-Доржи Заяевым // Страны и народы Востока. Вып. XXVI. М., 1989. С. 117 – 125.

<sup>22</sup> Сахаров Цэдэбжаб. История перекочевки в Баргузин в 1740 году баргузинских бурят с севера Байкала под предводительством Ондreja Шибшеева // Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995. С. 181 – 182.

В 1817 г. главный баргузинский тайша Цанкир Андреев (встречается и другое написание Санкир Ондреев) отправил в слободу Кяхты (снабдив собственными деньгами) лам Арзанова и Ситнаева для приобретения тибетских и китайских лекарств через пограничные таможи. Ц. Андреев приказал бурятам серьезно изучать теорию и практику тибетской медицинской науки. Тем, кто с большим старанием изучал медицину, он бесплатно раздавал медикаменты. Тайша заботился об охране здоровья местного населения и прилагал немало усилий для внедрения инновационных методов лечения средствами тибетской медицины в регионе.

Личность «главного над всеми ламами» тибетца Агван Пунцока почти не изучена, поскольку мы располагаем весьма скудными сведениями об его жизни и всесторонней деятельности в этнической Бурятии. Поиск новых документов позволит найти ценные материалы о начальных этапах истории буддизма в Забайкалье и даст возможность по достоинству оценить вклад прославленного тибетского буддийского ученого и миссионера в развитие церковной системы буддизма и внедрение новой религии среди различных этнических групп бурятского населения.

*С.Б. Бымбыгыденова*

## Буддийское духовенство в процессе социальной активизации

Буддийское духовенство на сегодняшний момент остается одним из важнейших субъектов социальных отношений. Оно представляет собой определенную социальную группу, имеющую ряд присущих только ей социальных характеристик и занимающую специфическое положение в обществе<sup>1</sup>.

Сложность изучения буддийского духовенства, во многом определяется многоаспектностью его социальной жизни, необходимостью обращения к опыту разных научных дисциплин, причем социологическая наука обладает большим потенциалом в исследовании этой проблематики<sup>2</sup>.

Современный период развития Бурятии ознаменуется возрастающим влиянием буддийского духовенства на экономическую, социальную, культурную жизнь населения Восточной Сибири.

В настоящий момент нами была рассмотрена социальная деятельность Иволгинского и Агинского дацанов. Нами был проведен социологический опрос среди священнослужителей учения Будды, с целью выявить уро-

вень предоставления социальной помощи особо нуждающимся категориям. В опросе приняло участие 30 специалистов, из них 20 священнослужителей Иволгинского дацана и 10 священнослужителей Агинского дацана: Цыдып Тудупов — пресс-секретарь Агинского дацана, Даба Дабаев — главный экскурсовод Агинского дацана, Сокто Бальжинимаев — пресс-секретарь Иволгинского дацана, Бальжинима Дамдинов студент V курса Иволгинского дацана и многие другие. Анализируя данные, нами было выявлено, что на данный момент двумя дацанами оказывается значительная социальная поддержка населению.

Рассмотрим социальную деятельность Иволгинского дацана (полное название — Тугэс Баясгалантай Улзы номой Хурдын Хиид — монастырь «Колесо Учения, приносящее счастье и полное радости»).

Исследование установило, что деятельность Иволгинского дацана связана с предоставлением периодической материальной помощи Иволгинскому детскому саду и детскому дому «Аистенок». Также Иволгинский дацан является главным инициатором и организатором проведения ежегодных культурно-спортивных мероприятий, таких как открытое первенство по национальным видам спорта, посвященное XII Хамбо Ламе Даши Доржо Итигилову, двум Хамбо Ламам Иволгинского дацана, Майдари Хуралу (что означает день радости Будде грядущего — Майтрее), «Сагаан Дари (для благополучия и долголетия живущих)», направленных на пропаганду здорового образа жизни и привлечение молодого поколения к буддийскому духовенству. Также необходимо отметить деятельность эмчи-лам (лекарей) Иволгинского дацана.

Кроме обрядовых ритуалов деятельность Иволгинского дацана также включает лечение прихожан с помощью лекарств тибетской медицины, в которой заложен многовековой опыт применения лекарственных средств природного происхождения. В тибетской медицине используется специфический метод диагностики заболевания — пульсовый. Арсенал методов лечения различен: многокомпонентные порошки, в состав которых входят разнообразные составляющие растительного и животного мира, минералы, металлы. Сырье для лекарств собирается эмчи-ламами (лекарями) в Бурятии, а также поступает из Индии, Китая, Тибета, Монголии.

На протяжении многих лет Иволгинский дацан тесно сотрудничает с Агинским дацаном. Агинский дацан «Дэчен Лхундублинг» («Обитель спонтанной реализации великого блаженства»).

В свою очередь, Агинский дацан выступает как социальный институт, так как выполняет определенные функции различного характера, такие как социально-медицинские, духовные, социально-культурные.

Ежегодно проводятся молебны в Агинском доме-интернате для престарелых и инвалидов, в Орловском детском доме, и в студенческих общежитиях.

Рассматривая социально-культурную направленность, следует отметить проведение ежегодного спортивного первенства по вольной борьбе «Большой приз Алханая», который проводится в национальном заповеднике священного Алханая.

При Агинском дацане функционирует филиал Тибетской медицины, который обучает послушников учения Будды различным знаниям, навы-

<sup>1</sup> Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи / Г.Е. Манзанов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.

<sup>2</sup> Елаева, И.Э. Религиозная идентичность бурят / И.Э. Елаева // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2003. С. 166 – 170.



кам, умениям тибетской медицины, таким как лечебный массаж, приготовление лекарств на основе природных трав.

Таким образом, социальная деятельность Иволгинского и Агинского дацанов находится на особом этапе своего развития. Современное состояние буддийского духовенства в целом характеризуется высокой культурной, социальной и политической общественной ролью, обусловленной важностью социальных функций, их востребованностью в условиях современного общества.

#### ЛИТЕРАТУРА

Елаева, И.Э. Религиозная идентичность бурят / И.Э. Елаева // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2003. С. 166 – 170

Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи / Г.Е. Манзанов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997

*М.И. Воробьева-Десятовская*

## Учение Будды в Средней Азии

В 1966 г. в Мервском оазисе, недалеко от города Байрамали, в земле случайно была найдена рукопись на бересте. Удалось установить, что эта уникальная находка — краткое конспективное изложение буддийского канона Трипитаки. Рукопись состояла из трех частей: Винаи (дисциплинарного кодекса), сборника цитат из сутр и избранных рассказов о прошлых появлениях Будды среди людей (*джатак* и *авадан*) — всего 150 листов плохой сохранности. Рукопись датируется II – V вв. н. э. На ее реставрацию ушел целый год. Сотрудники Института востоковедения прочли текст, хотя это было трудно: рукопись написана древним письмом *брахми*, небрежным почерком (иногда крупным, иногда мелким), содержит много лакун.

Необходимо пояснить, почему буддийский канон получил такое широкое распространение. Буддизм как самостоятельное учение появился в Индии в VI – V вв. до н. э. В этот период религия была высшей, наиболее ценной функцией человеческого духа. Индийская религия складывалась как многобожие. Чем же выделялся из других религий буддизм? Создатель этого учения Будда Шакьямуни не был богом, не был творцом, хотя в «Лотосовой сутре» и сказано, что Будда существовал всегда. Он появлялся в человеческом образе тогда, когда он видел, что живые существа гибнут, что над ними нависла опасность и они нуждаются в его помощи.

Чтобы понять социальную обстановку в Индии того времени, обратимся к известному индийскому сочинению — к «Бхагаватгите», действие которой разворачивается в тот момент, когда огромное поле Курукшетра готово к битве, два рода уже выстроились друг против друга и приготовились

начать убивать. Сильнейший воин Арджуна тогда сказал своему вознице богу Кришне: «Ты предлагаешь мне убить собственного деда Бхишму и учителя Дрону, перед которыми я преклоняюсь! Лучше жить на подаяние, чем лишиться жизни великих и благородных старейшин и учителей! Разве ты не понимаешь, что после этого все наши радости будут иметь привкус крови?» (Глава II, стихи 2.4, 2.5). Положение казалось безвыходным, и тут бог Кришна вынужден был рассказать, почему Арджуна не имеет права отказываться. Кришна объяснил: «Я поделил людей на четыре сословия (брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр) в зависимости от их врожденных склонностей (благости, страсти и невежества) и определил каждому сословию обязанности. Во вселенной нет творца, кроме меня» (Глава IV, стих 4.13). Именно это составляет основной смысл Бхагаватгиты. Обязанности заставляют Арджуну сражаться, так же, как его врагов, тоже кшатриев. Представители высшей касты — брахманы — должны заниматься жертвоприношениями и молитвами. Все хозяйство в стране, земледелие и торговля, ложатся на плечи вайшьев. А шудры — слуги, самое низшее сословие, не имеют никаких прав. Им нельзя изучать Веды и священные тексты, присутствовать на проповедях, иначе им грозит смерть. Шудре, который попробовал бы читать Веды, заливают горло расплавленным свинцом. Социальное деление общества разделяет людей, приносит им несчастье. Нет никого, кто бы мог защитить шудр. Кшатрии обязаны сражаться — даже со своими родственниками. Если вайшьи не будут исполнять свои обязанности, наступит голод.

И вот в это время разнеслась весть, что в мире появился необыкновенный человек. Он объяснял людям, что они все равны, что они родились в высоком или низком сословии из-за своей кармы, а не по определению богов. В лесах, на берегах вод этот человек читал проповеди, говорил о справедливости и правде, принимал под свое покровительство всех, кто обращался за помощью. Шудры приходили к нему и просили защиты. Даже представители высших каст и правители заинтересовались новым учением: а вдруг Будда увеличит их богатство, поможет защититься от врагов, принесет счастье.

Царь династии Маурьев Ашока принял буддизм как государственную религию и начал посылать проповедников во все концы своей империи. Для них были записаны специальные тексты. В Средней Азии до завоевания ее арабами в разных местах строились монастыри: Кара-тепе, Аджина-тепе, Фаяз-тепе, Дальверзин-тепе, Красные камни и другие. К сожалению, в них не было найдено рукописей, только отдельные монеты, черепки глиняной посуды, разбитые статуи, в том числе и две большие статуи Будды в нирване. Это две большие фигуры длиной 11 – 13 м, лежащие на правом боку, на специальном ложе. Они повреждены: у статуи, найденной в монастыре Аджина-тепе, голова с прекрасными синими локонами лежала рядом.

Рукопись, о которой мы начали говорить, находилась в глиняном кувшине, закопанном в земле. Над ней возвышался небольшой холм: вероятно, это была ступа. Она хранила небольшую статуэтку Будды и несколько медных монет, очевидно, иранского происхождения. Специалисты датировали их V – VI вв. н. э. Мы уже упоминали, что рукопись содержала 150 листов



размером 18,5×5 см. Во время реставрации при расщеплении пачки листов обнаружилось, что большая их часть была двухслойной, но некоторые имели между двух листов вклеенные третьи, поврежденные, написанные другим, неумелым, почерком. К основному тексту они не имели отношения.

Первая часть рукописи, насчитывавшая 13 листов, содержала правила Винаи относительно споров, проступков, клеш («загрязнений», «аффективных состояний»), собрания правил по частным случаям и правил, соблюдаемых всегда. Правила разбиты на группы. В первую группу входят 34 правила, в которых участвуют показатели времени: от 1 до 10 ночей, полмесяца, от 1 до 10 месяцев, от 1 до 7 лет, от 9 до 12 лет, от 18 до 20 лет. В следующую группу входит перечисление вещей, которые должен иметь и носить с собой монах: патра, чивара, иголка, игольник, нож. Подробно описано, как нужно красить чивару и какие цвета следует употреблять.

С помощью японского ученого Карасима Сэйси мы сравнили часть текста рукописи из Байрамали с «Винаюттарагрантха», и оказалось, что это сочинение в краткой форме составляет заключительную часть китайского текста «Виная [в] десяти строфах» (Ши сун льюй 十誦律).

Сочинение заканчивается колофоном, который проливает свет как на данное сочинение, так и на историю санскритского канона Сарвастивадинов. Из колофона мы получили следующие сведения:

1. Принадлежность текста, сохранившегося в рукописи, к школе Сарвастивадинов.
2. Перечень сочинений, которые входят в состав канона Сарвастивадинов.
3. Время его письменной кодификации относительно кодификации других канонов.

В рукописи из Байрамали имеется также прямое свидетельство связи традиции Винаи Сарвастивадинов с собором в Раджагрихе. В колофоне содержится заключительная формула, близкая к колофону одиннадцатой части «Чуллаваги» — «Pancasatikakhandhaka». Можно предположить, что описание собора в Раджагрихе могло войти в качестве самостоятельной восемнадцатой части в «Винаявасту» Сарвастивадинов.

*Ю.И. Дробышев, С.Д. Сыртыпова, П.Д. Гунин*

## Экологический потенциал Махаяны

Прогрессирующее ухудшение состояния природной среды на большей части земного шара активизировало поиски первопричины этой ситуации. Не без основания негативные тенденции во взаимоотношениях человека и природы связываются с особенностями мировоззрения людей.

Любая религия, без сомнения, имеет свое место и значение в истории человечества, но все религии уделяют внимание взаимоотношениям человека с окружающим миром. И все же буддийское мировоззрение мы долж-

ны признать более экологичными, т.к. оно ставит человека в ряд живых существ, как хотя и привилегированного, но, по большому счету, равного перед неумолимым законом кармы.

Тибетский буддизм<sup>1</sup>, выплеснувшийся после событий 1959 г. за пределы «Страны снегов» и ставший широко известным в западном мире усилиями образованных лам и активности их патриарха — Далай-ламы XIV, породил у части западного общества убежденность не только в его глубочайшем миролюбии, но и в том, что он способен решить экологические проблемы, если завоюет сердца и умы людей всей Земли.

Экспансия буддизма из Тибета уже имела место в истории по крайней мере дважды (в XIII и XVI–XVIII вв.), и теперь мы можем оценить, как это отразилось на состоянии природы тех стран, где он одержал верх над местными религиями и традициями. Магистральным направлением его движения был северо-восток — на Монголию, Бурятию, Туву, где в то время господствовал шаманизм, несущий в себе мощный пласт дошаманистских анимистических верований. Нередко их в совокупности называют «культу природы», что вполне справедливо. Изучение отголосков этого культа на многочисленных материалах из Центральной и Северной Азии позволило специалистам реконструировать картину мира народов, населявших этот обширнейший регион, отличающийся очень суровыми природно-климатическими условиями. Существенным моментом следует признать веру в могущественных и грозных духов-«хозяев», неусыпно наблюдающих за каждой деталью ландшафта. Шлифованный веками регламент поведения человека в обществе и в природе не допускал произвола: за проступки человека ждала ответная реакция со стороны соответствующего «хозяина». Загрязнение рек и родников, рубка деревьев или добыча дичи сверх необходимого, неуважительное отношение к огню, горным вершинам и т.д. влекло болезни, неудачи на охоте, стихийные бедствия и даже смерть, причем от гнева духов не спасало ни богатство, ни знатность нарушителя. Несомненно, выработка подобных воззрений внесла значительный вклад в сохранение хрупкой центральноазиатской природы: страх надежно удерживал людей от нанесения ей вреда.

Хорошо известно, что буддизм, пришедший в монгольские степи, сначала повел жесткую борьбу с шаманизмом как культом предков. Со временем противостояние сменилась синтезом идей и синкретизмом культовой практики. Но даже в первой, достаточно агрессивной фазе взаимодействия с местными религиозными традициями буддизм был относительно лояльным к культу «хозяев местности», которые были олицетворением сил природы. Уничтожая святилища шаманов, буддийские миссионеры дали новую жизнь культам хтонических божеств, подчинив их персонажам своего пантеона. Так что эти сверхъестественные существа не только оберегали горы, реки и леса, но и выполняли функции устрашения «врагов веры»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Тибето-монгольскую региональную форму буддизма часто называют ламаизмом, хотя этот термин считается не безупречным в лингвистическом и политическом отношении. Мы фактически говорим о ламаизме.

<sup>2</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 103.

## Буддийские общины Си Ся и «чанчжу» («постоянно живущие»)

Процедура принятия в свое лоно гетерогенных божеств и духов была освоена буддизмом еще в Индии, а в Тибете она, по-видимому, была отработана в совершенстве. Она базируется на двух основных принципах. Первый определен Н.В. Абаевым<sup>3</sup> как принцип «догматического развития», открывающий практически неограниченные перспективы ассимиляции других традиций и предусматривающий постоянное обновление не только формы, но и содержания вероучения. Этот принцип вытекает из решений II буддийского собора в Вайшали, где была узаконена возможность вносить в канон коррективы, необходимые для сохранения духа учения в изменившихся условиях. Таким образом, буддизму, особенно махаяне, имманентно свойство адаптивности, которое и сделало его, в конечном счете, первой из мировых религий. Любопытно, что оно же расценивается в естествознании в качестве важнейшего экологического критерия живых систем (организмов, биоценозов и т. п.).

На второй принцип указывает К.М. Герасимова<sup>4</sup> — он вытекает из учения о трех телах Будды. Существовая в качестве безличного абсолюта, пронизывающего все явления мира (дхармакая), Будда ради спасения живых существ может принимать любые телесные формы и проявляться в активных формах гневных божеств.

Хотя хинаяна проникала иногда в регионы с суровыми климатическими условиями и оппозиционно настроенным социумом, она не удерживалась там и уступала место махаяне. Есть основания полагать, что победе «великой колесницы» содействовала, помимо рассмотренной адаптационной стратегии, также ярко выраженная альтруистическая этика. Именно эта ее характерная черта могла оказаться решающей, так как народы — ее носители имели больше шансов на выживание в экстремальной среде Центральной Азии (на взаимопомощь как фактор эволюции в природе и обществе указывал еще кн. П.А. Кропоткин). Идеал махаяны — бодхисаттва — спасает все живые существа в отличие от хинаянского архата, сосредоточенного на собственном спасении, и эта общеизвестная догма вряд ли нуждается в экологических комментариях.

Проникающие в христианскую культуру идеи буддизма заметно ее обогащают и в определенной степени приближают людей к эзотерическим учениям в христианстве, как древним, так и современным. Ни одно из них (если оно истинно) не способствует прямо или косвенно развитию потребительских взглядов на мир, с которых и начинается путь к экологической катастрофе. Обращаясь, подобно буддизму, не столько к сердцу, сколько к разуму человека, эти учения напоминают нам, что наше высокое положение подразумевает столь же высокую меру ответственности перед другими живыми существами и обязанности помогать им в их эволюции. Общим является также признание того, что внутренний мир человека проецируется вовне, приводя либо к гармонии в окружающей природе, либо порождая экологические и иные проблемы<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 105 – 108.

<sup>4</sup> Герасимова К.М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 54 – 82, 64 – 65.

<sup>5</sup> Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения. Т. I. Пер. А. Кугявичуса. СПб., 1994. С. 308 – 309.

Государство Си Ся было в основе своей буддийским. Буддийские общины (сангха) находились под контролем государства. Контроль этот оформлен законодательно. Государство в лице государя и верующие оказывали материальную поддержку общинам, обеспечивая их содержание и функционирование.

Проф. Ши Цзинь-бо выделяет четыре района сосредоточения храмов (монастырей, общин) на территории Си Ся:

1. Столичный Синцинфу и горы Хэланьшань.
2. Лянчжоу-Ганьчжоу.
3. Пещерные храмы Дуньхуан, Могао, Аньси, Юйлинь.
4. Хэйшуйчэн (Хара-Хото)<sup>1</sup>.

В разных письменных источниках на тангутском (Си Ся) и китайском языке упоминаются до 30 храмов, название которых Ши Цзинь-бо приводит в своей книге. Между тем в 15-й главе «Новых законов» имеется список буддийских общин. В статье 1-й этой главы речь идет о землях и людях, приписанных к буддийским общинам, и об их налогообложении.

«Государевы и частные всех буддийских общин „чанчжу“ с пахотных земель посемейно платят поземельный налог, (в порядке) отработки поземельного налога делают вязанки соломы (сена), ... как установлено ... . Кто-то один год платит поземельный налог, а один год поставляет солому (сено)... . Все должно быть оформлено документами и („чанчжу“) должны войти в число держателей (земли) ... . Восполнение недостающего ежегодно по уже установленному правилу брать от государя... .

§ 1. Что касается двух общин „Помощь государству“, „Длящаяся святость“... , то сейчас от государя и семей новым восстанавливаемым буддийским общинам пожаловано немало „постоянно живущих“... . Есть более ста общин. (В них) собраны десять тысяч человек и ... (число их) должно быть увеличено. В двух буддийских общинах „Длящаяся святость“ и „Духовная сила“ ... „постоянно живущие“ обрабатывают 131 цин 50 му пахотной земли. У общины „Внешнее море“ ... поступления с 10 цин 75 му. И также имеются поступления от государя. ... Общине „Помощь государству“ приписано 67 цин 28 с половиной му. ... Общине монастыря „Длящаяся святость“ приписано 64 цин 31 му. Общине „Внешнее море“ приписано 50 цин 11 му.

§ 2. С приписанных ко всем буддийским общинам „постоянно живущих“ и земель, пахотных земель, данных от Южного вана и государя, поземельный налог и поставки соломы (сена) с этих земель сокращены полностью или наполовину. Каждый раз это допускается государевым указом, оповещением или по поданному докладу... . Оповещение об обложении по-

<sup>1</sup> Ши Цзинь-бо. Си Ся шэуэй (Общество Си Ся). Т. Ся (2). Шанхай жэньминь чубаньшэ. 2007.С. 611 – 619.

земельным налогом и поставках соломы (сена) сделано в 7 день 6-го месяца года железа-мышы девиза царствования Небесная помощь (Цянь-ю = 1 августа 1180 года). Отныне у всех общин, чиновников и народа документы, составленные до года железа-мышы, отменяются и должностным лицам на основании этих документов сокращать или полностью (отменить) обработку земли не разрешается».

#### Список общин

1. Великая добродетель почитания Неба
2. Ван ци
3. ? чжоу
4. Монастырь учителя императора
5. Достижение великого пробуждения
6. Вечный свет пятого месяца
7. Драгоценный трон Ваджры
8. Мать Будды—Спасительница
9. Пятый западный дворец мудрости постижения Гуаньинь
10. Достижение чистоты и избавление от ...
11. Пятый западный дворец Маньчжуши
12. Вечность Майтрейи
13. Драгоценная ступа «Помощь государству»
14. Тангутско-китайская пятая западная община обретения счастья.
15. Община поземельный налог ... ли удобный (?)
16. Община Нуайлянь ... ..
17. Тангутско-китайская ступа Ганьтун монастыря Да-ань.
18. Небесная ступа «Явление дхармы»
19. Тангутско-китайское «Великое небесное спокойствие»
20. Небесная вечность (Вечность Неба)
21. Монастырь явления
22. Община седьмого государственного наставника Е
23. Община «Почитание Неба»
24. Тибетская община «Явленная вечность»
25. Община священного вечного сострадания и милосердия
26. Община накопления сострадания и достижения просветления
27. Монастырь «Достижение просветления»
28. Община Лян Сань-цзо (?)
29. Тибетская община «Указание непросвещенности»
30. Община «Подношение вина Гуаньинь»
31. Община Майтрейи Лоса (?)
32. Община Элюни (?)
33. Великая мудрость
34. Монастырь «Дары Неба»
35. Сосуд дхармы
36. Дворец Маньчжуши
37. Община «Плодоносящая земля» («Земля, дающая ростки»)
38. Сторона чужеземцев (Дикая сторона)
39. Монастырь «Великая добродетель»

40. Прохлада золотого бодхисаттвы
41. Трон меча
42. Драгоценная ступа ... государства
43. Женская община матушки Ван
44. Монастырь «Указание мудрости»
45. Монастырь Великого Верховного наставника
46. Община «Бодхисаттва Пяти мудростей»
47. Община Цзинь тайши
48. Линчжоу
49. Дворцовая община
50. Монастырь «Вечность»

В итоге в определении буддийских организаций данного списка мы имеем 17 общин (чжун, сангха), 7 монастырей (сы), 4 ступа (та), 3 округа (чжоу), одну обитель (сю), 2 трона (цзо), один сосуд (ци) и 13 без указания на характер общины.

К сожалению, только 4 общины, и то, возможно, условно, могут быть соотнесены с теми, что имеются в списке Ши Цзинь-бо.

Из этого списка мы узнаем о существовании Обители Наставника (Учителя) императора, монастыря Верховного наставника, монастыря Государственного Наставника (Учителя), не очень ясно или Седьмого государственного наставника или Наставника Е Седьмого? Мы знаем, что эти наставники — Императора, Верховный и Государственный, были высшими иерархами буддийской церкви Тангутского государства. В списке две тангутско-китайские общины, может быть, даже три, если наше отождествление общины под № 17 с тангутско-китайской ступой из Лянчжоу правомерно. Тибетских общины две. Храмов, посвященных бодхисаттвам, 6, 2 — Гуаньинь, 4 — Маньчжуши и 2 — Майтрейе. Один храм Ваджры, один — Матери Будды. Две общины названы наименованием округа и 5 по именам (фамилиям) неких лиц — Нуайлянь ... .., Е Седьмого, Лян Сань-цзо, Лян Сань-шэн (знаки фамилии Лян разные), Эмони. Одна женская община матушки Ван, может быть сюда же относится и община Ван Ци.

То, что перечислено, неполный список. В тексте указано, что «имеются 100 общин, в них (собраны) 10 тыс. человек... и что (число их) должно быть увеличено. Такова ситуация, по крайней мере, на вторую половину 1180 г. и позже. Непонятно, 10 тыс. чел. на 100 общин это все члены общины, или только монахи и «чанчжу», или только обслуживающие общины «чанчжу».

«Чанчжу» достаточно неплохо известны из китайских документов из Дуньхуана, некоторые аспекты их правового положения указаны в Кодексе девиза царствования Тянь-шэн. В разделе «Уход в монахи и строительство монастырей» (гл. XI) сказано, что при пожертвовании вновь открываемому храму с капиталом «в одну тысячу связок монет храм может получить двух «постоянно живущих» и одного монаха, носящего красные одежды, при пожертвовании в две тысячи связок монет трех (постоянно живущих) и одного монаха, носящего красные одежды, при пожертвовании, начиная от трех тысяч связок монет и выше (храм может получить)

пять (постоянно живущих) и двух монахов, носящих красные одежды»<sup>2</sup>. «Постоянно живущие», прикрепляемые к храмам, должны были быть переданы храму реально и в полном числе<sup>3</sup>, т. е. пожертвование не должно было быть фиктивным. «Постоянно живущие» обрабатывали пожалованные буддийской общине земли и отдавали часть дохода не государству или бывшему своему хозяину, по фиксированной таксе уплаты поземельного налога зерном и поставкам соломы (сена). Судя по текстам законов, поставки чередовались — год зерно, год солома, они могли сокращаться или увеличиваться по государеву указу, оповещению или по просьбе общины (подаваемому ей докладу).

«Постоянно живущие» жаловались буддийским общинам государем и частными лицами, вместе с землей или без земли. Люди, пожалованные от государя и частных лиц, очевидно, и до пожалования были людьми лично не свободными. Прикрепляли ли к общинам свободных людей, земледельцев, скотоводов (хозяев), не известно. Так же как нет сведений о добровольном переходе под управление общины. «Постоянно живущими» были не только крестьяне (скотоводы), но и ремесленники. В надписи на Лянчжоуской стеле от 1094 г. говорится о выделении 4 семей землепашцев и мастеров по изготовлению стрел. «Постоянно живущие» работали на сангху и обслуживали нужды сангхи. Они становились частью имущества сангхи, которое в тангутском государстве приравнивалось к государеву (государственному) имуществу. Если «постоянно живущий» похищал что-то из имущества сангхи, он получал наказание на одну степень большее, чем за обычную кражу в таких же размерах, как и человек, обслуживавший государя за кражу государева имущества. Этим они отличались от пхинга и нини, мужчин и женщин, принадлежавших частным лицам, на которых в случае кражи имущества хозяина распространялся закон о краже, совершенной одним родственником у другого.

«Постоянно живущие» землепашцы несли двоякую повинность — часть подлежащего изъятию их дохода поступала буддийской общине, а часть — государству. Неясно, сохраняли ли подаренные общине частными лицами люди какие-то повинности в пользу своих бывших хозяев. К сожалению, мы не знаем и объема прав общины на «постоянно живущих». Судя по документам из Дуньхуана, дарение человека общине в качестве «чанжу» предполагалось не отчуждаемыми вечным. «Чанжу» нельзя было отдавать в залог или продавать, они могли вступать в брак только в рамках своего сословия, а если мужчина чанжу женился на свободной, рожденные от такого брака дети тоже становились чанжу. Мы пока не находим таких законодательных актов в юридической практике Си Ся, но если учесть, что Дуньхуан был в государстве тангутов, то положение чанжу в Дуньхуане должно было сохраняться и в тангутском государстве.

<sup>2</sup> Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание. Издание текста, перевод с тангутского, исследование и примечания Е. И. Кычанова. Книга 3. // письменные памятники Востока. LXXXI, 3. М. 1989. С. 158.

<sup>3</sup> Там же. С. 158 – 159.

## Современное состояние буддизма в Байкальском регионе: социологический срез

Общие изменения религиозной ситуации в России, произошедшие за последние двадцать лет, нашли свое отражение и на региональном уровне. Но в каждом регионе эти процессы имеют свои особенности. Не составляет исключения и Байкальский регион. Данная статья основывается на результатах 3-х социологических исследований проведенных в рамках проекта «Религиозные представления бурятского народа» в 1999, 2003 и 2011 годах в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском Бурятских округах.

Социологические исследования по отношению к религии бурятского населения показали, что наиболее распространенное явление по всему объему опроса — это то, что в 90-е годы XX в. резко возросло количество верующих людей. Опросы 1999 и 2003 гг. показывают, что религиозная ситуация становится стабильной, количество верующих практически не меняется. Опрос 2011 года показал, что количество верующих значительно увеличилось.

На вопрос: «Каково ваше отношение к религии?», ответы распределились следующим образом (табл. 1):

Таблица 1 (%)

		1999	2003	2011
1.	Верующий и соблюдаю религиозные обряды	43,6	45,0	56,4
2.	Верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	31,0	24,6	24,7
3.	Колеблюсь	4,9	5,4	3,1
4.	Все равно	3,6	4,4	3,3
5.	Не верующий, но уважаю чувства тех, кто верует	14,2	15,2	9,2
6.	Я думаю, что с религией надо бороться	0,3	0,5	0,9
7.	Затрудняюсь	2,4	4,9	2,4

Данные таблицы 1 заставляют о многом задуматься. В 70 – 80-х годах XX столетия учеными Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН проводились различные социологические исследования по отношению к религии и атеизму в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском Бурятских автономных округах. Социологические исследования, проводимые среди бурятского населения, выявляли незначительное количество верующих. Деятельность религиозных организаций практически не ощущалась. Однако опросы фиксировали значительное количество посещений дацанов и обо. Тем не менее количество участвующих в религиозных обрядах и праздниках сокращалось.

В первой половине 80-х годов XX в. казалось, что объективное социальное положение человека не зависит от церкви и религии. Утверждение социалистической культуры вместе со всеми факторами общественного бытия изменили духовный мир человека. Правда, вместе с тем, опросы показывали большой процент таких уклончивых, неопределенных ответов на вопросы о религии, как «не знаю», «затрудняюсь ответить». Здесь могли иметь место как действительное незнание догматов вероучения – неисполнение обрядов, безразличие к ним, так и нежелание или боязнь дать четкие ответы о своем отношении к религии. Тогда казалось, что фиксируется действительный кризис, распад и исчезновение религии. Если социологические исследования, проведенные группой научного атеизма ИМБТ СО РАН в 1982 – 1987 гг. в Республике Бурятия, показывали 3 – 4% глубоко верующих, 5 – 6% верующих, но не соблюдающих религиозные обряды, то в 90-е годы XX в. ситуация очень сильно изменилась. Чем это объяснить? Вероятно, тем, что бурятское население, оказавшись в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах, обратилось к религии в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. Многие респонденты отождествляют религиозную принадлежность с этнической. Люди перестали бояться, на деле появилась свобода вероисповедания. Огромную роль в возрождении массовой религиозности сыграл системный кризис российской экономики, распад страны, бедность и нищета, в которую впала большая часть населения. Люди стали искать в религии опору и утешение. Не последнюю роль сыграла и умелая пропаганда, проводимая различными религиозными организациями, что лишней раз подтверждает, как легко манипулировать массовым сознанием россиян.

Эти процессы лежат в русле общероссийских перемен религиозной ситуации. Как показывают опросы ВЦИОМ, за короткий период (менее 10 лет) число неверующих сократилось примерно до трети общества. При этом социологи отмечают подъем религиозного сознания в России начиная уже с 1988 г., когда 1000-летие крещения Руси отмечалось как общенародный праздник. В течение последующих четырех лет удалось зафиксировать процентный рост числа верующих в России. Пик этого роста пришелся на 1993 – 1994 годы. Но позже, как показывают опросы, наметилась тенденция к некоторому спаду. «С одной стороны, это можно объяснить тем, что для данного показателя в каждом обществе существует свой порог. Зависит ли он от национального и этнического состава государства, от разнообразия конфессий, существующих в нем, или от исторических и специфических законов развития данной страны, пока сказать трудно, этот вопрос ждет еще детального исследования специалистов-религиоведов»<sup>1</sup>. Вот как выглядит динамика религиозности в России в течение последнего десятилетия XX — в первые годы XXI в. согласно результатам социологических исследований (приведенные данные в процентах включают тех, кто верит в существование Бога как личности или как безликой сверхъ-

<sup>1</sup> Михалюк В.И. Религиозные ориентации населения: социологический срез. <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/stat/rel-orm.htm>

естественной силы, а также колеблющихся между религиозной верой и неверием. Табл. 2):

Таблица 2 (%)

	1991 г.	1993 г.	1995 г.	1997 г.	1999 г.	2000 г.	2001 г.
ВЦИОМ	57					74	
ИСПИ РАН		66	68	70	71	73	72
ИКСИ РАН		77	73,4	71,8		71,2	71
Исследовательский проект «Религия и ценности после падения коммунизма»	51	60			70		

Как видно из приведенных данных, полученных различными коллективами исследователей, при всем разбросе их результатов, количество людей, с большей или меньшей определенностью относящих себя к верующим, в течение 1990-х гг. возрастало и к концу века составило от 70 до 74% взрослого населения страны. Правда, за последние 3–4 года наметилась определенная стабилизация уровня религиозности, что, возможно, свидетельствует об исчерпании резерва ее дальнейшего роста<sup>2</sup>.

С другой стороны, законы развития социума таковы, что после резкого взлета какого-то показателя неизбежно наступает спад, а затем происходит выравнивание, и развитие того или иного явления идет уже более поступательно. Социологические исследования, проводившиеся в России, фиксируют положительную динамику уровня религиозности взрослого населения страны в течение 2000-х годов. При этом доля лиц, считающих себя верующими, достигла в 2002 году 80,9% (данные независимого исследовательского центра РОМИР)<sup>3</sup>, в 2006 году 82% (данные ВЦИОМ)<sup>4</sup>. По данным петербургского НИИ комплексных исследований, соотношение между верующими и атеистами приблизительно 80% к 18%<sup>5</sup>. Данные проведенного нами исследования (74,6% — в 1999 г., 69,6% — в 2003 г. и 81,1% — в 2011 г.) соответствуют общероссийским показателям.

Результаты социологического исследования показали, что доминирующей религией среди бурят является буддизм. 1). Верующими буддистами себя определили 61,2% — 1999 г., 61,3% — 2003 г., 70% — 2011 г. здесь наблюдается стабилизация религиозной ситуации в 1999 и 2003 гг.

<sup>2</sup> Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005. С. 326 – 327.

<sup>3</sup> Сколько верующих / Религия в светском обществе. С. 7. СОВА. Информационно-аналитический центр.

<http://www.сова-center.ru/religion/discussions/how-many/about/> 08.05.2011

<sup>4</sup> ВЦИОМ представил результаты очередного опроса россиян об их отношении к религии. С.1. СОВА.

<http://www.сова-center.ru/religion/discussions/how-many/2006/09/d9011/>

<sup>5</sup> Религия в цифрах и фактах — Статистика.ру. С. 2.

[http://statistika.ru/naselen/2007/12/05/naselen\\_9686.html](http://statistika.ru/naselen/2007/12/05/naselen_9686.html)

и значительный рост к 2011 г. 2). Произошло некоторое уменьшение определивших себя шаманистами к 2003 г., а затем наблюдается небольшой рост: 21,9% — 1999 г., 15,6% — 2003 г., 18% — 2011 г. 3). Православными определили себя: 0,4% — 1999 г., 1,6% — 2003 г., 1,4% — 2011 г. 4). Произошло незначительное увеличение последователей различных протестантских конфессий к 2003 г., а затем произошло незначительное уменьшение: 0,1% — 1999 г. и 1,3% — 2003 г., 0,2% — 2011 г. соответственно. 5). Верят в своего Бога, но не разбираются в религиях 1,8% — 1999 г., 1,6% — 2003 г., 1,1% — 2011 г. 6). Верят в своего Бога 3,9% — 1999 г. и 3,1% — 2003 г., 2,3% — 2011 г. Здесь произошло незначительное уменьшение. 7). Значительное количество опрошенных не является последователями какой-либо религии: 10,6% — 1999 г. и 15,4% — 2003 г., 6,7% — 2011 г. Здесь наблюдается определенный рост к 2003 г., а затем произошло значительное уменьшение к 2011 г. Наблюдается интересный феномен двоеверия: 7,4% в 1999 г., 9,5% в 2003 г. и 8% в 2011 г. определили себя верующими и буддистами и шаманистами одновременно.

По данным социологического исследования, проведенного Канцелярией Председателя правительства Республики Тува в 2004 г. при участии О.М. Хомушку, 58,5% опрошенных представителей тувинского населения отметили, что они являются буддистами, 6,7% — шаманистами, 6,7% — православными, 3,4% — протестантами, 4,2 — просто христианами, 6% — являются просто верующими, 9,6% — затруднились ответить<sup>6</sup>.

По данным монгольской исследовательницы Цэвээний Цэцэнбилэг, 85,8% опрошенных представителей монгольского населения отметили, что они придерживаются традиционной буддийской религии, 9,3% — христианства, 1,3% — мусульмане, 3,5% — вера в Небо или шаманизм. В целом 80,7% отнесли себя к верующим, и только 3% заявили, что они убежденные атеисты<sup>7</sup>. Неожиданный для исследовательницы вывод, полученный в ходе исследований, заключался в том, что «религиозность не мешает личностной модернизации, скорее даже наоборот, верующие более современные». Хотя она и делает оговорку, что разница в количественных показателях не настолько существенна, чтобы утверждать это однозначно<sup>8</sup>.

Можно предположить, что сходство полученных нами, тувинской и монгольской исследовательницами данных обусловлено конфессиональными особенностями буддизма и некоторыми общими условиями образа жизни данных народов.

В целом по всему объему социологического исследования можно сделать вывод, что доминирующей религией среди бурят является буддизм. Буддийские религиозные концепции земного бытия и назначения человека служат для части бурятского населения действенным мотивом, определяющим жизненные планы, повседневную производственную и социальную

деятельность. Поэтому основная масса опрошенных дает положительную оценку своей жизни и конкретно перечисляет все, что позволяет им считать свою жизнь в целом хорошей, несмотря на различные тяжелые переживания. На вопрос: «С каким настроением Вы смотрите в будущее?» ответы распределились следующим образом (табл. 3):

Таблица 3 (%)

		1999	2003	2011
1.	С надеждой и оптимизмом	40,2	48,8	60,1
2.	Спокойно, без особых надежд и иллюзий	39,1	31,7	27,7
3.	С тревогой и неуверенностью	13,4	9,5	4,5
4.	Со страхом и отчаянием	1,5	1,5	2,4
5.	Затрудняюсь	5,8	8,7	5,4

Как показывают беседы, многие респонденты согласны с буддийской догмой, считающей страдание извечной, неотъемлемой и единственно реальной сущностью земного бытия, согласны с буддийским учением о карме. Многие считают только верующих буддистов носителями высокой нравственности. Большинство опрошенных считают, что поклонение Будде, ламе и приношения храмам является обязательным условием положительных нравственных качеств человека. Все перечисленное подтверждает определяющее значение буддийских моральных установок и ценностных ориентаций. И в этом, вероятно, заключается главный итог воздействия непростой постсоветской действительности на сознание современных бурят.

Социологические исследования, проведенные в 1999, 2003 и 2011 г., показали, что наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса является бытовая религиозная обрядность.

В настоящее время бурятское население принимает активное участие в дацанских, общеулубных и семейных религиозных обрядах. На вопрос: «Приходилось ли Вам в течение последних 12 месяцев участвовать в совершении религиозных обрядов?» ответы распределились следующим образом (табл. 4):

Таблица 4 (%)

		1999	2003	2011
1.	Да	66,7	64,1	69,8
2.	Нет	29,6	30,7	24,4
3.	Затрудняюсь	3,7	5,2	5,9

Самым популярным обрядом остается *обо-тахилга*. В нем принимали участие в 1999 г. — 41,5%, в 2003 г. — 41,2%, в 2011 — 40,9% опрошенных. Ассимилированный буддизмом доламаистский культ *обо* является обрядом поклонения духам — покровителям определенной местности. Здесь произошло совмещение культа семейно-родовых покровителей и

<sup>6</sup> Хомушку О.М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М.: Изд-во РАГС, 2005. С. 190.

<sup>7</sup> Цэвээний Цэцэнбилэг. Проблемы модернизации монгольского общества. Улаанбаатар, 2002. С. 102.

<sup>8</sup> Там же. С. 112.



культы шаманистских предков с почитанием духов — покровителей местности. 37,7% в 1999 г., 39,1% в 2003 г., 40,7% — в 2011 г. респондентов принимали участие в обряде *сэржэм*. Сэржэм в настоящее время является одним из самых популярных обрядов. К исполнению сэржэма, обряду возлияния, обращаются во многих случаях жизни. По форме проведения сэржэм — обряд буддийско-шаманистский, исполнителями его могут быть как шаманы, так и ламы.

Довольно большое количество опрошенных — 29,1% в 1999 г., 21,3% в 2003 г., 34,2% в 2011 г. принимали участие в обряде *сахюсан*. Это ассимилированный буддизмом шаманский культ онгонов, семейно-родовых и личных духов-покровителей. Буддийская церковь ассимилировала древний культ семейных и личных покровителей, но заменила онгоны буддийскими сахюсанами (покровителями), в большинстве случаев из разряда *срунма*, *чойжинов* или *докшитов*, а шаманские домашние моления-хэрэк — буддийскими домашними молебнами в честь сахюсанов. Одним из наиболее устойчивых жизненных обрядов является *хий-морин*. В нем принимали участие 22% в 1999 г., 22,8% в 2003 г., 43,8% в 2011 г. Буддийский обряд хий-морин, «конь счастья», воздушный крылатый конь, поэтому при повышенной сонливости, плохом настроении, частых неудачах, болезнях лама говорит, что у человека нет *судэ*, ослабла жизненная сила.

В наши дни обряд хий-морин совершается путем вывешивания куска материи с изображением «коня счастья», где пишется имя человека (или всей семьи), от имени которого водружается этот знак. Хий-морин развешиваются на деревьях возле дацанов, в местах проведения обо, возле целебных источников.

Широкое возрождение бытовых обрядов природно-хозяйственного и жизненного циклов объясняется тем, что они связаны с потребностями повседневной жизни. Эти обряды играют большую роль в общественном и семейном укладе бурят, так как освящают все основные социальные устои и связи в рамках родовой и административно-территориальной общности.

В настоящее время наблюдается воспроизводство комплекса буддийских представлений среди бурятского населения. Эти явления имеют место в процессе актуализации буддийского воспитания, полученного в детстве, когда привычки религиозного поведения переходят в более регулярное соблюдение обрядов, что, в свою очередь, содействует эмоциональной настройке для становления религиозных представлений.

Процесс обращения человека к религии начинается обычно с эмоциональных и психологических предпосылок включения в стереотипы традиционного поведения, которое нередко приводит к потребности участия в религиозных обрядах. Однако религиозный обряд имеет эмоциональную, эстетическую стороны воздействия, которые в определенной степени дают выход психологическим потребностям в разрядке, утешении, общении на базе положительных впечатлений. Поэтому культовая практика в соединении с ее социальной функцией, традиционным коллективизмом этнической общности становится сильным средством сохранения и актуализации буддизма.

## Буддийские храмы, построенные по повелению маньчжурских императоров на территории Халха-Монголии в XVIII веке

Впервые маньчжуры, находившиеся к востоку от Монголии, стали проявлять интерес к своим западным соседям в начале XVII века. В 1636 году ими была захвачена территория, известная в настоящее время как Внутренняя Монголия, в 1691 году — Халха, а в 1755 году в состав империи Цин была включена территория Джунгарского ханства. Императоры династии Цин покровительствовали буддизму, и с этого времени на территории Монголии началось активное строительство буддийских храмов и монастырей, в некоторых из которых жили до тысячи лам.

Всего в XVIII веке по повелению маньчжурского императора, по инициативе монгольских *хутухт*<sup>1</sup> и *амбаней*<sup>2</sup> в Монголии было воздвигнуто более 700 больших и не очень больших храмов и монастырей. Однако только немногие из них своим появлением были обязаны инициативе и «финансовой поддержке» императоров династии Цин в Китае. К ним относятся: монастырь Амарбаясгалант — в Селенгинском аймаке<sup>3</sup> (построен в 1737 году), монастырь Шашин Бадрулагч (он же известен как Дамбадаржа) — в Улан-Баторе у реки Сэлби (1766), храм Шар Сум — в Кобдоском аймаке (1766). В Монгольском государственном центральном архиве хранятся материалы о религиозных службах, проводившихся в храмах, о назначении лам на должности и их увольнении, документы о доходах и расходах монастырей Дамбадаржа и Амарбаясгалант — всего 168 документов (фонды: М-128, А-120, М-130, А-121).

### Монастырь Амарбаясгалант

Монастырь Амарбаясгалант<sup>4</sup> — это самый крупный и наиболее известный из всех, построенных по повелению маньчжурского императора. Он отличается своей прекрасной архитектурой, в нем регулярно проводились большие *хуралы*<sup>5</sup>. Располагается монастырь в местности Шар Дов на левом берегу реки Ибен-гол, на склоне горы Бурун-хан в Селенгинском аймаке (в прошлом местоположение монастыря относилось к *хошуну*<sup>6</sup> Дзоригт-вана Тушэту-хановского аймака).

У монгольских народов есть нескольких легенд о том, как было выбрано место постройки этого монастыря, и о происхождении его названия.

<sup>1</sup> Хутухта — высший сан буддийского духовенства в Монголии в XVII — XX вв.

<sup>2</sup> Амбань — титул высших чиновников в Китае при империи Цин.

<sup>3</sup> Аймак — административно-территориальная единица Монголии.

<sup>4</sup> Амарбаясгалант в переводе с монгольского означает «Безмятежная радость».

<sup>5</sup> Хурал — богослужение.

<sup>6</sup> Хошун — мелкая административно-территориальная единица в Монголии.

Например, рассказывают, что однажды Богдохан<sup>7</sup> отправил мудрецов для выбора места для строительства монастыря. По дороге к горе Бурун-хан они встретили играющих детей и спросили, как их зовут. Те ответили, что мальчика зовут Амар, а девочку — Баясгалант. Мудрецы решили, что это счастливая примета, и приняли решение построить монастырь здесь и назвать его Амарбаясгалант. По другой легенде, знающие люди выбрали для строительства монастыря место Шар Дов на склоне горы Бурун-хан. Они закопали там монеты с отверстиями в середине<sup>8</sup> и уехали. На следующий год приехали другие знающие люди. Они вкопали иглу и объявили, что это именно то место, где надо строить монастырь. Как потом выяснилось, эта игла прошла через отверстия в монетах, закопанных в прошлом году. Поэтому в этом месте и был построен храм. Так рассказывают<sup>9</sup>.

Время основания монастыря Амарбаясгалант связано со временем смерти Ундур-гэгэна<sup>10</sup>. У А.М. Позднеева об обстоятельствах постройки этого монастыря сказано следующее: «Дело в том, что по смерти первого монгольского хубилгана Чжэбцун-дамба-хутухты, случившейся в 1723 году, царствовавший тогда в Китае император Канси<sup>11</sup>, особенно любивший Ундур-гэгэна, издал высочайший рескрипт, коим повелевалось отпустить из государственного казначейства суммы и построить на них особый монастырь, который должен был служить усыпальницею Ундур гэгэна. В период царствования Юнь-чжэна этот монастырь окончательно отстроился»<sup>12</sup>.

Территория монастыря была огорожена двойной стеной. Длина внешней стены составляла 208 м, ширина — 176 м. Внутри на расстоянии около 50 метров от внешней, с трех сторон (южной, западной и восточной) располагалась вторая стена. На внутренней территории было 16 главных храмов, а между стенами располагались 10 одинаковых храмов, которые называли «белые». Таким образом, всего было 26 храмов. Кроме того, в монастыре было 8 *дацанов* (учебных факультетов), которые назывались: Гунгачойлин, Дашчоймбол, Мамба, Ёг, Марамба, Зурхай, Майдар, Ламрин. Названия главных храмов были следующие: Тамга, Жин Хэнгэрэг, Жин Хонх, Махранз, два *дугана* (небольших храма) Туух, Цогчин, Манал, Сахиус, Зуг, западный *бунхан* (небольшой храм) с мощами IV Богдо<sup>13</sup>, вос-

точный бунхан с мощами Ундур-гэгэна, Лаврин, Лхун Лха, Ям, Нар Хажид, Майдар<sup>14</sup>. Внутри малой стены находился главный храм Цогчин — большое квадратное двухэтажное здание. По размеру он считался самым большим в Монголии, его каждая сторона была равна 29 метрам. Снаружи храма с четырех сторон располагалось 36 колонн, внутри — 44 колонны. По уровню мастерства и архитектурному исполнению его можно считать равным таким великолепным образцам храмовой архитектуры, как храм Тодайдзи в г. Нара (Япония) и монастырь Юнхэгун (Пекин). За южными воротами, перед храмом Тамга, расположенным на границе внутренней стены, располагалась площадка, где должны были спешиваться все прибывшие в монастырь, независимо от их звания — и *ваны* (князь первой степени), и *дзасаги*<sup>15</sup>, и *тайдэжи*<sup>16</sup>, и простолюдины. На южном краю этой площадки был поставлен внушительных размеров (длина 15,90 м ширина 0,93 м) *ямтай* (трехсторончатый щит) для защиты от злых духов.

За внутренним распорядком жизни в монастыре и проведением служб следили высшие должностные лица в монастырской иерархии — *хамбо-лама*<sup>17</sup>, *цорджэ*<sup>18</sup>, старшие и младшие *гэскуи*<sup>19</sup>. В монастыре также были более низкие по рангу *сойвин*<sup>20</sup>, *донир*<sup>21</sup>, ламы и *гэскуи* аймачных дацанов. Данных об общем количестве лам в этом монастыре нет. Имеются только документы, которые свидетельствуют, что в декабре 1935 года в монастыре было 876 лам, из них к высшему рангу (монг. *мяндаган тушаалтан*)<sup>22</sup> относилось 220. В июне 1937 года там было 636 простых лам и 125 лам высшего ранга, а также 164 ламы, имеющих ученую степень *гавдэжи*<sup>23</sup>, и 84 ламы, со степенью *агримба*<sup>24</sup>. С 1892 года в храме можно было сдать экзамен на степень *гавдэжи*<sup>25</sup>.

В монастыре Амарбаясгалант раньше хранились мощи Ундур-гэгэна. Он был похоронен в сидячей позе, держащим в руках *ваджру* и колокольчик. Но в 1938 году его мощи пропали. В том же году храм был очень сильно разрушен. Благодаря реставрации, ведущейся с 1991 года по инициативе Гуру Дива Ринбучи, монастырь возобновил свою работу. В настоящее время в монастыре 28 храмов, службу проводят 35 монахов, которые читают сутры «ради блага всех живых существ». Постановлением Правительства Монголии установлена

<sup>14</sup> Эрдэнэ С. Амарбаясгалант хийдийн туух амаржуулахуйн чимэг. Улаанбаатар, 1996. С. 31 – 35.

<sup>15</sup> Дзасаг — владетель хошуна.

<sup>16</sup> Тайдж — титул сыновей монгольских ханов.

<sup>17</sup> Хамбо-лама — настоятель монастыря.

<sup>18</sup> Цорджэ — заместитель настоятеля монастыря. Он нес ответственность за чтение сутр, в том числе и вне храма. В его ведении была также организация похорон.

<sup>19</sup> Гэскуй — лама, следящий за порядком во время служб.

<sup>20</sup> Сойвин — лама, заведующий личным штатом хутухты.

<sup>21</sup> Донир — секретарь канцелярии настоятеля монастыря, ведущий переписку. Обычно донира выбирали из молодых лам.

<sup>22</sup> К ним относились обладатели ученой степени: гавдж, агримба и лхарамба.

<sup>23</sup> Гавдж — третья ученая степень.

<sup>24</sup> Агримба — вторая ученая степень, даваемая за знания в области мантр. Получить ее можно было только в Тибете.

<sup>25</sup> Монголын сум хийдийн туухээс. Улаанбаатар, 2012. С. 138 – 139.

<sup>7</sup> Богдохан — маньчжурский император.

<sup>8</sup> Монгольские монеты того периода имели в середине квадратное отверстие, через которое продевалась нить.

<sup>9</sup> Эрдэнэ С. Амарбаясгалант хийдийн түүх амаржуулахуйн чимэг. Улаанбаатар, 1996. С. 25 – 26.

<sup>10</sup> Ундур-гэгэн — первый халхаский Джэбдзундамба-хутухта Дзанабазар (1635 – 1723), известный религиозный и политический деятель Монголии, скульптор.

<sup>11</sup> Как пишет В.Л. Успенский в книге «Тибетский буддизм в Пекине», Ундур-гэгэн скончался в 1723 году, когда он приехал в Пекин на празднование 70-летия императора Канси, но последний уже скончался к этому времени (в 1722 году). Поэтому все необходимые распоряжения, касательно его похорон и постройки храма, делал преемник Канси — император Юнчжэн.

<sup>12</sup> Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892 – 1893 гг. Т. 1. СПб., 1896. С. 24.

<sup>13</sup> IV Богдо — это Богдо-гэгэн Джэбзундамба-хутухта IV Лобсан-Тубтэн-Ванчуг-Джигмэд-Джамцо (1775 – 1813).

охранная зона монастыря Амарбаясгалант площадью 53,5 гектаров. Комплекс монастыря внесен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

В монастыре Амарбаясгалант на запад и восток от храма Цогчин находятся два совершенно одинаковых маленьких храма-дугана (их высота всего 3,5 м), которые по-монгольски называются «*Түүхийн дуган*» («Исторические храмы»). Внутри каждого из них есть гранитная стела. Обе стелы оформлены одинаково: наверху они обвиты вырезанными из камня драконами. Сами стелы установлены на постаменте, где вырезан конь (т. е. стелы расположены как всадники, сидящие на коне). На плоскости стел высечен указ богдохана на маньчжурском, монгольском и китайском языках. Монгольский текст этой надписи зафиксирован в монгольской летописи «*Эрдэнийн эрихэ*». А.М. Позднеев воспроизвел ее в книге «Монголия и монголы» с русским переводом<sup>26</sup>. Точная копия этой надписи хранится в рукописном фонде Института истории Монголии. Надпись объясняет обстоятельства постройки монастыря. Ее содержание можно разделить на три части:

1. Похвала умершему халхаскому Ундур-гэгэну. С момента утверждения центра маньчжурского государства в Пекине все подданные исповедовали буддизм. В этом большая заслуга Джэбдзундамба-хутухты, который принял подданство империи Цин с народом семи хошунов Халхи. Это помогло императору Маньчжурской империи победить ойратского Галдан-бошигту хана и его войско. Поэтому ему был пожалован титул, как пишет А.М. Позднеев, «нарочито великаго ламы» и поручили его управлению желтую веру.
2. Обстоятельства постройки монастыря. После смерти Джэбдзундамба-хутухты на постройку нового монастыря по приказу императора были посланы сановники и из Государственного казначейства было отпущено 10 000 *лан*<sup>27</sup> серебра.
3. Свидетельство о пожаловании этому монастырю имени Амарбаясгалант. Император призывает народ следовать истинному пути Будды — покровителя хана, совершать добродетельные дела, следовать учению Будды в государственных делах и в жизни.

### Монастырь Дамбадарджа

Монастырь Шашин Бадрулагч<sup>28</sup> располагался к северу от Улан-Батора в месте слияния западного и восточного рукавов реки Сэлби. У монголов этот монастырь был более известен под именем Дамбадарджа, которое является переводом монгольского названия на тибетский.

Маньчжурский император Цяньлун издал приказ, где говорилось: «...думал я, что надо построить специальный храм усопшему второму богду<sup>29</sup>, чтобы выказать ему уважение, и выдал большую сумму. Поэтому поручил *чин*

*вану* (князь первой степени) Санзайдорж Тову осмотреть местность, найти место и определить, все как следует, начиная с дерева, камня, черепицы и кирпича, а равно всего необходимого для глазировки и окраски, построить прекрасный храм». По приказу императора и на государственные деньги закончили монастырь Шашин Бадрулагч в год синей курицы (1765) и совершили освящение<sup>30</sup>. Размер монастыря 335 *алд*<sup>31</sup> на 370 *алд*<sup>32</sup>.

Вот как описывает А.М. Позднеев этот монастырь: «Шачжин-бадарагулхчи резко разделяется на две части. Первая из них, богдоханская, представляет собою богатые и высокие здания, каменной постройки, воздвигнутые по всем правилам тибетского зодчества. Здания эти обнесены двумя каменными оградами, из коих первая, внутренняя, окружает собственно кумирни, а вторая наружная, охватывает все отведенные под монастырь земли. Пространство между первой и второй оградой ныне совершенно пустынно, в старину же здесь, говорят, ставили свои юрты и имели свое местопребывание числившиеся при монастыре штатные ламы»<sup>33</sup>.

Внутри монастыря находятся: храм Цогчин, четыре *дацана*, 12 аймачных храмов<sup>34</sup>, семь *жасов*<sup>35</sup>. Названия *дацанов* следующие: Чойр, Джуд, Дуйнхор и Эмч, а названия аймачных храмов: Шутэн, Джадар, Анду-нар, Цэцэн-тойн, Джас, Махамаяг, Сангайн, Дзогойн и другие.

В штате монастыря были старшие ламы и младшие ламы — *гэсгүй*, *умдзад*<sup>36</sup>, *дуганч*<sup>37</sup>, *тахилч*<sup>38</sup>, *хаалгач*<sup>39</sup> и некоторые другие, назначаемые администрацией храма Их Цогчин<sup>40</sup>. Всего в монастыре жили свыше 1200 монахов, которые проводили службы и читали сутры «ради блага всех живых существ». Первые 10 лет постоянно живущим штатным монахам платили зарплату, затем постепенно число *хуралов* и *тахил*<sup>41</sup> стало сокращаться, прекратилась и выплата денег.

«...После сего стремясь по возможности увеличить средства монастыря, ламы определили в 1778 году одновременно с перенесением из Урги *шарил*<sup>42</sup> Ундур-гэгэна в Амарбаясхуланту, перенести в монастырь Шагжини бадарагулхчи субурган второго хутухты<sup>43</sup>, а вместе с ним обосновать при нем особый

<sup>30</sup> *Өлзий Ж.* Монголын дурсгалт уран барилгын түүхээс. Улаанбаатар, 1992. С. 96.

<sup>31</sup> Алд — монгольская мера длины равная 1 м 60 см.

<sup>32</sup> *Үндэсний Төв Архив.* Фонд 85, данс-1, хадгаламжийн нэгж 347. «Шашныг бадруулагч хийд».

<sup>33</sup> *Позднеев А.М.* Указ. соч. С. 576 — 577.

<sup>34</sup> Все ламы, живущие в монастыре, распределялись по разрядам (монг. *аймаг*) и определялись в соответствующий храм.

<sup>35</sup> *Жас* — хозяйственные постройки в монастыре.

<sup>36</sup> *Умдзад* — лама, который первым начинает чтение сутр во время службы.

<sup>37</sup> *Дуганч* — лама, ответственный за *дуган*.

<sup>38</sup> *Тахилч* — лама, ответственный за *тахил*.

<sup>39</sup> *Хаалгач* — лама сторож ворот.

<sup>40</sup> *Үндэсний Төв Архив.* Фонд-85, данс-1, хадгаламжийн нэгж 347. «Шашныг бадруулагч хийд».

<sup>41</sup> *Тахил* — вид службы, во время которой совершаются подношения.

<sup>42</sup> *Шарил* — мощи, останки.

<sup>43</sup> Второй хутухта — Богдо-гэгэн Джэбзундамба-хутухта II Лобсан-Данби-Донмэ (1724 — 1757).

<sup>26</sup> *Позднеев А.М.* Указ. соч. С. 29 — 32.

<sup>27</sup> *Лан* — китайская мера веса, равная 37,3 грамма.

<sup>28</sup> В переводе с монгольского — «Дающий процветание религии».

<sup>29</sup> Второй богдо — Богдо-гэгэн Джэбзундамба-хутухта II Лобсан-Данби-Донмэ (1724 — 1757).

ламский аймак»<sup>44</sup>. Благодаря такому расширению монастырь смог стать одним из крупных буддийских центров в Халхе после Их Хурэ и Амарбаясгаланта.

До 1930 года этот монастырь активно функционировал, но в 1930 году полностью прекратил свою работу из-за начавшихся репрессий против лам. В этот период было разграблено много ценных вещей и книг, но здания сохранились, и в какой-то период в них располагалась больница. Деятельность монастыря была прервана на довольно долгое время. С 1990 года начались работы по его восстановлению, и за прошедшие 20 лет силами нескольких лам восстановлен храм Цэцэн-ханского аймака, и в нем начались службы.

Перед входом в главную монастырскую кумирню воздвигнуты два маленьких храма. В них стоят две каменные стелы с указом Богдохана, высеченным на четырех языках — китайском, маньчжурском, тибетском и монгольском. Размер надписей 80,5×160,4 см. На левом, самом почетном, камне приведены надписи на маньчжурском и монгольском языках, на правом, именуемом младшим, — на китайском и тибетском. Монгольский текст этой надписи имеется в монгольской летописи «Эрдэнийн эрхэх». А.М. Позднеев приводит ее русский перевод в книге «Монголия и монголы»<sup>45</sup>. Кроме того, точная копия монгольской и тибетской надписей хранится в фонде Монгольского национального архива. Надпись содержит подробное объяснение всех обстоятельств постройки монастыря. Информация, приведенная в надписи, может быть поделена на три части:

1. История постройки монастыря Амарбаясгалант. В этой части отмечены заслуги Джэбдзундамба-хутухты, в частности, то, что он принял подданство империи Цин вместе с народом семи хошунов Халхи, и это помогло Маньчжурскому императору победить ойратского Галдан-бошигту-хана и его войско. Поэтому в его честь построили монастырь Амарбаясгалант.

Таким образом, первая часть надписи в монастыре Дамбардаржа по содержанию совпадает с началом надписи из Амарбаясгаланта.

2. Обстоятельства постройки монастыря Дамбардаржа. После победы над ойратским Галданом-бошигту ханом маньчжурские войска совершили еще одну великую победу, поэтому было решено построить монастырь. Чин-вану Санзайдоржи было поручено найти место и подобрать все необходимое для строительства. По приказу императора монастырь был построен в 1765 году на государственные деньги.
3. Свидетельство о пожаловании этому монастырю имени *Түгээмэл амаржуулагч*. В этой части рассказывается о заслугах маньчжурских императоров. Цель постройки монастыря выражена таким образом: «...распространять вместе с Далай-ламой и Панчен-эрдэни правила веры... и чтобы приходили в монастырь все, начиная от халхаских *ванов* и *гунов*<sup>46</sup> вплоть до исповедующих учение простоллюдинов, складывающих ладоны в почтении»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Позднеев А.М. Указ. соч. С. 576.

<sup>45</sup> Там же. С. 578 – 582.

<sup>46</sup> Гун — князь пятой и шестой степени.

<sup>47</sup> Үндэсний Төв Архив. Фонд М130, данс-1, хадгаламжийн нэгж 1. «Шашныг бадруулагч хийдийн гэрэлт хөшөөний эх хуулга» /1765/.

## Монастырь Шар-сум

Этот монастырь расположен на берегу реки Буянты в городе Кобдо в Кобдоском аймаке (там, где раньше располагались Олётские и Мянгатские хошуны). В приказе императора Цяньлуна о постройке храма написано следующее: «...строительство началось в последний месяц лета года красной собаки (1766), закончилось осенью года красноватой свиньи (1767). В том же году пожаловали ему имя *Түгээмэл амаржуулагч* („Повсюду распространяющий спокойствие“)<sup>48</sup>, но в народе монастырь стали называть Шар-сум»<sup>49</sup>.

«Шар-сум, как и всякая императорская кумирня в Монголии, снаружи был окружен стеной, окрашенной в красную краску. Внутри ограды были дворцы, дома лам, *жасы* и еще три главные *сума*, которые отличались от остальных построек. Из них на государственные деньги был построен только центральный храм, а правый и левый строили на деньги местных жителей»<sup>50</sup>. А.М. Позднеев пишет о зданиях, где жили ламы: «Здания эти состоят из отдельных квартир, с комнатами в один или два *цзяня*<sup>51</sup>, комнаты, как можно судить по остаткам, были устроены по всем правилам китайского искусства: стены украшены были картинами, а карниз — изображением лепных цветов и проч... Самая кумирня отличается обширностью, но утварь ее, бурханы и богослужебные книги — весьма немногочисленны. Библиотека сумэ вся помещается в главной кумирне и состоит только из Тибетского Ганьчжура, богослужебных же книг при сумэ не имеется: их приносят ламы в то время, когда собираются в монастырь для совершения служения. По примеру всех императорских кумирень, в Шара-суме имеется императорская дощечка — Богдо хану сюльдэ»<sup>52</sup>.

В этом монастыре службы проводили почти 400 лам; книги, которые они читали, были собраны из олётских и мянгатских хошунов<sup>53</sup>. Первым Хамбо-ламой монастыря был назначен *далама гэлун*<sup>54</sup> Дондог. Потом монастырь возглавляли перерожденцы Джалхандза-хутухты, Ялгулсан-хутухты из аймака Дзасагт-хана или хутухты Наро-Панчен из аймака Сайн-ноёна. Все эти хутухты должны были прибывать и руководить монастырем поочередно на три года, но на самом деле один мог управлять и много лет. Например, Галсандамба-Яринпил третий перерожденец Джалхандза-хутухты из аймака Дзасагт-хана управлял в 1767 – 1778 гг., Лувсандамбардаржа третий перерожденец Ялгулсан-хутухты управлял в 1839 – 1844 гг.<sup>55</sup> Эти три хутухты были самыми важными из 19 монгольских крупных хутухт, их называли «с печатью» (монг. *тамагтай*). У них было много учеников (монг.

<sup>48</sup> Галдан. Эрдэнийн эрхи. Улаанбаатар, 1960. С. 136.

<sup>49</sup> В переводе с монгольского — «Желтый монастырь».

<sup>50</sup> Гонгор Д. Ховдын хураангуй түүх. Улаанбаатар, 1960. С. 38.

<sup>51</sup> Цзянь (чжан) — китайская мера длины, 3,3 метра.

<sup>52</sup> Позднеев А.М. Указ. соч. С. 329, 337.

<sup>53</sup> Монгол сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар, 2009. С. 709.

<sup>54</sup> Далама — главный лама, титул высших лам. Гелунг — монах, принявший все 253 обета.

<sup>55</sup> Монгол улсын шаштир / Зарлигаар тогтоосон олон аймгийн тамгатай, тамга үгүй хутагт хувилгаадын шаштир, дээд доод дэвтэр. / Улаанбаатар, 2006. С. 343, 348.

хамжлага), от которых они получали налог (монг. *алба гувчуур*), поэтому они владели значительными средствами.

В период дунганского восстания (70-е гг. XIX века) здания монастыря были сильно разрушены. Поэтому в конце XIX века хутухты и монахи оставили их и переехали в отдельное здание на правом берегу реки Буянту-гол на расстоянии 30 км от монастыря. Здание это было построено в начале 1874 года компанией Дашэнькуй как дача, а потом было продано монастырю.

С 1990 года началось восстановление монастыря по инициативе Ц. Батбилэга, Д. Дондова, Сонома. В настоящее время в монастыре живут 10 лам<sup>56</sup>.

В 1767 году, когда закончили строительство, были изготовлены две каменные стелы с надписями, высеченными на трех языках – китайском, маньчжурском, монгольском. В настоящее время обе стелы хранятся в краеведческом музее города Кобдо. Монгольский текст этой надписи есть в монгольской летописи «Эрдэнийн эрихэ». В книге «Монголия и монголы» А.М. Позднеева приведен перевод этой надписи на русский язык. Надписи были вырезаны не достаточно глубоко, и поэтому сейчас от них остались только слабые следы, и прочитать их невозможно. Это произошло еще и потому, что для них специально не построили маленькие храмы, чтобы защитить их от природных явлений, как это было сделано в монастырях Амарбаясгалант и Дамбадаржа. Надпись представляет собой сведения об обстоятельствах постройки монастыря. Ее содержание можно разделить на две части:

1. История города Кобдо. Здесь кратко говорится об истории города, его местоположении и причине постройки этого города и монастыря. Сначала это была урточная станция, где меняли лошадей. Затем упоминаются заслуги города и монастыря. В конце сказано, что закончили строительство монастыря в 1766 году, и ему была пожалована грамота о наименовании его *Түгээмэл амаржуулагч*.
2. Хвалебные стихи императора. Ниже мы приводим их перевод, сделанный А.М. Позднеевым:

Воздвигнув богатый и крепкий город  
Построили в Кобдоской местности  
Всего здесь больше тысячи семей,  
Всего здесь больше десяти тысяч *байшинов*<sup>57</sup>  
Собрав необходимые для работы материалы  
Построили эту кумирню  
Изукрасили драгоценностями и, сделав дивом,  
Красиво разделали в разные цвета  
Поставив, с усердием, в рядок всякого рода жертвы,  
И всегда уповая на нее, молим добродетель  
Разбив по канавам течение многоводной реки,  
Увлажили почву вокруг города.

<sup>56</sup> Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар, 2009. С. 710.

<sup>57</sup> Байшин — здание.

Весною распускаются не сеянные цветы,  
Осенью собирается прекрасная жатва.  
После счастливо оконченных военных действий  
Все мы радостно должны постараться о земледелии

Хотя прежде сего было то же,  
Однако в этой местности постоянно бывали убийства  
Отселе обитатели ее, в силу покорности наставлениям  
Наслаждаются миром, навсегда обзаведясь хозяйством  
Таким образом, от ближайших аймаков  
Вплоть до самой западной границы  
Тайчжи и зайсанги их  
Теперь действительно весьма размножились  
Если представляясь (ко двору), они приносят моления,  
То от подобнаго чествования благовение их еще сильнее  
возрастает

Как подумаю я об этом обстоятельно, —  
Подобного здесь (еще никогда) не бывало.  
Если бы не благовение перед велениями неба,  
То таким образом я дерзнул бы бесстрашно на такое  
самовознесение  
Выгравировав слова этой похвалы,  
Даю знать сим грядущему человечеству<sup>58</sup>.

*Т.А. Скрынникова*

## Концепция *törö* в монгольском буддизме XVII в.

Как правило, когда исследуется характер буддийской концепции власти на монгольской почве, она рассматривается как некая цельность, изначально обладавшая определенными чертами или характеристиками. Я бы хотела обратить внимание коллег на то, что это процесс, длившийся несколько веков с длительными перерывами (например, период малых ханов), что соответственно определило и постепенность/поэтапность формирования терминологии, в которой данная концепция формулировалась.

Что касается источников, в которых наиболее выразительно отразился этот процесс, то это прежде всего «Белая история» (*Цагаан туух*), составленная в XIII в. при Хубилае и Пагба-ламе и возрожденная на рубеже XVI – XVII вв., жизнеописание Алтан-хана, интересное тем, что это наиболее ранний источник этого периода (конец XVI в.), и ЭТ, составленная в 1667 г.

Распространение буддизма в монгольской среде шло под лозунгом укрепления взаимодействия «двух законов». Выявление и анализ форм выражения этого понятия и являются предметом данной публикации.

<sup>58</sup> Позднеев А.М. Указ. соч. С. 334.

Согласно мнению Дж. Туччи, формула «двух законов» впервые появляется в письме Сакия-пандиты, где она выражена словами Годана: «Благодаря мне, который защищает мир человеческим законом (тиб. mi chos), и тебе, который защищает его божественным законом (тиб. lha chos)» [Tucci, 1955. С. 198]. Рост империи, завоевание Китая потребовали от монгольской властвующей элиты замены неформальных институционально традиционных верований более действенной идеологией, способной конкурировать с традиционной китайской. Контакты монгольских правителей, осуществляемые ими еще до получения китайского трона с представителями тибетских буддийских школ, в результате привели к заключению союза между первым монгольским императором Юаньской династии Хубилаем и сакьяским иерархом Пагба-ламой.

Пакба-лама, опираясь на древнеиндийскую традицию, способствовал созданию в рамках тибетской традиции новой политической концепции, которая могла подтвердить претензии монгольских императоров на мировое господство. Согласно выработанному учению о соотношении духовной и светской сфер деятельности, двумя столпами, на которых зиждется мировой порядок, были «духовный учитель/место жертвоприношения (tib. mchod yon/mchod gnas; mong. takil-un oron) — жертвователь/донатор (tib. yon bdag; mong. öglige-yin ejen)» [Sagaster, 1976. С. 27]. Определились места двух начал в монгольском обществе. В «Белой истории» нашла отражение идея взаимодействия светской и духовной властей, заимствованная монголами через буддизм: «Корень (ündüsün) высокой религии — лама, владыка учения (nom-un ejen), а вершина (erkim) Великого Закона (yeke törö) — могущественный (erketü) хаган вселенной (yirtinču). Правление (jasay) истинного учения неразруσιμο подобно шелковому узлу, правление (jasay) строгого хагана неразрушаемо подобно золотому ярму. Кратким изложением того, как руководствоваться в равной мере и безошибочно истинными „двумя законами“ (qoyar yosu), стала „Белая история учения десяти добродетелей“» [Sagaster, 1976. С. 83]. Помещая правителя на вершину, а ламу — у корней, составитель текста констатирует главенство первого. Более того, если лама был только владыкой учения, то хаган являлся правителем вселенной (yirtinču).

### Цагаан туух

Как мы видим, в написании названия источника «два закона» используется термин *qoyar yosu*<sup>1</sup>, тогда как хаган называется вершиной Великого Закона, где термин Закон выражается также другим термином, традиционно связанным с правителем, — *yeke törö* [Sagaster, 1976. С. 83], а лама обозначается как «корень высокой религии» [там же].

Новый принцип, обеспечивающий жизнеспособность общества, обозначался как *qoyar yosu*, при этом одновременно сохраняется приоритет

<sup>1</sup> «Управление (jasay) истинного учения (ünep nom) двух законов (qoyar yosun), которые организовали вселенную (yirtinču) гениально рожденного Хубилай Сэцэн-хагана, подобно шелковому шнуру; управление (jasay) строгого хагана подобно золотому ярму. Распространить повсюду в четырех направлениях, чтобы принести мир всему великому народу» [Sagaster, 1976. С. 101 – 102].

традиционных представлений о том, что мир организуется в соответствии с *törö* — универсальным законом вселенной, проводником которого был правитель (хан/хаган). «И „два закона было необходимо“ привести в соответствие с *törö* (tegüber *qoyar yosu-yi jasaγ törö-dür neyilegüljü yabuγuldaqu*)... Если осуществлять правление (*jasay-i yabuγulbasu*), отступая от универсального закона вселенной (*törö-eče eteged*), можно ли быть главой народа (*ulus-un terigün-i barin yadayu*)?» [Sagaster, 1976. С. 96].

В тексте «Цагаан туух» постоянно подтверждается, что именно хаган обеспечивает исполнение универсального закона вселенной: «Благословенно-рожденный Хубилай Сэцэн-хан охранял различные ненадежные народы в дальних и ближних областях, установил порядок и защиту. Поэтому он, не притесняя четырех углов и не потрясая восьми границ, поставил Великий Закон на крепкую основу и принес своему великому народу мир и радость» [Sagaster, 1976. С. 101]. Великий или Высший Закон — *yeke törö* — универсальный закон вселенной.

Правитель, руководствующийся Высшим Законом вселенной (*kündü degedü törö-yin qaγan*), согласно «Белой Истории», может называться таковым, если он облачен в соответствующую одежду (шапка, халат, пояс и обувь), что подчеркивает его ритуальную функцию, и «восседает на прекрасном троне, не оступаясь и не опираясь, тот, кто управляет всем великим народом благодаря спокойной харизме (*jibqulang*<sup>2</sup>), исполняет универсальный Закон Вселенной (*yirtincu-yin törö*), не смешивая двух законов/принципов (*qoyar yosu-yi*), тот, кто все это может» (Sagaster, 1976. С. 88). В данной характеристике статуса истинного правителя позиционируется не только набор определенных обязанностей, которые он должен выполнять, но и все необходимые атрибуты его высокопоставленного положения и сакрального статуса, включая трон. В качестве одного из необходимых качеств, которыми правитель должен обладать, выделяется устойчивость (не оступаясь и не опираясь), которое несет в себе коннотации чего-то стоящего или установленного, — черта, которой всегда характеризуется *törö*. Благодаря этой устойчивости правитель может выступать опорой Высшего закона (*törö-yin sitügen*) или «держатъ ровно Высший закон» (*yeke törö-yi tübsin-e bariju*), тогда правитель, его трон и Высший закон обеспечивают гармонию мира, что постоянно подчеркивается монгольскими источниками.

Здесь следует обратить внимание на сходство монгольского понятия «владыка Закона [Вселенной]» (*törö-yin ejen*) и индийского — *дхармараджа*. Как в Индии титул *раджа* получали некоторые кшатрии после прохождения посвящения-*абхишеки*, так и титул «владыка Закона» у монголов был связан с этим актом. И отмечается безусловный примат правителя над религиозным лидером: первый — владыка Мирового Закона, а второй только владыка учения.

С одной стороны, мы видим совершенно определенное разграничение употребления терминов, когда *törö* в качестве универсального закона все-

<sup>2</sup> О значении *sür jibqulang* / *сoγ jibqulang* — «харизма» см. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана / Отв. ред. Г. Р. Галданова. М.: Восточная литература, 1997. С. 156 – 157.



ленной связывается только с хаганом, который является его проводником, что характерно для традиционной политической культуры.

С другой стороны, термин стал применяться для передачи новых для монгольской культуры понятий, расширяется значение *törö*<sup>3</sup>: «Сронцанг-гампо, прославившийся как „вращающий 1000 золотых колес“, думая о благе всех живых существ, послал Томай Югку в Индию, чтобы тот ... познакомился с четырьмя *törö*, основанными древними святыми (eften-ü boydas-un bayiyuluysan **dörben törö**-yi surun ir-e kemen)... Он получил полное понимание принципов царского правления в Индии (qad-un törö yosun-i үүүгата тегүс туулжу) ... [Сронцанг-гампо] распространив два закона и четыре великих *törö* (qoyar yosu dörben törö), умиротворил весь народ: руки на земле, ноги на почве» [Sagaster, 1976. С. 84]. Здесь *törö* и *yosun* выступают как синонимы (qad-un törö yosun. Ср. древнеиндийское *радждахарма*. — Т. С.). Т. е. наряду с его прежним значением как принадлежности правителей (qad-un törö) он приобретает и новые смыслы «два закона и четыре *törö* (qoyar yosu dörben törö)». Однако, как мы видели выше уже и два закона, состоявшие из четырех *törö*, также обозначаются как два *törö*: «Эти два закона: закон учения (nom-un törö), а именно Дхарани и Сутры, и Закон Вселенной (yirtincu-yin törö), а именно мир и легкость...» [Sagaster, 1976. С. 85].

Отнесение составления ЦТ к XIII в. несколько условно. Безусловно то, что основной текст был составлен именно тогда, но трудно отделить ранний текст от изменений и дополнений, которые были внесены в период активного возрождения буддизма начиная со второй половины XVI в., что определило полисемантическую понятий и терминов. Но можно с достаточной долей уверенности предполагать подобную терминологическую неопределенность и в XIII в., когда начались переводы буддийских текстов с тибетского на монгольский и переводчики только «нащупывали» контексты, находясь в процессе поиска монгольских терминов, сформированных в рамках традиционной культуры и адекватных тибетским.

В употреблении термина *törö* в контексте буддийской концепции власти отразилась характерная для традиционной культуры закономерность — полисемантическую ее знаков, когда один термин может выражать разные понятия (qoyar törö / dörben törö), или одно понятие обозначается разными терминами (qoyar törö / qoyar yosun). Так, в вышеприведенной цитате понятие «два закона» передается по-монгольски «qoyar yosun», термином, которым обозначался закон или обычай. Ниже в тексте «Белая История» это понятие «два закона» («qoyar yosun») расшифровывается и уже обозначаются как два *törö*: «Эти два закона: закон учения (nom-un törö), а именно Дхарани и Сутры, и Закон Вселенной (yirtincu-yin törö), а именно мир и легкость... Гугуруши, владыкой учения (nom-un ejen), может называться тот, кто может заставить течь четыре реки посвящения (абишиг) во благо хагана, владыки *törö* (törö-yin ejen)» [Sagaster, 1976. С. 85].

Это характерное для традиционного сознания использование одного термина для обозначения как целого — Высшего Закона, так и частей цело-

го: двух законов (мирского и религиозного) и четырех законов (дхарани и сутры, мир и легкость). Эта традиция идет из Древней Индии, где, с одной стороны, термином дхарма обозначался Высший Закон, с другой стороны, были дхармы различных социальных групп [Бонгард-Левин, Ильин, 1985. С. 288, 305, 478]. Если в Древней Индии термин дхарма приобрел и другое значение — учение, то в монгольской традиции последнее понятие стало выражаться другим заимствованным термином — *nom*, который употреблялся еще и в значении «книга». И, соответственно, санскритское *дхарма* могло означать как «владыку закона», так и «владыку учения», тогда как в монгольской традиции понятие «владыка Закона (Вселенной)», актуальное не только после распространения буддизма, но и до него, передавалось монгольским термином «*törö-yin qayan*», а «владыка учения» термином, употребляемым уже после принятия буддизма, — *nom-un qan*, синонимичное определению в названии источника — (*nom-un ejen*).

### Жизнеописание Алтан-хана (ETNS)

Как правило, раздельно упоминаются оба принципа гармонии вселенной в том случае, когда речь идет о том, что тот или иной правитель их соединяет в своей политической практике. Хочу обратить внимание на различия в терминологии для обозначения процесса этой практики. В соответствии с традиционной культурой жизнедеятельность любого правителя начинается с установления связи с *törö*, лишь после этого становится возможной его деятельность. Именно поэтому в текстах соблюдается следующая последовательность в действиях по отношению к религии: **törö sasin** (yirtincü-yin törö burqan-u sasin). Так, в источнике, когда речь идет о Чингис-хане, которому приписывается начало распространения буддизма в Монголии, два действия разделены: «установил Закон Вселенной и ... распространил религию Будды» (yirtincü-yin törö yosun-i tübsidkecü. ... Terigün burqan-u sasin-i delgeregülgösen ajiyu [ETNS, 2001. С. 151]).

Как и Чингис-хан, сменивший его на троне Угэдэй, пригласив Сакья-пандиту, «согласно доброму обычаю, соединил Закон Вселенной и религию Будды» (Cinar yosuyar yirtincü-yin törö burqan-u sasin-i jiluyuduyad [ETNS, 2001. С. 151]) во имя мира и покоя всего великого народа.

Этот процесс обозначался или как «установление универсального закона вселенной и религии» (монг. «tegsi törö sasin-i bayiyuluysan» [ETNS, 2001. С. 174]) Хубилай-хаганом и Пагба-ламой, или как «исполнение двух законов» (монг. «qoyar yosun-i бүтүгекү» [ETNS, 2001. С. 188]).

Отход в управлении обществом от концепции «двух законов» приводил к деструкции социальной жизни, когда с падением монгольской династии Юань, в течение многих поколений ханов, «так как не устанавливался универсальный Закон Вселенной и религия Будды (‘yirtincü-yin törö burqan-u šasin es-e toytal-a’ [ETNS, 2001. С. 152]), правители и народ не знали разницы между добром и злом и род борджигин пришел в упадок (borjigin-u altan uru)» (*ibid.* С. 225).

Абатай-хаган, ставший владыкой халхаских тумэнов, получил от Далай-ламы титул вчирай хаган, «приобщился универсальному Закону Все-

<sup>3</sup> Можно предположить, что это уже дополнение XVII в.

ленной и религии гэгэн-хагана» [ETNS, 2001. С. 266] (монг. «gegen qaγan-u törö sasin-dur oγoyad» [ETNS, 2001. С. 203]), т. е. Хубилай-хагана.

Сохранилось представление о *törö* как главном условии существования сообщества: следование *törö* и *sasin* обеспечивают устойчивость *törö*. Шесть туменов, «сочетая универсальный Закон Вселенной и религию, делают мирным универсальный Закон Вселенной великого народа (улуса)» (монг. «törö sasin-i jasan jokiyān jāsāyad yeke ulus-un törö-yi engke amuyūljū» [ETNS, 2001. С. 212]). Связь правителя с *törö*, которое одновременно является и *törö* не только своего социума, но и всего мира, объясняется тем, что, несмотря на буддийскую направленность летописей, рождение правителя связывается с Небом: «Рожденный волей Высшего Неба, Владыка всего мира Богда Алтан-сэцэн-хаган» («Deger-e ngri-yin jayāγ-a-bar törögsen. Delekei dakin-u ejen boyda altan secen qaγan» [ETNS, 2001. С. 266]).

Эксплицитное выражение связи правителя и *törö* в значении сакрального высшего закона нашло отражение и в следующем отрывке: «„Ты — победитель множества завистливых врагов, объединитель мирным путем старейшин и высших — стал символом Великого Закона (törö-yin sitügen)“». Сказав так, [Далай-лама] дал Алтан-хану титул „суу-ту“» [ETNS, 200. С. 160]. Во-первых, Алтан-хан называется не создателем *törö* в значении закона или власти, а его символом или опорой, т. е. столпом, через который высший закон осуществляется. Во-вторых, согласно источнику, он получает титул «обладающий харизмой» (suu-tu [ibid.]). На самом деле это выражение не было титулом, а лишь маркером харизматичности той или иной персоны, что и обеспечивало, как показано выше, его способность быть проводником *törö*. И, в-третьих, именно благодаря вышесказанному, Алтан-хан мог выполнять гармонизирующую функцию в своем и чужом социумах. Здесь мы наблюдаем «парад» маркеров, отмечающих исключительность тумэтского Алтан-хана: qaγan, boyda (августейший), владыка вселенной.

Согласно концепции «двух законов», правители могут исполнять универсальный закон вселенной через религиозный закон. Так, Намудай-сэцэн-хаган, Дзонгэн-хатун и хунтайджи «исполняли универсальный Закон Вселенной Высшего богдо-хагана (Чингис-хагана. — Т.С.) благодаря религиозному закону» (монг. «degedü boyda qaγan-u törö-yi nom-un yosuγar yabuγuluyad» [ETNS, 2001. С. 214]), что показывает, что религия выходит на первое место, теперь она даже обеспечивает исполнение Высшего Закона вселенной, меняется иерархия составляющих, и пара терминов выглядит уже следующим образом — **sasin törö**.

Хотя в вышеприведенной цитате автор жизнеописания Алтан-хагана следует еще парадигме традиционной культуры, когда приоритет отдается универсальному закону вселенной при описании деятельности Хубилай-хагана, одновременно в этом тексте мы встречаем и случаи выделения религии на первое место: сначала он распространяет религию, и лишь потом становится проводником универсального закона вселенной. О Хубилае и Пагба-ламе автор пишет: «Распространив дружественную религию Будды, установив совершенный универсальный Закон Вселенной, стали они местом поклонения (религиозным учителем) и милостынедателем» (монг. «Tangsuy-a burqan-u sasin-i delgeregülgēd. Tegsi yirtincü-yin törö-yi jokiyān baiγuluyad. Takil-un oron öglige-

yi en ejen bolulcaγsan» [ETNS, 2001. С. 190]). Или, в более короткой форме, время Хубилая отмечается распространением религии и универсального закона вселенной «Šasin törö qoyar-i tere саγ-tur tügemel-iyer» [ETNS, 2001. С. 152].

Например, Дуурэнг-хаган «соединил религию и универсальный Закон Вселенной» [ETNS, 2001. С. 266] (монг. «sasin törö-yi jiluyadun jasan» [ETNS, 2001. С. 203]). Сочетание веры в Высшее небо и пользу от введения буддизма. Алтан-сэцэн-хаган, родившийся по воле Высшего Неба, в память о Пагба-ламе и сэцэн-хагане «думал о религии и универсальном Законе Вселенной» („nom-un sasin-i törö-yi sanaju“ [ETNS, 2001. С. 172]).

Термин *törö* стал употребляться и для выражения принципов учения. Чакраварти Номун Алтан-хаган «признал равными два закона — общий универсальный Закон Вселенной и религиозный» (монг. «Yerü yirtincü nom qoyar-un törö-yi tegsi toγoluyad» [ETNS, 2001. С. 195]). «Славный высший закон учения сделали подобным шелковому шнуру» (монг. «Gabiγ-d-tu degedü nom-un törö-yi kiib janggiγ-a metü bolγaju» [ETNS, 2001. С. 186]). Здесь же в монгольском языке терминологически было выражено иначе. Когда в 1580 г. проповедническую деятельность проводил Манджушри-хутухту, «великий народ трех тумэнов собрался, великое религиозное правление сделали подобным шелковому шнуру» (монг. «Tedüi γurban tümen yeke ulus ciγuluyad. Degerdü nom-un jāsāγ-yi kib-ün janggiγ-a metü üledügsen» [ETNS, 2001. С. 186]).

Если в границах традиционного сознания правление лидера становилось возможным с установлением его связи с *törö*, то теперь этот процесс обозначался или как «установление универсального Закона Вселенной и религии» (монг. «törö sasin-i baiγuluyāsan» [ETNS, 2001. С. 174]), или как «исполнение двух законов» (монг. «qoyar yosun-i бүтүгекү» [ETNS, 2001. С. 188]). Чакраварти Номун Алтан-хаган «признал равными два закона общий светский и религиозный» (монг. «Yerü yirtincü nom qoyar-un törö-yi tegsi toγoluyad» [ETNS, 2001. С. 195]).

Представления о *yeke törö* как об универсальном законе стали, на мой взгляд, обоснованием концепта о хане-чакравартине. В связи с этим концептом представляется возможным уточнить интерпретацию значения *törö* и в контексте буддийской концепции бытия. К. Kollmar-Paulenz перевела монгольский текст так: «Неведомо, как вращается великое *törö*, как и колесо времени. Если установить непреходящий универсальный Закон Вселенной (*törö*), будут счастливы внешние и внутренние [народы]» [ETNS, 2001. С. 261] (монг. «Yeke törö саγ күрдүн метү ergikü medege ügei bui. Yegüdkel ügei törö toytabasu γadan-a dotan-a jiryamu» [ETNS, 2001. С. 168])<sup>4</sup>. Царь-

<sup>4</sup> На мой взгляд, «yeke törö», переведенное как «die grosse Herrschaft», означает универсальный закон, связанный с колесом времени (kalachakra). Уже Пагба-лама применил по отношению к монгольским правителям понятие о чакравартине, которое содержало идею о вселенском монархе, живущем во благо живых существ и вращающем 1000 колес (учения Будды). В своем сочинении «Разъяснение предмета познания» (1278) он присвоил монгольским ханам, начиная с Чингис-хана, это наименование — чакравартин. Это стало возможно, поскольку мировая история, согласно Пагба-ламе, представлена как история грех буддийских монархий: Индии, Тибета и Монголии, причем история Монголии начинается с Чингис-хана, который родился «в результате созревания плодов прежних деяний спустя 3250 лет после нирваны Будды». См. *Бира Ш.* Монгольская историография. М., 1978. С. 77).

Чакравартин — универсальный правитель, как Будда — «Большой человек», существо, содержащее 32 больших и 80 малых совершенств тела, которые необходимы, чтобы быть Буддой или его земным подобием — чакравартином. Будда и чакравартин в мире сансары существуют и осуществляют свою деятельность через посредников — земных представителей с качествами чакравартинов. Как Будда нашего времени — Шакьямуни, так и чакравартин — Махасаммати, все другие правители-чакравартины являются чакравартинами-преемниками [Sagaster, 1976. С. 21 – 22]. Понятие дхарма-раджа могло означать не только религиозного правителя (nom-un qan), но и владыку универсального закона (törö-yin qan/ejen).

Можно видеть, что идеи концепции «двух законов» становятся предметом интереса не только схоластов — теоретиков буддизма, но и если не всего монгольского народа, то его элиты — авторов летописей.

### Erdeni-yin tobci

Но иногда и в летописях XVII в. еще вспоминаются представления о разной природе власти хагана и церкви. Кратко в обобщенном виде эти идеи нашли отражение в *Erdeni-yin tobci*, где написано, что «начиная с индийского Олана-эргүгдэгсэна и до сегодняшнего дня, для пользы живых существ *рождались ханы, владеющие силой богдо (августейшие), которые упорядочивали мир* (монг. *boydas kücüten qad töröjü delekei/-yi/ tübsidken* [ET, 1990. С. 191], рождались добродетельные боддхисаттвы которые руководили живыми существами, *делали счастливыми всех благодаря религии Будды и törö богдо*)» (монг. «*Burqan-u šasin boydas-un törö-ber qotala-yi jirγayuluysan*» [ET, 1990. С. 191]). В этом отрывке обращает на себя внимание фраза «рождались ханы, обладающие силой богдо, [они] упорядочивали мир»). Мне думается, что в данном случае *törö* имеет космологический смысл, поскольку, во-первых, оно упоминается как *boydas-un törö*, а во-вторых, речь идет о его цивилизаторской умиротворительной функции, распространявшейся на весь мир. Как известно, «*boyda[s]*» — это маркер правителя (августейший), связанный с харизматической субстанцией, что зафиксировано в ритуальных текстах: «*всесильная харизма Богдо*» («*erketü boyda-yin шу*», «*всесильное Богдо сульдэ*») (*kücütü boyda sülde*). Это определяет социально-ритуальные функции правителя, делая его медиатором «космос-социум» не только для своей общности, но и для универсума. Саган-Сэцэн, автор *Erdeni-yin tobci*, совершенно определенно приписывает *törö* правителю, указывая, что всеобщее счастье обеспечивается религией Будды и связью правителя с Высшим Законом.

Возможно, авторы XVII в. просто воспроизводили прежние модели, относящиеся к прежним временам и сохранившиеся в культурной памяти. Так, например, упоминается младший брат Кулуг-хагана Гэгэн-хаган, который, став хаганом, «*всех сделал счастливыми благодаря религии и светской власти*» (монг. «*sajin törö qoyar-iyar qotala-yi jirγayulju*» [ET, 1990. С. 89]). Как и в традиционной культуре, использование в политической практике *törö* (светской власти) в сочетании с религией ведет к умиротворению народа, что и составляет его счастье. Оказывать поддержку

буддизму уже стало правилом монгольских правителей династии Юань, что явствует из сообщения о деятельности Дзаягату-хагана, сына Буянту-хагана, который «согласно обычаю руководствовался в своей деятельности религией и универсальным законом вселенной» (монг. «*sajin törö-yi yosuγar üledün*» [ET, 199. С. 90]).

В XVII в. подчеркивание двусоставности обоснования легитимации власти зачастую связывалось с критическими, пограничными ситуациями падения и реставрации (конца или начала) власти. Например, согласно Саган-Сэцэну, когда родился Тогон-Тэмур, тогда «религия и светская власть — эти две [составляющие] — были разрушены» (монг. «*qoyar-un ene sajin törö süiddün amu*» [ET, 1990. С. 95]). Благодаря деятельности Тогон-Тэмюра, который «уравнял два закона, правил счастливо согласно двум законам» («монг. «*qoyar yosun-i tegsi-de yabuyluγad : sajin törö-ber jirγaju sayun*» [ET, 1990. С. 90]), восстановилось «мое счастье религии и универсального Закона Вселенной, полезных для всех» (монг. «*Yertüde tusatu sajın törö qoyar-un jirγalang minu*» [ET, 1990. С. 97]). Глаголы отмечают момент начала, иницируемый светскими лидерами. Так, Саган-тайджи, сын Батухунтайджи, «был потомком человека, **начавшего** распространять религию и универсальный закон вселенной» (монг. «*šasin törö-yi ekilegsen kümün-ü ür-e bülüge kemeldün*» [ET, 1990. С. 171]).

И опять источник отмечает перерыв в традиции патронирования буддизма: со времен Ухагату-сэцэн-хагана и по настоящее время, «религия и универсальный Закон Вселенной прервались» (монг. «*šajin törö qoyar üciken cölüyidügsen*» [ET, 1990. С. 150]), после чего уже его возрождение связывается с деятельностью Алтан-хагана, пригласившего Содном-Джамцо в монгольские кочевья. Затем он присвоил тибетскому Содном-Джамцо титул «*далай-лама*» и «твердо **установил** два закона» («*qoyar törö-yi tübsin-e baiγyuljuqui*» [ET, 1990. С. 153], поскольку ему сказали: «Не будет ли замечательно, если будут **учреждены** религия и универсальный Закон Вселенной?») (монг. «*šasin törö-yi baiγyulbasu γaiqamsiy busu uu*» [ET, 1990. С. 146]).

За двуединством Закона и религии все больше закрепляется выражение **qoyar törö**. Распространение буддизма в монгольских землях было продолжено Бошогту-сэцэн-джиноном, Сэцэн-хунтайджи и Сэцэн-дайчином, которые приняли от далай-ламы четыре абишика и «согласно древним обычаям **установили** два закона» (монг. «*qoyar törö-yi erten-ü yosuγar baiγyuluγad*» [ET, 1990. С. 161]), благодаря чему мир, находящийся в темноте, был освещен солнцем религии. Последний всемонгольский правитель Лигдэн-хаган, «следуя прежним обычаям, уравнял два закона (досл. «**установил** как равные»). — *Т.С.*» (монг. «*uridus-un yosuγar qoyar törö-yi tegside baiγyulun*» [ET, 1990. С. 134]).

В ET термин *törö* для выражения различных аспектов союза церкви и власти используется уже более уверенно и часто. Даже по отношению к первым монгольским хаганам Годану и Хубилаю, которые вместе с сакьяскими ламами «благодаря двум законам сделали счастливыми надолго живые существа» (монг. «*qoyar törö-ber (qotola) ülemji jirγalang-tan bolγaysan ajiγu*» [ET, 1990. С. 150]). Эту политику продолжил Олдзэйту-хаган, который «уравнял два правления» (монг. «*qoyar jasaγ-i tegside baiγyulun*» [ET, 1990. С. 88]),

что дословно переводится как «установил равно/равными две власти». Одновременно отмечается и другой концепт буддизма — «четыре закона». Хубилай, устроившись в Дайду, управлял всем великим народом и «уравнил четыре закона» (монг. «*dörben törd-yi tübsidkeged*» [ET, 1990. С. 85]). О нем же говорится, что Олдзэйтү-хаган «благодаря четырем законам создал благополучие и покой своего великого улуса» (монг. «*dörben törd-ber : namtai yeke ulus-iyau esen tayibing bolayad*» [ET, 1990. С. 88]).

Следует обратить внимание на снижение функции правителя в качестве проводника или исполнителя *törö*. В этом источнике практически всегда религии отдается приоритет и пара терминов уже как правило употребляется так: *sasin törö*. Да и формула «два закона» стала передаваться в монгольском языке иначе — «*qoyar törö*», а не «*qoyar yosun*» как прежде, например, в *Белой истории*, что свидетельствует о приобретении термином *törö* нового смысла.

Представленные выше материалы позволяют с достаточной долей уверенности говорить о том, что более ранний вариант концепции «двух законов», зафиксированный в ЦТ, еще разделяет *törö* как универсальный закон вселенной, связанный с хаганом, и *sasin* как прерогативу лам, занимавших позицию зависимости от правителя.

В биографии Алтан-хана еще сохраняется это разделение, когда рядом упоминаются оба организующих сообщество принципа — универсальный закон вселенной и религия (*törö* и *sasin*) [ETNS, 2001. С. 203], но и религия начинает обозначаться термином универсального закона — *törö* [ETNS, 2001. С. 195].

XVII в. монгольской истории отличается тем, что одновременно были актуальными в легитимации верховной власти две парадигмы: с одной стороны, хаган выступал символом верховной власти как рожденный по воле Неба человек, исполнявший универсальный закон вселенной, с другой стороны, успешным правителем мог быть только тот, кто в управлении в равной степени ориентировался как на этот закон, так и на буддизм. И если в памятнике XIII в. при равновеликости этих двух условий великому *törö* хагана отдавался приоритет, то в летописях XVII в. эта тема звучала уже слабее.

Термин *törö* не стал обозначать аппарат управления, независимый как от правителя, так и от управляемых. Дела общности были делами хагана, назначенные им «чиновники» функционировали только для того, чтобы выполнять его желания и потребности. Как мы видели, *törö* в текстах позиционируется как нечто (власть, закон и даже Высший Закон), связанное с правителем и определяющее его власть и устойчивость его правления. Все представленные выше употребления термина *törö* прежде всего имеют отношение к происхождению и легитимации личной власти правителя над его подданными (улус), а не к действиям некой структуры, называемой «государство», или же к действиям аппарата управления при нем.

Наиболее ярким примером связи правителя и *törö* является информация о Мэргэн-джиноне. В числе владельцев улусов, на которые разделилась Монголия, называется Мэргэн-джинон — в Ордосе: «*Basa qoyina salču ulus ulus-i ejelegsen anu : mergen qara jinong ordos-tu*» [AT, 1955. С. 189]. А в жизнеописании Алтан-хагана он прямо называется «владетелем улуса»: «Вла-

дыка народа Эрдэни Мэргэн-джинон...» (монг. «*Ulus-un ejen Erdeni mergen jinong*» [ETNS, 2001. С. 157]). Как владыка Ордоса, где расположен мемориальный комплекс, посвященный Чингис-хану, Мэргэн-джинон «отправился к белым юртам владыки и сделал центром ордосский тумэн, поселившись там» (монг. «*ejen-ü sayan geri jiluyaduyad. masi ordos tümen-i töblen sayujuqui*» [ETNS, 2001. С. 154]). В качестве владыки Ордоса Мэргэн-джинонг благодаря острому уму «стал центром/ядром/сердцевиной торо шести тумэнов» (монг. «*jiryuyan tümen-ü törd-yin töbci bolju*» [ETNS, 2001. С. 154]). «Поскольку удивительный Мэргэн-хара стал опорой *törö*, дали [ему] титул „мэргэн джинон“» (монг. «*Gayiqamsiy mergen qar-a-yi törd-yin sitügen bolba kemejü margen jinong cola ögbe*» [ETNS, 2001. С. 159]). Одновременно и Алтан-хагану, который также называется опорой торо (*törö-yin sitügen*), дали титул «сууту» [ETNS, 2001. С. 160].

Как видим, *törö-yin töbci* и *töblen* имеют один корень, маркирующий центр, который связан с Ордосом и восьмью белыми юртами. Можно предположить, что речь идет о сакральном законе, и Мэргэн-джинон был лицом, на которого было возложено исполнение ритуалов для укрепления и роста *törö*. Мэргэн-джинон «заботился о своих младших братьях и своем народе, постоянно возвышал универсальный Закон Вселенной» (монг. «*Öber-ün degüner ulus-iyau asaran tedkүjü. Ülemji törd yosun-i jiluyadun*» [ETNS, 2001. С. 160]).

О том, что рост *törö* в качестве *Axis mundi* ведет к процветанию сообщества, а его понижение — к коллапсу, неудачам, я уже писала. Например, в словах сунитского *Kilüketei Bayatur*, обращенных к Чингис-хану, речь идет о «*törü*» в значении сакрального Закона, связанного с верховным правителем, обеспечивавшим гармонию в социуме и природе. Чингис-хана покидает его «*altan amin*», что приводит к понижению «*törü*» и, в свою очередь, — к деструкции не только социального, но и природного пространства. Представляется, что ключевым для понимания значения «*törü*» является его связь с харизмой, выраженной по-разному («*altan amin*», золотая веревка), от которой *törö* Чингис-хана напрямую зависит: «Пусть золотая веревка моего владыки будет крепкой, драгоценный яшмовый великий *törö* мирным/безмятежным» (монг. «*ejen-i minu altan oγosar batu boltuyai : erdeni qas yeke törö inu tübsin-e abasu*» [ET, 1990. С. 74]). «Золотая веревка хагана благополучна — яшмовое *törö* мирное» (монг. «*qayan-u altan oγosar esen. qas törö anu taibing бүктүи-е*» [ET, 1990. С. 95]). В этих цитатах зависимость *törö* от харизмы правителя, обозначенной золотой веревкой, выражена эксплицитно.

Данные источников показывают начальный этап эволюции термина *törö* — начало процесса, который к двадцатому веку завершился тем, что термин приобрел значения «строй, режим, государство, держава...».

#### ЛИТЕРАТУРА

AT, 1955 — *The Mongol Chronicle Altan Tobci*. Text, translation and critical notes by Ch. Bawden. Wiesbaden: Otto Harrassowitz

ET, 1990 — *Erdeni-yin tobci*. («Precious Summary»). Sarang Secen. A Mongolian Chronicle of 1662. The Urga text transcribed and edited by M. Goo, I. de Rachewltz, J.R. Krueger and B. Ulaan. Faculty of Asian Studies Monographs: New Series. No.15. The Australian National University. Canberra

ETNS, 2001 — Kollmar-Paulenz, Karenina. *Erdeni tunumal neretü sudur*. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen / Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 2001

Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985

Sagaster, 1976 — Sagaster, K. *Die Weisse Geschichte (Cayan Teüke)*. Ein mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen. Religion und Kommentiert von K. Sagaster. Wiesbaden

Tucci, 1955 — Tucci, Giuseppe. *The Secret Characters of the Kings of Arient Tibet*. East and West. Roma, 1955, Vol. 6, No 3

*Н.Ц. Хантургаева*

## Религиозная ситуация в Бурятии (по результатам социологических исследований)

За последние два десятилетия религия стала играть все большую роль в идентификационных процессах не только в России, но и во всем мире. Изменение конфессионального состава любой территории важно не только с точки зрения теории, но и практики, так как формирование новых стратегий и ценностей может актуализировать поиск альтернатив регионального развития.

Одной из важнейших практических задач религиоведов, социологов и политологов является анализ религиозной ситуации, в том числе путем проведения прикладных исследований. Структура религиозной ситуации имеет две основные составляющие: уровень религиозности и динамика изменений. При социологическом анализе религиозной ситуации предметом исследования становятся религиозное сознание и поведение людей, изучаемые через отношение к религии, к деятельности религиозных институтов. В нашем исследовании мы рассматривали обыденный уровень религиозного сознания.

Основная задача изучения религиозности — выявление ее взаимосвязи с конкретным социальным поведением личности. Для этого нами введены индикаторы, позволяющие определить степень и характер религиозности личности. Такие индикаторы обычно опираются на методологию социальной типологии религиозности. У социологов чаще всего используется типологическая группировка в виде трех позиций «верующие — колеблющиеся — неверующие». Данная типология применяется нами для измерения двух признаков религиозности: «религиозной веры» и «участия в религиозной деятельности». Религиозная вера выявляется через самоидентификацию личности с людьми, исповедующими какую-либо религию, через представление о критериях религиозности. Участие в религиозной деятельности фиксируется частотой посещения храма, общением с единомышленниками, количеством религиозных организаций.

Основной гипотезой исследования является поликонфессиональность религиозного пространства, появление новых идентификационных ниш. В современном информационном обществе наблюдается рост количества микрогрупп, связанный с увеличением вероятности найти единомышленников в глобальной сети. Микрогруппы, объединяясь и вербуя новых сторонников, становятся серьезной силой.

Методами сбора информации выступили формализованное и глубинное интервью, наблюдение, анализ статистической информации. Выборка была многоступенчатая стратифицированная, квотная половозрастная (респонденты старше 18 лет). Исследование носит характер мониторинга и проводится при участии автора раз в два года, начиная с 2005 года. Объем выборки около 1000 человек.

С людьми, исповедующими какую-либо религию, в 2011 году идентифицировали себя 49,8% опрошенных в Улан-Удэ и 58,8% опрошенных в районах республики.

Гендерные различия проявляются отчетливо. Среди женщин больше верующих и меньше атеистов. При этом колеблющихся примерно одинаковое количество среди мужчин и женщин (табл. 1).

*Таблица 1.*

*Распределение ответов на вопрос:*

*«Относите ли Вы себя к людям, исповедующим какую-либо религию?»  
(в % от числа опрошенных, по столбцу, 2011 г.)*

Самоидентификация / пол	муж.	жен.
Да	45,9	62,9
Скорее «да», чем «нет»	13,0	14,1
Скорее «нет», чем «да»	9,2	7,7
Нет	31,2	14,4
Затрудняюсь ответить	0,7	0,9
итого	100%	100%

Существуют незначительные различия среди верующих по возрасту. Отметим, что немного меньше верующих среди людей среднего возраста от 30 до 49 лет (примерно 50% опрошенных). Больше верующих среди пожилых людей от 50 и старше (около 60% от числа опрошенных пожилых людей), среди молодежи до 30 лет примерно 55% отнесли себя к людям, исповедующим какую-либо религию. Сомневающимся примерно одинаковое количество во всех возрастных группах.

Считается, что по мере повышения образовательного уровня респондентов снижается уровень религиозности. Результаты нашего исследования не выявили такой закономерности. Процент верующих примерно одинаков во всех группах. В то же время нами установлено, что атеистов больше среди респондентов с неполным средним образованием (32,1% опрошенных) и меньше среди людей с высшим образованием (19,5% опрошенных). Но если к атеистам присоединить сомневающих-



ся, ответивших «скорее нет, чем да» на вопрос об исповедовании какой-либо религии, то цифры станут сопоставимыми в группах с разным уровнем образования.

Этнические различия в самоидентификации с верующими существенны. Буряты чаще, чем русские, относили себя к людям, исповедующим какую-либо религию (72% и 47,8% соответственно). Сомневающимся больше среди русских. К атеистам отнесли себя 10,8% бурят и 26,9% русских респондентов.

Религиозная вера в субъективном измерении выражается в позитивной самоидентификации («часто испытываю чувство общности»). Если сопоставить наши данные 2009 года и 2011 года, то процент православных с позитивной самоидентификацией вырос с 48,0% до 69,5%, буддистов — с 63,1% до 76,6% в основном за счет респондентов с неявной идентификацией (кратковременным или ситуативным проявлением чувства солидарности). Число респондентов с негативной идентификацией (отсутствием чувства общности) среди православных уменьшилось в два с половиной раза, среди буддистов оно весьма незначительно в обоих исследованиях. Конечно, самоидентификация иногда может указывать не столько на религиозность, сколько на этнокультурное мировосприятие. В таких случаях ставится вопрос о воцерковленности. Под воцерковленностью обычно понимают добровольное признание авторитета Церкви через усвоение установленного образа жизни и образа мыслей.

В нашем исследовании мы рассмотрели участие в религиозной деятельности как проявление воцерковленности. На вопрос о частоте посещения храма лишь около 1/5 (меньше 20%) респондентов, назвавших себя православными, выбрали вариант «раз в месяц или чаще», а некоторые никогда не были в храме в течение своей сознательной жизни.

Но ведь христианин по канонам должен быть на богослужениях в храме каждое воскресенье и во все великие праздники. Во время интервью нам называли разные причины, по которым не так часто или вовсе не посещают церковь, поэтому мы считаем необходимым рассмотреть представление опрошенных о критериях религиозности. Респондентам был задан полузакрытый вопрос об условиях ощущения себя религиозным человеком.

Выявлено, что и православные, и буддисты знание основ веры и соблюдение их в повседневной жизни считают необходимым условием религиозности. И православные, и буддисты придают довольно большое значение посещению храма.

Среди православных около половины опрошенных ходят в храм несколько раз в год, только во время больших праздников. Другой показатель воцерковленности «исповедь и причастие» назывался верующими довольно редко. На наш взгляд, причина кроется в недостатке доверия верующих священнослужителям, о котором говорили некоторые респонденты во время интервью. Не все уверены и в сохранении тайны исповеди. Чтение священных текстов (Евангелие) многие респонденты не рассматривают как признак религиозного человека, видимо, потому, что за годы советской власти многие люди отвыкли делать это. Мы не предложили в анкете такое

условие, как «соблюдение поста», так как суровый климат не позволяет ограничивать себя в питании. Но удивляет то, что никто из респондентов не назвал самостоятельно этот признак.

Посещение дацана для буддистов так же важно, как и посещение церкви для православных. Крутя молитвенные барабаны на территории дацана, буддист «прочитывает» множество молитв, заложенных внутри барабанов. Считается, что 8-й, 15-й и 30-й дни лунного календаря особенно благоприятны для накопления «буян» (благих деяний), и в эти дни хорошо быть на службе в дацане. Почти треть горожан и примерно пятая часть сельчан утверждает, что раз в месяц или чаще бывает в дацане. Среди буддистов нет респондентов, никогда не бывавших в дацане.

Степень религиозной солидарности и у буддистов, и у православных низкая, общение с единоверцами не выделено как необходимое условие религиозности. При этом степень социальной солидарности довольно высокая. На вопрос «Готовы ли Вы объединиться с другими людьми для совместных действий?» больше половины респондентов-буддистов (54,5%) и около половины православных респондентов (49,7%) ответило утвердительно. Около четверти респондентов готовы объединиться с людьми в случае стихийных бедствий, в случае обращения к ним за помощью, около пятой части респондентов-буддистов и около шестой части православных респондентов готовы совместно решать общие проблемы и отстаивать общие интересы. Такое распределение ответов показывает, что в случае возникновения проблем религиозного характера, степень религиозной солидарности может измениться. В настоящее время 18,2% буддистов и 14,6% православных готовы предпринять активные действия для защиты интересов общины.

Для установления воцерковленности респондентов мы задавали вопрос о посещении предсказателей (гадалок, экстрасенсов и т. д.), показывающий недостаточное знание и несоблюдение основ веры в повседневной жизни. Ведь воцерковленный человек находит утешение и успокоение в молитве, в храме, «уповая на милость Божью», смиряясь перед волей Божьей. Верующий христианин не станет использовать магические ритуалы и обряды, потому что каждому дается испытание, которое он в силах вынести сам.

Если рассмотреть посещение храма и обращение к предсказателям, то зависимость между частотой посещения храма и частотой обращения к предсказателям прослеживается отчетливо в Улан-Удэ. Из числа посещающих храм раз в месяц или чаще, т. е. воцерковленных, 71,4% верующих никогда не обращаются к предсказателям. Из числа посещающих храм несколько раз в год — 56,7%, из числа посещающих храм один раз в год — 46,2% никогда не ходили к предсказателям. В районах РБ ситуация несколько иная: из числа посещающих храм раз в месяц или чаще 53,8% никогда не обращаются к предсказателям, а из тех, кто ходит в храм несколько раз в год (по праздникам), 68,4% никогда не гадают. Думается, что в сельской местности не всегда есть возможность пойти в храм, так как его может не быть в данном населенном пункте. Каждую неделю или каждый месяц ездить в другое село могут не все по состоянию здоровья, по при-



чине материальных затруднений и т. д. Кроме того, выявлено, что те, кто не посещает храм или бывает редко, не обращаются и к предсказателям. Это может говорить об отсутствии веры в сверхъестественное, об атеизме, с одной стороны, и о принципиальном отказе от посещения храма при наличии других критериев воцерковленности, с другой стороны.

Православие в России длительное время было государствообразующей конфессией, ядром всей культуры. Распространению православия в Бурятии придавалось большое значение в царской России, так как укрепление власти в приграничных территориях зависело и от менталитета населения. В настоящее время РПЦ достаточно активно вовлекает прихожан и органы власти в процесс восстановления храмов. В Бурятии открываются и реставрируются действующие приходы РПЦ. Если сравнить наши цифры с данными 2000 года, приводимыми в статье О.В. Бураевой<sup>1</sup>, то количество приходов Русской православной церкви увеличилось за эти 12 лет с 44 до 73. Таким образом, судя по основным критериям религиозности, можно говорить о некотором усилении православной веры в Бурятии, особенно в Улан-Удэ, за последние годы, в том числе за период с 2009 по 2011 год.

В буддизме содержание обета Прибежища, важного для верующих, связано с понятием «Трех драгоценностей»: Учителя, Учения, Общины. В трудные моменты своей жизни буддисты должны искать Прибежища в Трех драгоценностях. Следовательно, обращение к предсказателям может служить показателем отсутствия или недостаточности веры. Зависимость между посещением дацана и обращением к предсказателям примерно одинаковая в Улан-Удэ и районах. Из тех, кто хотя бы раз в месяц бывает в дацане, меньше половины никогда не обращались к экстрасенсам (36,4% улан-удэнцев и 44,4% сельчан). Из тех, кто ходит в дацан несколько раз в год, больше половины никогда не обращались к предсказателям (66,7% горожан и 63,0% жителей районов РБ). Те же респонденты, которые раз в год и реже бывают в дацане, почти не обращаются и к экстрасенсам.

Религиозное поведение буддистов независимо от школы и традиции выражается прежде всего во внутреннем самоконтроле, в усмирении своего ума, в принятии Прибежища, в совершении 10 благих деяний и не совершении 10 неблагих деяний тела, речи и ума. Если библейские заповеди широко известны, то буддийские императивы поведения часто рассматриваются как философские воззрения. Правильному пониманию сущности буддизма могут научить только духовные наставники. В Бурятии можно отметить просветительскую деятельность тибетских учителей, например, публичные лекции Джампа Тинлея в переводе с английского языка на русский. За прошедшие два года начала подобную деятельность и Буддийская традиционная сангха России. Появились аудиолекции шэртэуя Дуйнхор дацана (дацана Тантры Калачакры) Буда ламы на бурятском языке. Благодаря таким

наставникам верующие приобщаются к духовным ценностям буддизма и их проявлениям в повседневном поведении.

В настоящее время в Бурятии помимо Буддийской традиционной сангхи России зарегистрированы буддийские религиозные организации, самостоятельные общины и дацаны. Известно, что количество не всегда обусловлено качеством, особенно в сфере духовной. Деятельность разных объединений может свидетельствовать о наличии в кругах буддийского духовенства серьезных разногласий, которые спровоцировали рост альтернативных религиозных организаций. Но этот рост может быть обусловлен и активной миссионерской деятельностью других религиозных школ буддизма.

На 1 апреля 2011 г. в ведомственном реестре Управления значится 188 религиозных организаций, в том числе 179 местных и 5 централизованных, 2 монастыря, 2 духовных образовательных учреждения. Русская православная церковь представлена 62 приходами, старообрядчество — Русской православной старообрядческой церковью (6 приходов, из них 3 зарегистрированных) и Русской древлеправославной церковью (5 приходов). 57 религиозных организаций представляют буддийское вероисповедание, 5 религиозных организаций — шаманизм. Ислам, католицизм, иудаизм, лютеранство, Бахаи, кришнаизм, мормоны имеют по 1 религиозному объединению. В Бурятии действуют также 6 общин, представляющих неохристианство (Апостольская православная церковь и Новоапостольская церковь), 45 протестантских религиозных организаций: 25 общин пятидесятников, 4 организации баптистов, 1 приход адвентистов седьмого дня, 2 религиозные организации свидетелей Иеговы, 6 общин евангельских христиан, 5 общин пресвитериан<sup>2</sup>.

Журналисты называют протестантизм «третьей религией Бурятии». Действительно, за прошедшие два десятилетия количество протестантских общин выросло не только в Бурятии, но и в Приморском крае, Хабаровском крае, Иркутской области, Забайкальском крае. Не всегда они бывают зарегистрированы. Распространение протестантизма в Бурятии началось в 1990-е годы, когда в Россию стали приезжать американские миссионеры. Надо признать, что темпы роста количества протестантских общин выше, чем у Русской православной церкви и Буддийской традиционной сангхи России. Протестантская община, церковь может располагаться в обычной городской квартире.

Протестантские миссионеры активно работают с молодежью. Нам известно, что в школах Улан-Удэ и в тех населенных пунктах, где уже есть протестантские общины, ими проводятся беседы о здоровом образе жизни, о вреде аборт, алкоголя, наркотиков и т. д. Летом многие общины устраивают совместные поездки на отдых, чаще всего на Байкал, с привлечением всех желающих с минимальной оплатой затрат. Кроме

<sup>2</sup> Основные религиозные конфессии // Официальный портал органов государственной власти Республики Бурятия. URL: <http://egov-buryatia.ru/index.php?id=272> (дата обращения: 10.06.2012); Религиозные организации Республики Бурятия: словарь-справочник / С.В. Васильева и др. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2011.

<sup>1</sup> Бураева О.В. Религиозные организации в Бурятии // URL: [http://mion.isu.ru/filearchive/mion\\_publications/russ-ost/articles/13.html](http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/russ-ost/articles/13.html) (дата обращения: 11.06.2012)

того, организовываются благотворительные акции для инвалидов, сирот, пожилых людей. Все это выглядит привлекательным для жителей Бурятии. Из личных бесед с членами семей, в которых кто-то стал исповедовать протестантизм, нам известно, что взрослые таким образом пытаются избавиться от проблем, в том числе от алкогольной зависимости, а дети узнают много интересного и полезного.

В общинах очень высок уровень солидарности из-за относительно небольшого количества членов. Люди чувствуют себя нужными окружающим. Некоторые говорили, что в протестантизме их привлекает наличие наставника, разъясняющего основы вероучения. Возможно, за годы советской власти религиозная традиция в России ослабла, поэтому надо начинать с самых азов. Традиционные конфессии Бурятии не ориентированы на начальный уровень просветительской деятельности, так как ожидают от верующих большей осведомленности и самостоятельности. Считается, что верующие должны правильно вести себя в храме, знать основы вероучения, соблюдать религиозные традиции и т. д. Но ведь этому нужно учиться с детства. Большинство прихожан вынуждены самостоятельно познавать религиозные традиции, совершая ошибки.

В Бурятии 45 протестантских религиозных организаций: Христианские евангельские церкви (пятидесятники) — 25, Христианские пресвитерианские церкви — 5, евангельские христиане — 6, Церковь евангельских христиан-баптистов — 4, Религиозная организация «Свидетели Иеговы» — 2, адвентисты седьмого дня — 2, Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны) — 1. По нашим данным, их около 60 вместе с филиалами. В интервью адепты протестантизма подчеркивали, что их конфессия отличается от других всемирным, глобальным характером.

Таким образом, протестантизм можно назвать значимой для Бурятии конфессией наряду с православием и буддизмом. Что же касается третьей ветви христианства, католицизма, то храм Святейшего Сердца Иисуса в Улан-Удэ проводит богослужения, имеет паству, но остается единственным римско-католическим приходом в Бурятии на протяжении всех лет существования. Прихожанами в основном являются этноконфессиональные группы потомков поляков и немцев, сосланных в регионы Сибири.

Известно, что в Бурятии достаточно давно исповедуют и ислам, в основном определенные этнические группы (татары и др). За последние годы в республике, как и в других регионах России, появляются новые трудовые мигранты из стран СНГ и республик РФ, исповедующие ислам. В Бурятии зарегистрирована одна религиозная организация мусульман города Улан-Удэ, в Улан-Удэ построена мечеть. Данная конфессиональная группа пока не ведет такой активной пропагандистской деятельности, как протестантские общины. В то же время респонденты-мусульмане говорили о том, что их конфессией интересуются русские и буряты. Они приходят в мечеть, задают вопросы профессиональному проповеднику, который старается грамотно ответить.

Достаточно обособленно функционирует местная иудейская религиозная организация «Еврейская община г. Улан-Удэ». Она объединяет людей по этноконфессиональному признаку.

Много изменчивых и неточных сведений относительно последователей традиционных культов, шаманистов. Мнения диаметрально противоположные как на обыденном уровне, так и на специализированном. Одни считают, что происходит институциализация, оформление конфессии, другие полагают, что «смутные времена» закончатся, и исчезнет интерес к шаманизму. Тем не менее шаманские религиозные организации с 1990-х годов ведут свою деятельность в Бурятии. В их составе есть шаманы, сохранившие непрерывную линию преемственности в течение многих поколений, что говорит о том, что интерес к шаманизму вызван не только социальными переменами. То, что шаманские религиозные организации сосредоточены в основном в Улан-Удэ, не должно вводить нас в заблуждение, так как члены данных организаций, практикующие шаманы, проживают почти во всех районах Бурятии. Кроме того, некоторые шаманы не являются членами ни одной организации, предпочитают самостоятельность.

Имидж шаманов противоречивый, отношение к ним неоднозначное, поэтому многие респонденты говорят об исповедовании буддизма, уточняя, что иногда обращаются к шаманам. Во время интервью встречались и убежденные сторонники шаманизма, считающие, что связь между поколениями, между человеком и природой, необходимая для выживания человека, сохраняется именно в шаманизме. Ведь для проведения обрядов надо знать свою родословную, покровителей местности. Таких знатоков мало по объективным условиям. Годы репрессий, советская пропаганда атеизма привели к забвению не только родословных, но и исторической преемственности в государственных масштабах. Некоторые семьи обращаются к этнографам и историкам за помощью в восстановлении утраченной информации. Не всегда это удается. Многие называют себя буддистами, даже участвуя в шаманских обрядах.

Шаманы в Бурятии всегда воспринимались как служители культа и традиционно имели высокий статус, в отличие от предсказателей, экстрасенсов и т. д. Зачастую люди недооценивают степень значимости их деятельности для верующих и относят к шаманам кого угодно. Появилось много желающих использовать неведение людей в своих целях. Поэтому шаманские религиозные организации вовлекают в свои ряды практикующих шаманов. Количество их за последние десять лет увеличилось только на одну организацию. Организации объединяют в основном бурятских шаманов. Известно, что шаманизм в республике исповедуют буряты и эвенки, но обращаются к шаманам и русские. Популярность шаманов, экстрасенсов, колдунов и т. д. обеспечивают телепередачи, в первую очередь «Битва экстрасенсов». Зачастую люди не видят разницы не только между шаманом и экстрасенсом, но и различного рода аферистами.

Таким образом, особенностями религиозной ситуации в Бурятии можно назвать состояние духовно-нравственных поисков, религиозный синкретизм, возрождение архаичных культов или увлечение новыми религиозными течениями, активную миссионерскую деятельность протестантских общин, некоторое усиление позиций РПЦ, многообразие буддийских общин.

## Правоспособность религиозных организаций Бурятии как некоммерческих юридических лиц

После распада СССР статус религиозных объединений претерпел существенные изменения. 25 октября 1990 г. был принят Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». Через семь лет, 26 сентября 1997 г. Государственная Дума Российской Федерации принимает новый Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»<sup>1</sup>. Этот нормативный акт регулирует отношения между государством и церковью. И в соответствии с ним религиозные буддийские организации, в том числе и дацаны — традиционная форма объединения духовенства и верующих — впервые в истории России становятся субъектами права.

Став субъектами права, религиозные организации тем не менее подвластны действию «Декрета Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23.01.1918 г.», согласно которому религиозные организации отделены от государства. В новой России это положение, имевшее законный статус в советском государстве, сохранилось. Данное положение, разумеется, бесспорно, но хотелось бы заметить, что отделение, например, буддийского дацана от государства не означает отделения его от общества и его проблем.

Появление нового закона, регулирующего деятельность религиозных организаций, не может привести в одночасье к радикальному изменению сознания современного духовенства, в ряды которого влилась большая масса неопитов и мирян. Вследствие этого взаимоотношения между государством и буддийским дацаном, верующими и дацаном, между самими верующими ведут к ряду проблем, которые без правового регулирования трудно решить. Ныне действующий Федеральный закон дает возможность, при юридически грамотном его использовании буддийским духовенством и буддийскими организациями Бурятии, строить взаимоотношения между государством и буддийским дацаном, духовенством и верующими, между самими верующими-буддистами уже на правовой основе.

Казалось бы, в связи с принятием в новой России Федерального закона о религии возрождаются традиционные дореволюционные религиозные организации. Однако с другой стороны, в связи с демократическими веяниями времени новый закон дает право параллельно вместе с традиционными в России дореволюционными дацанами, церквями, мечетями, синагогами создаваться, регистрироваться и работать совершенно новым религиозным группам и организациям — организациям, представляющим новые религиозные движения, а также иностранным религиозным организациям.

<sup>1</sup> Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (изменения в данный закон вносились 26 марта 2000 г., 21 марта, 25 июля 2002 г., 8 декабря 2003 г., 29 июня 2004 г., 6 июля 2006 г., 28 февраля, 23 июля 2008 г., 30 ноября 2010 г., 1 июля 2011 г.).

В сложившейся ситуации перед бурятскими ширээтэ-ламами (настоятелями) как руководителями буддийских организаций встает вопрос, как в новых условиях грамотно управлять дацанами. Ведь необходимо не только поддерживать их религиозную деятельность, но добиться того, чтобы дацаны могли осуществлять важную социальную миссию — удовлетворять духовные потребности верующих и общества, став полноценными центрами буддийской религии и образования; а также могли способствовать росту нравственно здорового молодого поколения, участвуя, таким образом, в строительстве будущего.

Управление дацанами опирается на Федеральный закон, который дает право буддийским организациям существовать в статусе некоммерческих организаций. Кроме того, отныне они вправе осуществлять и предпринимательскую деятельность. Причем эта деятельность направлена не на извлечение прибыли, а лишь для достижения целей, ради которых они созданы.

Сегодня дацаны в основном существуют за счет пожертвований прихожан, поскольку религиозные организации отделены от государства, и государство может оказывать им финансовую помощь только по их особому обращению. Прихожанин-даритель (верующий буддист), сделавший пожертвование дацану, в последующем не претендует на возвращение его обратно. По-буддийски это пожертвование называется «даяние» и делается верующими совершенно искренне и безвозмездно. Даяние — это желание отдавать другим. Согласно буддийскому учению, за счет таких даяний верующий-буддист накапливает благие заслуги (бурят. *буин хураах*), удлинит себе жизненную энергию (бурят. *ута настай болно*), замаливает грехи (бурят. *нугэлоо наманшалах*), находит в будущей жизни хорошее перерождение.

Закон наделяет религиозные организации правами пользования имуществом, которое предоставляется им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами и, соответственно, составляет государственную или муниципальную собственность либо частную собственность граждан или юридических лиц<sup>2</sup>.

Передача религиозным организациям в пользование по функциональному назначению культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности, осуществляется безвозмездно (решением уполномоченных государством органов или органа местного самоуправления и договором с получателем — религиозной организацией). Необходимо отметить, что во избежание конфликтных ситуаций, разногласий из-за движимого и недвижимого имущества религиозных организаций, действия государственных структур должны быть тщательно продуманными, что особенно важно при всем разнообразии существующих ныне религиозных общин, групп и объединений. Имущество и недвижимость должны передаваться только законным владельцам.

<sup>2</sup>ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» с комм. от 26.09.1997. № 125-ФЗ. Ст. 21, п. 2.

Буддийские дацаны Бурятии в зависимости от территориальной сферы своей деятельности подразделяются на местные и централизованные религиозные организации.

Местной религиозной организацией (МРО) признается религиозная организация (дацан), состоящая не менее чем из 10 участников, достигших возраста 18 лет и постоянно проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском поселении. Согласно п. 3 ст. 8 к моменту государственной регистрации ее в качестве МРО она должна иметь не менее 10 учредителей (их может быть 50, 100 и больше). При этом у МРО должно быть подтверждение о существовании на данной территории не менее 15 лет.

А централизованной религиозной организацией признается религиозная организация, состоящая в соответствии со своим уставом не менее чем из трех местных религиозных организаций (дацанов). Подтверждение о существовании на данной территории не менее 50 лет.

По мысли ламы Данзана Хайбуна Самаева<sup>3</sup>, было бы вполне закономерно, если бы учредителями централизованного буддийского органа Бурятии, уже российского уровня, должны были выступить все 30 дацанов Бурятии, основанные еще до революции. Но этого не случилось.

В Министерстве юстиции Российской Федерации были зарегистрированы три централизованных организации российского уровня из Бурятии.

#### 1. Буддийская традиционная сангха России (БТСР).

Учредителями БТСР выступили три дацана, в то время как исторические дацаны (более 30) Бурятии не вошли в состав учредителей, и тем самым были исключены из процесса создания централизованной буддийской организации российского уровня.

Учредители БТСР:

- а) Иволгинский дацан (основан в 1946 г., Бурятия);
- б) Агинский дацан (основан в 1816 г., ныне Забайкальский край);
- в) дацан Жанчуп-Допанхан (осн. 1995 г., на Верхней Березовке) г. Улан-Удэ.

Председателем БТСР является Аюшеев Дамба Бадмаевич (Дамба лама).

2. Центральное духовное управление буддистов России (ЦДУБ России). Председатель: Будаев Александр Нимбуевич (Кенсур хамбо-лама ЦДУБ РФ Чой-Доржи).

3. Духовное управление буддистов России (ДУБ России). Председатель: Илюхинов Нимажаб Ильич (Нимажаб лама). Местонахождение этих организаций — Республика Бурятия.

По новому закону централизованные буддийские организации российского уровня имеют права осуществлять религиозную деятельность в

<sup>3</sup> Самаев Данзан Хайбун (Федор Сергеевич) (1954 – 2005), лама-гелон, общественный деятель. С 1991 по 1997 г. был настоятелем дацана Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге. Был одним из инициаторов создания Национального парка на территории Тункинского района Бурятии. В 1994 г. был избран депутатом Народного хурала РБ от Окинского района. В 1998 г. лама Данзан Хайбун был награжден орденом Достоинства Георгия I степени за особые заслуги перед отечеством в области духовного и социального развития.

любом городе России. Кроме того, централизованные организации могут создавать свои филиалы и представительства.

В Республике Бурятия также существуют еще несколько централизованных буддийских организаций, но регионального уровня, например Централизованная религиозная буддийская организация Республики Бурятия «Майдар»<sup>4</sup>. Наставник — Шаглахаев Владимир Аюшеевич (Даши лама). Местонахождение — поселок Аршан Тункинского района Бурятии.

Таким образом, дацаны как МРО создаются исключительно гражданами, а централизованная организация создается только юридическими лицами, то есть МРО, имеющими пятнадцатилетний срок существования на данной территории (отсчет идет с 1999 г.) и зарегистрированными в Министерстве юстиции РФ по РБ в качестве юридического лица.

Особого внимания заслуживает процедура регистрации религиозных организаций Бурятии.

Согласно требованию нового Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», исторические дацаны Бурятии прошли государственную регистрацию как юридические лица по двум вариантам процедуры регистрации.

Первый вариант процедуры предусматривал регистрацию бурятских дацанов в Минюсте РФ по РБ на основании архивных справок, которые находятся в архивах муниципального образования каждого района нашей республики. Необходимо также подтверждение существования дацана не менее 15 лет на данной территории.

Второй вариант процедуры предусматривал регистрацию дацанов на основании справок, которые выдает централизованная религиозная организация. На централизованные организации требование о 15-летней продолжительности деятельности не распространяется. Централизованные организации могут быть регионального и российского уровня.

К традиционным религиозным буддийским организациям относятся все буддийские дацаны, имеющие историческое прошлое (имеются в виду дацаны, существовавшие до революции в Бурят-Монголии, России). Для них при оформлении регистрации и перерегистрации применяется первый вариант регистрации.

Кроме того, согласно этому варианту и в соответствии с юридическими нормами, все буддийские организации, находящиеся, например, на территории Бурятии, при их создании и регистрации в Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Бурятия должны письменно ответить на пять вопросов.

Например, в «Сведениях об основах вероучения»:

- 1) история возникновения буддизма в Бурятии и история создания буддийского дацана;
- 2) формы и методы деятельности буддийского дацана;

<sup>4</sup> Следует заметить, что «Майдар» является одним из немногих юридически правильно зарегистрированных централизованных организаций Бурятии, где при регистрации учтены все правовые и исторические аспекты согласно ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

- 3) отношения к семье и браку, к образованию;
- 4) особенности отношения к здоровью;
- 5) ограничения в отношении гражданских прав и обязанностей.

В первом пункте вопросника заключается требование предоставления информации, подтверждающей срок 15-летнего существования дацана. Что может служить доказательством достоверности названного срока существования дацана? Прежде всего, документы учета, которые хранятся в бывшем Совете по делам религий при СМ СССР, и иные архивные данные.

Лама Данзан Хайбзун Самаев, изучив Федеральный закон, говорил: «Для исторических бурятских дацанов Бурятия не представляет труда доказать факт своего длительного существования (более 200 лет), ведь многие из них возникли в начале XVIII века. В этом смысле юридически и исторически преимущество имеет первый вариант регистрации. Уполномоченное лицо (представитель дацана), в основном ширээтэ-лама (настоятель) как руководитель, юридически грамотно должен привести доказательства исторического прошлого создаваемой организации: где, когда и кем ранее был создан дацан. В отличие от вновь возникающих буддийских религиозных групп и буддийских организаций (дуганов), зарегистрированных на основании справки, выданной централизованной организацией, у исторических дацанов таких проблем нет».

Напомним, что созданным в дореволюционный период историческим бурятским дацанам для регистрации в Минюсте РБ нужны справки **из районных архивов**, а не от централизованных организаций, таких как ЦДУБ, Сангха России или ДУБ.

Лама Данзан Хайбзун Самаев повторял: «Следует понимать, что если дацан существовал до революции, то при регистрации он автоматически и по праву занимает свою историческую нишу, то есть становится преемником исторического дацана. (подчеркнуто. — Авт.) деятельность которого была прервана историческими обстоятельствами. Важно понимать, что дореволюционные дацаны с юридической и исторической точек зрения никак нельзя приравнивать, например, к вновь созданным в 1990-е гг. новым буддийским религиозным группам (*чтобы стать полноправными организациями, группы проходят ежегодную регистрацию в МЮ РФ по РБ, пока не наберется 15 лет со дня их создания на данной территории*) или организациям, зарегистрированным на основании справки, выданной централизованной организацией как традиционного, так и нетрадиционного толка, которые перемешиваются с историческими дацанами и в огромном количестве созданы и создаются в городах России и селах Бурятии».

Их сотни и тысячи. Причем руководители и верующие новых буддийских организаций, дуганов, наши братья-шаманы, шаманские религиозные организации и представители других конфессий должны знать, что они вправе работать только в пределах своей юридической дозволенности. Прежде чем организовывать какие-то религиозные и иные мероприятия на святых местах дацана или другого района Бурятии, подведомственных историческим дацанам, необходимо согласование в первую очередь с на-

стоятелями дацанов, а не с главами муниципальных образований, которые не всегда разбираются в таких вопросах.

А новые дуганы и другие религиозные организации не должны претендовать на историю и объекты прежних дацанов, не имея к ним ни исторического, ни кармического отношения. Порочная практика — организовывать строительство новых дацанов, используя названия исторических дацанов, и претендовать на религиозные предметы разных дацанов Бурятии, изъятые во времена гонений на религию и хранящиеся в музеях страны, — сутры, статуи, например Атлас тибетской медицины (76 иллюстраций), драгоценные книги Ганжур и Данжур и др. Эти предметы должны передаваться только своим прежним хозяевам — дацанам. Ведь эти духовные богатства целенаправленно создавались на средства конкретных верующих дацанов, селений, районов и регионов. Они годами собирали средства (драгоценные металлы, такие как золото, серебро и др., скот). И сейчас будет несправедливо, когда их богатством будут распоряжаться или пользоваться совершенно другие религиозные организации. Поэтому ширээтэ-ламы, духовенство дацанов должны быть юридически грамотными в этом вопросе. Должны знать ценности своих исторических дацанов, чтобы быть преемниками их исторического наследия, созданного их ламами старшего поколения и верующими каждого села, районов Бурятии.

Далее, новые религиозные организации также не должны претендовать на святые места поклонения, такие как *обоо* или целебные источники, где раньше проводили обряды и лечение больных ламы исторических дацанов, чтобы избежать вопросов и «конфликтов» со стороны представителей исторических дацанов. Чтобы предупредить подобные конфликты, эти детали необходимо обсудить и каким-то образом сделать дополнение в ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Кроме того, у глав МО районов должны быть работники, специализирующиеся на вопросах отношений государства и религиозных организаций.

Представителям других вероисповеданий — туристам, миссионерам, религиозным организациям — надо знать историю и культуру коренных народов тех регионов, куда они пришли. Уважать их, а не нагло ставить свои сооружения и символику даже на святых буддийских местах коренного населения. Иногда подобные необдуманные действия могут спровоцировать конфликтные ситуации.

Все это не может не вызвать обеспокоенности коренных жителей Тунки и Оки. Межконфессиональное, межрелигиозное, межнациональное согласие и ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» в Бурятии, как и во всей России, не должны нарушаться.

Итак, мы настаиваем на том, что только исторические дацаны являются продолжателями дореволюционных исторических буддийских традиций в районах Республики Бурятия.

По поводу ошибок, допущенных при регистрации историческими дацанами, которые выбрали второй вариант регистрации, лама Данзан Хайбзун с сожалением отмечал, что до регистрации дацанов Бурятии соответствующими органами и духовенством не были предприняты разъяснительные мероприятия по каждому району республики с привлечением глав



поселений, районов, интеллигенции и верующих. Лама Данзан Хайбзун говорил: «К сожалению, не только общественность, но и само буддийское духовенство не обращает должного внимания на факт различия старых и новых буддийских организаций, путается в этих юридических тонкостях при регистрации дацанов. Знание законодательной процедуры позволяет буддийским организациям правильно осуществлять процедуру регистрации и перерегистрации. Правильно проведенная процедура регистрации-перерегистрации одними лицами и неверное толкование закона другими могут прийти в столкновение».

Действительно, многие коллизии возникли из-за недостаточного знания и неправильного толкования современных положений ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» большинством религиозных деятелей, а также многими гражданами, в том числе чиновниками разных рангов муниципальных образований. Таким образом, юридическая грамотность, должная юридическая подготовка ширээтэ-лам как руководителей религиозных организаций становится важным условием успешного развития исторической формы буддийских объединений — дацанов — в современных условиях.

*М.А. Швецов*

## Появление и пути развития буддизма в степях Восточной Европы в VI—XV вв.

Древнейшая мировая религия — буддизм, зародившись в Индии в IV в. до н. э., спустя столетие начала активно распространяться за пределы исторической родины. Во времена Греко-Бактрийского царства буддизм стал известен в Средней Азии, где сохранялся вплоть до Средневековья. По мнению Б.А. Литвинского, с I в. до н. э., а может быть и ранее, буддизм получил распространение в юго-восточной части Парфянского государства и вскоре проник в Маргианну. Кушанская империя объединила в своем составе целый ряд стран с различными культурными традициями, пестрым этническим составом и разными религиозными верованиями. Весьма значительным было влияние буддизма на все страны, вошедшие в состав этой державы. Покровительствуя буддийскому вероучению, правители, несомненно, способствовали проникновению его далеко на север своих владений. Известен целый ряд буддийских памятников, расположенных на территории Кабулистана, Паропамисад и Бактрии. Наряду с широким распространением буддизма и вызванных им к жизни культовых памятников (ступы, монастыри, святилища, реликварии, тематические барельефы) повсюду в Кушанской империи большое значение сохранили различные местные культы и религиозные верования. Даже различные сооружения, связанные с буддизмом,

испытывали влияние местных художественных и архитектурных традиций. Сильное влияние буддизма и сохранение древних местных культов нашло яркое отражение в археологических древностях. Раскопки буддийских памятников от первых веков нашей эры до XII в. дали богатый материал для изучения путей проникновения буддийского учения и особенностей его развития в этом регионе. Наряду с письменными источниками это свидетельствует о том, что буддизм, хотя не являлся государственной религией в Кушанском государстве, существовал там параллельно с зороастризмом, манихейством, христианством и языческими верованиями и все же имел на разных исторических этапах достаточно приверженцев, в том числе и среди правящей династии.

Необходимо отметить, что в немалой степени успеху буддизма способствовала гибкость и приспособляемость учения к местным условиям. Буддизм никогда не претендовал на исключительную роль в умах автохтонного населения, но зато приверженцы вероучения Будды практически не испытывали давления со стороны завоевателей, например эфталитов, а позднее тюрков. Во время военных действий кое-где буддийские религиозные сооружения разрушались и грабились. Однако новому подъему буддизма в VII в. способствовали тюркские правители, подвергнувшиеся его влиянию еще до прихода в Среднюю Азию. Известен тот факт, что Тун-шеху дружелюбно встретил монаха-буддиста Сюань-Цзана и слушал его проповедь<sup>1</sup>. Хой Чао утверждает, что западнотюркские правители основывали монастыри и слыли ревностными буддистами. Хинаяна, по его сообщениям, была распространена в Тохаристане. К VII в. относится строительство исследованных археологами памятников: монастырей Аджинатепе и Хиштепа, храма на Калаи Кафирниган, сооружения на Калаишадмон. В то время была перестроена ступа монастыря Шутурмулло в Кобадияне<sup>2</sup>. «Тюрки способствовали не только расцвету буддизма в Тохаристане, но и принесли из Восточного Туркестана в буддийское искусство полихромно. В частности, она отмечена для скульптуры храма на Калаи Кафирниган<sup>3</sup>».

По мнению О. Прицака, распространение буддийского учения у тюрков можно относить ко времени не раньше 550 г. н. э.<sup>4</sup> Выдвигая идею о создании тюрками своего варианта буддизма с переводом книг на местный язык, О. Прицак не исключает возможности знакомства с идеями буддизма и населения степей Восточной Европы и Боспора в более ранний период. Факт приезда готских и герульских торговцев в Индию во II веке н. э. позволяет предположить, что они могли познакомиться там с этим учением.

<sup>1</sup> Litvinsky B. A. *Outline History of Buddhism in Central Asia*. Dushanbe, 1968. С. 33 – 37.

<sup>2</sup> Литвинский Б. А., Зеймаль Т. И. Аджина-Тепе. Архитектура. Живопись. Скульптура. М. 1971. С. 119, 186 – 203; Зеймаль Т. И. Буддийский комплекс Шутур-Мулло // Арт. 1986. Вып. 19 (1979). С. 186 – 202.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Взаимодействие культур земледельцев и кочевников в раннесредневековом Тохаристане // Древние культуры Евразии: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А. Н. Бернштама. СПб., 2010. С. 298 – 301.

<sup>4</sup> Прицак О. *The Origin of Rus*. Cambridge, Mas (Происхождение Руси). К., 1981. Т. 1, «Обереги», 1997. 1008 с.



В свете этого очень интересно мнение Ю.А. Зуева об одном из сюжетов, приводимом Махмудом Кашгарским и имевшем хождение в его время (XI век): «Рассказ о дождевой туче за Ходжентской рекой, пролившей потоки воды на землю и грязи, которая оказалась непроходимой для войска Александра Македонского». Анализ сюжета: по мнению Ю.А. Зуева, «это закодированная информация о первом этапе распространения манихейской религии в тюркском мире<sup>5</sup>. Возносясь к Свету (стране богов), праведная душа манихейца омывается в дождевой туче, смывает весь земной грех, который вместе с дождем падает на землю и образует грязь. Грязь — материя, смешение Света и Мрака, и есть та субстанция, из которой рождается земной человек, а «строение» — это «школа», молельня юных послушников-манихеев. Второй раздел своей книги «О тюркском манихействе» Ю.А. Зуев рассматривает как опыт систематизации материала о внедрении и распространении этой мировой «религии Света» в тюркской Степи VI — X вв. На первых порах проповедниками были торговые согдийцы, главные на Великом шелковом пути, многочисленные дороги которого пронизывали весь континент. Торговля способствовала религиозной проповеди, а последняя становилась верной помощницей торговли. Принятие манихейства верхушкой большинства тюркских племен означало их приобщение к хозяйственным и культурным связям в масштабах континента<sup>6</sup>. По мнению Х. Гауссига, анализирующего движение народов в Степи в VI — VII вв., «народ Муагерис состоял из буддистов». И как подтверждение своего тезиса Х. Гауссиг приводит факт существования у данного народа «идолов из благородных металлов», ссылаясь на Феофана<sup>7</sup>. Известны в монастырях также изображения бодхисатв, культ которых характерен для махаянистских направлений, но того исключительного положения, как раньше в Средней Азии, они не занимали.

Арабское завоевание Средней Азии привело к утрате здесь позиций буддийского учения. И лишь на севере, за пределами влияния завоевателей, продолжали существовать буддийские монастыри и воздвигаться новые культовые постройки. В Семиречье и Восточном Туркестане к X в. буддизм вновь приобретает прежнее влияние, однако его возрождение было недолгим и не имело былого территориального размаха.

Из Средней Азии буддизм продвигался далее на север по южному (морскому) пути. По сухопутным трассам Великого шелкового пути, через земли парфянского, а позднее сасанидского Ирана, по степной дороге, ведущей из северных районов Средней Азии, через Казахстан, вдоль Узбоя и северных берегов Каспийского моря в низовья Волги и к берегам Черного моря<sup>8</sup>. Другая дорога, в Северное Причерноморье, шла через Кавказ, вдоль Куры и севернее, где фиксируется прохождение караванов и найдены

<sup>5</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерк истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 3338 с. С. 9.

<sup>6</sup> Зуев, 2002, с. 10 — 11.

<sup>7</sup> Haussig H.W. 1984, 1987.

<sup>8</sup> Stavisky, B. *The Fate of Buddhism in Middle Asia in the Light of Archeological Data. Silk Road Art Archeology*. 3. Kamakura. 1993/1994. С. 110 — 138.

предметы буддийского культа. Об одном из наиболее реальных путей на запад свидетельствует «находка комплекса китайского купца в историко-культурном памятнике VII — IX вв. „Мошевая Балка“. В состав комплекса находок, по Веселовскому, входят: документ (расписка?), фрагмент буддийской иконы «Чистая земля Будды Амиабхи», фрагмент документа религиозного содержания (возможно, сутры). Фрагмент обкладки для рукописи, фрагмент буддийского плетения (?). Весь комплекс датируется VIII ст. и атрибутирован как китайский<sup>9</sup>. Преобладание предметов религиозного характера позволяет предположить, что владельцем их мог являться не «китайский купец», а монах, выполняющий некоторые деловые поручения (смотри «расписка»), который мог проповедовать и распространять учение. Бытование на любой территории какой-либо религиозной системы, учения или школы оставляет следы в материальной и духовной культуре данного общества. Поэтому важно выделить присущие в данном случае буддийскому вероучению элементы символики. Это числовые композиции и сюжеты, соответствующие геометрическим фигурам, изображения отдельных или групп животных, тесно связанные с предметами культа, характерные для учения; они применялись в мандалах, иконах и, возможно, при строительстве культовых сооружений.

Расширение торговых путей, по мнению специалистов, является характерным для эпохи раннего Средневековья в степной зоне Восточной Европы. На это указывает не только появление в материалах письменных источников описаний трасс торговых караванов, характеристики торговых центров и дорожников, расширение информационных источников и разнообразие товаров. Несомненно, что с торговыми караванами путешествовали адепты разных религий (монахи, миряне), которые знакомили жителей соседних стран и государств со своими учениями. Так как буддийские религиозные традиции не требуют комплексов для выполнения сложных ритуалов и уделяют большое внимание распространению учения, то такие путешествия буддистов представляются вполне вероятными. Известны многочисленные находки предметов сасанидского производства, привозимых караванами, и особенно серебряной посуды. Знаковым элементом данного товара присущи сюжеты с конкретной буддийской символикой<sup>10</sup>, с широким распространением отдельных культовых сюжетов и композиций. Наиболее часто из таких композиций встречались геометрические фигуры: треугольник, четырехугольник с центром или без него, восьмиугольник, двенадцатиугольник, пустой круг. Именно в эпоху раннего Средневековья, в период Хазарского каганата, а возможно и раньше, в степях появляется художественный стиль, несущий в себе восточные традиции. Это изображения лотоса, горы и сочетания вписанных геометрических фигур на ювелирных изделиях, поясных наборах, посуде, украшениях сбруи. Так, большое количество собранного материала с данным

<sup>9</sup> Веселовский, 1901, материалы из сборов: Кз5121/1-5. Цветная иллюстрация 16, Китай, VIII в., бумага, тушь. Фрагмент буддийской иконки 2 «Чистая земля Будды Амиабхи». Фрагмент буддийского флажка (кожа, бумага, шелк). *Иерусалимская А.Ю.* Кавказ на Шелковом Пути. Каталог. СПб., 1992. С. 72, фото 16.

<sup>10</sup> Смирнов Я.И. Атлас древней серебряной, золотой посуды восточного происхождения, найденной в пределах Российской империи. СПб., 1901. С. 18., табл. 130, Чаша 43.

сюжетом (500 единиц) позволило выделить Н.А. Фоянковой в отдельный параграф исследования: «Лотос в растительном орнаменте металлических изделий салтово-маяцкой культуры VIII – X веков»<sup>11</sup> при изучении прикладного искусства Хазарии. Автор указывает, что происхождение этого мотива В. Арндт связывал с искусством эпохи Тан, и приводит другие мнения. М.И. Артамонов вслед за Т. Арне считал, что мотивы растительного орнамента были заимствованы из Ирана, а Б.И. Маршак и А.П. Гадло связывают салтовские мотивы с согдийским или хорасанским бутоном лотоса, широко представленным в серебре этого круга древностей<sup>12</sup>. Интересно в данном случае также наличие на поясной пряжке из погребения хазарского времени в Подонье изображения «бабочки-совки», характерного атрибута символики буддистов. С. Дончев, рассматривая распространение культуры протоболгар в степях Восточной Европы, на примере анализа графических символов выделяет целый пласт характерных изображений лотоса, «прадеда и мандаль», находя аналогии в буддийской символике<sup>13</sup>. К объектам с характерной буддийской символикой можно добавить украшение уздечного набора из погребений, открытых в Донбассе<sup>14</sup>. Одну из интереснейших находок — статуэтку Будды, связанную с торговыми путями в Европу, можно считать уникальной. Найденная на раннесредневековом поселении Хельго, расположенном на запад от Стокгольма, на одном из небольших островов озера Мелорен (Швеция), статуэтка известна давно. По мнению Д. Аренса, она происходит из Восточного Туркестана. Изготовлена в пределах V ст. н. э. и по Великому шелковому пути попала в Сирию, а в дальнейшем, на кораблях арабов или викингов, в VII ст. в Швецию. Будду с Хельго связывают также с «кашмирскими бронзами», массовое изготовление которых относят к VII ст.<sup>15</sup> Мы не исключаем возможности, что, в соответствии с идеей Д. Аренса о морском участке пути, статуэтка на кораблях арабов или викингов попала в Хельго, однако считаем, что сухопутный путь более реален. Еще А. Спицын в «Известиях императорской археологической комиссии» опубликовал несколько буддийских статуэток из находок в степной и Центральной России<sup>16</sup>. Не менее интересна находка «древней буддийской статуэтки факира из Тамбовской губернии, найденной в 1900 году у с. Стежек Козловского уезда этой

<sup>11</sup> Фоянкова (Чувило) Н.А. Прикладное искусство Хазарии второй половины VIII — X вв. По материалам художественной металлообработки. Казань. Bibliotheca Tatarica, 2010. С. 166, рис. 18 – 22, 25 – 26, 28, 32.

<sup>12</sup> Фоянкова (Чувило), 2010. С. 50 – 52.

<sup>13</sup> Дончев С.Г. Към въпроса за произхода к най-ранната поява на струните лъкови инструменти в Европа. Музикални хоризонти. Бюлитин 3. София, България, 1984. Он же. К вопросу о происхождении струнных смычковых инструментов и наиболее раннем появлении их в Европе // Вопросы истории и теории искусств. Чебоксары, 1992. С. 44 – 47.

<sup>14</sup> Швецов М., Петровская А. О возможности проникновения буддизма в восточно-европейские степи в эпоху раннего средневековья // История религий в Украине. Материалы VIII международного круглого стола. 11 – 13 мая 1998 г. Львов, 1998. С. 287 – 288.

<sup>15</sup> Завьялов В.А. К вопросу о происхождении статуэтки Будды из Хельго. Археологические вести №4, 1995. С. 137 – 140.

<sup>16</sup> Спицын А. Известия императорской археологической комиссии. Вып. 53. Петроград, 1914. С. 130, Рис.

же губернии»<sup>17</sup>. К этой же группе находок можно, по-видимому, отнести вырезанную из минерала статуэтку Будды из фондов Донецкого краеведческого музея<sup>18</sup>. Интересно в данном случае определение Ю.И. Елихиной данной статуэтки. «как китайского божества долголетия — Шоу Син, известного под разными именами у разных народов, монгольский Белый старец».

Важно, что хронология распространения учения в Степи, по-видимому, совпадает с событиями, происходящими на его родине. Как отмечает А. Берзин, «в начале девятого века было переведено много буддистских текстов и составлен санскритско-тибетский словарь. В середине девятого века началось гонение на буддизм»<sup>19</sup>. Лангдарма закрыл монастыри, он вовсе не уничтожил буддизм. Буддизм продолжал развиваться, и Атиша, прибыв в Тибет спустя столетие, нашел буддийские библиотеки нетронутыми. Возможно, как и в случае с событиями, происходившими в Бактрии во времена арабского вторжения и распространения ислама, уход носителей веры и выплеск учения распространился не только на север и восток, что отмечено в материалах<sup>20</sup>, но и на запад в Степи. И все же основным путем и способом распространения учения являлась международная торговля. По мнению М.Ф. Албедиль, «главной ареной становления связей между двумя странами поначалу была торговля, осуществлявшаяся через Поволжье. Русские<sup>21</sup> и индийские купцы могли встречаться и в хазарском Итиле, и в Булгаре, и в других местах оживленного волжско-каспийского пути. В эпоху Золотой Орды Русь была уже основательно вовлечена в интенсивный торговый обмен с Востоком, а в ордынской столице Сарай-Бату соседствовали русские и индийские базары и, надо полагать, индийские „бусурманы“ рассказывали нашим средневековым соотечественникам немало интересного об индийских чудесах и богатствах, да и русским было чем удивить заморских „гостей“»<sup>22</sup>. Не одно поколение наших предков зачитывалось сказаниями о Рахманском острове — стране брахманов и индийском царстве, о царевиче Йоасафе, в образе которого явно угадывается Будда. Упоминание о праведной жизни «рахманов» встречается еще в Несторовой летописи со ссылкой на хроника Георгия Амортола. Стоит лишь указать, для примера, найденную сравнительно недавно в Кубани статуэтку джайнского святого, датируемую XI – XVII вв.<sup>23</sup> Интересна найденная в 1960-х гг. в валу Азовской крепости группа предметов, среди которых находилась медная статуэтка Будды и крышка от сосуда с благопожелательной надписью XIV в. К сожалению, мы не располагаем изображениями этих предметов и сведениями об их сегодняшнем местонахождении. Однако нам не представляется возможным, что статуэтку Будды мог хранить у себя че-

<sup>17</sup> Известия, с. 16.

<sup>18</sup> Статуэтка Будды из фондов ДОКМ (Путиловка, 1951 г.).

<sup>19</sup> Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Ч. I. М.: Открытый мир, 2005, «Самадхи». 160 с. С. 21 – 22.

<sup>20</sup> Медведев В.Е. О Буддизме на территории Приамурья. Интерпретация археологических и этнографических исследований. Одесса — Омск, 2007. С. 168.

<sup>21</sup> Приводимый в данном случае этнический термин «русские» не весьма точен.

<sup>22</sup> Албедиль М.Ф. Индия: беспредельная мудрость. М.: Алатая, 2003. С. 8.

<sup>23</sup> Там же. С. 9.

ловец, не имеющий отношения к буддийской религии. Возможно, хозяином статуэтки из Азова тоже являлся торговец.

В половецкую, а затем и в золотоордынскую эпоху распространение учения Будды явно расширилось. По мнению А. Берзина, анализирующего развитие разных школ тибетского буддизма, «линия сакья берет свое начало от индийского учителя Вирупы. Данное учение сочетает в себе подходы сутры и тантры. Школа сформировалась от Пяти ранних учителей. Один из них — Чагьял Пагпа — в тринадцатом веке получил от монгольского императора Хубилая политическую власть над Тибетом». Берзин считает, что «благодаря этому шагу, предпринятому монголами, впервые на протяжении периода новых переводов было установлено политическое единство Тибета»<sup>24</sup>.

В эпоху Золотой Орды огромные территории Евразийской Степи, связывающие мир Востока и Запада, стали плацдармом не только военных, но и торговых действий. Огромные торговые караваны, двигаясь по Великому шелковому пути, были тем связующим звеном, в котором находили место купцы, ремесленники, дипломаты и путешественники, представители разных конфессий, в том числе и буддизма. Данные о существовании и распространении учения мы находим у Г. Рубрука<sup>25</sup>, Марко Поло<sup>26</sup>, Рашид-ад-Дина<sup>27</sup>. Не только письменные источники, но и археологические материалы подтверждают это. Очень подробно и обстоятельно данный вопрос рассматривается в прекрасной статье В.П. Костюкова «Буддизм в Золотой Орде». Собранные им материалы, проведенный анализ источников и историко-политических событий эпохи Ногай и Токты дали возможность найти отражение этих религиозных представлений в погребальном обряде населения степи<sup>28</sup>. Анализирует сообщения западных путешественников Г. Рубрука, Марко Поло, магистра ордена тамплиеров Поис де Обона и приводит данные Винсента де Бове, «добавляя к ним подробности, в которых заметны отзвуки буддийских ритуалов»<sup>29</sup>. По его мнению, «применение керамических сосудов для хранения остатков кремации в средневековье и в этнографическое время засвидетельствовано в разных частях буддийского мира. А слова Г. Рубрука о том, что „сохраняют прах на вершине пирамиды“, предполагают использование некой емкости для хранения остатков кремации»<sup>30</sup>. Дальнейший анализ погребальных памятников Степи приводит автора к выделению маркирующих признаков: южная ориентировка погребений, наличие монет и драгоценностей во рту или руках погребенного, когда одна из рук погребенного прикрывает рот, случаи обертывания и покрытия тела, и в особенности головы тканью, и мумифицирование умерших»<sup>31</sup>. Результаты столь значительного программно-

го исследования стали основой для проведения аналогичных исследований П.В. Поповым на материалах «ряда могильников, расположенных на территории Золотой Орды, и выявления серии захоронений, содержащих черты буддийского погребального обряда»<sup>32</sup>. Признаками, на материалах выборки, представленной автором, являются случаи фиксации обертывания тканью головы покойного и положения монет или украшений в рот умершему, а также случаи возможной фиксации «воздушного» способа захоронения. Автор отмечает, что «погребальный обряд приведенных захоронений неоднороден. Данный факт не позволяет выделить какой-либо унифицированный обряд. В качестве причины подобной ситуации, отмечает он ссылкой на В.П. Костюкова, является отсутствие жестких требований в буддизме к погребальному ритуалу. По мнению автора, особо следует остановиться на распространении буддийских захоронений в мавзолеях как символа богатства и высокого социального статуса. Как пример приводит погребение, совершенное в мавзолее № 1 Мохши-Наровчати, свидетельствующее о сохранении позиций буддизма в среде золотоордынской аристократии вплоть до XV в.»<sup>33</sup>

Столь сложная ситуация в разнообразии элементов погребальной обрядности золотоордынской эпохи связана не только со смешанностью разнообразных этнических групп населения, их разным социальным статусом, но и со сложной поликонфессиональной ситуацией в Степи. Анализ такой сложной ситуации, разбор отличий в п.о., сделаны при разборе и выделении этнокультурных признаков «монгольских» погребальных памятников Восточной Европы Т.М. Потемкиной, считающей, «что причинами этих отличий могут быть этнокультурные, хронологические и социальные аспекты», нашедшие отражение в погребальном обряде»<sup>34</sup>.

Собранные материалы, анализ источников исторических и политических событий в Монголии и тюрков дают возможность автору распознать религиозные элементы, нашедшие отражение в погребальном обряде населения степи. Данные письменных источников подтверждаются еще одной из важных находок — буддийской статуэткой из Северного Приазовья. Это статуэтка стоящего на подставке бодихсатвы, одетого, по мнению М. Горелика, в ханские одежды чингизидов, датируемые серединой XIV века<sup>35</sup>. В то же время Ю.И. Елихина считает, что данная статуэтка больше напо-

<sup>32</sup> Попов П.В. К вопросу о распространении буддизма на территории улуса Джучи // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международной конференции, посвященной памяти Г.А. Федорова-Давыдова, 2 – 6 октября 2011, Астрахань. С. 247 – 249.

<sup>33</sup> Там же. С. 248 – 249.

<sup>34</sup> Потемкина Т.М. Об этнокультурных признаках «монгольских» погребальных памятников Восточной Европы // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международной конференции, посвященной памяти Г.А. Федорова-Давыдова, 2 – 6 октября 2011, Астрахань, 2011. С. 112 – 115.

<sup>35</sup> Благодарим Михаила Викторовича Горелика за научную консультацию находки из Приазовья.

Считаем необходимым высказать признательность за профессиональные замечания и консультации в классификации материалов, приведенных в докладе, Юлией Игоревной Елихиной.

<sup>24</sup> Берзин, 2005. С. 26 – 27.

<sup>25</sup> Рубрук Г. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 110 – 111.

<sup>26</sup> Марко Поло. Книга Марко Поло. М., 1955. С. 92.

<sup>27</sup> Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. вторая. 1952.

<sup>28</sup> Костюков В.П. Буддизм в культуре Золотой Орды. Тюркологический сборник 2007 – 2008. М., 2009. С. 189 – 236.

<sup>29</sup> Там же. С. 204.

<sup>30</sup> Там же. С. 211.

<sup>31</sup> Там же. С. 209.

минает китайского стража в военном халате, аналогии которых есть в материалах коллекций Эрмитажа.

Подводя итог, необходимо отметить следующее. Великая мировая религия буддизм зародилась в Индии в IV в. до н.э., позднее, через столетие, распространяется за границы исторической родины в Центральной Азии. В дальнейшем, с VI–VIII вв., через земли государств Центральной и Средней Азии — в степи Восточной Европы. Представленные письменные и археологические источники иллюстрируют распространение учения по трассам Великого шелкового пути, через Поволжье и Кавказ в степи Восточной Европы, и определяют причины и модели этого движения. Материалы свидетельствуют о существовании четырех периодов данного процесса: VI в. — время власти в Центральной Азии эфталитов и тюрков; VIII–X вв. в степях Черного моря — хазар; XIII–XIV вв. — монголо-татар. С торговыми караванами шли адепты разных религий (монахи и проповедники), распространяя среди населения идеи, религиозные знания и догмы, учение буддизма (Ибн-Батута). Это дает возможность проследить историю распространения буддизма в Восточной Европе с VII до XV столетия и выделить модели закономерности интереса к новым религиозным учениям.

*Vladimir Tikhonov*

## India as Viewed by Ancient and Mediaeval Koreans — Focused on Karak Kukki

While East Asia was of relatively little significance for ancient and mediaeval Indians, India was, from *ca.* first century AD, one of the few foreign areas Chinese — and later other East Asian peoples — had to acknowledge as at least an equal to the Sino-centric civilization. Such official sources as Han Shu (*History of the Han Dynasty*, AD 111) and later *Hou Han Shu* (*History of the Later Han*, compiled in early fifth century) describe “the country of Shendu” (身毒 Sindh — the Indus Valley) and “the country of Tianzhu” (天竺 “Heavenly Centre” — the whole of Northern India) as prosperous and peaceful, populated by highly civilized and skilled people. The latter source emphasized also the supposed Buddhist pacifism of Indians, who were assumed to eschew taking life or committing aggression<sup>1</sup>. The latter quality was further elaborated upon in the later Chinese Buddhist descriptions of India — such works by Buddhist pilgrims who managed to reach the land they considered the centre of the Buddhist

<sup>1</sup>Fasc. 85, “Lezhuan” (Biographies), — *Hou Han shu* (History of the Later Han), “Xiyuzhuan” (Account of the Western lands).

Original may be accessed here: <http://ctext.org/hou-han-shu/xi-yu-zhuan> (accessed August 2, 2012).

universe as Faxian’s (337–422) *Gaoseng Faxian Zhuan* (commonly known in English as *A Record of Buddhist Kingdoms*)<sup>2</sup>, or Xuanzang’s (602–664) *Datang Xiyuji* (*Great Tang Records on the Western Regions*)<sup>3</sup>. India which emerges from these records is a land of Buddhist utopia populated by the devotedly Buddhist people who care mostly about the karmic retribution in their afterlife, committing little crime while living in the clean, orderly countries with little taxation or punishment<sup>4</sup>. In a word, whereas the Confucian utopia was turned into the past, focused on the idealized epoch of the sage-emperors, the Buddhist utopia was turned outwards, India constituting the central space of the *oikoumene* most worth of praise and emulation.

Since the direct interaction between the ancient Koreans and Indians was sporadic at best, much of the India-related information and images undoubtedly came to the Korean peninsula through China. In other words, India as known to ancient Koreans was “the country of Tianzhu” of the Chinese Buddhist narratives rather than real-time India of the first millennium AD. Of course, that does not mean that the direct contacts did not happen at all. They did, but in many cases, the extant information of them is not verifiable; in other cases, they were limited to the one-way travels and pilgrimages of either Indian or Serindian monks to the Korean Peninsula, or ancient Korean monks to India. To begin with, it is indicated in several sources – *Samguk Sagi* (*Records of the Three Kingdoms*, 1145), *Samguk Yusa* (*Memorabilia of the Three Kingdoms*, 1285) and *Haedong Kosŭng Chŏn* (*The Lives of Eminent Korean Monks*, 1215) — that Buddhism was transmitted to the court of one of Korea’s ancient kingdoms, Paekche, by an Indian (or Serindian?) monk, Maranant’a (Mālānanda?) in 384, but the extant information on this, rather extraordinary case of an early contact between ancient Koreans and the countries to the west from China is too pause to make any conclusions. In a later secondary source, Yi Nŭnghwa’s (1869–1943) *Chosŏn Pulgyo T’ongsa* (*An Outline History of Korean Buddhism*, 1918), a previously unknown primary source, *Mirŭk Pulgwangsa Sajŏk* (*A Historical Record of Maitreya’s Buddha Radiance Temple*) is cited to tell the narrative of a Paekche monk, Kyŏmik, who is said to have travelled to India in 526 in search for the portions of *Vinaya* (*yul*) yet to be translated into classical Chinese. It looks, however, that this narrative does not fit into what we know about East Asia’s and Paekche’s Buddhism in the sixth century and was most likely compiled in the late nineteenth or early twentieth century<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>See its translation into English by James Legge: James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399–414) in search of the Buddhist books of discipline* (Oxford: Clarendon Press, 1886). The translation is accessible here: <http://ebooks.adelaide.edu.au/f/fa-hien/f15/>

<sup>3</sup>See its translation into English: Li Rongxi, transl., *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996); the Chinese original is accessible here: <http://www.ifanshu.com/book/3053/96002.html> (accessed on July 31, 2012).

<sup>4</sup>Richard Mather, “Chinese and Indian Perceptions of Each Other between the First and Seventh Centuries”, — *Journal of the American Oriental Society* 112/1 (1992): 1–8.

<sup>5</sup>Jonathan Best, “Tales of the Three Paekche Monks who Travelled Afar in Search of the Law”, — *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51/1 (1991), pp. 139–197.

Much more reliable is the information on Silla's contacts with India and other "western lands" in the seventh and eighth centuries. *Haedong Kosŭng Chŏn* indicates that in 605, two Khotanese monks, Pimachinch'e (Vimalacinti?) and Nonggat'a (Nangata?) came to Silla together with a Silla monk, Anham, who studied in China in 601–605<sup>6</sup>. It is not impossible to speculate that their mastery of Sanskrit, extremely rare both in China and early Korea, could be a stimulus for the Silla court to invite them to Silla. *Haedong Kosŭng Chŏn* cites also the biographies of five Silla and one Koguryŏ monk who travelled to India via China in the early and mid-seventh century, using Yijing's (635–713) famed *Datang xiyu qiufo gaoseng chuan* (*Buddhist Monks' Pilgrimages of the Tang Dynasty*)<sup>7</sup> as its original source. All of these monks are described as proficient in Sanskrit and having the experience of long-term sojourns with India's best-known monasteries (such as Nālandā). However, only one of them, Hyōndaebōm (its Sanskrit name Sarvajnyadeva), is known to have returned at least to China; the rest — Ariyabalma (Aryavarman), Hyōnyu, Hyōn'gak, Hyeryun (Prajnyavarman) and Hyeōp — are said to have died in India. None of them ever returned to the Korean Peninsula; thus, their knowledge of Sanskrit and Indian Buddhism was of no consequence for the development of Buddhist and general intellectual life in the proto-Korean kingdoms<sup>8</sup>. What remained from their heroic pilgrimages was the early image of India as the country of high Buddhist learning, in the very centre of the Buddhist universe — similar to the images of Buddhist utopia built in China by Faxian and Xuanzang. A famed case of an India pilgrimage by an early Korean monk is Hyech'o's (704–787) 723–727 travel throughout present-days India, Nepal, Pakistan, Afghanistan and Xinjiang. His travelogue, however, was found only in 1908, being considered long lost before that; Hyech'o's Silla provenance was not clearly established as well before the commencement of the modern research on his work. Hyech'o never returned to Silla and his travelogue never circulated in the Korean peninsula before modernity, exerting thus no influence on the Korean visions of India<sup>9</sup>.

While India was a faraway, almost inaccessible centre of the Buddhist world, Tang China was the country with which Silla had the closest possible diplomatic and cultural ties. Apart from very frequent (during some periods, almost annual) diplomatic missions, a steady stream of "hostage students" (*sug'wisaeng*) to enter Tang's National Academy (*Taixue*) and aspirant talents willing to study in China to later take the state examinations for foreigners (*Bingong*) was flowing

<sup>6</sup>Chang Hwiok, *Haedong Kosŭng Chŏn Yŏn'gu* (Research on *Haedong Kosŭng Chŏn*) (Seoul: Minjoksa, 1991); Chang Hwiok, Kim Yunse, Kim Tuje, transl., *Haedong Kosŭng Chŏn, Tongsa Yŏlchŏn, Taedong Sŏn'gyogo, Tongguk Sŭngnirok* (Seoul: Tongguk Yŏkkyŏngwŏn, 1994), p. 64.

<sup>7</sup>T51, No. 2066. See the English translation: Takakusu Junjirō, *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago (A. D. 671 – 695) by I-ching* (Oxford: Clarendon Press, 1896).

<sup>8</sup>Chang Hwiok, *Haedong Kosŭng Chŏn Yŏn'gu* (Research on *Haedong Kosŭng Chŏn*) (Seoul: Minjoksa, 1991), pp. 234–235.

<sup>9</sup>English translation is: Yang, Han-sung et al. *The Hye Cho's Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1984). The classical Chinese original is available here: [http://idp.bl.uk/database/oo\\_scroll\\_h.a4d?uid=-10395933556;bst=1;recnum=60867;index=1;img=1](http://idp.bl.uk/database/oo_scroll_h.a4d?uid=-10395933556;bst=1;recnum=60867;index=1;img=1) (accessed July 30, 2012),

westward — not to count the Buddhist monks, for whom study in China was an important rite of passage before launching a successful career as an exegete or meditation master. Given that in 840, 105 Silla "hostage students" were sent back at once on an Imperial order, we can surmise that by that time, they headed to Tang in hundreds; the general number of Silla people who passed the state examinations in Tang, is assumed to be *ca.* 50<sup>10</sup>. It were these people who, based on the information and images found in Chinese literature, created a specifically Silla view of India — shaped also by their own ideological agendas, which could well differ from that of their Chinese hosts.

A typical example is Ch'oe Ch'iwŏn (857–?), Silla's literary genius, who passed examinations in Tang capital in 874 and then continued successfully serving as a Tang official before returning home in 884. Among other official assignments, he was intermittently ordered to compile stele inscriptions for the royally protected and sponsored high priests of Meditation (*Sŏn*) School. Some of these highly erudite, ornate inscriptions contain mentions of India in the context of Ch'oe's vision of Silla's destiny and rightful place in the world. A cosmopolitan intellectual and simultaneously Silla patriot, Ch'oe regarded India as first and foremost the Buddhist centre (seeing Buddhism as an "Indian religion")<sup>11</sup>, saw Silla as karmically predestined to be led into the "merciful sea of the Indian teachings" by "Buddha's sun" and assumed that the "character" (*sŏng*) of the people of Silla and generally proto-Koreans ("barbarians living in the lands where sun rises") was close to that of Buddha's Shakya clan, their language "resembling" Sanskrit<sup>12</sup>. If India was the centre of the Buddhist universe, then Silla and proto-Korean peoples in general were all karmically related to it — or otherwise, how else could the efflorescence of Buddhism on the Korean peninsula be explained in the terms of Buddhist epistemology? Remaining a "barbarian" tributary of Great Tang, Silla was thus simultaneously elevated to the ranks of the lands karmically predestined to play an important role in the fortunes of Buddha's Dharma.

While Ch'oe articulated the belief in the essential, preordained connectedness between India/Buddhism and Silla in the flowery language of the royally ordered stele inscriptions, the belief itself seems to have predated Ch'oe. A good number of *Samguk Yusa* stories deals with the India/Buddhism-related religious monuments which "miraculously" reached the Korean peninsula or were "discovered" there. Most importantly, the main royal Buddhist shrine of

<sup>10</sup>Ha Ilsik, "T'ongil Sillagi ūi Nadang kyoryu wa Tang kwanje ūi suyong" (The Silla-Tang Exchange and the Acceptance of Tang Bureaucratic Model during the Unified Silla Period), — *Kangchwa Han'guk Kodaesa* (Lectures on Korea's Ancient History), Vol. 4 (Seoul: Karakkuk saejŏk Kaebal Yŏn'guwŏn, 2002), pp. 179–207.

<sup>11</sup>"Chirisan Ssanggyesa Chin'gam Sŏnsa Taegong T'appi" (The Stupa Stele for Meditation School Priest Chin'gam Taegong, Ssanggyesa Monastery at Chiri Mountains), erected in 887. See a Korean translation in Yi Usŏng transl, *Silla Sasan Pimyŏng* (Four Mountain Stele Inscriptions of Silla) (Seoul: Asea Munhwasa, 1995), pp. 305–316.

<sup>12</sup>"Hŭiyangsan Pongamsa Chijŭng Taesa Chŏkcho T'appi" (The Stupa Stele for the Grand Priest Chijŭng Chŏkcho, Pongamsa Monastery at Hŭiyangsan Mountains), the inscription was finalized in 893, and the stele erected in 924. See a Korean translation in Yi Usŏng transl, *Silla Sasan Pimyŏng* (Four Mountain Stele Inscriptions of Silla) (Seoul: Asea Munhwasa, 1995), pp. 339–356.



Silla, the Hwangnyongsa Monastery, was reportedly erected by King Chinhŭng (540–576) in 553 to the east of the Wŏlsŏng Castle in Silla’s capital (today’s Kyŏngju), where a “stone seat” once used by Buddha Kāshyapa, was timely “found”. Thus, it was understood that there was already a temple there in the times of Kashyapa, the sixth of six Buddhas supposedly predating the historical Buddha in the present *kalpa*<sup>13</sup>. Silla was not alone in its karmic connection to the earlier Buddhist history — a “sage king” (it was unclear, even for *Samguk Yusa*’s compiler, Iryŏn, which concrete king was meant by this designation in the earlier source he claimed he was citing) of Koguryŏ once found a *stupa* built by king Ashoka (ca. 304–232 BC), with Sanskrit inscriptions on it nearby the Yodong (Liaodong) Castle (today’s Liaoyang), on Koguryŏ’s northern frontier. It appears as if Iryŏn believed that Ashoka managed to unify the whole human-populated southern continent of Jambudvīpa (Yŏmbugye) — so, the appearance of a *stupa*, which “spirits had built on Ashoka’s orders”, nearby the boundaries of the Korean peninsula was not a strange phenomena in his view<sup>14</sup>. Along with the northern kingdom of Koguryŏ, a proto-state of Kŭmgwan Kaya (today’s Kimhae) on Korean peninsula’s southern coast was also alleged to possess an “Indian connection”. According to the legend included into *Samguk Yusa* and referred to in several of its fragments, Kŭmgwan’s putative founder, King Suro (r. 42–199?), married an “Indian princess” from India to the Korean peninsula was guaranteed by a small magic stone *stupa*, P’asa (Sanskrit. *bhāsā* — “speech”, “language”?) which was able to quell down the rough waves. The five-storied *stupa*, then moved into a local monastery, Hogyesa, was seen as “foreign” because of the reddish patterns on its stones supposedly “untypical” for the local stones<sup>15</sup>. Last but not least, Hwangnyongsa Monastery’s famed (and no longer extant) Buddha image of natural human body size (*changgyuksang*) — made in 574 on the orders of King Chinhŭng — was supposedly moulded of the gold and iron sent in a ship by King Ashoka, who was also said to have attached a letter to the gift, with the wish that the gift be used to make a Buddha image by a ruler of “a karmically related country” (*yuyŏn kukt’o*). It was also said that the ship visited “five hundred Central Kingdoms, ten thousand small countries and eighty thousand villages” on its way to the Korean peninsula, but in the end it was only Silla that managed to mould the image which King Ashoka wished<sup>16</sup>. Such was the strength of the karmic ties between Ashoka’s India and King Chinhŭng’s Silla.

<sup>13</sup>“Kasŏppul Yŏnchwasŏk” (The Feast-Seat Stone of Buddha Kāshyapa), — Iryŏn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ŭryu Munhwasa, 1983), pp. 212–214.

<sup>14</sup>“Yodongsŏng ūi Yugwangt’ap” (An Ashoka Stupa nearby Yodong Castle), — Iryŏn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ŭryu Munhwasa, 1983), pp. 215–217.

<sup>15</sup>“Kŭmgwansŏng P’asasŏkt’ap” (The P’asa Stone Stupa of Kŭmgwan Castle), — Iryŏn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ŭryu Munhwasa, 1983), pp. 217–218.

<sup>16</sup>“Hwangnyongsa Changyuk” (Hwangnyongsa [Buddha Image] of One Chang and Six [Ch’ŏk] Size), — Iryŏn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ŭryu Munhwasa, 1983), pp. 219–222.

The assumed “double ties” between King Chinhŭng and India/Ashoka — establishment of the main royal monastery, Hwangnyongsa, on the site supposedly related to Buddha Kāshyapa, and moulding of Hwangnyongsa’s large-size Buddha image with the use of what was regarded as the materials sent by Ashoka — should not surprise. Chinhŭng, an ambitious king who succeeded in greatly enlarging Silla’s territory, wanted to sacralise his power by proclaiming Silla’s royal family a “*kshatriya* clan” which would in due course give birth to a *chakravartin* — the universal “wheel-turning” emperor, who, in more realistic terms, was most likely expected to defeat Silla’s peninsular rivals, especially Paekche, and cement Silla’s control over the peninsular territories. In fact, the logograph *ryun* (wheel) is to be found in the names of Chinhŭng’s two sons, Kŭmnyun (“Golden Wheel”, reigned as King Chinji, 576–579) and Tongnyun (“Bronze Wheel”, ?–572, father of King Chinp’yŏng)<sup>17</sup>. Given that Ashoka was seen as an archetypical *chakravartin* in the Buddhist tradition<sup>18</sup>, it is little surprise that Chinhŭng strove to present Silla as a state karmically related to Ashokan India. While mid-sixth century Silla was at best a middle-sized power on the periphery of the Sinitic world, still largely dwarfed by mighty Koguryŏ and much less known to the Chinese dynasties than either Koguryŏ or Paekche, such a claim was supposed to raise the morale of Silla’s populace and further strengthen the legitimacy of Silla’s war-like rulers. In fact, Chinhŭng’s grandson, Chinp’yŏng (r. 579–632) went even further on the way of claiming *chakravartin* status for his lineage. His own name was Paekchŏng — that is, Shuddhodana, Buddha father’s name. It was further augmented by his royal consort styling herself as Maya-puin — that is, Buddha’s mother Queen Māyā. Logically, such a family was to produce either Buddha or *chakravartin*, thus making Silla into a second Kapilavastu or a second Ashokan empire<sup>19</sup>.

While it is unclear whether a comparable ambitions to come closer to the world Buddhist centre existed in Koguryŏ and influenced the creation of the legend about an Ashokan *stupa* there or the legend was invented post factum, after Silla incorporated a sizeable chunk of Koguryŏ’s southern territories and accepted a good number of Koguryŏ refugees in the late seventh century, it looks as if the mythology on Kŭmgwan’s Indian connection began to develop approximately in the same time when Silla was refashioning itself as a “second Ashokan Empire”, that is in late sixth — early seventh centuries. After Kŭmgwan’s last ruler, Kuhyŏng (521–532), surrendered to Silla, all his three sons were given Silla’s highest *kakkan* rank. One of them, Muryŏk, went on to gain fame in the wars against Paekche, while his son, *kakkan* Sŏhyŏn, married King Chinhŭng’s niece Manmyŏng, in addition to an illustrious career as a general and provincial

<sup>17</sup>Ch’oe Pyŏnghŏn, “Pulgyo Sasang kwa sin’ang” (Buddhist Ideas and Beliefs), — *Han’guksa T’ŭkkang* (Special Lectures on Korean History) (Seoul: Sŏul Taehakkyo Ch’ulp’anbu, 1990), pp. 317–351.

<sup>18</sup>On Ashoka’s image, see the classical research by Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 54–72.

<sup>19</sup>Mohan Pankaj, *Silla Chungkogi ūi chŏllyunsŏngwang inyŏm: Indo Ashoka wa Silla Chinhŭngwang ūi chŏngch’I inyŏm ūi pigyo* (Chakravartin Ideology in “Middle-Antiquity Silla”: Comparison of the Political Ideologies of India’s Ashoka and Silla’s King Chinhŭng), MA Thesis, Seoul National University, 1994.



administrator. Sōhyōn's son, *t'aedaekakkan* (the highest possible extraordinary rank in the Silla system) Kim Yusin (595 – 673), was one of the main architects of Paekche and Koguryō defeats, and exerted dominant influence on Silla's politics in the mid-seventh century<sup>20</sup>.

It seems to be possible to assume that they could be highly interested in acquiring the same status of a “peninsular India” — that King Chinhūng's Silla was claiming — also for their place of origin, Kūmgwan. Thus, just as an “Ashoka ship” supposedly brought the materials for a Buddha statue from India to Silla, the ship of Hō Hwang'ok was said to have brought the P'asa stone *stupa* from India to Kaya. As Kūmgwan royalty's descendants were to claim the highest degree of status and privilege in the late sixth — early seventh centuries Silla, the degree of their relatedness to India was to be on the same level as that of Silla's own “*ksatriya*” royals. Indeed, Kaya royals domesticated in Silla went even further. The legend of Hō Hwang'ok's marriage to King Suro found in *Samguk Yusa*'s main article on Kūmgwan, *Karak kukki*, is unmatched in Korea's ancient mythology, as it relates a founder of a Korean proto-state to a glorious Indian city of Ayodhyā, about which the seventh-century Silla inhabitants could learn, at best, only from the Buddhist writings and travelogues, like Xuanzang's *Datang Xiyuji*. Xuanzang described Ayodhyā as a place endowed with good climate, where customs were mild and Buddhism prospered, with more than one hundred monasteries and three thousand monks<sup>21</sup>. It is not impossible, given Xuanzang's connections to Silla — one of the great pilgrim's best disciples was a famed exegete from Silla, Wōnch'ūk (613 – 696)<sup>22</sup> — that his work inspired Silla-based descendants of Kūmgwan rulers to ascribe Ayodhyā connection to the putative founder of Kūmgwan's ruling lineage.

According to Iryōn's marginal note, *Karak kukki* as included into *Samguk Yusa* is an abridged version of a treatise on Kūmgwan's past compiled by a local official around 1076. This treatise, in its turn, was most likely based on an array of sources compiled between the late sixth and eighth or ninth centuries. The earliest of these sources, directly referred to in *Karak kukki*'s narrative on Suro's son, King Kōdūng (r. 199 – 253) is most possibly *Kaehwangnok* which seems to have been compiled during the reign era Kaihuang (Kor. Kaehwang) of Sui Dynasty's Wen Di (581 – 600). Then, since *Karak kukki* mentions the 661 Silla royal order granting tomb lands to King Suro's tomb and institutionalizing the sacrifice ceremonies there supervised by Suro's putative descendants (and Kim Yusin's relatives) and 681 royal decree turning Kūmgwan into one of Silla's “lesser capitals” (*sogyōng*), it seems to be possible to surmise that at least some parts of the materials the original *Karak kukki* (compiled around 1076) was based on, were authored in the mid-seventh century, when Kim Yusin's political influence

was in its zenith. A hypothesis according to which a new stage in the compilation of Kūmgwan history began in the late eighth century, when Kim Yusin's descendants, politically sidelined by that time, might have felt the necessity to lay claim to a better status, also looks plausible<sup>23</sup>. Indeed, *Samguk Yusa* registers a “miracle” which happened in 779 when Kim Yusin's ghost, fully armed and equipped, and with armed retinue, appeared nearby King Mich'u's (r. 262 – 284) tomb and complained about an unjust death sentence passed on one of his descendants<sup>24</sup>. It seems to be fully possible that, feeling themselves in crisis, Kim Yusin's clansmen tried to re-establish their position by the historiographical means. In any case, the source material of the extant *Karak kukki* dates from the late sixth to late eighth centuries, and it is most likely that the legend about King Suro's marriage with an Ayodhyā princess took shape approximately at that period. Since it was the time of the most intensive contacts between Silla and Tang China<sup>25</sup>, Suro's presumably “Indian” wife is predictably depicted in *Karak kukki* rather as a Chinese princess. Her name, Hō Hwang'ok (Ch. Xu Huangyu), exhibits no traces of Indian influences. Nor the names of her two chief retainers, Sin Po (Ch. Shen Fu) and Cho Kwang (Ch. Zhao Kuang), demonstrate any Indian flavour. Cho Kwang's name written in Chinese logographs is identical, in fact, with the name of Zhao Kuang (late eighth century), a well-known Confucian exegete of Tang times famed for his commentaries on *Chunqiu* (*Spring and Autumn Annals*)<sup>26</sup>. The names of Sin and Cho's wives, Mojōng (“Admiring Chastity”) and Moryang (“Admiring Goodness”), obviously smack of the Confucian moralising. Lastly, Hō Hwang'ok's explanation according to which she came to marry Suro on account of her parents having received such an order in their dreams from the Lord-on-the High (*Shangdi*), looks more like a Confucian, rather than Indo-Buddhist, legend<sup>27</sup>. In a word, *Karak kukki*'s myth of Suro and Hō Hwang'ok's marriage mixes up two models against which the late sixth — eighth centuries' Silla ruling class was prone to measure itself, namely largely symbolic “India” as the world's Buddhist homeland and the Tang Confucian culture as the pattern Silla society was ideally to follow.

As Yi Kwangsu persuasively argues, the legend about Suro's marriage to Hō Hwang'ok is essentially an archetypical myth of the marriage between a state

<sup>20</sup>Yi Yōngsik, “Karak kukki ūi sasōjōk kōmt'o” (The Analysis of *Karak kukki* as a Historical Work), — *Kangchwa Han'guk Kodaesa* (Lectures on Korea's Ancient History), Vol. 5 (Seoul: Karakkuk sajōk Kaebal Yōn'guwōn, 2002), pp. 186 – 195.

<sup>21</sup>“Mich'uwang Chugyōpkun” (King Mich'u and the Bamboo Leaves Army), — Iryōn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ūryu Munhwasa, 1983), pp. 76 – 77.

<sup>22</sup>Ha Ilsik, “T'ongil Sillagi ūi Nadang kyoryu wa Tang kwanje ūi suyong” (The Silla-Tang Exchange and the Acceptance of Tang Bureaucratic Model during the Unified Silla Period), — *Kangchwa Han'guk Kodaesa* (Lectures on Korea's Ancient History), Vol. 4 (Seoul: Karakkuk sajōk Kaebal Yōn'guwōn, 2002), pp. 179 – 207.

<sup>23</sup>On his contributions, see, for example: Ge Huanli, “Lun Dan Zhu, Zhao Kuang he Lu Chun Chunqiu xuexu zhuaxing yiyi” (On the Significance of the Studies of *Spring and Autumn Annals* by Dan Zhu, Zhao Kuang and Lu Chun), — *Wenshizhe* 5 (2005): 40 – 45.

<sup>24</sup>“Karak kukki” (Records of Karak state), — Iryōn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ūryu Munhwasa, 1983), pp. 172 – 189.

<sup>20</sup>Vladimir Tikhonov, *Status Klana Kimov iz Karak v Silla 6–7 vekov* (The Status of Karak Kim Clan in the sixth and seventh Centuries Silla). MA Thesis, St.Petersburg State University, 1994.

<sup>21</sup>Li Rongxi, transl., *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996); the Chinese original is accessible here: <http://www.ifanshu.com/book/3053/96002.html> (accessed on July 31, 2012).

<sup>22</sup>A standard biographical account of Wōnch'ūk is: Ko Yōngsōp, *Mun'a Wōnch'ūk Taesa* (High Priest Mun'a Wōnch'ūk) (Seoul: Pulgyo Ch'unch'usa, 1999).

founder representing Heaven/Sun/Mountain/ (Suro was portrayed as born out of a golden, solar egg which descended upon a sacred mountain, Kuji) and a goddess of water/fertility. The well-known Puyō/Koguryō myth of the marriage between the Son of Heavenly Emperor, Haemosu, and a daughter of a river god, Yuhwa, belongs basically to the same pattern<sup>28</sup>. However, the sixth and eighth century compilers of the materials which eventually ended up being used by the compiler of *Karak kukki*, adorned this basic pattern with Indo-Buddhist ornamentation. Not only the “Indian princess” was invented; Kūmgwan, as well as other Kaya proto-states, known originally as “Kara” (Ch. Jialo: *Liangshu, Songshu, Nanqishu, Nihon Shoki, Sinsen Shōjiroku*), “Imna” (Jap. Mimana: *Nihon Shoki*, King Kwanggaet’o Tomb Stele Inscription), Karak (*Samguk Sagi, Samguk Yusa*) or Karyang (*Samguk Sagi*) — all these names most likely denoting “a land of the chief (*kan*)”/“chiefdom”<sup>29</sup> — were renamed as “Kaya”, this toponym being written in the same Chinese logographs (伽耶) as usually used when rendering the name of Bodhgaya, Buddha’s place of enlightenment, into classical Chinese.

Indeed, Gaya as Buddha’s enlightenment site is mentioned, for example, in the fifteenth chapter (“Welling Forth from the Earth”) of one of Māhāyāna’s most popular canons, namely *Lotus sutra* (Ch. *Fahuaqing*, Kor. *Pōphwagyōng*, translated into Chinese in 406)<sup>30</sup>. Indeed, unlike the early Chinese and Japanese sources and Silla epigraphic monuments, which never use the toponym “Kaya”, *Samguk Sagi* and *Samguk Yusa* chiefly operate with exactly this toponym (while intermittently using also the earlier ones), most likely being influenced by the materials compiled and preserved by Kim Yusin’s clan.

Lastly, Suro is the only among the founders of Korea’s early states who is described in *Samguk Yusa* as a Buddhist believer of sorts. In *Karak kukki*, he praises the land of Karak by saying that it was worth being inhabited by sixteen *arhats* (“worthies”, highly experienced Buddhist practitioners), or these possessing “seven holy [assets]”<sup>31</sup>. Moreover, in yet another *Samguk Yusa* text, *Ōsan Puryōng* (*Buddha’s Image on Mountain [Man]ōsan*) Suro is described as both a magician and a Buddhist preacher. On having failed to quell down the mischief by a female *rakshasi* (an unrighteous spirit) bent on regularly copulating with a poisonous dragon (*tongnyong*) in a pond, Suro resorted to

<sup>28</sup> Yi Kwangsu, “Karakuk Hō Wanghu torae sōrhwa ūi chaegōmt’o” (A Reconsideration of the Myth of Coming of State of Karak’s Queen Hō), — *Han’guk Kodaesa Yōn’gu* 31 (2003): 179–208; No T’aedon, *Koguryōsa Yōn’gu* (Studies of Koguryō History) (Seoul: Sagyejōl, 1999), pp. 158–164, 358–367.

<sup>29</sup> See the full list of the diverse names of Kaya statelets in Kim T’aesik, *Miwan ūi Munmyōng, Ch’ilbaeknyōn Kayasa* (The Unfinished Civilization, Seven Hundred Years of Kaya History) (Seoul: P’urūn Yōksa, 2002), Vol. 1, pp. 40–43. The hypothesis on “Kara”/“Kaya” etymology mentioned here, was originally proposed by Imanishi Ryu (1875–1932). See Kim T’aesik, *Miwan ūi Munmyōng, Ch’ilbaeknyōn Kayasa*, pp. 44–45.

<sup>30</sup> Kim Yōngt’ae, “Kaya ūi kungmyōng kwa pulgyo wa ūi kwan’gye” (The Names of Kaya States and their Connections to Buddhism), — *Kaya Munhwa* 6 (1993): 11–79.

<sup>31</sup> Sanskr. *saptadhana*, Kor. *ch’ilsōng*: faith, discipline, feelings of atonement and shame, ability to learn and practice charity, and meditational skills. “Karak kukki” (Records of Karak state), — Iryōn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ūryu Munhwasa, 1983), p. 173.

preaching Buddha’s Dharma to these two supernatural beings, with a big success, as *rakshasi* ultimately accepted the five Buddhist precepts.

This narrative, which Iryōn cites from an unspecified “ancient record” (*Kogi*) — very possibly a writing by some of the sixth to eighth centuries Kim Yusin clansmen — is directly compared in the text with a description from *Buddha Dhyāna Samādhi Sāgara Sūtra* (Kor. *Kwan Pulsammaegyōng*, T15, No. 645), of Buddha subduing a *rakshasi* and a dragon king and bestowing the precepts upon them. In the text of *Ōsan Puryōng*, “Karak/Kara” is phonetically written down with the use of the same logographs (呵羅, pronounced “Kara” in modern Korean) as used for rendering in classical Chinese the name of Nagarahara, a Northern Indian state (in today’s Afghanistan) where the actions of *Buddha Dhyāna Samādhi Sāgara Sūtra* are staged, and which is mentioned in Xuanzang’s travelogue — which Iryōn diligently cites as well<sup>32</sup>.

That Suro supposedly lived long before the earliest Buddhist monastery of Karak, Wanghusa, mentioned by *Karak kukki*, was reportedly built during the reign of king Chilji (r. 451–492) did not seem to disturb either Iryōn or the anonymous compilers of the materials he cited. Since Suro, a sagely king, ruled over the land karmically connected to India and Buddhism, the descriptions of him preaching Buddha’s Dharma long before its “official” transmission to Karak and generally Korean peninsula did not even seem strange. Such was the logic of the “karmical connectedness” between the proto-Korean lands and India.

Briefly unified — at least partially — by Harsha (c. 590–647), a protector of Buddhism who strove to establish diplomatic ties with Tang Empire and welcomed Xuanzang’s visit, India was an important element of the Chinese world outlook in the late sixth — early seventh centuries. At least by the Buddhist writers, it was seen as a highly civilized area, on par with China itself. In fact, one of the dominant Buddhist figures of that age, Daoxuan (596–667), even argued that India, and *not* China was the “true” Middle Kingdom<sup>33</sup>.

Already from Sui times, Buddhist texts were no longer marked as produced by “barbarians” (Ch. *hu*, Kor. *ho*) — they were instead respectfully referred to as “Sanskrit” (Ch. *fan*, Kor. *pōm*)<sup>34</sup>. In the late sixth — early seventh century Silla — not unlike the Sui Empire — the vision of the state ruler as *chakravartin*, highly ethical and devout unifier of the universe, was fashionable. At the same time, India was seen as the centre of the Buddhist universe karmically connected to Silla and all the other proto-Korean lands Silla either conquered or was going to conquer.

This belief was further developed by the descendants of the Kūmgwan (Kimhae) royalty integrated into Silla’s ruling aristocratic elite. They wished to

<sup>32</sup> “Ōsan Puryōng” (Buddha’s Image on Mountain [Man]ōsan), — Iryōn (Yi Minsu, transl.) *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) (Seoul: Ūryu Munhwasa, 1983), pp. 266–271. Kim Yōngt’ae, “Kaya ūi kungmyōng kwa pulgyo wa ūi kwan’gye” (The Names of Kaya States and their Connections to Buddhism), — *Kaya Munhwa* 6 (1993): 41–42; William Simpson, “On the Identification of Nagarahara”, — *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (1881): 183–207.

<sup>33</sup> *Shijia Fangzhi* (Sakyamuni’s Gazetteer), Vol. 1: T51, No. 2088.

<sup>34</sup> Yang Jidong, “Replacing Hu with Fan: A Change in the Chinese Perception of Buddhism during the Medieval period”, — *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21/1 (1998): 156–170.

match the Silla vision of its royal house directly related to *chakravartin* Ashoka, by their own narrative of their putative ancestor King Suro marrying an “Ayodhyā princess”, preaching Buddhism to mischievous spirits and ruling over the land worth being named after Bodhgaya and Nagarahara. The ideological agenda of this kind turned in the end the myth of Suro’s divine marriage to a water/sea goddess into the legend of Hō Hwang’ok’s arrival from India, and defined Suro as a miracle-making preacher of Buddhism rather than simply a magician-king more characteristic of Korean antiquity.

The source texts describing Suro as an Ayodhyā-related Buddhist king, were most likely produced by the members of Kim Yusin’s clan — Suro’s putative descendants — between the late sixth and late eighth centuries, as the fortunes of the clan were in gradual decline after the climax of its influence in Kim Yusin’s days. These source texts were of little interest to Kim Pusik (1075 – 1151) and other compilers of *Samguk Sagi*, who did not regard Buddhism as a suitable ideology of statecraft — but were eagerly used by Iryōn to whom they presumably could give a sense of pride in the “global meaning” of Korea’s Buddhist legacy. The legend on Suro’s marriage to an “Indian princess” was fully reproduced in *Samguk Yusa* and thus became an element in the mytho-historical consciousness of Korea’s pre-modern intellectuals, and also a part of the local folklore.

## Философия и учение буддизма

Ю.В. Болтач

### «Главы [о] зарождении стремления [к] деяниям совершенствования» корейского буддийского наставника Вонхё

Сочинение наставника Вонхё 元曉 (617 – 686) «Главы [о] зарождении стремления [к] деяниям совершенствования» 發心修行章 является одним из ключевых текстов корейского буддизма.

Эпоха, когда жил автор «Глав...», была временем активного становления буддийской традиции в Корее, и Вонхё принадлежал к числу важнейших действующих лиц этого процесса, войдя в историю как блестящий интерпретатор сложнейших философских текстов, а также как искусный проповедник, в доступной форме распространявший буддийские идеи среди народа.

«Главы...» — одно из наиболее известных в Корее произведений Вонхё. Изучение этого текста до сих пор строго обязательно для всех желающих принять монашеские обеты. Этот памятник неоднократно привлекал внимание европейских исследователей<sup>1</sup>, но его русского академического перевода до настоящего времени не имелось<sup>2</sup>.

Содержательную основу «Глав...» составляют такие универсальные идеи буддийского мировоззрения, как трудность обретения человеческого рождения, быстротечность жизни, обманчивость мирских радостей и вытекающая из всего этого необходимость немедленного обращения к духовной практике. Вместе с тем, этот текст отражает и специфику своей целевой аудитории — корейской монашеской общины VII в. Именно поэтому среди всех многочисленных буддийских методов самосовершенствования Вонхё

<sup>1</sup> Английский перевод этого текста см.: Sources of Korean Tradition. Vol. 1: From Early Times through the Sixteenth Century. Ed. by Peter H. Lee, Wm. Theodore De Bary, with Yongho Ch’oe and Hugh H. W. Kang (Introduction to Asian Civilizations). New York; Chichester: Columbia University Press, 1997. С. 87 – 89; отдельное издание оригинального текста с корейским и английским переводом см.: Inspiring Yourself to Practice. English translation by Won-myong Sunim and Mark Mueller (Korean Buddhism No. 2). Seoul: Lotus Lantern International Buddhist Center, [б. г.].

<sup>2</sup> Следует оговориться, что по буддийским сайтам Рунета циркулирует русский пересказ этого произведения, который озаглавлен «Вдохновение в практику» и, судя по всему, восходит к уже упомянутому английскому переводу сочинения Вонхё, изданному центром «Lotus Lantern». К сожалению, этот пересказ весьма далек от исходного текста памятника.

выдвигает на первый план как раз такие, которые характерны для монахов (уход из «городских усадеб» в «горные обители»). Кроме того, в тексте нашли свое выражение и некоторые частные проблемы, которые, по всей видимости, стояли перед корейской буддийской общиной на заре ее истории, — к примеру, Вонхё уделяет заметное внимание вопросам соблюдения монашеской дисциплины, а также организации правильных взаимоотношений между монахами и милостынедателями-*данapati*.

Особый интерес представляют стилистика и грамматика этого памятника. Не претендуя здесь на полное их описание, отметим лишь наиболее интересные черты «Глав...».

Это сравнительно небольшое по объему произведение написано на *ханмуне* (литературном китайском языке) и строго выдержано в рамках высокого стиля. В тексте постоянно используется стилистический прием параллелизма, который заключается в постановке подряд двух или более фраз, идентичных по синтаксической структуре, но контрастных по содержанию. Эти параллельные конструкции образуют отдельные отрезки (параграфы) текста, обычно состоящие из четырех фраз по четыре иероглифа<sup>3</sup>. Непосредственная логическая связь между такими параграфами может и не прослеживаться, и поэтому текст в целом представляет собой не столько связное рассуждение, сколько подборку самостоятельных афоризмов.

Памятник насыщен множеством выразительных сравнений и образов. Многие используемые в произведении Вонхё литературные клише являются чисто дальневосточными: 碧松 «зеленые сосны» (§ 9), 哀鳴鴨鳥 «печально кричащие птицы-утки» (§ 12). Интересно, что среди таких фиксированных выражений встречаются и откровенно небуддийские: так, в § 35 присутствует конфуцианский термин 君子 «благородный муж».

Текст отличается чрезвычайной экспрессивностью, с чем связаны такие его особенности, как предельный лаконизм языка, а также частое изменение прямого порядка слов, применяемое для выражения актуального членения предложения. Так, несомненной инверсией является постановка количественного прилагательного 多 «много» / 少 «мало» в самом конце (а не в середине) конструкции: 今日不盡 // 造惡日多 // 明日無盡 // 作善日少 — «[Уверения]: «Сегодня!» не кончаются, // [Но] дней, [когда обещающие это] творят зло, — много. // [Уверения]: «Завтра!» не имеют конца, // [Но] дней, [когда обещающие это] совершают добро, — мало» (§ 38)<sup>4</sup>.

Кроме того, вопреки базовому правилу китайской грамматики, требующему ставить неоформленное дополнение-существительное справа от сказуемого, в тексте «Глав...» имеются многочисленные примеры препозиции подобного дополнения: 衆聖是人 // 生歡喜心 — «Множество святых [в отношении] таких людей // Испытывают чувство сорадования [и] счастья» (§ 18).

Постановка неоформленного дополнения слева от сказуемого встречается и в конструкции с модальным глаголом 能 «мочь», «уметь»: 自樂能捨

<sup>3</sup> По традиции, китаезычные тексты записываются сплошной строкой, но в этой публикации мы для удобства вводим разбивку на параграфы (абзацы) и фразы (строки), а также даем сквозную нумерацию параграфов.

<sup>4</sup> Ср. прямой порядок слов в конструкции с этими же прилагательными в § 3, 4.

// 信敬如聖 // 難行能行 // 尊重如佛 — «Собственные увеселения сумевший отвергнуть // [Будет предметом] веры [и] уважения, подобно святым. // Трудное [для] осуществления сумевший осуществить // [Будет предметом] благоговения [и] почитания, подобно Буддам» (§ 7)<sup>5</sup>.

Препозитивным иногда оказывается также дополнение с предлогом 於, для которого в норме типична постпозиция: 於多劫海 // 捨欲苦行 — «На [протяжении] океана многих кальп // [Они] отвергали желанья [и] усердно осуществляли [Учение]» (§ 1).

Возможно, впрочем, что вынесение дополнения в позицию перед сказуемым обусловлено не требованиями стилистики, а механическим процелированием на китайский текст порядка слов, характерного для корейского языка, синтаксис которого требует обязательной препозиции дополнения. К примеру, если подставить падежные окончания и служебные слова в уже цитированную фразу из § 18, то она (по крайней мере, в первой своей части) прозвучит совершенно по-корейски: 衆聖이 是人에 生歡喜心 하나니라<sup>6</sup>.

Интересной лексико-грамматической особенностью текста памятника является также использование некоторых слов в необычных синтаксических функциях. К примеру, существительное может употребляться как глагольное сказуемое, в том числе с дополнением: 行者心淨 — «Тот, кто осуществляет [Учение], помышляет [о] чистоте» (§ 32). Напротив, глагол бывает определением к именному члену: 拜膝 — «преклоненные колени» (§ 13). Очень интересно, что прилагательное не только выступает в необычной функции сказуемого с беспредложным дополнением, но и значение этой конструкции оказывается совершенно нетипичным (вместо ожидаемого «[делать/считать] каким кого» — «[быть] каким где»): 夫諸佛諸佛 // 莊嚴寂滅宮 — «Ведь все Будды, все Будды // Достоинственно-величественны [во] дворце полного пресечения [страданий]» (§ 1). Наконец, не совсем стандартно появление местоимения 自 «себя» (обычно соотносящегося с синтаксической функцией дополнения или определения к сказуемому) в роли определения к именному члену: 自家財 — «сокровища [их] собственного дома» (§ 3)<sup>7</sup>.

\* \* \*

Приводимый ниже перевод «Глав...» выполнен по изданию: Inspiring Yourself to Practice. English translation by Won-myong Sunim and Mark Mueller (Korean Buddhism No. 2). Seoul: Lotus Lantern International Buddhist Center, [б. г.]. Текст переведен строка в строку, с возможно более точным воспроизведением лексики и грамматики оригинала (вплоть до калькирования инверсий). Если подлежащее опущено, оно условно восстанавливается местоимениями III лица «они» или «он», хотя грамматически равно

<sup>5</sup> Ср. прямой порядок слов в конструкции с этим же модальным глаголом в § 31.

<sup>6</sup> Корейская разметка текста указана по изданию: Inspiring Yourself to Practice. English translation by Won-myong Sunim and Mark Mueller (Korean Buddhism No. 2). Seoul: Lotus Lantern International Buddhist Center, [б. г.]. С. 7.

<sup>7</sup> Интересно, что в необычной функции определения к именному члену это местоимение фигурирует в тексте четыре раза (§ 3, 6, 7, 29), а в своей обычной функции дополнения — лишь один раз (§ 23), и то в составе фиксированного словосочетания.

допустим вариант «она» (в литературном китайском языке нет категорий рода и числа). Буддийские термины передаются санскритскими словами в тех случаях, когда они исходно даны в фонетической транскрипции: 菩提 «бодхи». Если же они приводятся в смысловом переводе, то по-русски они просто калькируются: 煩惱 «мучительные терзания» (< *клеши*).

**發心修行章** Главы [о] зарождении стремления [к] деяниям совершенствования<sup>8</sup>

- [1] 夫諸佛諸佛 莊嚴寂滅宮 於多劫海 捨欲苦行  
Ведь все Будды, все Будды  
Достоинственно-величественны [во] дворце полного пресечения [страданий]<sup>9</sup>:  
На [протяжении] океана многих *кальп*  
[Они] отвергали желания [и] усердно осуществляли [Учение].
- [2] 衆生衆生 輪<sup>10</sup>迴火宅門 於無量世 貪慾不捨  
Множество живых [сущест], множество живых [сущест]  
Непрестанно вращаются [внутри] врат горящего дома [сансары]:  
На [протяжении] неисчислимых эпох  
[Они] жадность [и] страсть не отвергали.
- [3] 無防天堂 少<sup>11</sup>往至者 三毒煩惱 爲自家財  
[В] лишенных укреплений небесных чертогах  
Мало тех, кто приходит под [их кров]:  
Три яда<sup>12</sup> [и] мучительные терзания<sup>13</sup>  
Бывают [для иных] сокровищами [их] собственного дома.
- [4] 無誘惡道 多往入者 四蛇五欲  
[На] лишенных привлекательности дурных путях [перерождений]  
Много тех, кто приходит в [их пределы]:  
«Четыре змеи»<sup>14</sup> [и] пять вожделений<sup>15</sup>

<sup>8</sup> «Деяния совершенствования» — китайский смысловой перевод санскритского слова «бхавана».

<sup>9</sup> «Полное пресечение [страданий]» — китайский смысловой перевод санскритского слова «нирвана».

<sup>10</sup> В оригинале 輪 «передать», вероятно, ошибочно вместо 輪 «вращаться».

<sup>11</sup> В оригинале 小 «маленький», вероятно, вместо 少 «мало».

<sup>12</sup> «Три яда» — три основных фактора, которые омрачают сознание живых существ: страсть, гнев и неведение.

<sup>13</sup> «Мучительные терзания» — китайский смысловой перевод санскритского слова «клеша».

<sup>14</sup> «Четыре змеи» («четыре великих [элемента]») — четыре стихии, составляющие человеческое тело: земля, вода, огонь и ветер.

<sup>15</sup> «Пять вожделений» — по одному толкованию, вожделение к видимому, слышному, обоняемому, вкушаемому и осязаемому, по другому толкованию — вожделение к богатству, сексуальному наслаждению, пище, славе и сну.

爲妄心寶

Бывают [для иных] драгоценностями [их] омраченного сердца.

- [5] 人誰不欲 歸山修道 而爲不進 愛欲所纏  
Кто [из] людей не хотел [бы] [Найти] прибежище [в] горах [и] совершенствоваться [на] Пути?  
Но [иные] остаются не продвигающимися [к осуществлению этого стремления],  
Теми, кого сковывают привязанности [и] желания.
- [6] 然而不歸 山藪修心 隨自身力 不捨善行  
Хотя [они] и не [обретают] прибежища [В] горах [и] долах, [чтобы] совершенствовать [там свое] сердце,  
[Таким людям следует], смотря [по] своим собственным силам,  
[Все же] не отвергать [совершения] благих деяний.
- [7] 自樂能捨 信敬如聖 難行能行 尊重如佛  
Собственные увеселения сумевший отвергнуть [Будет предметом] веры [и] уважения, подобно святым.  
Трудное [для] осуществления сумевший осуществить [Будет предметом] благоговения [и] почитания, подобно Буддам.
- [8] 慳貪於物 是魔眷屬 慈悲布施 是法王子  
Скупой [и] жадный к вещам  
Суть принадлежащий [к] роду Мары.  
Любящий, сострадательный, щедро дающий  
Суть сын Владыки Закона<sup>16</sup>.
- [9] 高嶽峨巖 智人所居 碧松深谷 行者所棲  
Высокие вершины [и] вздымающиеся скалы —  
Вот где обитает мудрый человек.  
Зеленые сосны [и] глубокие долины —  
Вот где селится тот, кто осуществляет [Учение Будды].
- [10] 飢殮木果 慰其飢腸 渴飲流水 息其渴情  
[Испытывая] голод, вкушает плоды [с] деревьев [И тем] успокаивает свой голодный живот.  
[Испытывая] жажду, пьет воду [из] потока [И тем] утоляет свое чувство жажды.
- [11] 喫甘愛養 此身定壞 着柔守護 命必有終  
[Даже если] питаться сладкой [пищей], любить [и] насыщать [свое тело],  
Это тело неизбежно разрушится.  
[Даже если] одеваться [в] мягкую [одежду], хранить [и] оберегать [свою жизнь],  
Жизнь непременно [будет] иметь конец.

<sup>16</sup> «Владыка Закона» — китайский смысловой перевод санскритского слова «Дхармараджа».

- [12] 助響巖穴 爲念佛堂  
哀鳴鳴鳥 爲歡心友  
Откликающаяся эхом пещера [в] скалах  
Станет [подвижнику] залом [для] призывания [имени] Будды<sup>17</sup>.  
Печально кричащие птицы-утки  
Станут [ему] друзьями, радующими сердце.
- [13] 拜膝如水 無戀火心  
餓腸如切 無求食念  
Преклоненные колени словно обледенели,  
[Но у него] нет мыслей [о том], [чтобы] устремиться [к] огню.  
Пустой живот словно режут [ножом],  
[Но у него] нет помыслов [о том], [чтобы] искать пищу.
- [14] 忽至百年 云何不學  
一生幾何 不修放逸  
Незаметно промелькнет [даже долгая жизнь в] сто лет,  
Так почему [же иные] не [обращаются к] учебе?  
Этой жизни много ли [осталось]?  
[Но иные] не совершенствуются [и предаются] распушенности [и] лени.
- [15] 離心中愛  
是名沙門 不戀世俗  
是名出家  
Отстранившийся [от] привязанностей, [гнездящихся] в сердце, —  
Такой зовется монахом-*шрамана*.  
Не стремящийся [к] мирской обыденности —  
Такой зовется «покинувшим дом».
- [16] 行者羅網  
狗被象皮 道人戀懷  
蝟入鼠宮  
[Когда] тот, кто осуществляет [Учение], [попадает в] тенета [и] сети [земного], —  
[Это подобно тому], [как] собака надела [бы] шкуру слона.  
[Когда вступивший на] Путь человек устремляется чаяниями [к мирскому], —  
[Это подобно тому], [как] еж вошел [бы в] нору мыши.
- [17] 雖有才智 居邑家者  
諸佛是人 生悲憂心  
Пусть [и] обладающие талантами [и] мудростью,  
[Но] обитающие [в] городских усадьбах, —  
Все Будды [в отношении] таких людей  
Испытывают чувство сострадания [и] печали.
- [18] 設無道行  
住山室者 衆聖是人  
生歡喜心  
Хотя [и] не обладающие [вполне умением] действовать [согласно] Пути,  
[Но] пребывающие [в] горных обителях, —  
Множество святых [в отношении] таких людей  
Испытывают чувство сорадования [и] счастья.
- [19] 雖有才學 無戒行者  
Пусть [и] обладающие талантами [и] ученостью,  
[Но] не обладающие поведением, [которое соответству-ет] обетам,

<sup>17</sup> Призывание имени Будды — обычная практика дальневосточных буддистов, заключающаяся в многократном повторении имени кого-либо из буддийских божеств.

- 如寶所導 而不起行  
Подобны [тем], [которых] направляют [к] месту, [где находится] драгоценность,  
Но [они] не встают, [чтобы] пойти [туда].
- [20] 雖有勤行 無智慧者 欲往東方 而向西行  
Хотя [и] обладающие усердием [в] осуществлении [обетов],  
[Но] не обладающие мудростью [и] пониманием,  
[Подобны тем], [которые] желают пойти [в] восточном направлении,  
Но [вместо этого] идут на запад.
- [21] 有智人所行 蒸米作飯 無智人所行 蒸沙作飯  
То, что делает человек, обладающий мудростью,  
[Подобно] варке риса, [чтобы] приготовить кашу.  
То, что делает человек, не обладающий мудростью,  
[Подобно] варке песка, [чтобы] приготовить кашу.
- [22] 共知喫食 而慰飢腸 不知學法 而改癡心  
Все знают, [как] вкушать пищу  
И [тем] успокаивать голодный живот.  
[Но никто] не знает, [как] изучать Закон<sup>18</sup>  
И [тем] исправлять омраченное сердце.
- [23] 行智具備 如車二輪<sup>19</sup> 自利利他 如鳥兩翼  
[Когда] деяния [и] мудрость одинаково совершенны,  
[Это] подобно двум колесам повозки.  
[Когда человек приносит] пользу себе [и приносит] пользу другим,  
[Это] подобно паре крыльев птицы.
- [24] 得粥祝願 不解其意 亦不檀越 應羞恥乎  
Получив [утреннюю] похлебку, произносить благопожелания,  
[Но] не осознавать их значения —  
Разве не [придется тогда перед] милостынедателями-*данапатами*  
Неизбежно [испытать] стыд [и] позор?
- [25] 得食唱唄 不達其趣 亦不賢聖 應慚愧乎  
Получив [полуденную] трапезу, возглашать славословия,  
[Но] не постигать их цели —  
Разве не [придется тогда перед] мудрецами [и] святыми  
Неизбежно [испытать] смущение [и] угрызения [совести]?
- [26] 人惡尾蟲 不辨淨穢 聖僧沙門 不辨淨穢  
Людам противно, [когда] хвостатые черви  
Не различают чистого [и] грязного.  
Святым неприятно, [когда] монахи-*шрамана*  
Не различают чистого [и] грязного.

<sup>18</sup> «Закон» — китайский смысловой перевод санскритского слова «Дхарма».

<sup>19</sup> В оригинале 輪 «передавать», вероятно, ошибочно вместо 輪 «вращаться».



- [27] 棄世間喧  
乘空天上  
戒爲善梯  
是故破戒
- [28] 爲他福田  
如折翼鳥  
負龜翔空
- [29] 自罪未脫  
他罪不贖  
然豈無戒行  
受他供給
- [30] 無行空身  
養無利益  
無常浮命  
愛惜不保
- [31] 望龍象德  
能忍長苦  
期獅子座  
永背欲樂
- [32] 行者心淨  
諸天共讚  
道人戀色  
善神捨離
- [33] 四大忽散  
不保久住
- [Чтобы] покинуть шум мирских пределов,  
[Чтобы] подняться в высокое небо, —  
Обеты будут [для этого] хорошей лестницей.  
[По] этой причине, нарушать обеты
- [И при этом] быть [для] других «полем благих [заслуг]»<sup>20</sup>  
Так [же невозможно], [как] сломавшей крылья птице  
Посадить [себе на спину] черепаху [и] взлететь [в] воз-  
дух.
- [От] своих нарушений еще не освободившись,  
Чужие нарушения не искупить.  
Так неужели [тому], [кто] не обладает поведением, [со-  
ответствующим] обетам,  
[Можно] брать чужие подношения [и] дары?
- Не осуществляющее [Учение и] пустое [от самосущно-  
сти] тело  
[Как ни] питать — не будет пользы [и] толка.  
Лишенную постоянства [и] скоротечную жизнь  
[Как ни] любить, [ни] беречь — не сохранить.
- Стремящийся [к] добродетели «драконов [или] слонов»<sup>21</sup>  
Способен терпеть долгие трудности.  
Решившийся воссесть [на] львином престоле<sup>22</sup>  
Навеки отворачивается [от] желаний [и] увеселений.
- [Если] тот, кто осуществляет [Учение], помышляет [о]  
чистоте,  
Все небожители вместе восхваляют [его].  
[Если вступивший на] Путь человек стремится [к] чув-  
ственным [удовольствиям],  
Благие духи покидают [и] отвергают [его].
- Четыре великих [элемента]<sup>23</sup> [в любой] момент [могут]  
разъединиться,  
[И] тогда уже] не поддержать [сколько-нибудь] долгое  
пробывание [в этом теле].

<sup>20</sup> «Поле благих [заслуг]» — объект совершения благого деяния с целью обретения последующего воздаяния (подобно тому, как посеянное на подходящую землю зерно впоследствии приносит урожай).

<sup>21</sup> «Драконы [или] слоны» — образное наименование монахов, обладающих выдающимися духовными качествами (дракон традиционно считается царем рыб, а слон — царем животных).

<sup>22</sup> «Львиный престол» — седалище Будды.

<sup>23</sup> «Четыре великих [элемента]» — то же, что «четыре змеи» (см. § 4).

- 今日夕矣  
頗行朝哉
- [34] 世樂後苦  
何貪着哉  
一忍長樂  
何不修哉
- [35] 道人貪是  
行者羞恥  
出家富是  
君子所笑
- [36] 遮言不盡  
貪着不已  
第二無盡  
不斷愛着
- [37] 此事無限  
世事不捨  
彼謀無際  
絕心不起
- [38] 今日不盡  
造惡日多  
明日無盡  
作善日少
- [39] 今年不盡  
無限煩惱  
來年無盡  
不進菩提
- [40] 時時移移  
速經日夜  
日日移移
- [Когда] нынешний день уже [склонился к] вечеру,  
[То] совсем близко [следующее] утро!
- Мирские радости впоследствии [оборачиваются] стра-  
данием,  
Почему [же иные] жадны [к ним и] цепляются [за них]?  
Один [раз] преодолев [трудности], [можно обрести] бес-  
конечную радость,  
Почему [же иные] не совершенствуются [на Пути]?
- [Если вступивший на] Путь человек жаден, это —  
Стыд [и] позор [для] тех, кто осуществляет [Учение].  
[Если] «покинувший дом» богат, это —  
Тот, кого высмеивают благородные мужи<sup>24</sup>.
- Многословные речи [о желании осуществлять Учение]  
не кончаются,  
[Но] жадность [и] цепляние не иссякают.  
[Уверения]: «[В] следующий [раз]!» не имеют конца,  
[Но обещающие это] не пресекают привязанность [и]  
цепляние.
- Эти дела не имеют пределов —  
[И] мирские дела не отвергаются.  
Те планы не имеют границ —  
[И] помыслы [о] пресечении [земных страстей] не воз-  
никают.
- [Уверения]: «Сегодня!» не кончаются,  
[Но] дней, [когда обещающие это] творят зло, — много.  
[Уверения]: «Завтра!» не имеют конца,  
[Но] дней, [когда обещающие это] совершают добро, —  
мало.
- [Уверения]: «[В] этом году!» не кончаются,  
[Но обещающие это] не [ставят] предела мучительным  
терзаниям.  
[Уверения]: «[В] следующем году!» не имеют конца,  
[Но обещающие это] не продвигаются [по пути] про-  
буждения-*бодхи*.
- Часы [за] часами уходят [и] уходят —  
Быстро минует день [и] настает] ночь.  
Дни [за] днями уходят [и] уходят —

<sup>24</sup> «Благородный муж» — конфуцианский термин, обозначающий нравственно со-  
вершенного человека.

- 速經月晦 Быстро минует месяц [и настает] новолуние.
- [41] 月月移移 忽來年至 年年移移 暫到死門  
Месяцы [за] месяцами уходят [и] уходят —  
[В] мгновение [ока] следующий год наступает.  
Годы [за] годами уходят [и] уходят —  
[И человек] неожиданно приходит [ко] вратам смерти.
- [42] 破車不行 老人不修 臥生懈怠 坐起亂識  
Разрушившаяся повозка не движется,  
Одряхлевший человек не совершенствуется.  
[Но иные] лежат — [и только] множат лень [и] нерадивость,  
Сидят — [и только] порождают беспорядочные мысли.
- [43] 幾生不修 虛過日夜 幾活空身 一生不修  
Сколько жизней [они] не совершенствовались [на Пути]  
[И] понапрасну проводили дни [и] ночи?  
Сколько существований [они] впустую [обретали человеческое] тело —  
[И в] этой жизни [тоже] не совершенствуются?
- [44] 身必有終 後身何乎 莫速急乎 莫速急乎  
[Это] тело непременно [будет] иметь конец,  
[А] следующее тело [окажется] каким?  
Нет ничего [более] срочного [и] важного!  
Нет ничего [более] срочного [и] важного!

*С.А. Бурмистров*

## «Письма о буддийской этике» Б.Д. Дандарона и западная философия

Буддизм, как и любая религия в современном обществе, претерпевает изменения, обусловленные необходимостью адаптации к условиям современности. Поиск контактов с наукой, другими религиями, современным секулярным искусством, политикой и т. д., необходимость интеркультурного диалога и, в частности, диалога с западной цивилизацией — все это требует пересмотра (порой радикального) основополагающих философских установок буддизма и переоценки тех ценностей, которые традиционно исповедовались буддистами. Одним из хороших примеров того, как буддисты пытались и пытаются наладить диалог с западной культурой, является концепция буддийского мыслителя Б.Д. Дандарона (1914 – 1974), который примечателен тем, что не только прекрасно знал западную философскую традицию, но и подвергал определенному пересмотру сами ценности буддийской культуры, глядя на них в известной степени глазами человека секулярной эры.

Влияние современного секулярного мировоззрения на его философию видно уже из того, что сам он ставил перед собой цель построения именно научной метафизики, полагая возможным совместить буддийскую философию и позитивную науку. «Современные небуддисты, — писал он, — ставят своей целью построение научной философии. Для этого философия должна вступить в связь с другими науками; иными способами (мы полагаем) она не может быть построена. Современные люди, воспитанные на точных науках, не могут допустить возможности априорного построения метафизики, но также не могут допустить и построения ее при помощи только экспериментальной науки. По нашему мнению, данные отдельных наук, на которые следует опираться при построении метафизики, необходимо приводят к связи с общими проблемами познания. Необходимо исходить из опытных данных, но в то же время необходимо подвергать их логической обработке, чтобы соединить в одну систему. Так как потребность строить метафизические теории в человеческой природе неискоренима, то даже при устранении метафизики метафизические построения будут продолжаться в отдельных частных науках, как говорит Вундт. Поэтому вместо того, чтобы предоставить их построение случайности, лучше разрабатывать их методически»<sup>1</sup>. Иными словами, говорил Дандарон, сами позитивные науки если и способны разработать какую-то метафизику, то получится она у них внутренне противоречивой, бессистемной и в результате бессильной дать какое-либо единое, связанное мировоззрение. Философия выступает у него своего рода координатором или коммуникативной средой, в которой различные конкретные науки смогут найти точки взаимодействия друг с другом и которая одна способна вывести их к основной (и, с точки зрения Дандарона, сугубо философской) проблематике всякой вообще науки — к теории познания, так что задача философа — «методически разрабатывать» метафизику, сводя в единую систему данные позитивной науки.

По существу, Дандарон, хоть и является по воспитанию и вероисповеданию буддистом, высказывает мысль, до известной степени сближающую его мировоззрение с философией позитивизма. Для основателя позитивизма Огюста Конта философия имеет своей задачей определение духа каждой конкретной науки, выявление ее взаимосвязей с другими науками, сведение воедино полученных ими данных; иначе говоря, философия сведена у него к методологии науки<sup>2</sup>. У Дандарона, впрочем, философия к чистой методологии науки не сводится, сохраняя не только самостоятельность по отношению к науке, но и способность влиять на нее, а не только испытывать влияние с ее стороны. Более того, он прямо пишет, что философия сама является наукой: говоря, что философия должна вступить в связь с другими науками, он фактически ставит ее в один ряд с ними. Дандарон даже пытается навести какие-то мосты между буддийской философией и современной физикой и доказать ограниченность последней: «Если наука видит, что за элементарными частицами скрывается пустота — шуньята, то там, в шуньяте, не

<sup>1</sup> Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. С. 83.

<sup>2</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: Пневма, 2003. Т. 4. С. 195.

применимы экспериментальные и математические методы исследования. Ибо там заканчивается материя вообще и, в частности, вместе с нею ее динамическая структура, приостанавливаются постоянно текущие процессы и явления материального мира. Собственно, на этом рубеже исчезают объекты, с которыми можно было бы экспериментировать»<sup>3</sup>. Естественно, наведение такого рода мостов — дело в высшей степени рискованное, чтобы не сказать — сомнительное, однако важен сам тот факт, что Дандарон, выстраивая свою философскую систему, пытается, насколько позволяло ему его познания в физике, подкрепить свое учение данными естественных наук, тем самым признавая их вес и значение для философской рефлексии. Воззрения такого рода сомнительны главным образом по той причине, что в них смешиваются две совершенно различных формы интеллектуальной деятельности, детерминированные совершенно разными правилами и имеющие дело с разными областями мира, — позитивные науки и философия. Наука опирается на данные наблюдений и экспериментов, на математические расчеты, ее теории проверяемы и опровержимы (по критерию Поппера), о философии же ничего подобного сказать нельзя: философскую концепцию невозможно опровергнуть — из нее можно только вырасти; она не может быть истинной или ложной — она может быть только адекватной той культурной среде, в которой существует, или неадекватной, способной предложить какие-то ответы на те вопросы, решить которые с позиций науки пока невозможно, или неспособной. В приведенных рассуждениях Дандарона мы видим типичный случай смешения интеллектуальных полей (в том смысле, который придал этому термину Пьер Бурдьё) — ситуацию, при которой на поле науки пытаются играть по правилам философии или на поле философии — по правилам науки.

Тем не менее сама такая попытка показательна, ибо демонстрирует стремление буддистов (по крайней мере некоторых из них) найти какие-то точки взаимодействия между буддизмом и наукой. Не менее показательны и многочисленные сравнения буддизма с различными течениями западной философии, рассыпанные по всему тексту «Писем о буддийской этике» и призванные доказать, что различия между буддизмом и западной философской мыслью не настолько значительны, чтобы какое-либо взаимопонимание между ними стало вообще невозможным. Это видно, в частности, по проводимым им параллелям между буддизмом и философией Артура Шопенгауэра, который, как известно, сам испытал некоторое влияние индийской философской мысли (насколько она вообще была известна в Европе в его время). «Пять эмоций — незнание, любовь, гнев, гордость, зависть — проявления несовершенства, что, видимо, тождественно с волей к жизни у Шопенгауэра, — пишет Дандарон. — Эти эмоции управляют человеческим действием в мире и порождают муки и зло. Йог, идя по пути совершенства, постепенно уничтожает эти пять эмоций, а вместо них приобретает пять божественных добродетелей»<sup>4</sup>. Иными словами, воля у Шопенгауэра, по мнению Дандарона, аналогична буддийской *tr̥ṣṇā* («жажда»,

желания, постоянно требующие удовлетворения). Однако Шопенгауэр к анализу понятия воли подходит с иных позиций, отталкиваясь в первую очередь от эпистемологической проблемы — познания кантовской «вещи-в-себе». «Во всех вещах, за исключением моего собственного тела, мне известна только одна сторона — сторона представления: их внутренняя сущность для меня замкнута и представляет глубокую тайну, даже если я знаю все те причины, по которым совершаются их изменения. Только из сравнения с тем, что происходит во мне, когда мною движет мотив и мое тело производит известное действие, из сравнения с тем, что составляет сущность моих собственных изменений, определяемых внешними основаниями, — только так могу я проникнуть в тот способ, каким безжизненные тела изменяются в силу причин, и понять, в чем заключается их внутренняя сущность, — между тем как знание причин проявлений этой сущности дает мне только закон их наступления во времени и пространстве, и больше ничего. Это возможно для меня потому, что мое тело — единственный объект, в котором я знаю не только одну сторону, сторону представления, но и другую, называемую *волей*»<sup>5</sup>. В отличие от объектов, которые даны лишь как представления, воля дана субъекту непосредственно, помимо разума и рассудка. Более того, само тело человека представляет собой не что иное, как объективацию воли, и все его сознательные поступки и бессознательные действия тоже суть проявления воли, так что все телесные органы, по Шопенгауэру, вторичны по отношению к тем формам воли, которые через них проявляются<sup>6</sup>.

Дандарон, говоря о Шопенгауэре, интерпретирует *Wille* как «волю к жизни»<sup>7</sup>. При таком толковании воля действительно оказывается близка к буддийской *tr̥ṣṇā*, которую можно устранить при помощи известных методов психотехники, основанных на буддийской догматике. В интерпретации Дандарона философия Шопенгауэра и в самом деле становится похожа на буддизм: в понимании буддийского мыслителя шопенгауэровская воля толкает все живое на постоянную борьбу, неразрывно связанную со страданием, и единственный выход состоит в том, чтобы посредством аскезы уничтожить волю, так воспитать себя, чтобы импульсы воли не реализовывались в наших действиях, — «самого себя насильно оторвать от феноменального мира»<sup>8</sup>. Воля в таком толковании приобретает черты понятия аксиологического *rag* *excellence*: она предстает как отражение определенного эмоционального опыта, обобщающее в себе различные стороны человеческих переживаний, сближаясь тем самым с еще одним понятием буддийской философии — *duḥkha* («страдание»).

В действительности же само понятие воли у Шопенгауэра связано не столько с эмоциональным опытом индивида (или сколь угодно большого множества индивидов), сколько с чисто онтологическим вопросом — во-

<sup>5</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальд. Минск: Харвест, 2005. С. 223 – 224.

<sup>6</sup> Там же. С. 197.

<sup>7</sup> Дандарон Б.Д. Ук. соч. С. 60.

<sup>8</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетей, 1997. С. 231.

<sup>4</sup> Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. С. 60.

просом о законе достаточного основания. Все сущее существует по какой-то причине, для существования всего во Вселенной имеется некоторое достаточное основание, и именно его немецкий философ кладет в основу своей онтологии. Воля — единственный элемент шопенгауэровской Вселенной, не подчиняющийся этому универсальному закону. «Что само в себе — воля, то, с другой стороны, существует как представление, т. е. служит явлением. [...] Эта причина носит в камне механический характер, в движении человека она — мотив: но не быть ей нельзя»<sup>9</sup>. По существу, проявление воли в человеческой личности с точки зрения самой этой философии второстепенно: оно не имеет никаких преимуществ перед проявлением той же самой воли в законах механики, что движут солнце и светила, или в инстинктах, побуждающих птиц вить гнезда или волков — охотиться стаями, а не в одиночку. Однако «цепь причин и действий никогда не прерывается первичной силой, на которую бы можно было сослаться; она никогда не восходит к такой силе, как своему первому звену: самое близкое звено цепи, как и самое отдаленное, одинаково предполагает уже первичную силу и иначе ничего не могло бы объяснить»<sup>10</sup>. Воля здесь — это, если говорить очень упрощенно, та сила, благодаря которой вообще приобретает смысл закон достаточного основания, благодаря которой становится возможной причинно-следственная связь.

Как видим, Дандарон перетолковывает взгляды Шопенгауэра в буддийском духе, пытаясь увидеть в них больше буддийских идей, чем там реально имеется. При всей неисторичности подобных попыток они, однако, интересны тем, что явственно демонстрируют стремление к сближению западной и буддийской философии, основанное на посылке, что все философские системы мира говорят, в общем, об одной и той же реальности, только разными словами — примерно так же, как и наука, которая тоже исходит с большей или меньшей точностью и полнотой один и тот же не зависящий от познающего субъекта мир.

Этот поиск точек соприкосновения распространяется на всю западную философию, и опирается Дандарон при этом на мысль о том, что вся философия в конечном счете представляет собой способ (или множество способов) самопознания: все философские концепции с этой точки зрения суть лишь различные пути, ведущие к одной общей цели — созданию в сознании человека истинного образа самого себя. Вопрос об устройстве собственной личности и о том, каким образом ее следует изменить<sup>11</sup>, выступает как отправной пункт для всякой философской работы, и именно это позволяет Дандарону поставить в упрек западной философии то, что она, погружаясь в самые глубокие и изощренные теоретические исследования, пренебрегает практической стороной человеческой жизни. За исключением Плотина и некоторых христианских мистиков, все западные философы, по мнению Дандарона, были чистыми теоретиками, а не мудрецами (которые тем от теоретиков и отличаются, что свои умозрения

воплощают в реальной практике). Но чтобы быть мудрецом, необходимо сосредоточение и самоуглубление — иными словами, йога, samādhi, требующие дисциплины и тела, и ума<sup>12</sup>.

Именно это, полагает Дандарон, было одной из основных идей неоплатонизма. «Душа, связанная с телом, томится в нем, как в темнице (мотив платоновского Федона), и стремится вернуться на свою родину — в мир Божественного»<sup>13</sup>. Здесь буддийский мыслитель воспроизводит известный в античной философии и религиозной мысли принцип, восходящий еще к пифагорейцам: σῶμα — σῆμα («тело — гроб»). Согласно философии Платона, подлинное Я земному миру не принадлежит, но и духовный мир не есть нечто совершенно отделенное от земного: «духовный мир — не что иное, как более глубинное „я“». Его можно достичь моментально, погрузившись в себя»<sup>14</sup>. Сами уровни реальности, о которых говорится в неоплатонизме, — Единое, Мировой Ум, Мировая Душа — в конечном счете являются в равной степени и уровнями сознания<sup>15</sup>. Все это позволяет Дандарону сопоставлять неоплатонизм и индийскую философию, усматривая важное и неслучайное сходство между платоновским учением о строении души и индийскими представлениями об Атмане.

В связи с этим невозможно обойти вниманием такой примечательный момент: Дандарон, хоть и буддист, рассматривая индийскую философию, обращается к идеям ведантиста Шанкары — более того, перечисляет его в одном ряду с буддийскими философами школы йогачара — Асангой, Васубандху и др.<sup>16</sup> И это прекрасно укладывается в контекст необуддийской философии, выстраиваемой бурятским мыслителем: сам буддизм в том виде, в каком он предстает у Дандарона, представляет собой учение, в котором на равных сосуществуют некоторые западные философские идеи, буддийская философия и веданта. В его толковании буддизм, можно сказать, «ведантизируется»: «Мы разбирали вопрос о том, что такое индивидуальное Я, — пишет Дандарон, — и выяснили, что, по учению Будды, существует трансцендентное Я, природа которого от нас скрыта. На наш взгляд, это трансцендентное Я есть Атман, или эхо Абсолюта, которое отделилось от Абсолюта „первым толчком“ и начало жить самостоятельной жизнью»<sup>17</sup>. От буддизма в его концепции остается, собственно, только строение эмпирического Я, состоящего из пяти скандх; однако над эмпирическим Я надстраивается Я трансцендентное, которое, как и эмпирическое, обладает волей, и вопрос лишь в том, чья воля победит<sup>18</sup>. Суть буддийской этики, по Дандарону, состоит, таким образом, в том, чтобы дать право голоса трансцендентному Я — нашей истинной природе. Все это означает, что природа человека изначально расщеплена — в ней есть два различных уровня и из

<sup>12</sup> Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 59.

<sup>13</sup> Там же. С. 28.

<sup>14</sup> Адо П. Плотин, или простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 19.

<sup>15</sup> Там же. С. 22.

<sup>16</sup> Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 89.

<sup>17</sup> Там же. С. 116.

<sup>18</sup> Там же. С. 113.

<sup>9</sup> Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 245.

<sup>10</sup> Там же. С. 246.

<sup>11</sup> Любопытно, что вопрос о том, стоит ли вообще ее изменять, даже не ставится.

каждого исходят волевые импульсы, постоянно противоречащие друг другу; единственный способ устранить эти постоянные внутренние противоречия — это подавить волевые импульсы эмпирического Я, подчинив их «разумной воле Атмана» — импульсам Я трансцендентного.

В принципе, можно было бы ожидать, что здесь Дандарон обратится к сопоставлению буддийской философии или учения веданты с феноменологией Гуссерля, в которой тоже одним из ключевых понятий является трансцендентальное эго. Но, по всей видимости, с феноменологией бурятский мыслитель был знаком слабо, поэтому у Гуссерля он не говорит, зато уделяет внимание самому известному его ученику — Мартину Хайдеггеру, в философии которого особенно выделяет проблему времени. Понятие времени у Хайдеггера прямо связано с *Dasein*, и решить эту проблему можно одним из двух способов: либо бежать от собственной временности, а значит, собственной смертности в какие-то общепринятые представления о жизни и смерти (бессмертие души, метемпсихоз и т. п.), представляющие собой, по существу, установку *das Man*, в высшей степени неподлинную, создающую иллюзию, будто проблема моей собственной смертности уже разрешена; либо стать «лицом к лицу с открывающимся во временности ужасом и выраженным в нем отношением к целостности жизни, от рождения до смерти»<sup>19</sup>. У Хайдеггера речь идет о признании не просто собственной смертности, но смерти *моей*, так что моя жизнь предстает в этом контексте неким, если угодно, сюжетом, который должен быть разумно выстроен, ибо я существую поистине лишь тогда, когда мои действия обусловлены моими решениями, за которые я несу полную ответственность, а не случайными факторами или внешними воздействиями, противостоять которым я не хочу или не могу. Бытие *Dasein* — это, по собственному выражению Хайдеггера, «бытие к смерти», так что его смысл — будущее<sup>20</sup>.

Дандарон же, рассматривая философию Хайдеггера, говорит, что признание собственной смертности ставит человека на перепутье: можно погрузиться в «мирские наслаждения», а можно стать на путь, ведущий к нирване<sup>21</sup>. С точки зрения самой фундаментальной онтологии Хайдеггера второй путь в равной мере неподлинен, ибо на нем человек принимает те модели восприятия мира и самого себя, которые разработаны до него и безотносительно к его индивидуальному бытию, к его экзистенции, и тоже отступает в сферу *das Man*, «среднего человека».

Как видим, Дандарон в «Письмах о буддийской этике» пытается отыскать какие-то неслучайные параллели между западной философией и буддизмом — параллели, обусловленные самим устройством человеческой личности, которое, судя по всему, буддийский мыслитель полагает везде и всегда одинаковым. Платон, Аристотель, Плотин, Бергсон, Гартман, Хай-

деггер привлекаются им для построения необуддийской этики как авторы, у которых можно найти подтверждение ее позициям. Между философией Запада и буддизмом (да и вообще между разными формами философской и религиозной мысли) кардинальной, непреодолимой разницы нет, поэтому разумно будет попытаться найти какие-то универсальные для всех форм духовной жизни явления, представления, переживания — найти, образно говоря, «общий знаменатель» всех философских и религиозных систем. И очень важно здесь, что Дандарон обращается к анализу не только сугубо философских систем Запада, но и его практической религиозной жизни — переживаний Франциска Ассизского, св. Терезы и др., — ибо именно в них, по его мнению, философское умозрение обретает свой окончательный смысл и действительную ценность.

*Б.Ц. Жамбаев*

## Феномен Итигэлова

### в контексте специальной теории относительности

Феномен Итигэлова вызывает неподдельный интерес у широких слоев общественности, в том числе в сообществе ученых. Не исключая известные версии трактовки данного феномена, смеем предложить и такую гипотезу, проистекающую напрямую из специальной теории относительности Эйнштейна, ибо ни одно физическое явление нельзя объяснить вне пространства и времени. Так, из данной теории следует, что при изменении скоростного режима пребывания какого-либо тела, длина тела (вообще расстояние между двумя материальными точками) и длительность (а также ритм) происходящих в нем процессов показывают не абсолютность, а относительность величин. При приближении к скорости света все процессы в системе замедляются, продольные (вдоль движения) размеры тела сокращаются и события, одновременные для одного наблюдателя, оказываются разновременными для другого, движущегося относительно него. А. Эйнштейн и Л. Инфельд в работе «Эволюция физики» писали: «Стержень сократится до нуля, если его скорость достигнет скорости света... часы совершенно остановились бы, если бы они могли двигаться со скоростью света»<sup>1</sup>. Из этой стержневой идеи теории следует важнейший методологический инструмент, позволяющий на сугубо рациональной основе рассмотреть феномен Итигэлова.

Речь идет, во-первых, о значимости самой системы в проявлении пространства и времени, а во-вторых, о влиянии скорости на параметры проявления предмета в определенной системе координат. Это означает, на наш взгляд, что смыслообразующим началом в специальной теории относительности все же обладает системность как таковая, а не природа движения.

<sup>1</sup> Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Пер. с англ. М.: Наука, 1965. С. 158.

<sup>19</sup> Хофман П. Смерть, время, история: второй раздел «Бытия и времени» / Пер. с англ. Д.Ю. Дорофеева // Мартин Хайдеггер: Сборник статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 359.

<sup>20</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002. С. 325, 327.

<sup>21</sup> Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 176 – 177.

Однако процессуальность материальных систем абсолютизируется вследствие всеобщности движения как свойства материи, и в этом смысле время рассматривается как мера движения. Иначе говоря, события характеризуются своей последовательностью и сменяемостью. В нашем же случае, неизменный процесс старения человеческого организма не дает простому смертному ни единого шанса усомниться в его неизбежности, проявляющейся в системе координат — жизнь и смерть, что, собственно, также возводится в абсолютную величину. И тем самым предельно нивелируется системность, составляющая сущность специальной теории относительности, а время рассматривается как атрибут самой материи, и в ряде случаев с претензией на субстанциональность. Между тем, феномен Итигэлова заставляет вновь и вновь обращаться к мнению И. Канта о том, что пространство формирует внешнее ощущение, а время внутреннее ощущение в процессе восприятия явленного мира. Преодоление чувственного предметного мира в его длительности посредством рефлексии сознания позволяет обозначить уровень сущности, характеризующейся единством глубинных связей, а это нечто иное, как системность всего сущего. Что касается времени, то оно протекает так, как угодно самой системе.

Если признать примат системности в процессе проявления предметного мира, то в той же мере следует признать идею того, что любого рода изменения в сущности предмета есть следствия коррекции или суть порождения самой системы. На практике это означает, что определенные изменения, например временного порядка, происходят под воздействием системы, позволяющей преодолеть скоростной режим, изначально характерный данной системе. Мы полагаем, что дело сводится не к скорости света для возможной трансформации предмета, а к переформатированию составных элементов системы, вплоть до превращения в чистую энергию.

В данном контексте сохранившееся во времени тело Итигэлова следует рассматривать как замкнутую биологическую систему, характеризующуюся достижением им равновесного состояния в процессе длительности посредством умственного охвата формообразующего начала в процессе протяжения. Это означает, что Итигэлов при жизни сумел постичь главным образом природу самой формы. Дело в том, что внешне сориентированное сознание постулирует идею формы как способа внешнего выражения содержания, рефлексия же сознания позволяет форму осмысливать как внутреннюю организацию, способ связи элементов внутри системы. Вот почему схоласты средневековья отмечали, что у верующего человека предельно расширяется форма при одновременном сокращении содержания, тогда как у неверующих все происходит в точности до наоборот. И, в этом же смысле, экзистенциалисты отмечают, что человек не может быть объектом рационального анализа, ибо сущность предмета, или сущность части целого, находится за их пределами, а «часть подвержена действию целого, которое как бы присутствует в своих частях».

Общеизвестно, что ни один предмет не характеризуется своей самодостаточностью. Все предметы существуют через бесконечные взаимосвязи, как внутреннего порядка, так и внешнего. Человек как предмет не исключение. И не случайно в буддизме природа человека рассматривается как

комплекс пяти групп *скандх*, состоящих из телесных и духовных элементов дхарм, то есть представляющих собой комплекс физических и психических элементов. Сюда входят: 1) *рупа* — форма материальных элементов; 2) *ведана* — чувства; 3) *санджня* — восприятие; 4) *самскара* — воля, стремление; 5) *виджняна* — тонкое тело сознания. Причем последний элемент доминантно определяет собой системный характер данного комплекса, ибо виджняна и есть скандха-носитель, передающая опыт былого существования.

Отсюда присущая буддизму духовная практика направлена своим острием на постижение мира универсалий, исключающего мир конкретных вещей. И не овеществленный внутренний, или духовный мир человека — это слепок мира идей, отражающий единство многообразия существующего. Надо сказать, что успех практикующего во многом зависит от систематизации этого многообразия в определенной системе координат.

Феномен Итигэлова, как выше изложено, следует рассматривать как еще прижизненное постижение системности всего сущего, когда он сумел ее применить непосредственно к себе, то есть его организм — это замкнутая биологическая система, где время локализовано путем приложения умственных усилий практикующего. Здесь важно помнить, что целостность любой системы определяется наличием всех составных элементов. И, наоборот, выпадение, в силу разных причин, хотя бы одного из элементов автоматически приводит к саморазрушению данной системы. В смысле сказанного весьма интересно рассуждение Чокьи Нимы Ринпоче в его книге «Путеводитель по жизни и смерти»<sup>2</sup>.

Итак, мы предлагаем вникнуть в суть излагаемого авторского текста без всякого сокращения для полноты восприятия. Он пишет: «Успех нашей практики в основном зависит от нашей преданности и веры — и от чистоты наших *самая* (*самая* — священные обеты, обещания или принятые на себя обязательства в практике Ваджраяны. Самаи по сути своей состоят: с внешней стороны — из поддержания гармоничных отношений с ваджра-мастером и друзьями по Дхарме; а внутренне — из сохранения непрерывности практики). Когда преданность сильна, практика *пховы* несомненно будет успешной. Единственное, что определенно мешает успешной пхове, — это нарушенные самаи. В практике пховы следует тренироваться сейчас, в этой жизни; тренироваться, пока не появятся признаки достижения цели. Один специальный знак, в особенности, показывает нам, что в момент смерти мы сможем успешно выполнить пхову. Однако даже человек, которому пхова сейчас не очень удастся, в момент смерти сможет выполнить эту практику с помощью ламы. Объединив усилия, таким образом, можно легко достигнуть результата. Пхову можно определить как движение сознания вверх вместе с праной. Сочетание праны и сознания засылается в хорошее и правильное место. Перемещение отсюда в это место назначения — это и есть пхова. Существует связь между местом следующего рождения и отверстием тела, через которое сознание выходит в момент смерти. Например, если сознание выходит через нижние отверстия тела, человек переродится в одном из низших миров — в качестве обитателя ада, голодного духа или животного. Если сознание вы-

<sup>2</sup> Чокьи Нима Ринпоче. Путеводитель по жизни и смерти. СПб., 1995.



ходит через верхние отверстия (глаза, уши, нос и т. п.), перерождение будет в одном из высших миров — людей, асуров или богов (хотя все равно в самсаре). Поэтому, во время практики пховы, сначала нужно специальным образом заблокировать все отверстия, так чтобы открытым оставалось только отверстие на макушке головы. Когда сознание выходит из тела через это отверстие, человек перерождается в чистой Земле за пределами самсары; там, где условия для практики совершенны. Возможно делать пхову за другого человека; но нужно быть абсолютно уверенным, что тот человек мертв. Иначе будет совершен великий грех. Продвинутый практик, хорошо знающий признаки смерти, обязательно проверит нади (нади — каналы ваджрного тела, по которым движутся потоки энергии), движение праны и температуру тела, чтобы убедиться, что человек умер, и только потом будет делать пхову. Ее нельзя делать, пока человек не умер по-настоящему»<sup>3</sup>.

Таким образом, можно полагать, что Итигэлову удалось «специальным образом заблокировать все отверстия», создав замкнутую биологическую систему. Это означает, что сознание (душа) все еще при нем.

<sup>3</sup> Чокьи Нима Ринпоче. Путеводитель по жизни и смерти. СПб., 1995. С. 111 – 112.

У.Б. Жамбаева

## Значение учения о бодхичитте в тибетском буддизме

«Видение», или просветленный ум, характерно состоянию сознания «изначально присущей просветленности, лишенной каких-либо умственных построений»<sup>1</sup>. Для полноты восприятия природы «абсолютного Видения» обратимся к работе Чокьи Нима Ринпоче «Путеводитель по жизни и смерти»: «Часто в учениях абсолютное Видение обозначается сложными терминами, такими, как *дхармака* или „ясный свет *дхарматы*“. Но на самом деле они обозначают наше теперешнее состояние сознания в тот момент, когда оно ни на секунду не отвлечено и в то же время не медитирует ни на чем. Здесь “неотвлечение” означает не отклоняться и не терять из виду нашу изначально природу. Ничего другого. Можно использовать слово “медитация”, но пока мы сосредотачиваемся на чем-то, будь то некий высший объект или вполне обычный, остается дуалистическая фиксация. Фраза “ясный свет *дхарматы*” означает, что дхармата, наша начальная природа, будучи пустой, в то же время естественно все воспринимает. *Дхармата* буквально значит “природа”; то, что не изготовлено; то, что “просто естественно”»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Чокьи Нима Ринпоче. Путеводитель по жизни и смерти. СПб., 1995. С. 72.

<sup>2</sup> Там же. С. 141.

Косность сознания заключается в том, что человек уверовал в бездуховность материи. Все дело в том, что человек видит и воспринимает на чувственном уровне ровно столько, сколько он знает. И, соответственно, не видит и не воспринимает то, что он не знает. Именно в этом значении утверждается, что знание — ядро сознания. Такое состояние сознания в буддизме называется «омраченное сознание». Великий наставник Шантидева говорил: «Если я и другие живые существа устремимся к скорейшему спасению, то необходимо практиковать тайное наставление „замены себя на других“». Данная медитация относится к практике махаяны, т. е. становлению Буддой ради освобождения всех живых из круговорота циклического бытия.

«Шантидева помогает понять, что чудо зарождения альтруистической мотивации Просветления и механизм ее развития находятся в прямой зависимости от определенного уровня понимания природы реальности, и того, что такое Будда, как Будда существует, и каков смысл активности Будды с точки зрения страдающих живых существ»<sup>3</sup>. Фактически данные мотивации дают основу для выработки понимания взаимозависимого возникновения всех явлений. В действительности мы выполняем какую-то деятельность с помощью наших ума и разума, а не тела. Если ум и разум постоянно заняты размышлениями о природе взаимозависимого возникновения всех явлений, то чувства также включены в данный процесс. Внешне, возможно, деятельность чувств останется прежней, но сознание изменится. В этом и заключается практика преобразования сознания, она учит искусству полного погружения ума в размышления о непостоянстве вещей, о тончайших формах неведения, что является единственным средством для достижения просветления. Необходимо понять, что все окружающее является лишь результатом неправильного восприятия нашего сознания. Для того чтобы появилась возможность уметь дисциплинировать ментальные функции, для полного проявления сострадательного ума необходимо погружаться в медитативное состояние, в состояние пустотности.

В махаянской традиции принципу пустотности уделяется ключевое место в системе преобразования сознания. Здесь следует заметить, что в соответствии с древнеиндийской традицией и в согласии с большинством старых тибетских записей текстов категории «Ло Чжонг Дондума» (*blo sbyong don bdun ma*), в которых объясняется методика махаянской тренировки сознания, в практике культивирования абсолютной бодхичитты постижение пустоты предшествует тренировке относительной бодхичитты. Основная цель духовной практики заключается в приручении собственного ума. Это значит, что с сознанием должна произойти внутренняя трансформация, направленная пробуждением в пустотность (отсутствие самобытия личности) потока сознания. Данный метод есть принцип высшего созерцания.

Развитие высшего созерцания идет через концентрацию, затем следует более глубокое постижение, которое эффективно умиряет все вну-

<sup>3</sup> Урбанаева И.С. Bodhicaryavatara: Вступление в практику Бодхисаттв (*byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so*). Улан-Удэ, 2007. С. 9.

тренние колебания, беспокойства и несчастья. Хотя это еще не значит, что такое спокойствие само по себе устраняет какие-то определенные скрытые психологические причины. Данное созерцательное успокоение, представляющее собой анализ жизненно важных факторов, может способствовать постижению мудрости, которая воспринимает ложность представления о центральном «я» и одновременно истину о несостоятельности личности как действительной природы человеческого потока сознания. Результатом данной практики является освобождение от внутренних заблуждений и вызываемых ими причин страданий, которое достигается только благодаря наличию трансцендентальной мудрости. Такая трансцендентальная мудрость появляется из совершенства практики постижения.

В процессе изучения буддийско-философского учения необходимо не только знание понятий, но и проведение критического исследования, которое позволит выявить детерминированное видение реальности как есть. Как писал буддийский учитель Нагарджуна: «Нельзя понять предельную реальность, не доверяя понятийному знанию, нельзя понять нирваническое просветление без понимания предельной реальности». Бодхичитта охватывает все пути махаяны — от совершенной мотивации и стремления к всеобщему просветлению до сострадания и беспредельной мудрости и в результате до просветления.

Практическая бодхичитта предстает в виде совершенного владения двойным принципом просветления: искусными средствами и распознающей мудростью, что позволяет пробуждать доброту и сострадание и вместе с тем практиковать щедрость, альтруизм, внутренний баланс. В процессе завершения просветления достигается интеллектуальная сила, направленная на достижение трансцендентального уровня—мудрости, которая переворачивает постижение предельного состояния пустотности ума и реальности и включает в себя более полное измерение реальности, то есть невоспринимаемое единство материальных и ментальных явлений. Необходимо понять, что невозможно достичь просветления без «несравненной» бодхичитты. При данной практике следует применять срединный путь Будды в этическом понимании, избегая двух крайних форм жизни: неконтролируемой чувственности и полного самоотречения, или абсолютной субстанциональности и материалистического нигилизма. Что же касается мудрости в буддийской интерпретации, то она есть, прежде всего, «размышление-медитация», т.е. обретение знаний, касающихся «трансцендентальной реальности», что не исключает стремления к «обладанию всезнанием», ибо известные четыре истины главным образом касаются бытия человека в обществе. Историческое развитие общественных форм сознания (мифология, религия, наука) в известной последовательности удивительным образом отражает закономерности восприятия и возможно не сводится лишь к развитию общественных отношений. То есть наличествуют некие идеальные конструкции, предваряющие собой направление познавательного процесса от «целого к частному».

Уникальность сегодняшнего дня заключается в том, что, с одной стороны, развитие самой науки, а с другой — метафизические знания, в их взаимодополнительности могут позволить преодолеть извечное противо-

борство двух составляющих направлений философии — идеализма и материализма, которые, собственно, и составляют основу мировоззрения человека. Надо сказать для этого есть некоторые предпосылки или основания, наличествующие, например, в синергетическом подходе к объяснению сущности мироздания. Так, В.А. Балханов и В.В. Халзагарова в работе «Синергетика: общая характеристика, сущность и основные понятия» отмечают: «Современная наука, физика в особенности, воспринимает ныне объект как событие, а не как вещь или материальную субстанцию. Физики видят во всех своих объектах не вещи, а процессы. Подобный подход соответствует синергетической картине мира, ибо синергетическая онтология — это онтология мира процессов становления»<sup>4</sup>. Принципиальной стороной данного подхода является то, что вводится в оборот новое онтологическое, субстанционального порядка понятие — «материя-информация»<sup>5</sup>. Причем в данном понятии смыслообразующим началом обладает термин «информация», играющая «детерминирующую роль в процессах порождения порядка и хаоса». Она «отвечает за порядок в природе, как бы выполняя организационно-телеологическую функцию»<sup>6</sup>. Кстати, данное утверждение находит свое подтверждение и в таком таинственном явлении, которое в науке получило название «телегония».

Таким образом, можно отметить определенную эволюцию онтологической мысли, предполагающей такие ключевые понятия, как «материя», «материя-энергия», «материя-информация». Особо не вникая в суть каждого из понятий, лишь отметим, что они выработаны в контексте всеобщих свойств материи — движения и отражения. Каждое свойство вносит некоторую гносеологическую ясность в объяснение сущности мироздания, а точнее вносит гносеологический оптимизм в вопрос о том, имеет ли мир в своем движении какую-то цель. Ибо в рамках синергетического подхода (выше отмечается, что «синергетическая онтология — это онтология мира процессов становления») следует признать, что движение все же характеризуется своей поступательностью. Иначе говоря, разрешается вопрос: есть ли движение-развитие, то есть развитие-прогресс.

Если движение как всеобщее свойство материи придает ей поступательность и направленность (всякое эволюционное развитие идет от низшего к высшему, от простого к сложному), то отражение придает ей смысл. Так, например, выше упомянутые авторы пишут: «...мозг человека, сам человек как итог эволюции материи, как ее высшая стадия — все осуществлено, реализовано для того, чтобы природа посредством человека постигла свои тайны. Человек, являясь закономерной ступенью космического развития, предстает как своеобразная кристаллизация творческих сил природы, допустившей в его лице возможность постичь свои сокровенные тайны. Человек является реализацией творческой мощи бытия»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Балханов В.А., Халзагарова В.В. Синергетика: общая характеристика, сущность и основные понятия. Улан-Удэ, 2002. С. 52.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 49.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 48.

<sup>7</sup> Там же. С. 54.

И если все же человека рассматривать как слепок «мирового разума», то в его контексте можно полагать, что происходит снятие в том числе и вопроса о смысле жизни человека, и тем самым актуализируется очередной раз проблема о приоритетах в его жизненном устремлении или вопрос об иерархии ценностей. Всё дело в том, что человека терзает чувство бессилия перед лицом вечности. И, тем не менее, он свои поступки соразмеряет с вечностью.

В этом смысле способы достижения бессмертия самые разные: 1) кто-то видит своё продолжение в детях; 2) героический поступок, позволяющий увековечить имя; 3) духовный подвиг; 4) интеллектуальный труд, оставляющий след во времени; 5) попытка достижения, в том числе, и физического бессмертия и т. д.

Действительно, у человека всё же есть определенное желание охватить своим разумом вечность, причем непременно с ее практической реализацией в рамках индивидуальной жизни. Иначе всё обретает свою бессмысленность и абсурдность, сводящиеся к идее «заброшенности человека в этот мир и в этом мире».

Для возможной реализации указанного желания на практике есть выработанные системы знаний, главным образом на Востоке, позволяющие человеку слиться в единое целое с бытием как таковым. Так, И. Губернаторов в статье «Найди ключ к самому себе» писал: «Для Души ценность представляет не философские выкладки того или иного учения, а их понимание и практическое применение в конкретных жизненных ситуациях, что обеспечивает ее выживаемость в любых условиях и превращение в Знание жизни»<sup>8</sup>. Общеизвестно, что жизнь богаче любого учения и что она вносит всегда определенные коррективы в то или иное авторитетное учение. И более того, сама жизнь является непреходящей ценностью. Здесь приходится соглашаться с автором по поводу разрыва между абстрактным мышлением и практическим мышлением. Но значение того или иного учения (теории) заключается в том, что, во-первых, оно упорядочивает предметно-понятийный мир людей; во-вторых, значение всякого учения заключается и в том, что оно переводит в плоскость практики неясные мысли человека посредством их речевого оформления, проистекающего из имманентно присущих нравственных и интеллектуальных потенциалов человека. Так, сущностное значение всякого понятия заключается, с одной стороны, в его формообразовании, а с другой — в его информативности, порождающей причинность. Важно предмет или явление понятийно обозначить, иначе восприятие мира невозможно.

Вместе с тем именно «присемление» жизненных устремлений человека в известном смысле трансформирует ценность самой жизни и порождает социально обусловленное сознание. Причиной тому скорее являются объективированные потребности самого человека. Психологи выделяют пять базовых потребностей: 1) еда; 2) безопасность; 3) любовь; 4) востребованность социумом; 5) самореализация. Если первые три потребности в том числе присущи и животным, то последние две скорее собой характеризуют

необходимость удовлетворения социальных инстинктов, имеющих больше отношение к проявлению коллективно-бессознательного начала, что, собственно, и ведет к локализации мышления. Это, в свою очередь, чревато тем, что выхолащивается в человеке нравственное начало, ибо процесс социализации личности диктует достаточно жесткие правила игры. На смену нравственности, в основе которой лежит в виде данности однозначное правильное понимание природы добра и зла, приходит мораль в контексте исторической составляющей.

Процесс морализации общества порождает многие негативные стороны жизни и предлагает такие ценности (например, в виде денег и вообще материального богатства, возведенных в ранг абсолютных ценностей), которые искажают в конечном итоге сущность и призвание человека. Переоценку ценностных ориентиров в современных условиях можно рассмотреть на примере теории устойчивого развития.

В условиях реальной угрозы экологической катастрофы все большее значение обретает процесс формирования экологического мышления. Это сравнимо с реабилитацией античных ценностей, которые, как известно, проистекают из природы, а более точно — космологии. Бытие античного человека было предельно широким, распространяющимся на весь космос, то есть он был носителем космического сознания, чего не скажешь о современном человеке с его прагматизмом и поиском во всем материальной выгоды.

*М.Н. Кожевникова*

## Буддийская концепция «обучения Других» у Арьядевы и в литературе Праджняпарамиты

В литературе Праджняпарамиты сама описываемая ситуация представлена как принципиально образовательная: Будда как учитель (*ston pa*) учит, или буквально: демонстрирует учение (*bstan pa*). При этом он беседует с учениками: Шарипутрой, Субхути, Пурной, Анандой, Майтреей, Авалокитешварой, другими, включая их реплики в развертывание учения. Учение обсуждается и в образовательном сообществе, тогда его формулируют и проясняют сами ученики. Например, в Праджняпарамита-Хридае сутре («Изречения о самом сердце Запредельной мудрости») Будда вначале не участвует в происходящем, но «побуждает» Шарипутру на диалог с Авалокитешварой.

«Шарипутра спросил у Героя Пробужденья, Героя Великого, святого Владыки Сострадательнозрящего (Авалокитешвары): „Тот сын рода или дочь рода, кто хочет практиковаться в Запредельной мудрости — деянии глубокого, как должен тренироваться?“ (Тиб: *bslab* — букв. обучаться, т. е. иначе, как его обучать). [Вслед за этим Авалокитешвара излагает сам метод обучения]: „Следует рассматривать совокупности как пустые...“

<sup>8</sup> Губернаторов И. Ф. Найди ключ к самому себе // Тайна жизни. 2006. № 11.

[В конце Будда подтверждает правильность понимания учения, выказанную Авалокитешварой]: «Прекрасно, прекрасно! Именно так, как ты объяснил, так и следует...»<sup>1</sup>

Кроме того, что ученики Будды в традиции Махаяны сами учатся, они ставят для себя образовательную цель относительно Других. В сутре формулируется: «Когда он продвигается в пустоте, Бодхисаттва... очищает... сферу Будды, доводит до зрелости существ и быстро познает полное Пробуждение»<sup>2</sup>.

Так в Махаяне утверждается учительская миссия «доведения до зрелости», и сами ученики учатся, чтобы учить, в какой-то момент начинают выступать в роли учителя. Можно в этом ключе трактовать описываемые текстами Праджняпарамиты ситуации, когда ученики в диалогах исполняют друг для друга функцию учителя (и философские обучающие диспуты являются естественным продолжением этой модели). По этому поводу Субхути говорит Шарипутре: «Что бы ученики Победителя ни учили, ни показывали (другим), ни излагали, все это надо понимать как деятельность Татхагаты. Почему? Потому что в показе Дхармы, как показана (она) Татхагата, они практикуются сами, постигают сами ее „фактичность“ (*chos nyid*, дхармата. В значении «таковости» или пустоты. МК). После того, как постигли „фактичность“, что бы они ни преподавали, ни показывали, ни излагали, это не будет противоречить „фактичности“. Так именно Татхагата искусным способом будет излагать Запредельную мудрость Героям Пробуждения, Великим Героям».

Арьяева в пятой главе «Четырех сотен строф» также затрагивает тему обучения Других, утверждая в качестве высшей ценности для героя Пробуждения то, что он «учит дух Пробуждения зарождать» (V. 107). Начиная с этого момента, дальше на протяжении всей пятой главы он обсуждает аспекты, принципы и проблемы обучения. «Если хочет ему пользы, / То тогда учитель должен / чтить ученика, служить. / Почему? Да потому что / и зовется „ученик“, кто своей не знает пользы!»<sup>3</sup> (V. 108).

Арьяева формулирует философско-образовательные принципы применительно к роли учителя: учитель исходит из пользы для ученика; учитель уважает ученика; деятельность учителя относительно ученика — служение. И эти принципы не есть данность, они объясняются различием в положении учителя и ученика — первый исходит из пользы для Другого (и это характеристика «Взрослого»), второй не знает даже пользы для себя самого (и это характеристика «людей-детей»).

Более того, в Сутре Праджняпарамиты при описании зрелых существ — великих героев Пробуждения, действующих во благо «людей-

детей», существ обиденного сознания, говорится: «Ради доведения существ до зрелости» (они) «играют в [мирскую] реальность»<sup>4</sup>. То есть, действуя среди Других людей по обычаям и нормам общества как учителя, они проявляют отношение к мирской реальности без наивности: используют ее, но не принимают всерьез за подлинную, подобно искусным магам-иллюзионистам.

Ученик — тот, кто неадекватен в своем понимании, мотивациях, эмоциях. «Ученик» по-тибетски *'dul bya* значит «обуздываемый», «дисциплинируемый», «подчиняемый». «Обуздание» — это прежде всего идея подчинения контролю необузданного ума ученика: классический пример буддизма — обуздание дикого лесного слона. Обуздывающий, погонщик — это сам ученик, его разум, долгосрочная мотивация, воля. Виная, монашеская дисциплина, по-тибетски *'dul ba*, имеет тот же корень: это «обуздание» человека обетами. Человек, принимая обеты, подчиняет себя сам. Так что, хотя учитель стоит на обуздывающей стороне, основная идея — это самоконтроль, само-дисциплина. Недаром и первое требование к самому учителю — иметь самообуздание.

Как должен вести себя учитель относительно учеников, если они проходят через обуздание? Прежде всего, утверждает Арьяева, этика отношения учителя к ученикам состоит в том, что в ситуации, когда люди охвачены гневом и другими омрачениями, учитель разотождествляет обуздываемый порок или дурное (действие) с индивидами, учениками. «Так же точно, как и врач / На того, кто бесом гнева / одержим, не нападет, / Так мудрец на омрачения, / смотрит словно на врагов / — вовсе не на омраченных» (V. 109).

Более того, в ситуациях недостойного поведения (*dam pa min na*) учеников Герой Пробуждения, Бодхисаттва проявляет к ним как к людям-детям и несчастным, подверженным «демону» омрачений, то есть невольным в себе, «материнское», сострадательное отношение. «Так же, как страдает мать / За ребенка, что охвачен / Демоном недуга, так / Недостойным сострадает / С чрезвычайной любовью / Пробуждения Герой» (V. 111).

Арьяева придает особое значение введению в обучение — самому началу и обращает внимание на то, что предлагать для начала в изучение конкретному ученику, исходя из его предрасположенностей, индивидуальных симпатий. «Что приятнее кому, / То тому тогда и нужно / Для начала изучать. / Тот ведь, кто разочарован, / Для Учения святого / как сосуд не подойдет» (V. 110).

Здесь же появляется термин «сосуд для Учения», обозначающий того, кто пригоден быть учеником. Арьяева объясняет ученикам, что важное качество для «ученика-сосуда» — быть расположенным (открытым), ведь невозможно преподавать тому, «кто разочарован». То есть основная забота Арьяевы как учителя на стадии начала обучения — это интерес ученика, его мотивация заинтересованности в учении.

<sup>1</sup> Цит. в авторском переводе по изданию: Буддийские медитации: тексты практик и руководств. Авт.-сост., пер. М. Кожевникова. СПб.: Нартанг, 2006.

<sup>2</sup> Цит. по Conze. The Large Sutra on Perfect Wisdom. University of California Press, 1975. С. 65.

<sup>3</sup> Цитаты приводятся в авторском переводе тибетского текста Bstan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshing le'ur byas pa bzhugs so (По Дергескому изданию Канона: Тэнгьюр, раздел dbu ma, т. Tsha), с указанием номера главы и номера строфы.

<sup>4</sup> Эта формулировка приводится в конце 2-й главы в завершение описание пути развития духа Пробуждения. Цит. по Conze. The Large Sutra on Perfect Wisdom. С. 54 – 55.

В чем в целом должна состоять забота махаянского учителя? Это делается понятным по известному списку «четырех средств собрания» учеников (*bsdu ba'i dngos po bzhi*). Первое средство: учитель практикует даяние материальных благ своим ученикам (*mkho ba sbyin pa*). Второе: он красноречиво излагает учение. Третье: он осуществляет цели (благо) учеников (*don sbyod pa*). Четвертое: его дела соответствуют смыслу его наставлений (*don mthun pa*)<sup>5</sup>.

Наставление о качествах «сосуда» и «четыре средства собрания» — это примеры требований, предъявляемых к учителю и ученику в традиции Махаяны. От учителя требовалось не преподавать людям, если они не просят об этом. Указанное требование свидетельствует, что в понимании буддийской традиции «ученик» начинался как таковой с момента, когда осознавал потребность в учении и просил о нем.

Что касается качеств «сосуда» (ученика), то в индо-тибетской традиции эта тема подробно разработана. В тексте «Четырех сотен строф», помимо пятой главы, еще двенадцатая глава во второй части включает в себя философско-образовательные аспекты. При анализе учения о постижении реальности Арьядева обсуждает, что значит быть «сосудом» (*snod*), в особенности слушателем (*nyan po*) данного учения. Качества «сосуда» — непредвзятость (иначе — прямота, беспристрастность *gzur gnas*), разумность (*blo ldan*), целеустремленность (*don gnyer*), то есть мотивация заинтересованности. «Непредвзятый и разумный / К целям устремленный, тот / слушатель „сосудом“ зваться / должен...» (XII.276).

Перечисленные три качества — это часть «квалификационного» комплекса требований к ученику. Их перечень, по Чже Цонкапе, таков: «беспристрастие — отсутствие предвзятости, которая омрачает, не позволяя видеть достоинства», и производит «привязанность к своей традиции и нетерпимость к другим духовным традициям (обнаружив в себе подобную [установку], надо [ее] отбросить)»; «рассудительность, позволяющая ... отбросить бессмысленное и ухватить существенное»; «большое усердие» (по комментарию геше Джампы Дакпы, это искренний интерес); почтение к учению и учителю; сосредоточенность<sup>6</sup>.

Также, согласно устным комментариям геше Джампы, к должным качествам ученика относятся как отсутствие самомнения (традиционный пример — пересыхающая возвышенность, с которой скатывается вода благодатного дождя, или стакан, полный до края, в который не влить больше ни капли), так и отсутствие низкой самооценки. «Комплекс неполноценности» — это блокирующее всякие усилия и продвижение представление «я ни на что не годен», основа одного из типов лени — «лени самоуничтожения».

Учитель понимался как таковой, когда начинал учить других. Но, согласно традиции, к учителю тоже предъявлялись требования определенного квалификационного уровня. По одной системе, назывались шесть качеств — результаты «Трех практик» (нравственности, созерцания, му-

дрости) и знания по разделам Учения, связанным с этими практиками. По другой системе, требовался набор из десяти качеств (само-обуздание — поскольку «невозможно усмирить других, не усмирив себя»; умиротворение ума *zhi gnas*; реализации умиротворения, то есть *lhag mthong*; превосходящие ученика достоинства; знание учения; усердие; постижение реальности; красноречие; любовь; неутомимость)<sup>7</sup>.

Разработанные в буддизме требования к учителю и ученику существовали не столько ради внешней оценки, сколько ради их применения тем и другим к самим себе: критически, с целью исправления изъянов и ошибок и для нормативного закрепления в сознании в аналитических медитациях. Ученику в качестве подготовительных (перед учением) методик, помимо исправления «пороков сосуда», предлагались методики уточнения отношения к учителю и учению — выработка отношения, «подобного алмазу»; «подобного земле»; «подобного горе»; «подобного слуге мира»; «подобного установке собаки» и т.д. Но Чже Цонкапа оговаривает обязательное условие подобного отношения: «Так делайте по отношению к [Учителю], обладающему всеми характеристиками: нельзя давать всякому водить себя за нос»<sup>8</sup> и излагает, с другой стороны, подготовительные методики, которые предписывались Учителю перед преподаванием учения, направленные на корректирующее уточнение самосознания учителя и своей мотивации. Первое: думать о себе как о враче, а об Учении — как о лекарстве и «культивировать любовь к ученикам. Следующее: избегать зависти — боязни, чтобы другие не возвысились, а также откладывания на потом и лени; нежелания проповедовать, когда устает; самовосхваления и указывания на чужие пороки; скупоности на дхармические знания; корыстного расчета получить еду, одежду и прочие вещи.

Какова мера ответственности учителя в понимании буддийской традиции? Ответствен ли учитель полностью за процесс обучения и за результат обучения? Или ответственность за результат обучения лежит на учениках? В пятой главе объясняется, что если ученик был в достаточном для обучения приближении к учителю, но все же пришел к падению («в дурную участь») по той причине, что учитель не выполнил своей роли — «не настаивил» (*bskul*) его, ответственность лежит на учителе (V.114).

В двенадцатой главе Арьядева отвечает на вопрос об ответственности, определяя функции учения, учителя и учеников (XII.277). Учитель «излагает», учение своим содержанием охватывает «существование и его способы» (имеющееся положение дел относительно существования человека в мире и причины — пути его становления), а также «способы успокоения и сам покой» (то, что относится к состоянию, представляющему цель, и его причинам). Ученики же, со своей стороны, должны быть ответственны за то, что поймут или не поймут, как бы им ни казалось, что непонятое — это вина учителя или учения. Гьелцаб Дарма Ринчен так комментировал это: «Он (Будда) обучил Четырем истинам тех, кто стремится к освобождению, а люди толпы, которые не прилагают усилий, чтобы слушать (*gnyen*), раз-

<sup>5</sup> По устным комментариям геше Джампы Дакпы. Также см. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. 3-е изд. СПб.: Нартанг. 2011. С. 777–786.

<sup>6</sup> Чже Цонкапа. Указ. соч. С. 60–61.

<sup>7</sup> Чже Цонкапа. Указ. соч. С. 57–58.

<sup>8</sup> Там же. С. 64.

мышлять (*bsam*) и осваивать в созерцании (*bsgom*), не осознают, что они не имеют всех качеств «подходящего сосуда»<sup>9</sup>.

Здесь Гьелцаб перечисляет: *gnyen* — слушание учеником учения, *bsam* — размышление, *bsgom* — «освоение в созерцании», это три стадии важнейшего образовательного механизма, которые, согласно буддийской концепции, должен проходить ученик в структуре образовательного процесса. Они понимаются как в рамках образовательного акта, так и в качестве последовательных стадий или срезов пути образования — в рамках образовательного пути. Первая стадия из трех — это информационное изучение, к ней относятся собственно все лекционные формы. Что требуется здесь, это непредвзятое внимательное и энергичное восприятие всей информации, доносимой учителем, эта ситуация означает активную роль учителя и «пассивность» личности ученика. Эта стадия в идеале завершается тем, что полученная информация «удерживается в уме» учеником и достигается «мудрость, произошедшая из слушания» (*thos pa las byung ba'i shes rab*).

На этой стадии учеников обычно предупреждают о возможности «трех пороков сосуда» — «дефектах, проявляющихся у ученика при изучении». Сосуд может быть перевернут, «закрыт, не направлен к слышанию»: например, ученик погружен в мысли о чем-то другом и т. п. Или сосуд треснут: учение «в уме не задерживается» (*yid la mi 'dzin*). Или сосуд отравлен, и учение «отравляется», смешиваясь с ложными подходами и омрачениями ученика (*nyon mongs dang 'dres dug can*): например, ученик не прилагает идеи учения критически к себе самому, а использует для самоутверждения (омрачение — гордыня) или для критики и борьбы с другими (омрачение — гнев) и т. п.

Вторая стадия (размышления) требует внимательного личностного отношения ко всей полученной информации и активной работы ученика над ней. Это должен быть анализ, во многом критический, поэтому в связи со второй стадией в буддийской традиции придается такое важное значение критическому мышлению. Роль критерия критического мышления для буддийской традиции можно оценить по следующему примеру.

Выступая 13 марта 1993 г. на конференции западных учителей буддизма, Его Св. Далай-лама заявил: «Великие индийские учителя ясно показали, что буддийский подход должен всецело основываться на фактах и исследованиях. Если в Учении Будды мы обнаружили нечто, не согласующееся с реальностью, мы имеем право отклонить это и не принимать буквально»<sup>10</sup>. Второй стадии полностью соответствует форма встречных вопросов ученика, обсуждения, дебатов, индивидуальной концептуализации. Вторая стадия характеризуется активной ролью ученика и активной ролью учителя (при ответах на вопросы, участии в дебатах) и завершается в идеале тем, что полученная информация полностью индивидуально осмысливается учеником. Так ученик достигает концептуального освоения, выражающегося в устранении сомнений.

<sup>9</sup>Цит. по Yogic Deeds of Bodhisattvas: Gyel-Tsap on Aryadeva's Four Hundred / By Geshe Sonam Rinchen, Ruth Sonam (Editor). Snow Lion Publications, 1994. С. 241.

<sup>10</sup>Цит. по: Чже Цонкапа. Указ. соч. Т. 1. Прим. 210.

Третья стадия, нацеленная на окончательную интериоризацию, включает погружение ученика в переживание понятого в индивидуальном созерцательном процессе (медитации). Здесь требуется внимательность и покой ума в отношении к понятому концептуально как своему объекту. Что происходит активно, это переживание учеником своего объекта, или вживание — и таким образом освоение. К этой стадии относятся медитации, *аналитические* и *фиксированные*. Информация, которая на второй стадии сделалась достоянием сферы познания, то есть личным пониманием, теперь делается личным опытом, интегрированной частью личности, проходя, помимо когнитивной сферы, и через другие сферы психики.

С точки зрения структуры образовательного акта и пути образования обязательными будут еще два дополнительных этапа: вводный и заключительный. Вводный в обучение этап отмечен тем, что учитель выбирает, что именно предложить конкретному ученику для изучения, исходя из его предрасположенностей, дает ученикам обзор всего учения и всего образовательного пути. Главная задача здесь, о которой заботится учитель, и главная проблема самого ученика — это формирование мотивации ученика относительно учения. Важнейшей задачей на заключительном этапе каждого периода учения считается мотивационное действие «преобразования-посвящения» (тиб. *bsngo ba*). Оно подразумевает мысленное, волевое направление учеником результатов уже завершеного конкретного образовательного процесса в более общее русло, то есть к предельным целям, согласно данной системе ценностей (в Махаяне — это Пробуждение и благо существ).

Арьядева в двенадцатой главе своего текста анализирует еще несколько аспектов обучения Других. Хотя учитель показывает им дорогу, которой он сам прошел до конца, ученики наталкиваются на блокирующие их волю и ум помехи (XII.282), поэтому Арьядева анализирует последние. Что это за помехи? Малодушие так же, как и гордость, не дает ученику продвигаться. Страх составляет причину малодушия. Страх связан с чувством неподвластного, не подчиненного нашим желаниям, превосходящего и непреодолимого, а также с сознанием собственной неспособности справиться или неуверенностью в своих силах. Страх более характерен для сферы практических действий, где все элементы происходящего выявлены, очевидны. Таковы, например, переживания человека перед телесным испытанием.

Однако в данном случае речь идет о познании: это страх перед познанием реальности, которое чувствуется как непосильное. Чтобы помочь ученикам его преодолеть, Арьядева проясняет природу страха, объясняя: «Страх не возникает, когда (люди) не видят. / И когда видят, он полностью исчезает. / Поэтому можно сказать определенно: / (лишь) малознающие устрашены. / А люди-дети только с тем знакомы, / во что они вовлечены...» (XII.283). Те, кто немного знает о постижении реальности, отдают себе отчет в том, насколько такое постижение другое, нежели обычное восприятие, и насколько оно кардинально переворачивает имевшуюся у человека картину мира. Не чувствуя достаточных сил перенести этот переворот, они оказываются устрашены.



Арьядева предлагает также, исходя из уровней способностей учеников, поэтапное освоение, при котором возможно двигаться к постижению реальности («таковости»), не поддаваясь страху.

Для учеников с меньшими способностями это наиболее трудное учение не только не принесет пользы, но, более того, будет вредно (XII.287). Классификация учеников по типам способностей вошла в традицию, получив в ней разные интерпретации. В плане постижения это подразделение учеников на индивидов «тупых способностей» (*dbang po rtul po*) и индивидов «острых способностей» (*dbang po rno po*), причем первый тип подразделяется тоже на «тупых» и «острых». Здесь критерием выступает способность к критическому подходу и анализу: «тупые» ученики принимают изложенное им учение на веру<sup>11</sup>. Ученики «тупые из тупых» и дальше следуют учению по вере. Ученики же разряда «острых способностей» из типа «тупых», приняв первоначально учение на веру, дальше все-таки анализируют его и перепроверяют — применяют критическое мышление. Ученики «острых способностей» вообще не принимают изложенного учения на веру, но сначала подвергают его анализу и проверке критическим мышлением, логикой, соответствием своему опыту.

Что касается отношений учителя-ученика, по устным комментариям геше Джампы Дакпы, то они отличаются «взаимонаправленностью», обоюдосвязанностью: это установление подлинно глубокой связи и взаимное служение. В целом между учителем и учеником действуют «взаимные обязательства». Учитель служит ученику, подвигаемый исключительно любовью (в буддийском определении любовь — это «желание счастья для других»), и учитель стремится привести ученика к счастью, понимаемому в самом глубоком смысле). Ученик служит учителю, действуя из мотивации благодарности и благоговейного почтения, поскольку сам учитель воплощает в себе прообраз идеального состояния — «счастья» и также олицетворяет путь к этому состоянию, со всеми осуществляющими этот путь методами. Учитель имеет обязательства перед учеником в том, чтобы показать ему правильные пути и объяснить, что будет ошибочным. А ученик имеет обязательства перед учителем в том, чтобы следовать сделанным объяснениям и наставлениям.

Арьядева говорит: «Для одних — учениками / предстают, а для других / явятся учителями» (V.112). Поскольку, по существу, миссия Героя Пробуждения относительно Других образовательная, принятие роли ученика на себя со стороны того, кто, по сути, является учителем, открывает дополнительные аспекты взаимоотношений учителя-ученика. Арьядева утверждает как возможный случай, что учитель может учиться чему-то у ученика. Этот подход еще раз демонстрирует применение философского принципа взаимообусловленного существования, «отсутствия самосущности» (учителя и ученика).

<sup>11</sup> «Вера» получает в буддийской теории подробную трактовку: это 1) вера благоговения, почитания (*dad pa*); 2) вера искренности сердца (*dwang* — буквально: чистота); 3) вера убежденности (*yid ched*). «Слепая вера» (*mong ba'i dad pa*) критикуется. — По устным комментариям геше Джампы Дакпы.

И действительно, в истории буддизма известно много случаев, когда люди взаимно являлись друг для друга учениками и учителями: яркий пример тому — Чже Цонкапа и Рендава<sup>12</sup>. Кроме того, это оказывается возможным для самого учителя (Бодхисаттвы), поскольку при всех его высших духовных достижениях, он, учитель, следует модели скромного самосознания и поведения, — ведь он «ниже всех себя видит в скромности» (V.117). Что это значит? Согласно комментариям тибетских учителей, таких как Кирти Цэншаб Ринпоче, Лама Сопа Ринпоче, эта модель означает культивируемое в Махаяне отношение к себе как к менее значимому, сравнительно с другими<sup>13</sup>.

Завершая объяснения концепции «обучения Других» Арьядева подводит такой итог относительно искусности Бодхисаттвы-учителя в его учительской функции: «Для Героя Пробуждения, / если силу он обрел, / невоспитываемый — редкость» (V. 113).

В результате анализа содержания пятой главы «Четырех сотен строф» можно сказать, что главная тема — обучение учеников практиковать деяния Героев Пробуждения находит свое кульминационное выражение в разработке проблемы обучения обучению. И это объяснимо, поскольку само образование, обучение понимается в буддийской традиции Махаяны как высшая форма деятельности Бодхисаттв.

*В.М. Монтлевич*

## Ранний период развития тантры Ваджрасаттвы в Тибете и России

(Ответы на семь позиций письма В.Д. Ковалева)

1. Есть ли смысл говорить о Ваджрасаттвае?

*Отв.* В связи с Ваджрасаттвой стоит говорить о тантре. Уже к середине VIII в. были в основном сформулированы основополагающие принципы, связанные с именем Ваджрасаттвы. Они легли в основу системы мировоззрения и созерцательных практик, которые можно квалифицировать как тантру. Эти принципы были сформулированы не только в Тибете. Но вот в Индии ли — это неизвестно, скорее, в оазисах Восточного Туркестана на двух ветвях Великого шелкового пути, огибающего пустыню Такла-Макан.

Система Ваджрасаттвы обладает специфическими признаками тантры: отрицает помрачение, признавая природную чистоту всех дхарм; состоит из многообразия методов, кратких и расширенных, подходящих разным типам личностей; отрицает болезненные и суровые методы аскезы; позволяет в ко-

<sup>12</sup> См. Краткое жизнеописание Чже Цонкапы в кн.: *Чже Цонкапа*. Указ. соч. С. 5 – 18.

<sup>13</sup> Буддийские медитации: тексты практик и руководств. С. 249 – 250, 268 – 281.

роткий срок одной жизни обуздать чувства и достичь Освобождения<sup>1</sup>; содержит три характерные для высшего типа тантр составляющие — Основу, Путь и Плод, и две стадии практики — стадию зарождения и стадию завершения.

Кроме того, *тантра Ваджрасаттвы предлагает два варианта освобождения от омрачающего груза клеи и скандх. В первом, подобно «Калачакра-тантре», скандхи преобразуются, или трансформируются. Это, действительно, своеобразная тантрийская алхимия. Во втором — индивид очищается от клеи, его скандхи разрушаются, а новое Пробужденное существо в виде иллюзорного тела появляется изнутри. То есть в первом случае скандхи изменяются, а во втором случае от них избавляются. Оба варианта практикуют последовательно, как один метод, либо по отдельности, как два разных метода.*

Принципы Основы — учение тантры Ваджрасаттвы о бытии — изложил в середине VIII в. один из участников диспута в Самье, монах по имени Пэльян, или на санскрите — Шригхоша. Он созерцал Ваджрасаттву и спустя некоторое время с начала созерцания сам себе задал пятьдесят один вопрос и записал их. По другой версии он ответил на вопросы ученика по имени Нанам Лусал Доди (sNa nam kLu gsal ldo khri, Лусал Доди из клана Нанам). Эта запись стала известна под названием «Ответы на вопросы о Ваджрасаттве, данные наставником Пэльяном» (rDo rje sems dra'i zhus lan slob dron dpal dbuangs kyis mdzad pa bzhugs so). Сохранилось несколько бумажных свитков с записью этих вопросов, исполненных лет через тридцать после создания оригинала. Один из них в 1907 г. был вывезен из Дуньхуана экспедицией Ау-реля Стейна и хранится в Британской библиотеке в Лондоне.

Во время упомянутого диспута Пэльян не поддерживал ни партию Хэ-шана (чань), ни Вайрочану (дзогчен), ни индийскую в лице Камалашилы (последовательный Путь), хотя и восседал по левую руку от царя Тисондэ-цэна сразу за индийским пандитой и в заключение диспута выступал как его сторонник. Пэльян старался держаться в стороне от политических и религиозных баталий и был склонен более к созерцательному уединению, чем к церковному строительству. Дж. Туччи отождествляет Пэльяна с Ба Ратной<sup>2</sup>, в котором, в свою очередь, Гой-лоцава Шоннупэл видел Ба Сэлнана. Если это так, то именно Пэльян приезжал в Непал, чтобы встретить упадхьяю Шантаракшиту. При встрече Шантаракшита сказал ему: «Тибетский царь, ты и я были когда-то тремя сыновьями птичницы, в то время, когда Учение проповедовал Кашьяпа, и выразили большое желание проповедовать Учение в будущие времена. Поскольку царь еще не родился, а ты не вошел в возраст, мне пришлось здесь ждать вас во время царствований девяти тибетских царей»<sup>3</sup>. Таким образом, Пэльян в прошлом был одним из строителей Ступы Вайрочаны (Ступа Чарунхашор, Бодхнатх). Позже он же встречал прибывшего в Тибет Падмасамбхаву.

<sup>1</sup> *ICang-skya Rol-pa'i rDo-rje. Dag yig mkhas pa'i byung gnas shes bya ba las sngags kyi skor. Издание Агинского дацана, 1925. Л. 2.*

<sup>2</sup> *Туччи Дж. Диспут в Самье. СПб.: журнал «Гаруда», №№ 1–2. «Алга-Фонд», 1997. С. 42.*

<sup>3</sup> *Шоннупэл Гой-Лоцава. Синяя Летопись. СПб.: Евразия, 2001. С. 45.*

Уникальность текста Пэльяна не только в том, что он датирован с точностью до нескольких лет — это около 790 года, года диспута в Самье. Главное — он убедительно представляет Ваджрасаттву, как воплощение всеохватного мировоззрения тантрийского буддизма периода его интенсивного развития в новом регионе, когда еще не появились приземляющие симптомы обмирщения и воцерковления.

В первых вопросах Пэльян обсуждает значение имени «Ваджрасаттва», анализирует единоприродность Ваджрасаттвы и Татхагата, Ваджрасаттвы и естества живых существ, рассматривает соответствие пяти Мудростей и Пяти Родов, взаимосвязь Зерцалоподобной Мудрости и Мудрости Дхармового пространства, приравнивает созерцание Ваджрасаттвы к созерцанию любого из известных йидамов. В таком духе дается постановка пятидесяти одного вопроса.

Удивительно, но когда мы, ученики Б.Д. Дандарона, в шестидесятых годах XX в. начинали знакомиться с тантрой, то именно подобные вопросы задавали и обсуждали. Мало того, порожденные ответы близко совпадали с тем, что написал Пэльян. Такое совпадение мы называем *правдией* — когда «независимые» достижения современного интуитивного знания подтверждаются свидетельствами созерцателей и философов далекого прошлого.

*Ваджрасаттва* — санскр. буквально «Неразрушимое существо». *Саттва* — это сущее, живое. И если *ваджр* — это неразрушимость, то Ваджрасаттва — персонификация принципа неразрушимости сущего в его тончайшем и высшем проявлении — как существа, обладающего сознанием. Поэтому максималистское выражение принципа, который олицетворяет Ваджрасаттва, можно представить формулой: «Сознание неуничтожимо».

Б.Д. Дандарон всегда особо подчеркивал необходимость созерцания Ваджрасаттвы. Могут быть разные условия жизни, их гармонизации помогают специальные способы созерцания: Ямантака, Чакрасамвара, Хеваджра, Гухьясамаджа и другие. Но созерцание Ваджрасаттвы — это навсегда, вне зависимости от места и времени. Ибо Ваджрасаттва есть мера человека, это идеальное человекоподобное существо; он есть безупречный природный проект, по отношению к которому все мы — копии с ошибкой, которая и составляет нашу индивидуальность. Наше исконное подобие Ваджрасаттве есть залог бессмертия. Умерев, мы живем в оставшихся как всеобщее глубинное основание, как Ваджрасаттва. Исчезает со смертью лишь амальгама индивидуальности. Б.Д. Дандарон подчеркивал, что познание шуньяты, или отсутствия индивидуального Я, и есть истинный смысл реализации Ваджрасаттвы.

Можно искать новое рождение Учителя, как это принято в Тибете, можно, как в Индии, не делать этого; это лишь особенность культуры. Но, так или иначе, никто навсегда никогда не уходит, а великие личности — тем более. Они — в наших мыслях и чувствах, их имена мы помним. Имен бесчисленных и безызвестных мы не знаем, но у них есть одно имя на всех — Ваджрасаттва. Можно сказать, что реально и безошибочно существует только Ваджрасаттва, остальные — лишь его проекции во времени и пространстве.

Для буддиста он не Спаситель, взявший ответственность на себя, как в христианстве. У буддийской Вселенной нет выделенного центра; любое живое сознательное существо и есть центр. Поэтому и труд пробуждения в себе истинной природы, пробуждения Ваджрасаттвы, лежит на самом индивидууме. Учитель дает ключ к движению, но ученик всё делает самостоятельно.

2. У Ганраба Дорже не было учителя-буддиста, ибо никакого не было. Это — прямой приход Ваджрасаттвы на уже буддийскую землю.

*Отв.* Земля Ганраба Дорже вряд ли была буддийской. Учителями его были, согласно преданию, дакини, или, попросту, местные ведьмы. Проповедь он получил от Ваджрасаттвы; это имя уже было известно хотя бы и не как имя, но как принцип огненного посвящения или как принцип *неуничтожимости живого, неуничтожимости сознания*. Ваджрасаттва явился Ганрабу в прозрении и был узан, а затем воплотился в нём, как якобы в первом, кто реализовал принцип *ваджрности саттвы*. Особенность Ганраба не в том, что он первый человек, понявший *ваджрность саттвы* (неисчислимый сонм людей поняли это задолго до него), и не в том, что он отождествил себя с этим принципом, т.е. воплотил Ваджрасаттву в себе, а в том, что он понял — *это можно сделать мгновенно*. Ганраб Дорже — не первый Ваджрасаттва, а первый дзогченпа по его главному и определяющему принципу.

Ваджрасаттва не имеет начала, ибо он Изначальный Будда, которого обычно называют Самантабхадрой, когда хотят подчеркнуть всегдашность Ваджрасаттвы. Самантабхадра — это вмещающее явление, не имеющее субъективности, это персонифицированный символ Бытия — *дхармата* (chos nyid); Ваджрасаттва — вмещаемый субъект, но не имеющий индивидуального Я.

В *гладкости* пустого пространства, не нарушая его *сплошности*, постоянно возникают неоднородности-ратны, или пустотные тигле (санскр. *бинду*), — семена жизни. Это Самантабхадра в виде Самантабхадра-Самантабхадри как первоощущение в бездне шуньяты, нераздельно от самоузнавания Вайрочаны и самобытия Ваджрасаттвы, рождается как собственное дитя — гиперсфера, бинду, ратна; он сам — Отец и Мать, и Сын вместе — Трикая.

Пространство, бинду, шуньята и Его Величество Осязание в любом его виде — подумал, увидел, услышал, обонял, вкусил и, наконец, главное и первичное — *прикоснулся*, приобщился, сподобился — свидетельствуют о Телес. И поэтому не принцип *ваджрности саттвы* (Мысль), не имя *Ваджрасаттвы* (Речь-Слово), а Тело Его было вначале, безмянно и бездумно. Это первичное *ощущение в бездне шуньяты*, вспышка Самантабхадры, или Прародитель всех будд, есть Тело Ваджрасаттвы, вместе-рожденное со звуком.

И сюжет первой пуджи таков:

Самантабхадра воскликнул: *дхармата* — Бытие абсолютно верно!

Вайрочана произнес: *джанам идам* — знаю это!

Ваджрасаттва отозвался: *татха гаччхами* — так иду!

Так всё и началось, если начало было. Ибо в каждый момент в глубинах бытия личности разделяются сансара и нирвана, открываясь безначальным прошлым, манящим будущим и ускользающим настоящим. Бегущий по волне настоящего, чья стихия Речь, кто не мыслью мысль перепроверяет, а рискует и наслаждается острием познания сразу в Слове, стягивает Трикаю в настоящее.

3. Возможность буддийского учения, не восходящего к Шакьямуни.

*Отв.* Всё, что не восходит к Шакьямуни, может называться как угодно и не обязано называться буддизмом. А вот всё, что, возникнув спонтанно и не из буддийских корней, но объяснено языком буддизма, необходимо становится буддийским учением и возводится к Шакьямуни. Не было и нет до сих пор более совершенного языка, чем язык Дхармы.

Если принимаешь Четыре Печати: непостоянство (*анитья*), отсутствие самостоятельной сущности явлений (*анатма*), неудовлетворенность (*дукха*), возможность пресечения страданий (*ниродха*), то ты буддист. Принимаешь более того — принадлежишь к конкретной школе. Но если не принимаешь хотя бы одну из них — ты вне Дхармы.

4. Это вызовет рост творческого еретизма.

*Отв.* В России это было всегда. При наличии государства и церкви, в том числе и буддийской, это не станет грозью ересей, способных погубить русский этнический генотип восприятия. Он сильнее всего. Тем более, термин *ересь* чужд буддизму. Нет в буддизме ересей, есть школы. И атомизм тхеравады, и абхидхарма, и концепция тагхагагарбхи — весь диапазон мысли — не выходят за рамки Дхармы. Всё это способы внесозерцательного общения. Но в созерцании, в практике, нет места дискурсу, там випашьяна, или, как говорит Б.Д. Дандарон, — *трансцендентальный анализ*.

5. Ваджрасаттвайна — пятая (первая) буддийская школа.

*Отв.* Не первая и не пятая, а всегдашняя, постоянная, ибо это сама жизнь. Поэтому о ней и не говорят. Просто живут. «На западе коровы пасутся, на востоке Кудун течет, к югу караван машин движется, с севера ветер подул. А я стою в центре и <...>. Вот он — мандала». Так говорил однажды Александр Железнов Батодалаю Дугарову. Так стоит ли искать Акаништху еще где-то. Вот они, Сукхавати с Тушитой, вместе взятые, здесь, в любом месте пребывания в данный момент.

6. Любой йидам — всего лишь метод. Но Ваджрасаттва — нет!

*Отв.* Да, это так. Но, кто же и что же Ваджрасаттва?!

Ваджрасаттва — глубинная сущность сознания, тайна личностного существования. Вайрочана про себя может сказать — *есть*. Ваджрасаттва обязательно говорит — *Я есть!* Это «Я» Ваджрасаттвы не есть *я индивидуума*. Это — гордое «Я» Учителя, это гордость йидама. Ваджрасаттва может стать любым йидамом и представить собой в этом случае метод.

Ваджрасаттва — единство всех родов, всех Тагхагат. Он не относится к какому-то определенному роду. Его иногда приравнивают к Самантабха-

дре, угадывая в нем признаки Адибудды. Но нужно улавливать и, созерцая, ощущать разницу между Самантабхадрой, Вайрочаной и Ваджрасаттвой.

Ваджрасаттва — ярчайшая печать *Бытия в этот раз*. Поэтому он есть воплощение махамудры. Ваджрасаттва — матрица, форма высшей жизни в этом конкретном фантоме акаши. Здесь и сейчас акаша может предстать как жизнь исключительно в виде и наподобие Ваджрасаттвы. Для нашей бхадракальпы Ваджрасаттва-тантра является полным и достаточным средством обретения Пробуждения.

Нет смысла, хотя и очень интересно, искать происхождение Ваджрасаттвы по текстам, искать его историческое происхождение. Ваджрасаттва — более принцип, чем имя. Происхождение Ваджрасаттвы скрыто за словом *сукхья* (тайна).

Ваджрасаттва в Индии гость. Ни темперамент, ни эмоциональная палитра, ни спокойная мировоззренческая позиция Ваджрасаттвы не соответствует страстной, чувственной натуре индийской тантры, ни ее борческим и максималистским воззрениям. Ваджрасаттва вторгся в индийский буддизм на переломе эр. Пришел он из областей, примыкающих к Памиру, Тянь-Шаню и Гиндукушу, из оазисов Великого шелкового пути. Возрос он там, например, в Восточном Туркестане (Куча, Турфан, Яркенд, Кашгар), или в Средней Азии, в относительно спокойные века без нашествий, наступившие после отката уставших пассионариев Великого македонца. Авторитет этого «северного» буддийского махасамаясаттвы был столь велик, что был безоговорочно инкорпорирован в буддизм предтантрийской Индии. С развитием буддийской тантры, двоеверия натхов, «индуизма» сиддхов «чужак» Ваджрасаттва был потеснен с главной позиции и занял в тантрах почетное место божества очистительных практик. Но все созерцатели, будь то Тибета или Китая, до последнего времени осознают ключевую, основополагающую роль Ваджрасаттвы в буддийской тантре, его точнейшее соответствие и телом, и речью и мыслью буддизму махаяны в ее шуньевадинском и читтаматринском вариантах.

#### 7. Падмасамбхава о Ваджрасаттве:

Это не-созерцание нельзя помыслить.

Это не-отвлечение — ясность сущности.

Пустота проявлений — самоосвобождение.

Пустота ясности — дхармакая.

Когда же станет очевидно,

Что этого не обретешь на пути Будды,

В тот самый миг узришь Ваджрасаттву<sup>4</sup>.

*Отв.* Ничто внешнее не поможет реализовать или понять Учение, пока будет восприниматься как внешнее. Невозможно понять буддизм, не будучи буддистом. Таково свойство «предмета». Дхарма, воспринятая как нечто внешнее, не поможет, пока не станет ясно, что Дхарма и есть сама

<sup>4</sup>Падмасамбхава. Самоосвобождение через обнажающее внимание — Прямое введение в Ригпа. Перевод В. Е. Ушакова. СПб.: журнал «Гаруда», № 13. «Алга-Фонд», 1998. С. 35.

Реальность, что речь идет не о следовании рецептам конкретной личности по имени Шакьямуни, а о законе внутри каждого из нас — Будда ты сам! Такой Будда, конечно же, называется не Шакьямуни, имя его — Ваджрасаттва. Но это никак не отменяет буддизм Шакьямуни. Будда исторический показал устье воронки Дхармы. И Ваджрасаттва не сбоку от нее, а там — в глубине, за бурной стремниной, где гладь самадхи полного спокойствия всевидящего Сознания Ваджрасаттвы. Это — Око Мира.

Порядок Тело-Речь-Мысль надо понять. Что называть Телом, а что Мыслью — лишь методологический окрас. Нераздельности Тела, Речи и Мысли, или согласно принципу нетройственности — шуньяты, ясного света и сознания — устанавливает закон Трикаи: Тело возможно только тогда, когда заведомо будет Слово, а значит, и Мысль. Так что в начале была Трикая!

\* \* \*

Ваджрасаттва-тантра возникла ранее большинства тантр буддизма. В отличие от всех остальных тантр она представила спокойный и самодостаточный вариант трансформации личности. Но, как всегда случается во всех сферах человеческой деятельности, победили методы риска, страсти и гневных эмоций. *Ваджрасаттва-тантра* быстро ушла в тень, резервируя за собой будущее. Вот только выдержит ли человечество свой собственный, заложенный в гено типе экстремизм? Этот экстремизм придал эволюции скорость, но постоянно ставит цивилизацию на грань самоуничтожения. Сможет ли ваджрная сущность человека провести его по опасному пути, не известно. Но даже печальный конец будет лишь концом земной попытки. Жизнь такой сложной и перспективной формы, как земная, вряд ли ограниченная в своем развитии 4,5 миллиардами земных лет, продолжится где бы то ни было. Такая уверенность подтверждается самим фактом существования жизни в данный момент и раскрытием сущности Ваджрасаттвы. Ваджрасаттва — это отложенный метод врожденной радости, непоколебимого спокойствия и созидательной деятельности, это перестановка земных принципов жизни, дающая нам шанс превратить базовую энергию скоростных методов гнева всего лишь в эмоциональную модуляцию на стержне неунничтожимого потока сознания Ваджрасаттвы.

*Ю.Ц. Тыхеева, О.А. Шишмарева*

### Путь буддиста

Как и другие религии, буддизм обещает людям избавление от самых тягостных сторон человеческого существования — страданий, невзгод, страстей, страха смерти. Однако, не признавая бессмертия души, не считая ее чем-то вечным и неизменным, буддизм не видит смысла в стремлении к вечной жизни на небесах, поскольку вечная жизнь с точки зрения буддизма

и других индийских религий — это лишь бесконечная череда перевоплощений, смена телесных оболочек. В буддизме для ее обозначения принят термин «сансара».

Буддизм учит, что сущность человека неизменна; под влиянием его поступков меняется лишь бытие человека и восприятие мира. Поступая плохо, он пожинает болезни, бедность, унижения, а поступая хорошо, вкушает радость и умиротворенность. Таков закон кармы (морального воздаяния), который определяет участь человека и в этой жизни, и в будущих перевоплощениях.

Этот закон составляет механизм сансары, который называется *бхавачакра* — «колесо жизни» (оно же круговорот бытия или круг сансары). Бхавачакра состоит из 12 звеньев-*нидан*: неведение (*авидья*) обуславливает кармические импульсы (*санскары*); они формируют сознание (*виджняна*); сознание определяет характер *нама-рупы* — физического и психического облика человека; *нама-рупа* способствует формированию шести чувств (*аятана*) — зрения, слуха, осязания, обоняния, ощущения вкуса к воспринимающего ума. Восприятие (*спарша*) окружающего мира порождает само чувство (*ведана*), а затем желание (*тришна*), которое в свою очередь порождает привязанность (*упадана*) к тому, что чувствует и о чем мыслит человек. Привязанность приводит к вхождению в существование (*бхава*), следствием чего является рождение (*джати*). А всякое рождение влечет за собой старость и смерть

Таков цикл существования в мире сансары: каждая мысль, каждое слово и дело оставляют свой кармический след, который приводит человека к следующему воплощению. Цель буддиста — жить так, чтобы оставлять как можно меньше кармических следов. Это значит, что его поведение не должно зависеть от желаний и привязанности к объектам желаний.

«Нет уз у тех, у которых нет приятного или неприятного».

«Из привязанности рождается печаль, из привязанности рождается страх; у того, кто освободился от привязанности, нет печали, откуда возьмется страх?» «Как дерево, хотя и вырванное, продолжает расти, если корень его не поврежден и крепок, так и страдание рождается снова и снова, если не искоренена склонность к желанию».

«Я всё победил, я всё знаю. Я отказался от всего, с уничтожением желаний я стал свободным. Участь у самого себя, кого назову я учителем?» Так сказано в «Дхаммападе».

Высшую цель религиозной жизни буддизм видит в освобождении от кармы и выходе из круга сансары. В индуизме состояние человека, достигшего освобождения, называется мокшей, а в буддизме — нирваной.

Люди, поверхностно знакомые с буддизмом, считают, что нирвана — это смерть. Неверно. Нирвана — это покой, мудрость и блаженство, угасание жизненного огня, а вместе с ним и значительной части эмоций, желаний, страстей — всего того, что составляет жизнь обычного человека. И все же это не смерть, а жизнь, но только в ином качестве, жизнь совершенного, свободного духа.

Буддизм не относится ни к монотеистическим (признающим единого Бога), ни к политеистическим (основанным на вере во многих богов) рели-

гиям. Будда не отрицает существования богов и других сверхъестественных существ (демонов, духов, созданий ада, богов в виде животных, птиц и т. п.), но считает, что они тоже подчинены действию кармы и, несмотря на все свои сверхъестественные силы и возможности, не могут самого главного — избавиться от перевоплощений. Только человек способен «встать на путь» и, последовательно меняя себя, искоренить причину перерождений, достичь нирваны. Чтобы освободиться от перерождений, богам и другим существам придется родиться в человеческом облике. Только среди людей могут появиться высшие духовные существа: будды — люди, достигшие Просветления и нирваны и проповедующие дхарму, и бодхисаттвы — те, кто откладывает уход в нирвану ради помощи другим созданиям.

Может сложиться представление, что буддам и бодхисаттвам принадлежит в буддизме то же место, которое в других религиях занимают боги или единый Бог. Но это не совсем так. Будды не могут, как боги других религий, создавать мир, управлять стихиями; они, как правило, не могут карать грешников или награждать праведников. Буддизм — и в этом еще одно его отличие от других религий — не признает провидения и подчеркивает, что судьба человека зависит только от его собственных усилий в неустанной сознательной работе над собой. Поэтому в «Дхаммападе» сказано: «Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, мудрецы смиряют самих себя».

Важнейшим для буддистов является понятие дхармы — оно олицетворяет учение Будды, высшую истину, которую он открыл всем существам. «Дхарма» буквально означает «опора», то, что поддерживает. Это слово означает в буддизме моральную добродетель, прежде всего — это моральные и духовные качества Будды, которым верующие должны подражать. Кроме того, дхармы — это конечные элементы, на которые, с точки зрения буддистов, разбивается поток существования.

В своей первой речи после Просветления Будда сравнивает способности разных людей к постижению Дхармы с разнообразием лотосов в пруду: «И оглядев мир своим оком Просветленного, Благословенный, преисполненный сочувствия ко всем живым существам, увидел существа, умственный взор которых лишь чуть запорошен пылью, и существа, чей умственный взор покрыт густым слоем пыли; увидел существа с острой восприимчивостью и с восприимчивостью вялой, существа, имеющие благоприятную форму, существа, легко поддающиеся внушению и трудно поддающиеся внушению, а также увидел существа, пребывающие в страхе перед иным миром и в страхе перед грехом.

Подобно тому, как в пруду, заросшем голубыми лотосами, или в пруду заросшем белыми лотосами, одни лотосы, рожденные в воде, выросшие в воде, не поднимаются над водой, другие, рожденные в воде, выросшие в воде, стоят вровень с поверхностью воды, а третьи, рожденные в воде, выросшие в воде, поднявшись над водой, стоят так, что вода их не касается».

Будда, как никто иной, понимал, что люди от рождения не похожи друг на друга и нельзя к ним подходить с одной и той же меркой: одним Дхарму нужно долго растолковывать, другие поймут ее на лету, третьим потребуется привести множество примеров, четвертым придется учить йоге и т. п.

Не существует единого, универсального свода буддийского вероучения пригодного для всех. Нет универсальной формулы Дхармы на все случаи жизни; есть Дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой группы верующих. Поэтому буддийское учение может быть выражено высоким учёным стилем и простой народной речью, в стихах и прозе, изображено на священной диаграмме (мандале) и на красочной картине.

Разные цели преследуют и буддийские проповеди. Высшей целью всегда остается нирвана, но достичь ее трудно — это под силу лишь самым упорным и одаренным. Для простых людей, не способных на значительные духовные усилия в нынешнем своем состоянии, промежуточным этапом может стать воплощение в лучших условиях или возрождение на небеса какого-нибудь будды, с помощью которого они в дальнейшем достигнут нирваны.

Проповедь своего учения Будда начал с «четырёх благородных истин» о страдании и причине страдания, об устранении причины страдания и о пути к прекращению страданий. Обращаясь к ученикам (бхикшу), он говорил: «А вот, бхикшу, благая истина о том, что существует страдание. Рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание; соединение с тем, что неприятно, — страдание; разъединение с тем, что приятно, — страдание; когда нет возможности достичь желаемого — это тоже страдание.

А вот, бхикшу, благая истина о том, что страдание имеет свою причину. Это жажда, ведущая к перерождениям, связанная с наслаждением и страстью, находящая удовольствие то в одном, то в другом. Жажда бывает трех видов: жажда чувственных удовольствий, жажда перерождений, жажда существования.

А вот, бхикшу, благая истина о том, что страдание может быть уничтожено. Это уничтожение жажды и полное уничтожение страсти, отказ от них, отречение от них, освобождение от них, отвращение от них.

А вот, бхикшу, благая истина о том, что существует путь, ведущий к уничтожению страдания».

Согласно первой истине, всё существование человека есть страдание, неудовлетворенность, разочарование. Даже счастливые моменты его жизни в конечном итоге приводят к страданию, поскольку они связаны с «разъединением с приятным». Хотя страдание универсально, оно не является изначальным и неизбежным состоянием человека, поскольку имеет свою причину — желание или жажду удовольствий, — которая лежит в основе привязанности людей к существованию в этом мире. Такова вторая благородная истина.

Пессимизм первых двух благородных истин преодолевается благодаря следующим двум. Третья истина гласит, что причина страдания, поскольку она порождена самим человеком, подвластна его воле и может быть им же и устранена — чтобы положить конец страданиям и разочарованиям, надо прекратить испытывать желания.

О том, как достичь этого, говорит четвертая истина, указывающая восьмеричный благородный путь:

«Этот благой восьмеричный путь таков: правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный

образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение».

Таким образом, восьмеричный путь включает три основных упражнения в нравственности, созерцании и мудрости: культуру поведения (правильные мысль, слово, действие), культуру медитации (правильные осознание и сосредоточение) и культуру мудрости (правильные взгляды).

Культура поведения — это пять (или десять) основных заповедей (панчашила); не убей, не бери чужого, не лги, не пьянствуй, не прелюбодействуй; а также добродетели щедрости, благонаравия, смирения, очищения и т. п.

Культура медитации — это система упражнений, ведущих к достижению внутреннего умиротворения, отстраненности от мира и обузданию страстей.

Культура мудрости — знание четырех благородных истин.

Из всех четырех благородных истин именно восьмеричный благородный путь составляет главное своеобразие буддизма. Будда не просто говорил о возможности освобождения, но и указывает путь, следуя которому каждый человек собственными силами, без помощи Будды, способен достичь свободы и сам стать буддой. Всё это очень отличается от других известных религий — ни одно религиозное учение не признаёт, что человек может своими усилиями сделать себя богоподобным существом.

Встав на этот путь, можно прийти к высшей цели человека — выходу из круговорота перерождений (сансары), а значит, к прекращению страданий, достижению состояния освобождения — оно и есть нирвана. Следование только моральным заповедям приносит лишь временное облегчение.

Четыре благородные истины во многом напоминают принцип лечения: история болезни, диагноз, признание возможности выздоровления, рецепт лечения. Не случайно буддийские тексты сравнивают Будду с врачом, который занят не общими рассуждениями, а практическим излечением людей от духовных страданий. И своих последователей Будда призывает постоянно работать над собой во имя спасения, а не тратить время на разглагольствования о предметах, которых они не знают по собственному опыту. Он сравнивает любителя отвлеченных разговоров с глупцом, который вместо того, чтобы позволить вытащить попавшую в него стрелу, начинает рассуждать о том, кем она была выпущена, из какого материала сделана и т. п.

Другими важными положениями учения Будды являются три характеристики бытия (*трилакшана*): страдание (*дуккха*), изменчивость (*анитья*) и отсутствие неизменной души (*анатман*), а также учение о взаимозависимом возникновении всех вещей (*пратитья самутпада*).

В мире нет ничего вечного — всякое существование имеет начало и конец, а раз так, то не может быть и неизменной души. Человек состоит из пяти скандх: телесного (*рупа*), ощущений (*ведана*), распознавания (*санджня*), кармических импульсов (*санскар*) и сознания (*виджняна*). После смерти большая часть скандх разрушается.

Существует мнение, согласно которому этика Будды принципиально безличностна. По меньшей мере, этот подход односторонен. Действительно, восхождение к нирване означает погружение в абсолютно безличное, внутренне нерасчлененное состояние. В этом заключается спасение че-



ловека. Однако осуществляется оно исключительно в результате усилий самого человека, на основе его свободного индивидуального выбора. Всё определяется мерой добродетельности намерений и поступков индивида, обнаруживаемых, правда, во всей совокупности предшествующих рождений. Поскольку нравственная судьба человека полностью подконтрольна ему самому и возможности его спасения не ограничены ничем, кроме его собственных грехов и ошибок, то по этому признаку этику Будды вполне можно квалифицировать как этику личности. Как полагает Будда, человек, чтобы утвердиться в качестве нравственной личности, должен победить самого себя как обособленного эмпирического индивида. В этом смысле его можно упрекнуть в том, что он предельно этизирует понятие личности.

Учение Будды нацелено на прекращение человеческих раздоров через внутреннее самосовершенствование личности. В его основе лежат нравственные цели. При этом нравственность интересует Будду прежде всего в ее практически действенном выражении, как путь спасения. Вопросы ее философско-доктринального обоснования он оставляет в стороне. Точно так же в учении Будды крайне слабо выражен религиозный элемент. Правда, ученики Будды были организованы в монашеские общины. Община (сангха) наряду с учителем и учением — одно из трех прибежищ буддиста. Однако сама община цементировалась во времена Будды общностью духовно-нравственных стремлений и соответствующего образа жизни; составленный им устав общины основывается на прецедентах. Буддизм в его первоначальном содержании не был отгорожен от мира ни философским, ни религиозным панцирем. Это предопределило его удивительную пластичность, способность к изменениям и ассимиляции. На почве разнообразных философских и исторических традиций буддизм стал быстро видоизменяться, он разделился на ряд течений, из которых наиболее значительными стали северный буддизм (махаяна, что переводится как «большая колесница») и южный буддизм (хинаяна, «малая колесница»). Одновременно происходило обожествление образа Будды, превращение буддизма в религиозное мировоззрение и практику. В таком виде он дошел до наших дней. Буддизм имеет сегодня сотни миллионов приверженцев и является очень заметным, значимым элементом в религиозно-культурном многообразии современного мира.

*О.С. Хижняк*

## Современные западные представления о буддизме: мифы и реальность

Современные представления о буддизме базируются не только на научных исследованиях, но и на многих других вариантах изложения истории и учения этой религии. К сожалению, широкий читатель не в состоянии

отличить объективный, непредвзятый анализ (как правило, изложенный в сухой академической форме) от поэтических, увлекательных представлений новых европейских и американских проповедников и последователей религий Востока. Свой вклад в создание искаженных представлений о буддизме внесли и продолжают это делать представители различных оккультных направлений<sup>1</sup>. Поскольку рядом с фамилией автора чаще всего не дается никакой информации о нем, то понять сквозь призму каких взглядов он смотрит на буддизм, может только специалист в этой области. Данная статья направлена на вычленение тех вариантов изложения буддизма, которые нам представляются ошибочными. Они вытекают либо из поспешного, слишком беглого и поверхностного знакомства с ним, либо из идеологических установок авторов, имена которых иногда известны, но чаще всего остаются скрытыми за внедряемыми в общественное сознание мнениями о буддизме и религиях Востока в целом.

### • Буддизм — только «учение»?

Самый распространенный миф о буддизме состоит в том, что это «не религия, а философское и этическое учение». Зададим себе вопрос: «Это ошибочное представление или сознательная ложь?» Буддизм во всех регионах своего распространения имеет огромное количество храмов, наполненных великим множеством образов, почитаемых в культовых действиях. Особенно ярко это выражено в регионах махаяны, но все эти признаки религии имеют место и в тхераваде (хинаяне).

Истоки этого мифа кроются в первых исследованиях, проводившихся супругами Рис-Дэвидс на основе перевода сутр палийского канона. Благодаря их трудам появился перевод Типитаки на английский язык и глубокие научные публикации по данной теме. Первое знакомство европейских ученых с буддизмом состоялось в Индии (тогда колонии Великобритании), где на тот момент буддизм уже практически не существовал. Изучение текстов в отрыве от практики, от религиозной жизни реальных людей породило однобокий взгляд на буддизм. Рис-Дэвидс даже выдвинули идею рассматривать буддизм как атеизм. Кроме того, будучи протестантами, они видели в изучаемых текстах главным образом рационалистическую основу, упуская присутствующий в них мифологический компонент и представления о сверхъестественном. В дальнейшем от этой крайне узкой точки зрения исследователи отказались. Однако идея рассматривать буддизм только как философское и этическое учение была возрождена в период проповеди этой религии на Западе в XX веке.

Оспаривая эту точку зрения, подчеркнем, что буддизм уже при жизни своего основателя был не только учением, изложенным им, но и медитативной практикой. На этой первоначальной ступени религиозный компонент

<sup>1</sup>Приведем в качестве примера утверждения «научности» буддизма цитату из известной работы Е.И. Рерих: «Итак, современная наука, совпадая с утверждениями основного буддизма, подтверждает всю реальную сущность этого впервые запечатленного учения о реальности жизнотворчества великой материи». *Е.И. Рерих. Основы буддизма* СПб., 1992. С. 52.

был выражен слабо. Тем не менее, не вызывает сомнений, что идеи перерождений, кармы и паринирваны носят сверхъестественный характер<sup>2</sup>. Разве их можно проверить опытным путем или доказать рационалистически? А ведь это основополагающие, базовые установки буддизма. Распространено мнение, что Будда не верил в существование божеств. На самом деле это не так. Основоположник буддизма не отрицал веры в ведийских богов, он лишь говорил, что эта вера и связанные с ней ритуалы не ведут к просветлению.

#### • Буддизм отрицает ритуалы?

Рассмотрим теперь отношение буддизма к ритуалам. Европейские буддисты любят говорить, что Будда отрицал пользу ритуалов. Это истина, но это не вся истина: Шакьямуни отрицал лишь ведийские ритуалы. А как насчет буддийских или общеиндийских? В Махапаринирвана сутре рассказывается, что когда Шакьямуни решил, что его предназначение на земле выполнено, и вознамерился покинуть этот мир, он сказал об этом своему ближайшему ученику Ананде. Пережив потрясение от этого известия, Ананда спросил: «Как следует воздавать почести останкам Просветленного?» В ответ Будда описал, как его тело должно быть завернуто в пятьсот слоев ткани вперемежку с пятьюстами слоями пуха, помещено в «маслячный сосуд» и сожжено на ритуальном костре. Был проведен самый сложный ритуал, включавший в себя семидневную тризну (языческий обряд с пением и плясками) до кремации тела и такой же ритуал после кремации<sup>3</sup>. Затем останки (на латыни — реликвии, на славянском — мощи<sup>4</sup>) были разделены на восемь частей, и были построены Восемь великих реликварных ступ над телесными останками и две над вещественными останками. Согласно завещанию Будды, начали совершаться паломничества в четыре города, связанных с событиями его жизни (рождение, просветление, первая проповедь, паринирвана) и в четыре города, где он сотворил чудеса. В результате сформировалось понятие «Восемь чудес Будды»<sup>5</sup>. Таким образом, буддизм как религия начался с почитания умершего Учителя: его мощей (реликвий), предметов, к которым он прикасался (в т. ч. одеяния), и земли, по которой он ходил.

#### • Чудеса Будды

В священных текстах описывается множество чудес, совершенных Буддой, причем не только в каноне махаяны, но и в более раннем (по за-

<sup>2</sup> Идеи перерождений, кармы и освобождения являются общими для буддизма и индуизма. Они впервые зафиксированы в упанишадах — религиозных текстах, предшествующих буддизму и индуизму в его нынешней форме.

<sup>3</sup> Mahaparinibbana-suttanta (V. 7 – 12). // Sacred Books of the Buddhists. Ed. by T. W. Rhys Davids. Vol. III. London, 1910. С. 153 – 157; Книга Великой кончины (V. 15 – 31). // Буддийские сутты. В переводе с пали проф. Рис-Дэвидса. Русский перевод Н.И. Герасимова. М., 1900. С. 134 – 137.

<sup>4</sup> Именно это понятие использует основоположник российской индологии И.П. Минаев. См. Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885 – 1886 гг. М., 1955. С. 13.

<sup>5</sup> Хиженяк О.С. Ступа: начало формирования буддийского культа. СПб., 2008. С. 83 – 97.

писи) каноне тхеравады (хинаяны). Знаменитый автор жизнеописания Будды Ашвагхоша (I в. н. э.) упоминает, в частности, следующие. Когда Будда, достигнув просветления и начав проповедь, пришел в свой родной город Капилавасту, его отец, идя к нему на встречу, раздумывал о том, кто должен первым совершить поклон: сын отцу или сам отец своему просветленному сыну. Прочитав эти мысли, Будда поднялся в небо и тем самым разрешил сложную ситуацию. Эпизод нашел отражение в рельефе ступы Бхархута (II в. до н. э.) еще до письменной фиксации агиографии.

Самым знаменитым чудом является победа Шакьямуни в споре с шестью учителями других религиозно-философских школ<sup>6</sup>. Победа была одержана им не аргументами, а превосходством владения сверхъестественными силами: Будда поднялся в небеса и испустил из себя одновременно языки пламени и струи воды, а затем эманировал из себя пятьсот других будд. Это чудо получило в махаяне более детальное описание и иконографическое отражение. В первые дни нового года по лунному календарю в монастырях Монголии вспоминаются уже шестнадцать чудес Будды, совершенных им в споре со своими идейными противниками<sup>7</sup>.

Итак, элемент сверхъестественного, непостижимого ни эмпирическим, ни рациональным путем, с самого начала присутствовал в буддизме. Но если в тхераваде он все же достаточно сдержан, то в махаяне и ваджраяне он достигает максимального развития.

#### • Правильно ли говорить о превосходстве махаяны?

Разделение буддизма произошло в первые века нашей эры. В чем отличие двух направлений буддизма? В популярной и даже учебной литературе утвердилась трактовка этого вопроса, принятая в махаяне и отдающая предпочтение этой ветви буддизма. Собственно, сами санскритские термины «хинаяна» (узкий путь спасения, или малая колесница) и «махаяна» (широкий путь спасения, или великая колесница) появились в праджняпарамитской литературе в I – II вв. н. э. в ходе философской полемики ранних школ махаяны с представителями школ тхеравады. Последователи махаяны видят свое «превосходство» в том, что для них идеалом является бодхисаттва, не уходящий в паринирвану, но рождающийся вновь и вновь, чтобы привести всех живых существ к просветлению.

Эта очень возвышенная формула, несомненно, вызывает эмоции и привлекает сердца людей. Но давайте посмотрим на нее с позиций рационализма. Кто эти бодхисаттвы? Здесь следует различать бодхисаттв земных — буддистов, принявших соответствующие обеты, и бодхисаттв небесных. В качестве таковых почитаются сверхъестественные существа, каждый из которых имеет свою мифологию и развитый культ<sup>8</sup>. Им молятся верующие, их почитают поклонами, возжиганием свечей и воскуре-

<sup>6</sup> Ашвагхоша «Буддхачарита». СПб, 1990. С. 186 – 188.

<sup>7</sup> Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887. Препринт: Элиста, 1993. С. 276 – 282.

<sup>8</sup> Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., Советская энциклопедия. 1991, 1992. Статьи «Авалокитешвара», «Манджушри», «Ваджрапани», «Тара» и др.

ний, делают подношения. В этом контексте необходимо сказать о том, кто же здесь на земле помогает верующим на их духовном пути. Это духовные учителя, реальные, живые монахи, не все, конечно, но те, кто находится на достаточно высокой ступени совершенствования. В тхераваде их называют «друг добродетели» (на санскрите — *кальянамитра*), в махаяне тибетской традиции — лама, что эквивалентно санскритскому слову *гуру* (учитель). Им может быть не только монах, но и мирянин.

В махаяне и монах и мирянин может принять так называемые «обеты бодхисаттвы», включающие в себя обещание не оставлять мысль о достижении просветления ради блага живых существ (санскр. *бодхичитта*). Но этот обет носит запретельный характер, он не проверяем земными средствами. И повторять формулы превосходства махаяны над их идейными соперниками мы, безусловно, не должны.

• *Ведет ли ваджраяна к освобождению «в течение одной жизни»?*

Переходим к следующему вопросу, требующему обсуждения: что такое буддийская тантра, «алмазная колесница», или «алмазный путь» (на санскрите — *ваджраяна*). Особенностью «алмазного пути» являются методы достижения просветления и освобождения. Они включают в себя чтение мантр и особую форму медитации, называемую визуализацией, когда adept, созерцая образ (божество), отождествляется с ним и приобретает, как считается, его качества.

Экзотичность этой формы буддизма особенно привлекает европейских последователей. Утверждается, что, идя по алмазному пути, можно достичь освобождения в течение одной жизни. Возможно, это так, но всем ли открыт этот путь? Хочется подчеркнуть еще и еще раз, что в традиции к подобным посвящениям доступ был открыт крайне ограниченному числу последователей, причем только при условии суровой практики нравственных обетов. Правомерно поставить вопрос: соответствуют ли члены дхармацентров этим высоким требованиям? Практикуют ли они нравственные обеты при современной системе свободного доступа к традиционному закрытым практикам?

• *Геополитические аспекты проповеди буддизма на Западе*

Подумаем теперь, почему буддийские учителя так широко раздают посвящения в Европе и Америке, хотя в традиционных регионах подобное никогда не происходило, и тантра действительно была сокрыта от основной массы верующих<sup>9</sup>.

Причины здесь далеко не только духовные, но, прежде всего, геополитические. Анализируя современные религиозные процессы в мире, необходимо видеть их политическую, да и экономическую основу. В нашей теме важно учитывать ситуацию, в которой оказался Тибет, став автономным районом Китая. После вынужденного бегства Далай-ламы из Тибета в марте 1959 г. и образования Тибетского правительства в изгнании нача-

лось рассеяние тибетцев по всему миру<sup>10</sup>. Эти трагические события способствовали активизации буддийской проповеди. В условиях эмиграции и рассеяния тибетцы заинтересованы в распространении своей культуры и в создании движения своих сторонников в любой доступной форме. Этим объясняется их активный натиск даже в тех регионах, где буддизм распространен уже не одно столетие. Так, после перестройки в России были созданы многочисленные «группы поддержки Тибета», филиалы Фонда сохранения традиции махаяны (ФРМТ), и началось возведение тибетских монастырей. Эта тенденция не всегда пользуется поддержкой коренного населения традиционных буддийских регионов России. В мае 2005 г. вблизи Иволгинского дацана в Бурятии проходила демонстрация и сбор подписей против подобного строительства<sup>11</sup>. В октябре 2011 г. в Калмыкии прошли выступления против отстранения калмыцких лам в буддийских хурах и доминирования в них тибетцев<sup>12</sup>.

Наибольшую поддержку заграничные учителя получают у новообращенных в буддизм европейцев, объединяющихся в «дхармацентры» — мирские общины, группирующиеся вокруг приезжего учителя<sup>13</sup>. Все это движение в научной литературе уже классифицировано как необуддизм и показаны его специфические черты<sup>14</sup>.

Запущенная в непросвещенные массы идеология — буддизм якобы не религия — приводит и к потрясающему своей абсурдностью явлению, которое в контексте данной статьи мы бы назвали «православные буддисты». Хорошо известно, что в 1990-е гг., когда свобода вероисповеданий стала реальностью, многие и многие тысячи людей принимали крещение. Немногочисленным тогда священникам приходилось в день крестить иногда по сто человек и более. В этих кризисных условиях речь не шла об изучении веры, люди искали духовного прибежища, но не всегда понимали, какие обязательства при этом они на себя принимают. Нам приходилось общаться с такими крещеными людьми, продолжающими считать себя православными, но при этом состоящими в буддийских организациях нового толка, принявшими на себя буддийские обеты, выполняющими буддийские ритуалы и практики. Обратим внимание на то, что эти люди входили и входят не в традиционную сангху, а в необуддийские дхарма центры. Нам также известны случаи, когда такие «двойные adeptы», возвращаясь в лоно христианской церкви, даже не задумывались над темой своего отступления от веры, что в православии должно было бы выразиться в покаянии.

Любопытный прием манипулирования сознанием таких обманутых псевдобуддистов состоял в том, что «учителя» внушали им мысль: покло-

<sup>10</sup> Е.И. Кычанов, Б.Н. Мельниченко. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005. С. 278 – 301.

<sup>11</sup> Журнал «Буддизм России», № 39. СПб., 2005. С. 82 – 83.

<sup>12</sup> <http://kalmyki.ru/content/view/224/59/>

<sup>13</sup> Хижняк О.С. Новые буддийские общины: проблемы исследования. // Российская социология: история и современные проблемы. СПбГУ, 2007. С. 391 – 402. То же: Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение, искусство. Третьи Доржиевские чтения. СПб., 2009. С. 64 – 72.

<sup>14</sup> Агаджанян А.С. Необуддизм. Энциклопедия религий. М., 2008. С. 176.

<sup>9</sup> Барадийн Б.Б. Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника-бурята по Халха-Монголии, Алашани и Северо-Восточной окраине Тибета — Амдо, 1905 – 1907 годы. Архив СПбФ ИВ РАН, Ф. 87, Оп. 1, Ед. хр. 28. С. 135.

нение образам, возжигание воскурений, пение мантр и другие культовые действия — это всего лишь практика сосредоточения сознания. Опять «гениальная» полуправда, просто «королевство кривых зеркал»! Подчеркнем, что традиционный для России буддизм такими приемами не пользуется и не ведет обходными, кривыми и лживыми путями к духовному просветлению. Но истинный духовный путь труден, а новые варианты ускоренного движения к «просветлению» (?) проще, понятнее и приятнее.

Обратим также внимание на то, что из трудов новых буддистов исчезает термин *махаяна*, они стремятся свести все учение к *ваджраяне*, считая, что *махаяна* — только ритуальная форма буддизма для необразованных, простых людей. Весьма ярко это проявилось в названии конференции «Традиции ваджраяны в России», проходившей под эгидой Оле Нидала — лидера дхарма центров школы карма-кагью. Он развернул свою деятельность в 44 странах мира. Историческая правда состоит в том, что ваджраяна в России проповедовалась исключительно в канонических формах, причем высшие тантры изучались узким кругом последователей на факультетах Калачакры, и не внедрялась в сознание простых мирян. Следует говорить о традициях махаяны и не в России вообще, а в конкретных ее регионах: Бурятии, Калмыкии, Туве. Опять мы видим логический и понятийный трюк. Однако для организаторов подобного рода конференций важна не историческая правда, а свои идеологические цели. Подмена понятий — это один из наиболее распространенных способов манипулирования общественным сознанием.

Приведем последний (по времени) пример. Оле Нидал выпустил для своих учеников новую книгу под названием «О Любви» с поясняющим подзаголовком «Размышления буддийского ламы о счастливом партнерстве». От этих слов как-то очень веет современным либерализмом, отказывающемся от понятия «семья» или до неузнаваемости искажающемся его (гомосексуальные «семьи») <sup>15</sup>. Лама должен был бы говорить о браке, а не о партнерстве. Однако брак — дело ответственное, а партнерство — приятное. Последователи новых толкователей буддизма в духе либерализма считают себя самыми современными, передовыми, образованными людьми.

#### • Идеализация истории буддизма

История любой религии не свободна от негативных проявлений. Антиклерикализм возник и существует не на голом месте. Выступления против церкви и критика религии в Европе и Америке хорошо известны. А как обстояло и обстоит дело на Востоке? Вовсе не идилично, как иногда это хотят представить восторженные европейские последователи.

Приведем примеры из дневников путешествий бурятских ученых и искренних буддистов Г.Ц. Цыбикова и Б.Б. Барадийна. Г.Ц. Цыбиков в начале XX века совершил научное путешествие в Тибет и стал первым европейски образованным ученым, вошедшим в Лхасу — столицу Тибета, запретный для иностранных граждан город. В его опубликованных дневниках содержится

<sup>15</sup> В связи с этим словосочетанием нелишне будет указать, что буддизм, как и другие традиционные религии, категорически отвергает подобного рода отношения, как противоречащие законам природы и искажающие сознание личности.

уникальный материал по самым разнообразным аспектам жизни страны. При всей своей любви и преданности буддийской культуре ученый не удержался от записи: «...Гумбум как монастырь не отличается особенной строгостью своей дисциплины, как учебной, так и нравственной. Масса монахов из местных чжахов не умеют даже читать. Женщины свободно допускаются в монастырь и могут оставаться на ночь, в домах можно застать попойку, курение табаку (нюхать табак нигде не запрещается) и т. п.» <sup>16</sup>.

В рукописном варианте дневника путешествия в Амдо Б.Б. Барадийна мы находим факты вопиющих нарушений монашеского устава. Среди них рассказ о том, как некие монахи объявили ребенка перерожденцем великого ламы, возили его по улусам, собирали пожертвования, а затем бросили в степи. Описание оргии, устроенной монахами перед входом в один из меньших монастырей Монголии; возмущение масштабами педерастии в монастырях и запись о том, что даже Далай-лама XIII не мог с этим справиться. Уважительно отзываясь о вековых традициях буддизма, путешественник с глубокой печалью замечает, что жизнь значительной части духовенства находится в прямом противоречии с монашеским Уставом.

Бурятские ученые были европейски образованными людьми и подлинными подвижниками своей веры. Приводимые факты вызывали у них боль и стремление очистить буддизм от суеверий и отступлений от подлинного учения Будды. Об этом в начале XX века писали и духовные лидеры, среди них известный деятель бурятского и тибетского буддизма Агван Доржиев и Глава калмыцкого народа Боаван Бадма. Их крик души вовсе не являлся борьбой с буддийской церковью, ведь это было бы абсурдно из уст преданных своему народу и родной культуре людей. В их горьких словах горячее желание исправить сложившееся положение вещей, вернуться к изначальной чистоте религиозной веры и ее воплощению в земной жизни.

Критика церкви на Востоке не приобрела таких громадных масштабов, как это было в Западной Европе в период борьбы зарождавшегося капитализма против феодализма и его идейного оплота католической церкви. Причина совершенно очевидна: Восток не пришел к капитализации экономики и общественной жизни естественным путем. Экономический «прогресс» происходил здесь под влиянием колонизации. В этих условиях религия и церковь становились символом и реальной силой сохранения национальных традиций. Поэтому критика носила замкнутый характер, она не внедрялась в народное сознание. В нынешнее время духовного возрождения в России, после эпохи гонений на все без исключения конфессии, подобная критика также не уместна. Но в научной и педагогической среде необходимо иметь ее в виду, чтобы не оказаться на поводу современных фальсификаторов буддизма.

#### • Выводы

Мы стремились показать наиболее распространенные «ошибки», а вверху сказать, ложь о буддизме. К ним относятся следующие точки зрения.

<sup>16</sup> Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. // Избранные труды. Новосибирск, 1981. С. 48 – 49.

Буддизм — это якобы только некое «учение»; в нем нет веры в сверхъестественное; культ не играет в нем существенной роли; это «только духовный путь», не связанный с политикой; это наиболее мирная форма религии, действующая только убеждением.

С нашей точки зрения, идеализация буддизма, проникающая в литературу во второй половине XX столетия, явилась результатом активного его внедрения в общественное сознание Европы и Америки через адептов, ранее не принадлежавших к той или иной конфессии. Она стимулируется проповедниками, преследующими практические цели распространения своей веры и готовыми использовать те формы передачи духовного знания, которые в состоянии усвоить люди иной культуры. На данном этапе это приводит к искажению традиционного буддизма и, что самое опасное, отказу от нравственности и смешению буддизма с оккультизмом. В основе этих трансформаций лежат геополитические процессы, происходящие в мире, а также использование новых форм информационных технологий, основанных на манипулировании сознанием масс. Немалую роль в происходящих изменениях в общественном сознании играют различные виды оккультизма, совпадающие по своим безнравственным установкам с крайними формами либерализма, стирающего традиционные представления о добре и зле.

Пока трудно предвидеть, к чему приведут эти тенденции. Но в научной и просветительской работе вполне возможно посмотреть на них трезво, отстраненно и непредвзято. Официальным лицам, наделенным определенными полномочиями в религиозной сфере, необходимо уметь различать традиционные для российских народов формы буддизма (школа Гелугпа) и новые для России, хотя и распространенные в других странах Азии, школы. К ним относятся следующие: карма-кагью, дзогчен, дзен, сингон, тхеравада и другие. В условиях объявленной религиозной свободы государственную поддержку должна получать только традиционная для бурят, калмыков, тывинцев школа Гелугпа.

Тибетская школа Гелуг организационно существует самостоятельно, с нашими буддистами она связана только духовно, но никак не управленчески. Гелугпа представлена в России уже более трехсот лет, базируется на монастырской традиции, обеспечивает сохранение и передачу нравственных основ формирования личности и семьи, воспитывает в людях патриотизм и объективно заинтересована в сохранении и укреплении российской государственности. Что касается новых для нашей страны форм буддизма, они требуют внимательного и длительного наблюдения в контексте общего потока новых религиозных движений.

## Буддийская культура Источниковедение и языкознание

*И.С. Гуревич*

### Буддизм и язык<sup>1</sup>

Проблема, заявленная в названии, необъятна, так что в предлагаемой статье я попытаюсь затронуть лишь некоторые аспекты, наиболее близкие к моим многолетним штудиям в этой области.

В исследовании процесса становления китайского национального языка (точнее, речь пойдет о тенденциях в развитии исторической грамматики китайского разговорного языка III – X веков) роль буддийских текстов неопределима ввиду того, что они в наибольшей степени по сравнению с другими памятниками того же времени отразили разговорный язык эпохи. Именно это я и постараюсь продемонстрировать на материале ранних переводов на китайский язык буддийских сутр (III – V вв.), буддийских *юйлу* (записей бесед Наставников) школы *чань* (禪 *dhyāna*) эпохи Тан (618 – 907), а отчасти также принадлежащих к той же танской эпохе дуньхуанских *бяньвэнь* (敦煌變文) на буддийские сюжеты.

I. В выполненном мной исследовании грамматической структуры китайского языка III – V веков<sup>2</sup> проведено сопоставление двух групп источников — текстов ранних переводов буддийских сутр<sup>3</sup> и оригинальных китайских памятников того же времени<sup>4</sup>. Полученные при этом результаты зафиксировали две позиции.

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 12-04-00007а.

<sup>2</sup> Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка III – V вв. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). М., 1974.

<sup>3</sup> Полностью были обследованы тексты сутры «Бай юй цзин» 百喻經 (перевод выполнен в 492 году переводчиком Гунавриддхи 求那毗地) и «Сутры о царевиче Судане» 太子須大拏經 (перевод выполнен в период между 385 и 437 годами переводчиком Чжи Цянем 支謙). Другие тексты обследованы в отрывках, вошедших в книгу Чан Жэнь-ся 常任俠 «Избранные сюжеты из буддийской литературы» 佛經文學故事選 Шанхай, 1958. Составитель отобрал эти тексты, руководствуясь книгой Эдуарда Шаванна (Edouard Chavannes. *Cinq cent contes et apologues extraites du Tripitaka Chinois. V. I – IV. Paris, 1934*).

<sup>4</sup> Были обследованы: «Записки о поисках духов» Гань Бао (干寶. 搜神記); автор жил в начале Восточной Цзинь (317 – 420), точные даты жизни автора неизвестны; «Новая книга рассказов о современниках» Лю И-цина (劉義慶. 世說新語); автор жил в 403 – 444 гг.; книга написана в подражание несохранившемуся сочинению эпохи Хань, в ней собраны повествования о мелких событиях, относящихся ко времени от Восточной Хань до Вос-

1. Почти все отмеченные в буддийских текстах новые грамматические явления не являются специфичными только для этих текстов, они встречаются и в оригинальных китайских источниках. Из этого следует, что они присущи языку рассматриваемого периода в целом.

2. Языковые характеристики разговорного языка эпохи в произведениях буддийской литературы отражены значительно полнее и концентрированнее, чем в текстах небуддийских китайских памятников. Так, например, 1) если грамматическая категория сохраняется в истории языка на протяжении длительного периода, а меняется лишь ее показатель, то новый показатель гораздо чаще встречается в буддийских текстах, старый же — либо вовсе в них не встречается, либо встречается крайне редко; в небуддийских текстах — картина обратная (сравним употребление заместителей предикатива 爾 *er* и 然 *ran* «так», «поступать так», показателей будущего времени 當 *dang* и 將 *jiang*, показатель каузатива 令 *ling* и 使 *shi* и др.); 2) если служебное слово выражает категорию, которой вообще не было в древнекитайском языке, примером чего может служить связка 是 *shi* «есть», то в буддийских текстах именные предложения, образованные с помощью связки, встречаются чаще, чем образованные другими способами, характерными для древнекитайского языка; 3) в случае, когда у служебного слова возникают новые функции или значения (сравним превращение указательного местоимения 他 *ta* «другой» в неопределенно-личное «кто-то», а затем в личное «он»), то эти последние отмечены почти исключительно в буддийских текстах, в небуддийских же источниках встречаются только старые значения; 4) можно констатировать, что грамматические элементы, обычные для древнекитайского языка (например, показатель прошедшего времени 嘗 *chang*) часто встречаются в небуддийских текстах, но их почти нет в переводах буддийских сутр.

Для большей наглядности приведу в виде таблицы некоторые сопоставляемые слова, образующие пары, чтобы можно было посмотреть, в каких текстах, буддийских или оригинальных китайских (небуддийских),

Название памятника	Слова							
	我 <sup>5</sup>	吾	爾	然	當	將	令	使
百喻經 Бай юй цзин	73	—	26	8	13	4	11	24
太子須大掣經 Тайцзы Сюйдана цзин	более 100	2	5	—	40	2	24	12
搜神記 Соу шэнь цзи	20	15	2	5	18	15	15	20
世說新語 Ши шо синь юй	12	3	6	8	16	10	3	11

точной Цзинь: «Записки о лоянских монастырях» (楊銜之. 洛陽伽藍記) Ян Сюань-чжи; автор жил во времена Северной Вэй (396 – 535). Он посетил Лоян и, увидев развалины, вместо прежних храмов и пагод, взялся за составление описания лоянских монастырей.

<sup>5</sup> Местоимение 我 *wo* употреблялось в разные периоды истории языка, обычно оно и для современного китайского языка; местоимение 吾 *wu* характерно для древнекитайского.

какое слово из пары встречается чаще (порядок расположения слов в паре — «новое-старое»).

Сказанное позволяет заключить, что для периода III – V вв. ранние переводы на китайский язык текстов буддийских сутр оказались наиболее репрезентативными памятниками, дающими наиболее ценный материал для изучения разговорного языка указанного периода. Такое положение объясняется достаточно просто: апологеты буддизма, заинтересованные в привлечении возможно большего числа слушателей, стремились сделать максимально понятной собравшимся свою (устную!) проповедь, для чего старались приблизить ее язык к разговорному языку времени<sup>6</sup>.

II. Что касается эпохи Тан, то различные жанры танской прозы весьма значительно отличаются в языковом отношении (так, язык *гуньэнь* и танской новеллы используют почти исключительно древнекитайские служебные слова, а язык дуньхуанских *бяньвэнь* представляет собой «смесь» древнекитайских и новокитайских служебных слов).

Как тексты уникальные по степени отражения грамматических особенностей разговорного языка своего времени, пристальное внимание исследователей привлекли тексты буддийских *юйлу* школы чань, представляющие собой записи проповедей, речей и бесед чаньских монахов<sup>7</sup>. Последние, обсуждая сюжеты, интересные рядовому человеку, старательно избегали номенклатуры буддийской философии и пользовались языком, который был в ежедневном употреблении у простого люда.

Многу были досконально проанализированы с точки зрения грамматики все пять текстов, упомянутые в статье Масперо<sup>8</sup>, а также те, что названы в статье Гао Мин-кай<sup>9</sup>: назову основные — в первую очередь — это текст «Линь-ци лу»<sup>10</sup>, названный Янагидой Сёйдзан «королем» жанра *юйлу*<sup>11</sup>, и текст «Записки бесед мирянина Пана»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Отсутствие иллюстративного материала в этой части статьи объясняется отсылкой, сделанной к исследованию, специально посвященному грамматической системе периода III – V вв. (см. сн. 1).

<sup>7</sup> Подробно об этом в кн.: Линь-ци лу. Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С. Гуревич. Санкт-Петербург, 2001; Gurevich Isabella S. On the Historical Grammar of the Colloquial Chinese of the Tang Dynasty (based on the Chan-Buddhist yulu 語錄). ANNUAL REPORT No XXII MAY 1996 The Institute for Zen Studies Hanazono University, Kyoto. С. 1 – 43.

<sup>8</sup> Maspero H. Sur quelques texts anciens de chinois parlé // Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême-Orient. T. 14, Hanoi, 1914. С. 1 – 36. Далее: Maspero H., 1914.

<sup>9</sup> 高名凱. 唐代禪家語錄所見的語法成分. 燕京學報 (Гао Мин-кай. Грамматические элементы, встречающиеся в юйлу школы чань (дхьяна) эпохи Тан // Яньцзин сюэбао. Пекин, 1948. № 34. С. 49 – 84.

<sup>10</sup> 臨濟錄. 柳田聖山訓註. 書林其中堂 (Записки бесед Линь-ци / Ред., коммент. Янагида Сёйдзан). Токио, 1961. При цитации указывается номер параграфа.

<sup>11</sup> Yanagida Seizan. The life of Lin-chi I-hsüan / Transl. by Ruth F. Sasaki // The Eastern Buddhist: New Series 1972. 2. С. 70 – 94.

<sup>12</sup> 龐居士語錄. 入矢義高. 禪の語錄. 7 筑摩書房 (Записки бесед мирянина Пана / [Ред., коммент.] Ирия Ёситака). Токио, 1973. При цитации: «П» и номер страницы.



Текст первого из названных выше текстов дает богатый материал, позволяющий судить о чаньской традиции в конце эпохи Тан, о методе и практике *чань* в целом, о специфике этого метода и практике самого Линь-ци — в частности.

Реализуя свой метод, Линь-ци пользовался приемами, совокупность которых составила то, что назвали техникой ветви Линь-ци направления *чань*. Последняя отличается довольно грубым, можно сказать, агрессивным характером, именно этими свойствами определяются основные стилистические особенности обсуждаемого памятника. Эллиптические формы высказывания превалируют над пространными, законченными; читателю то и дело приходится что-то представлять, угадывать; вместо выводов — намеки, делать же выводы доверено интуиции читателя (изначально в этой роли выступал, очевидно, слушатель). Поставленный Наставником вопрос, как правило, перебивается другим вопросом, никак с предыдущим не связанным. Аргументация скачкообразна, а продвижение к истине происходит, словно «со связанными ногами». Для «попадания в цель» нужен был такой уровень натренированности, что в овладении оным не был, пожалуй, уверен в отношении собственной персоны и сам Наставник, то есть Линь-ци.

Повороты мысли в «Линь-ци лу» настолько не предсказуемы, что порой текст может показаться бессмысленным, поэтому каждый, кто соприкасается с этим текстом, не должен искать в нем привычную для себя логику, ибо алогизмы — одна из стилистических особенностей этого текста. На словесные потоки оппонента Линь-ци реагировал окриком или физическим воздействием в виде ударов палкой, резким вскакиванием со стула, уходом из Зала и т. п. Весь комплекс подобных приемов Линь-ци называл «действовать всем существом» (全體作用 *quantí zuoyong*). Сейчас об этом говорят как о «шоковой терапии».

Содержательная сторона текста требовала соответствующего языкового воплощения, так что для понимания отдельных пассажей подчас требовался специальный «ключ», который, согласно Демьевилю, передавался устно<sup>13</sup>. Это дало основание известному ученому утверждать: «...текст этот оставляет столько загадок для исследователя...» И далее: «...язык памятника столь идиоматичен, что при современном состоянии наших знаний разговорного языка того времени переводить его очень нелегко»<sup>14</sup>.

Как было замечено выше, стилистику памятника, его выразительные средства определяли метод и техника ветви Линь-ци направления *чань*. Отсюда невероятная метафоричность текста «Линь-ци лу»: например, призыв .....殺佛 *sha fo* .....殺祖 *sha zu* .....殺羅漢 *sha luohan* ..... 殺父母 (§ 63) *sha fumu* «...убить Будду... убить патриарха... убить архата... убить родителей» отнюдь не предполагал прямого смысла. Один из приемов в тексте — игра слов: так обыграны значения глагола 喫 *chi* «есть» и «подвергаться» (§ 91); широко рассыпаны по тексту бытовавшие в эпоху Тан

вульгаризмы: 赤肉團 *chi rou tuan* «груда красного мяса», обозначающее недостойную личность или 尿牀鬼子 *niaochuang guizi* «сопляк, писающий под себя» и др. Обращаясь к лексическому составу языка памятника, обнаруживаем большое число глаголов с семантическим значением активных физических действий: 打 *da* «бить» встречается почти в каждом параграфе; 拽 *zhuai* «отбросить» (§ 12), 掌 *zhang* «дать пощечину» (§ 91), 把住 *bazhu* «схватить» (§ 13), 托開 *tuokai* «отбросить», «отшвырнуть» (§ 13) и др.; многократно отмечены словосочетания с существительным 棒 *bang* «палка»: 喫棒 *chi bang* «отведать палки» (§ 17, 89, 111, 124, 128), 三十棒 *san shi bang* «тридцать палочных ударов» (§ 106, 124).

Однако стилистика языка отнюдь не исчерпывается областью лексики, целевая направленность текста требовала и определенных грамматических средств выражения. Как отмечает А.А. Драгунов, «подчеркнутость, достигаемая чисто грамматическим путем, носит более экспрессивный, более категорический характер»<sup>15</sup>. Целевая направленность текста формировала собственную грамматическую стилистику языка, которая характеризовалась частым использованием инверсированных или трансформированных конструкций, имеющих подчеркивающее, выделительное значение. Безусловное преобладание нераспространенных и неполных предложений свойственно диалогической речи, составляющей основу *юйлу*; часто используются и слова-предложения. Приведу некоторые примеры:

山是山, 水是水 *Shan shi shan, shui shi shui* «Гора (есть) гора, вода (есть) вода»

山曰, 誰。士曰, 龐公 *Shan yue, shui. Shi yue Pangong* [Сун]-шань спросил: «Кто [гость]?» «Господин Пан», — отвечал Мирянин. (П, 101)

士入來 *Shi ru-lai* «[Пан цзюй] ши вошел» (П, 107)

山曰: 是是 *Shan yue: shi shi* «[Яо]-шань сказал: „Правильно, правильно“» (П, 113)

照曰: 去也 *Zhao yue: qu ye* «[Линь]-чжао сказала: „Ушел“» (П, 195)

Значительная часть конструкций так или иначе связана с функционированием связки 是 *shi*. В первую очередь следует указать конструкцию, когда в связочном предложении в позиции подлежащего стоит вопросительный местопредикатив 如何 *ruhe* (иногда 云何 *yunhe*) «каков?», «как обстоит дело?», «что значит?».

如何是無位真人? *Ruhe shi wu wei zhen ren?* «Человек без места — что это значит?» (13)

如何是佛法大意? *Ruhe shi fo fa da yi?* «Каков великий смысл Дхармы Будды?» (16)

云何是法? *Yunhe shi fa?* «Что есть Дхарма?» (33)

Такая конструкция представляет собой инверсию, с помощью которой устраняется расхождение между логическим и грамматическим подлежащим.

К числу трансформированных конструкций, часто используемых в *юйлу*, относятся связочные предложения с предикативом (или предикатив-

<sup>13</sup> Demiéville P. Les Entretiens de Lin-tsi // Hermès. Vol. 7. Paris, 1970. С. 4.

<sup>14</sup> Там же. С. 3.

<sup>15</sup> А.А. Драгунов. Грамматическая система современного китайского разговорного языка. Изд-во Ленинградского университета, 1962. С. 197.

ным сочетанием) в позиции подлежащего, которые получаются в результате трансформации соответствующих глагольных предложений, когда в грамматическое сказуемое превращается то, что логически является для говорящего наиболее важным, например:

無事是貴人 *Wu shu shi guiren* «[Тот, кто] не у дел, и есть благородный человек» (33). Исходный вариант: 貴人無事 *Guiren wu shi* «Благородный человек не занимается делами».

Подчеркиванию также служит конструкция с 是 *shi*, в которой последнее выступает не в связочной (или не в чисто связочной) функции: речь идет об употреблении 是 в глагольных предложениях, а также в начале простого предложения (утвердительного или вопросительного), иногда — и в начале условного предложения. Примеры:

誰是落便宜者 *Shui shi luo bian-yi-zhe?* «Кто же лишается выгоды?» (II, 65)  
阿師得力句, 是誰得知 *Ashi de li ju, shi shui de zhi?* «Кто же сумел опознать ту действительную фразу, которую постиг наставник?» (II, 68)

是你四大色身, 不解脫法聽法 *Shi ni si da se-shen bu-jie tuo fa ting fa* «Именно ваше тело, (состоящее) из четырех великих элементов, не способно ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме» (30)

是多少 *Shi duoshao?* «Так сколько же?» (II, 38)

Одна из очень характерных для языка *юйлу* конструкций — употребление 是 в альтернативном вопросе:

師便問, 汝是凡是省? *Shi bian wen, Ru shi fan shi sheng?* «Тогда наставник спросил: „Простофиля ты или мудрец?“» (96)

是我捉, 是公巧? *Shi wo zhuo, shi gong qiao?* «Это я глуп или ты умен?»

Большинство рассмотренных выше грамматических конструкций отмечены не только в *юйлу*, но и в других памятниках танской эпохи (в текстах *бяньвэнь* и отчасти в *чуаньци*), однако буддийские *юйлу* по степени использования подчеркивающих конструкций, столь характерных для разговорного языка, бесспорно, на первом месте.

Данные, полученные в ходе исследования языка чаньских *юйлу* (подчеркну, что языковая структура *юйлу* рассматривалась в языковом контексте эпохи Тан, т. е. в сравнении в первую очередь с языком дуньхуанских *бяньвэнь*) свидетельствуют о том, что язык *юйлу* содержит богатый и разнообразный набор новокитайских служебных слов. При этом важно учитывать — на это в свое время указывал еще Масперо, — что *юйлу* зафиксировали не какой-либо определенный диалект (в силу того, что, во-первых, наставники, которым принадлежали беседы и проповеди, происходили из разных мест и, во-вторых, они постоянно переходили из одного места в другое, обходя за свою жизнь почти всю страну), а официальный язык (官話 *guanhua*)<sup>16</sup>.

Два момента позволяют утверждать, что язык чаньских *юйлу* максимально приближен к разговорному языку эпохи: 1) преобладание в грамматической структуре *юйлу* новокитайских служебных элементов над старыми и 2) присутствие в языке *юйлу* грамматических явлений, не зафиксированных

в других текстах этого времени, но ставших регулярными в последующий период — эпоху Сун-Юань.

Раскрывая первый пункт, отмечу суффиксы существительных 子 *zi* (伴子 *banzi* «товарищ», «спутник», 擔子 *danzi* «ноша», 坑子 *kengzi* «дыра», «отверстие»); 家 *jia* (傍家 *pangjia* «сосед», 主家 *zhujia* «хозяин», 賓家 *binjia* «гость»); 頭 *tou* (舌頭 *shetou* «язык» 十字街頭 *shizijietou* «перекресток» 錐頭 *zhitou* «шило»); 漢 *han* (老漢 *laohan* «старик», 瞎漢 *xiahan* «слепой», 風顛漢 *fengdianhan* «сумасшедший», 癡頑漢 *chiwanhhan* «глупец»), отдельные примеры на 兒 *er* (看牛兒 *kanniuer* «пастух», 巧兒 *qiaoeer* «умелец», 出嫁兒 *chujiaer* «монах»), префиксы 老 *lao* (老翁 *laoweng* «старик», 老僧 *laoseng* «монах») и 阿 *a* (阿兄 *axiong* «старший брат», 阿師 *ashi* «наставник»); в области слов-заместителей: тенденция местоимения 3-го лица 他 *ta* вытеснить старые 伊 *yi* и 渠 *qu*; отмечены отдельные употребления двусложного возвратного местоимения 自己 *ziji* «сам»; указательное местоимение ближнего указания 這 *zhe* «этот» четко преобладает над старым 此 *ci* «этот»; в качестве вопросительных местоимений и местопредикативов 什麼 *shenma* (甚 *shen*) «что?» и сочетания с ними: 作什麼 *zuoshenma* «зачем?», 為什麼 *weishenma* «почему?», 什麼物 *shenma wu* «что?» и др. более обычны, чем старое 何 *he* «что?», «какой?» и сочетания с ним. Определение регулярно оформляется на 底 *di*<sup>17</sup> и 地 *di*. Из отмеченных новых наречий некоторые сохраняются и в современном языке (正是 *zhengshi* «как раз» 也 *ye* «тоже», «даже» 還是 *haishi* «однако», «разве»). Современная отрицательная связка 不是 *bu shi* вполне обычна для языка *юйлу*.

Касаясь второго пункта, следует обратить внимание на местопредикативы 祇麼 *zhima* и 這般 *zheban* «так», «таким образом». Первый отмечен в «Линь-цзи лу» шестью словоупотреблениями — все в функции определения к сказуемому:

莫祇麼……閑話過日! (§ 47) *Mo zhima...xian hua guo ri* «Не проводите так ... дни в досужей болтовне!»

你祇麼……作摸作樣 (§ 58) *Ni zhima...zuo-mo zuo-yang* «Вы же таким образом только ... создаете шаблоны и творите образцы»

祇麼不信, 便向外求 (§ 65) *Zhima bu xin, bian xiang wai qiu* «Вы так не доверяете себе, что ищите [чего-то] вовне».

Местопредикатив 這般 *zheban*, подобно 祇麼, зафиксирован в двух текстах *юйлу* пятью словоупотреблениями: во всех пяти случаях оно функционирует как именное определение, при этом 這 может сочетаться со словом 般 «род», «вид» как непосредственно, так и через числительное 一 *yi* «один» (формально такое сочетание похоже на конструкцию с классификатором):

好人家男女, 被這一般 野狐所著, 便即捏怪 (§ 32) *Hao renjia nan-nü, bei zhe-yiban ye hu mei suo-zhao bianji nieguai* «[Вы], сыновья и дочери из благородных семей, будучи захвачены такого рода дикими лисами и злыми духами, оказываетесь околдованными».

<sup>16</sup> Maspero H., 1914. С. 11.

<sup>17</sup> Морфема 底 была впервые зафиксирована в танских *юйлу*. См. 王力. 漢語語法史. 商務印書館 (*Ван Ли*. Историческая грамматика китайского языка). Пекин, 2000. С. 127.

你取這一般老師口裏語，為是真道 (§ 52) *Ni qu zhe-yiban laoshi kou-li yu, wei shi zhen dao* «Вы принимаете за истинное Дао слова, [услышанные] из уст такого рода наставников».

Замечу, что наряду с 這般 *zheban* встречается и самостоятельное (一) 般 (*yi ban*), соответствующее современному 一樣 *yi yang* или 一種 *yizhong* «такой» или (多) 般 (*duo ban* «многообразный»):

法身從古至今與佛祖一般 (Основные принципы<sup>18</sup>, 77) *Fashen cong gu zhi jin yu Fo-Zu yiban* «Со времен древности до настоящего времени тело Закона такое же, как у Будды и Патриарха».

實無許多般心 (Основные принципы, 76) *Shi wu xuduoban xin* «На самом деле не существует многих видов разума».

Как было отмечено выше, рассмотренные местопредикативы ни разу не встретились в других танских текстах, но стали регулярными в текстах рассказов периода Сун-Юань (XII – XIV вв.)<sup>19</sup>.

III. Думаю, нелишне будет еще раз напомнить, что сопоставление двух групп памятников танской эпохи — чаньских *юйлу* и дуньхуанских *бяньвэнь* обнаруживают весьма значительные различия по степени отражения теми и другими разговорного языка своего времени: новые служебные слова максимально используются буддийскими *юйлу* школы *чань*, тогда как в текстах *бяньвэнь* явно преобладают старые служебные слова. Так, для ближнего указания в текстах *бяньвэнь*<sup>20</sup> старое 此 *ci* преобладает над новым 這 *zhe*, в части вопросительных местоимений нормой является 何 *he*; показателем определения служит 之 *zhi*; примеры вопросительных предложений, образованных с помощью частицы 麼 *ma* на конце, единичны и т. д. Однако не во всех текстах, относящихся к жанру *бяньвэнь*, картина одинаковая. Объяснить это можно тем, что внутри самого жанра четко различаются две группы памятников — тексты буддийские и небуддийские<sup>21</sup>. Ниже я попытаюсь выяснить, как соотносится язык каждой из названных групп текстов внутри одного и того же жанра *бяньвэнь* с разговорным языком своей эпохи.

Для сравнения из каждой группы было взято по несколько произведений (или отрывков произведений), примерно равных по объему. Так, из группы буддийских *бяньвэнь* были обследованы «Бяньвэнь о Лotosовой сутре» 妙法蓮華經講經文 (сокр. БЛС), «Бяньвэнь о Вэймоцзе» 維摩詰經講經文 (БВ), «Бяньвэнь о Муляне» 目連變文 (БМ). Цитаты из сутр в тексте

<sup>18</sup> 傳心法要. 宛陵錄: 入矢義高. 禪の語錄. 8 筑摩書房 (Основные принципы передачи Учения от сердца к сердцу. Записи из [уезда] Юаньлин / [Сост., комментарий] Ирия Эсимата). Токио, 1969. При цитации: Основные принципы и номер страницы.

<sup>19</sup> Зограф И.Т. Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979. С. 148, 158.

<sup>20</sup> Цитируется по изданию: 敦煌變文集. 上, 下. 王重民, 王庆菽, 向达, 周一良, 启功, 曾毅公编. 人民文学出版社. (Собрание дуньхуанских *бяньвэнь*. / Сост. Ван Чжунмин и др. Т. 1 – 2) Пекин, 1957 с указанием страницы.

<sup>21</sup> Подробнее см.: Гуревич И.С. Еще раз о *бяньвэнь*... (заметки) // ППИПИКНВ. XVIII годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) 1983 – 1985. Часть III. С. 96 – 101.

*бяньвэнь*, естественно, не учитывались. Из небуддийских были привлечены «Бяньвэнь об У Цзы-сюе» 伍子胥變文 (У)<sup>22</sup>, 韓擒虎話本 (Хань)<sup>23</sup>, «Бяньвэнь о Чжан И-чао» 張義潮變文 (И), «Бяньвэнь о Чжан Хуай-шэне» 張淮深變文 (Хуай)<sup>24</sup>.

Выбор текстов не случаен: так, среди небуддийских текстов представлены произведения как на сюжеты, повествующие об исторических событиях, происходивших в эпоху Тан (Чжан И-чао, Чжан Хуай-шэн). События, связанные с именем Чжан И-чао, относятся к 742 – 755 гг., с Чжан Хуай-шэнем — ко времени сразу после 755 г., так что произведения о них не могли возникнуть ранее конца VIII — начала IX в.

Для выяснения того, как соотносится язык какого-либо памятника с разговорным языком эпохи, я пользуюсь апробированной методикой, устанавливая соотношение старых и новых служебных слов в примерном соответствии со списком, который в свое время был предложен С.Е. Яхонтовым<sup>25</sup>.

Из сравниваемых текстов *бяньвэнь* для сопоставления взяты следующие страницы текстов или фрагментов: «БЛС» — С. 488 – 500, «БВ» — С. 517 – 532, «БМ» — С. 718 – 725; 756 – 759, для «У» и «Хань» использованы результаты их обследования, опубликованные в статье Яхонтова<sup>26</sup>, «И» — С. 114 – 19, «Хуай» — С. 121 – 127. Данные по двум последним объединены для получения примерно равного объема сравниваемых текстов.

Вот как выглядят результаты, полученные при сопоставлении: в «БЛС» на 66 древнекитайских служебных слов приходится 45 новокитайских, или 68%; в «БМ» на 73 древнекитайских — 32 новокитайских, или 43%; в «БВ» на 74 древнекитайских — 26 новых, или 35%. При этом большая часть древнекитайских слов, отмеченных во всех трех текстах, приходится на те, что имеют точные новокитайские (или среднекитайские) эквиваленты: например, старый маркер определения 之 *zhi* вместо нового 的 *di*; 何 *he* («что?») вместо 甚 (什) *shen* и т. д. Замечу также, что многие новые служебные слова и некоторые конструкции, не вошедшие в список «диагностических», встречаются во всех трех упомянутых выше буддийских текстах, особенно часто — в «БЛС». Примерами могут служить 那 *na* в значении указательного («тот») и вопросительного («который?») местоимений, 甚 *shen* («какой?»), 多少 *duoshao* («сколько?») вместо 幾 *ji* («сколько?»), 把 *ba* и 將 *jiang*, вво-

<sup>22</sup> Анализу этого текста посвящен ряд исследований и статей, особенно следует отметить полный перевод текста, подробно комментируемый, выполненный известным американским синологом профессором Виктором Мейером. *Victor H. Mair. Tun-huang Popular Narratives. Cambridge University Press, 1983.*

<sup>23</sup> Эти два текста были обследованы в его статье: Яхонтов С.Е. Письменный и разговорный китайский язык VII – XIII вв. н. э. // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969. С. 74 – 86. Далес: Яхонтов, 1969.

<sup>24</sup> Не все приведенные тексты в названиях содержат слово «*бяньвэнь*»: вместо него фигурирует «*цзянцзинэнь*» и даже «*хуабэнь*»; подобные тонкости в отнесении текста к тому или иному поджанру не существенны для задач данной публикации.

<sup>25</sup> Яхонтов, 1969. С. 79 – 80.

<sup>26</sup> Там же. С. 83.

дьями прямое и инструментальное дополнение, 也無 *у ewu* и 也摩 *уе то* (в конце предложения), выражающие вопрос, и др. «БВ», которая содержит наименьший процент новых служебных слов, входящих в список, при этом неоднократно отмечены конструкции с 把 (將) .....來 *ba (jiang)...lai*, вопросительное местоимение 甚 *shen*, местоимение 3-го лица 他 *ta* и т. д.

Из небуддийских текстов наименьший процент (около 11%) приходится на «У», за ней следуют объединенные при подсчете служебных слов тексты «И» и «Хуай» (около 17%). Что касается «Хань», то, хотя в ней на 166 древнекитайских слов приходится 127 новых, однако в названное число новых слов входит 77 употреблений одного и того же слова 便 *bian* («тогда», «сразу»), таким образом, более правильно считать числом новых слов не 127, а 50, что составляет около 30%.

Приведенные выше статистические выкладки свидетельствуют, что в рассмотренных мной текстах концентрация новокитайских слов в текстах *бяньвэнь* на буддийские сюжеты выше, чем в произведениях небуддийских. Полученные данные позволяют высказать предположение о причине различий между текстами внутри одного жанра *бяньвэнь* по степени отражения ими разговорного языка эпохи: полагаю, причину этого явления следует искать в языковых различиях источников, к которым восходят сюжеты тех и других *бяньвэнь*. Для буддийских сюжетов таким источником явились сутры, язык ранних переводов которых (я пыталась показать это в первой части статьи) представлял собой образец китайского языка, наиболее близкого к разговорному языку своей эпохи. Что касается небуддийских *бяньвэнь* (особенно это относится к «У» и «Хань»), то основами для их сюжетов послужили исторические источники, язык которых был далек от разговорного языка своего времени.

Материал, изложенный выше, безусловно, позволяет сделать вывод, что на протяжении III–X вв. наиболее репрезентативными для исследования разговорного языка являются произведения буддийской литературы: ранние переводы буддийских сутр, буддийские *юйлу* школы *чань* эпохи Тан и в определенной степени тексты дунхуанских *бяньвэнь* на буддийские сюжеты.

А.В. Зорин

## Тексты тибетского переводчика и йогина Пэл Гало (XII в.) в древнем тибетском свитке из коллекции Института восточных рукописей РАН<sup>1</sup>

В обширной коллекции тибетских ксилографов и рукописей ИВР РАН одной из наиболее значимых единиц хранения является древний свиток Дх-178, содержащий сборник ритуальных текстов по культу Махакалы,

Вишну-Нарасимхи и Ваджрапани и восьми царей нагов. Этот свиток был создан не ранее середины XII в., поскольку по меньшей мере два текста в нем принадлежат известному йогину и переводчику XII в. Пэл Гало, известному также как Га-лоцава; он сыграл важную роль в передаче учения тантры Калачакры в Тибете<sup>2</sup> и кроме того способствовал распространению культа Махакалы. С другой стороны, использование старой тибетской орфографии (подписной *ya btags* в словах с корневыми буквами *ta* и *mi*, перевернутой гласной *i*) указывает на то, что свиток должен был появиться не позднее XIV в., когда новые правила орфографии (принятые по сей день) вытеснили старые. С палеографической точки зрения свиток весьма напоминает тибетские тексты из Хара-Хото<sup>3</sup>, поэтому довольно велика вероятность, что данный текст оказался в Санкт-Петербурге в результате археологической деятельности П.К. Козлова<sup>4</sup>.

Свиток составляют восемь продолговатых листов (около 66×27 см каждый), которые были некогда соединены друг с другом по вертикали. Каждый лист состоит из двух тонких листов, которые просто сложены вместе и, по-видимому, никогда не были склеены. Бумага желтоватая, напоминает китайскую, на ней по горизонтали отчерчены две линии, что свойственно для китайских текстов, однако тибетский текст, написанный полууставным письмом *умэ*, расположен по вертикали и заходит за рамки этих линий. Текст нанесен с обеих сторон свитка, причем продолжение следует на обороте л. 8 и идет далее, почти достигая конца оборотной стороны л. 1.

Упомянутые два текста Пэл Гало посвящены культуре Махакалы и входят в первую часть сборника, занимающую л. 1а (строка 1) — л. 5б (строка 10). Эта часть содержит ритуальные тексты, посвященные Махакале в формах Четырехрукого Защитника Знания (*Ye shes mgon po phyag bzhi ba*) и Вороноликого Защитника Действий (*Las mgon bya rog gdong can*)<sup>5</sup>. О том, что данные два текста принадлежат именно Пэл Гало, указано в их колофонах. Однако следует отметить, что они также являются частью группы из пяти текстов, имеющих буквенные подзаголовки: *nga*<sup>6</sup>, *ka*, б/з (= *kha*?), *ga*, *ca*.

<sup>2</sup> Davidson R.M. Tibetan renaissance. Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture. New York: Columbia University Press, 2005. С. 281.

<sup>3</sup> Например, *IOL Tib M 50* из собрания Британской библиотеки (на что мне любезно указал английский исследователь С. ван Шайк).

<sup>4</sup> Стоит отметить также, что Пэл Гало мог быть этническим тангутом, каким был его учитель в Бодхгае Цами-лоцава, что может служить косвенным подтверждением тангутского происхождения рукописи. Во всяком случае связь тангутов с распространением культа Махакалы в Центральной Азии несомненна (см. [Sperling E. Rtsa-mi Lo-tsa-ba Sangs-rgyas grags and the Tangut Background to Early Mongol-Tibetan Relations // Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association of Tibetan Studies. Fagernes 1992 Volume 2, edited by Per Kvaerne. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994. С. 801–824]).

<sup>5</sup> Вторая часть свитка (л. 5б11 — 3б26) содержит тексты по культуре Вишну-Нарасимхи (вполне вероятно, это единственное свидетельство о проникновении его культа в Тибет); третью (л. 3б27 — 1б42) составляет стихотворный текст по культуре Ваджрапани и восьми царей нагов.

<sup>6</sup> Возможно и другое прочтение — *da* (одиннадцатая буква тибетского алфавита). Однако оно маловероятно в данном контексте.

<sup>1</sup> Исследование поддержано грантом РГНФ (проект № 08-04-00128а).

Отметим, что первому тексту в списке соответствует четвертая буква тибетского алфавита, следовательно, он помещен впереди остальных либо по ошибке, либо с каким-то умыслом. Если учесть, что он начинается с выражения почтения Пэл Гало, можно выдвинуть гипотезу, что переписчик мог отделить его от остальных текстов по признаку авторства. Если так, то все остальные тексты, входящие в группу, принадлежат Пэл Гало, но в этом случае не совсем ясно, почему только в двух из них об этом сказано в колофоне. Пожалуй, более вероятно другое предположение: тексты были объединены по тематическому принципу, то есть как описание различных элементов практики Вороноликого Махакалы, а четвертый текст вынесен вперед по ошибке. Содержание этого небольшого сборника, если рассматривать его в правильном порядке, таково. Первый текст в группе, принадлежащий Пэл Гало, называется «Гимн Вороноликому Махакале», второй, не имеющий обозначения, является гимном-молитвой к тому же божеству, третий, принадлежащий Пэл Гало, обозначен в колофоне как наставление об осуществлении практики Махакалы (также Вороноликого), четвертый и пятый состоят из описания подчиняющего и яростного ритуалов с использованием Махакалы. Следует отметить, что только один из этих текстов (*nga*) был мной обнаружен в известном собрании сочинений по культуре Махакалы, принадлежащем школе пакмодрупа и содержащем множество текстов Пэл Гало и других буддийских учителей его круга (а также немало текстов, принадлежащих индийским авторам, но не включенным в состав тибетского буддийского канона)<sup>7</sup>.

Ниже я привожу краткий анализ и предварительный перевод на русский язык двух текстов Пэл Гало, входящих в указанную группу.

Итак, первый текст (л. 3а31 — 52) является гимном Махакале. Пэл Гало сочинил его в Индии, пребывая в Ситаване, знаменитом в истории буддийской тантры месте для сожжения трупов. Стилистически и композиционно он следует образцам индийских тантрических гимнов. Гимну предшествует вводное предложение, в котором сообщается, что Пэл Гало сочинил его спонтанно, увидев Махакалу во время совершения практики. Это живо напоминает историю сочинения, пожалуй, самого известного текста, посвященного Махакале, — короткого «Гимна Шестирукому Защитнику», принадлежащего великому индийскому йогиному Шаварипаде, который узрел Махакалу, совершая практику в пещере неподалеку от современного Раджгира (штат Бихар, Индия), и вознес ему восхваление, постепенно поднимая взгляд с его стоп, поскольку не мог взглянуть на лицо божества

<sup>7</sup> *Bya ro ma bstan srul bcas kyi chos skor. Collected Tantras and Related Texts Concerned with the Propitiation of Mahakala and His Retinue / Arranged according to the traditions transmitted by Phag-mo-gru-pa. Reproduced from the manuscript collection formerly preserved in the Khams-sprul Bla-brañ at Khams-pa-sgar Phun-tshogs-chos-khor-gliñ by the 8th Khams-sprul Don-rgyud-ñi-ma. Vol. 1 – 7. India: Sungrab nyamso gyunphel parkhang, Tibetan Craft Community, 1973 – 1979. Указанный текст содержится в томе 5 (с. 333 – 336). К сожалению, в копии этого издания, любезно предоставленной мне сотрудниками электронной библиотеки TBRC (Нью-Йорк), отсутствует шестой том собрания, в котором могут находиться остальные тексты. Впрочем, нельзя исключать и того, что они дошли до наших дней только в составе свитка Дх-178.*

сразу<sup>8</sup>. Впрочем, такой порядок восхваления является уникальной особенностью гимна Шаварипады. Гимн Пэл Гало начинается с общего описания ситуации появления Махакалы (указано название места, то, что он стоит посреди великого пламени, имеет вороний лик и огромное тело черного цвета), после чего фокусируется на отдельных деталях (выпирающий живот, змеиное украшение, гневное лицо с тремя глазами, атрибуты, находящиеся в двух руках, желтые вздыбленные волосы и т. д.).

Лексические эта часть, состоящая из 24 стихов (*nad*), довольно стандартна, подобные описания свойственны подавляющему большинству тантрических текстов. В следующем стихе говорится, что Махакалу сопровождают злые змеи-демоны (*klu gdon*), и затем, после четырех стихов, еще семь стихов посвящены описанию свиты Махакалы, куда входят демоны-пишачи жуткого облика<sup>9</sup>. Четыре стиха, находящиеся между этими двумя фрагментами, содержат краткое описание деятельности Махакалы. Обычным свойством гимнов всех литератур мира является то, что простое описание божественных действий имплицитно содержит призыв к их дальнейшему осуществлению. В данном случае такие характеристики Махакалы, как то, что он топчет землю, «освобождает» (т. е. отделяет от возможности продолжать накапливать дурную карму) или даже стирает в пыль противников Учения, является сущностной чертой дхармапал (защитников Дхармы), призываемых йогинами для осуществления требуемых действий. На этом заканчивается собственно гимновая часть текста, содержащая иконографическое описание основного божества, краткое описание его действий по защите буддистов (оканчивающееся призывом к осуществлению цели ритуала) и краткое же описание свиты, которое по не вполне понятной причине разбито на две части.

Вторая часть текста состоит из 21 стиха и представляет собой молитвословие, начинающееся с призыва к Махакале исполнить свой обет и осуществить защиту Учения, после чего следует наиболее примечательный пассаж, в котором действия Махакалы сравниваются с природными стихиями, такими как гром, град, вьюга. Стилистика этого фрагмента опирается, очевидно, на образцы оригинальной тибетской духовной поэзии, блистательно воплощенной в песнях йогинов, прежде всего знаменитого Миларэпы. В то же время использование звукоподражания (такого как «УР УР ЧЕМ ЧЕМ»), передающего звук, с которым горит пламя) свойственно индийским тантрическим гимнам. В первой части гимна представлены еще два примера звукоподражания, передающие звуки, которыми Махакала устрашает врагов Дхармы и предателей обетов. Текст завершается небольшим пассажем, в котором повторяется призыв к Махакале служить буддий-

<sup>8</sup> См. мой перевод и анализ этого текста: *Зорин А.В.* Символика культа Махакалы в «Гимне Шестирукому Защитнику» // Вторые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: изд-во СПбГУ, 2005. С. 121 – 125.

<sup>9</sup> Обе группы демонов, входящих в свиту Махакалы, упомянуты в соответствующем месте классической книги Р. Небески-Войковица, посвященном Вороноликому Махакале. См. *Nebesky-Wojkowitz R.* Oracles and Demons in Tibet. Delhi: Classical Indian Publications, 1998. С. 49.

скому Учению и осуществить требуемое действие в соответствии с данным им обетом. Посвящение заслуг в тексте отсутствует.

Стоит отметить, что помимо имеющегося в названии сочинения слова *bstod pa*, «гимн», в тексте нет иных слов-маркеров, указывающих на гимновый жанр, таких как *phyag 'tshal lo*, *'dud*, *phyag 'tshal bstod* и т. п. Это, впрочем, отнюдь не уникальный случай в индо-тибетской гимнографии. Тантрические гимны зачастую состоят из двух основных частей: иконографического описания, иногда и без завершающего выражения почтения, и молитвы. Первоначально буддийские гимны на санскрите состояли из серий строф восхвалений, содержащих имена и эпитеты Будды или других почитаемых фигур без каких-либо прямо выраженных молитв. В дальнейшем, однако, тексты этого жанра начали включать молитвословия, превращаясь в синтетический культовый вид литературы, притом что и гимн, и молитва сохраняли функциональные различия внутри буддийских ритуалов. Нельзя не упомянуть, что, хотя в тибетском буддийском каноне содержится лишь очень небольшое число молитв как отдельных текстов, в сутрах типологическое различие между гимновыми строфами (*bstod pa*) и короткими молитвами-обращениями (*gsol ba*), адресованными обычно к Будде, соблюдается очень четко.

Функционально данный гимн использовался, очевидно, для улагодворения Махакалы и обеспечения требуемого с его стороны действия, которое может быть и яростного свойства, т. е. направленным на устранение внешних или внутренних препятствий для достижения йогиним желательного результата. Особое подчеркивание гневных аспектов данного божества может свидетельствовать в пользу того, что речь идет о подчиняющихся или яростных ритуалах. Тем более это вероятно, что многие тексты в сборнике содержат описания ритуалов, относящихся к черной магии и призванных уничтожить врага или наслать на него безумие.

Рассмотренный текст представляется весьма интересным и важным образцом тибетской религиозной поэзии ранней стадии ее развития. Это одно из первых гимновых сочинений, написанных собственно тибетским автором, который следовал индийским литературным канонам, используя традиционную композицию и довольно простую стилистику в изображении облика и действий божества. В то же время фрагмент текста, где использованы суровые образы стихий, как кажется, передает специфически тибетское поэтическое чувство божественного, обусловленное во многом суровыми климатическими условиями.

Что касается второго текста Пэл Гало, содержащегося в сборнике, то он представляет собой довольно стандартное краткое наставление об осуществлении практики тантрического божества, в данном случае Вороноликого Махакалы. Основные компоненты практики таковы: 1) вызов сонма божественных фигур, в присутствии которых порождается бодхичитта<sup>10</sup>; 2) осу-

<sup>10</sup> Бодхичитта — сознание, обращенное к пробуждению, в каноническом сочинении «Абхисамаяланкара» определяется как «желание полного, совершенного пробуждения ради других». См. Украшение из постижений (I – III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэлун / Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарий Р.Н. Крапивиной. СПб.: «Наука», 2010. С. 158 и далее.

ществление четырех безмерных (любви, сострадания, радости, равностного отношения, направленных на всех живых существ); 3) порождение понимания пустоты (отсутствия самосущности, «я», у всех без исключения дхарм); 4) собственно визуализация Махакалы с подробным описанием его иконографии; 5) совершение подношений (среди которых субстанции, используемые исключительно в тантрических ритуалах) под слова специальной мантры, содержащей гневные призывы («Убей, убей! Свяжи, свяжи!» и т. д.). Хотя в тексте отсутствует прямое указание на то, какие именно цели преследует описываемая практика, мы едва ли ошибемся, если предположим, что речь здесь вновь идет о подчиняющем или яростном ритуале.

### Перевод

#### 1.

Когда Пэл-ченпо Гало пребывал на великом кладбище под названием Ситавана, то, непосредственно узрев Ваджра-Махакалу, в тот же миг [его] восхвалил царь-гимном:

ХУМ

На кладбище Ситавана<sup>11</sup>,  
[Что] ужасным, как в [конце] кальпы,  
Пламенем<sup>12</sup> объято, посреди [стоишь ты],  
Махакала Вороноликий,  
В ХУМ возникший, огромный, черный,  
Приземистый и тучный,  
Звуками ХА ХА страшный,  
Тело украсивший змеей ядовитой,  
Свирепый, трехглазый, пылающий,  
В правой руке блестящую карттику<sup>13</sup> возносящий,  
Сердца нарушивших обет разбивающий,  
Слева держащий череп, полный крови.  
[О] пьющий кровь Ваджраракшас,  
С желтыми вздыбленными волосами,  
Носишь [ты] гирлянду из влажных человеческих голов;  
[О] опрокидывающий врагов Ваджраякша,  
Изо рта у [тебя] кровь стекает,  
С острыми свирепыми клыками оскаленными,  
Всегда плоти и крови радуешься,  
Пресекаешь вражескую жизнь,  
Носишь юбку из тигровой шкуры,

<sup>11</sup> Одно из восьми великих кладбищ (точнее, мест для сожжения трупов) Индии.

<sup>12</sup> Согласно буддийской космографии, конец цикла существования вселенной знаменуется буйством стихий: мощным ветром и пламенем, которые уничтожают мир, после чего начинается новый цикл его существования.

<sup>13</sup> Карттика (тиб. *дрисук*) — особый нож-резак; ручка его представляет собой половину ваджры; символизирует отсечение привязанностей; атрибут многих тантрических божеств.



Яркий, [как] сто тысяч солнц,  
 Из рта [твоего] для нарушивших обеты — МАРАЯ  
 ХУМ ХУМ ПХАТ<sup>14</sup> — возгласы вырываются,  
 Окружен [ты] свитой черных злых змей-демонов<sup>15</sup>,  
 Ногами землю топчешь,  
 Всех освобождаешь [либо] в пыль стираешь,  
 Своими воплощениями все пространство ты заполняшь.  
 Вороноликий, ритуал соверши!  
 Острозубыми, краснорукими,  
 С обмазанными кровью губами,  
 По полтела пожравшими,  
 Почками, сердцем и внутренностями  
 Сердце наполнившими,  
 Пожирающими на бегу  
 Пишачами — свитой из ста тысяч [ты] окружен.  
 Нет ничего, что [ты] не сделал [бы], не укротил.  
 Защищающих Учение питай,  
 Врагов Учения разбивай.  
 Мощный, время исполнения обета пришло.  
 В небо взмывай без промедления,  
 Пылающее море пороков иссуши —  
 УР УР ЧЕМ ЧЕМ; стяни тучи  
 И с каждым ужасным [ударом] грома  
 Шли вновь и вновь нестерпимое сияние молний,  
 От грома наверху до снежной бури внизу  
 Посылай ваджрный суровый град,  
 Лей дождь крови со лба,  
 Нарушивших обеты в пыль и прах стирай!  
 Тех, кто Учителя в гневе прокликает, поносит,  
 Кто обеты нарушил, плоть [их] ешь, кровь пей!  
 От Учения Будды не отворачивайся,  
 Махакала, к деяниям снизойди!  
 Сам [я] свершил обряд, сам созрел.  
 Махакала, деяния твори!  
 О прежнем обете подумай,  
 Деяния, к которым призываю, верши!

«Гимн Махакале Вороноликому», сочиненный Пэл-ченпо Гало на великом кладбище Ситавана, окончен.

3.

ПХАТ! Поклон Махакале Вороноликому!  
 Из черного [слога] ХУМ своего сердца свет испутив, учителя, Махакалу,  
 всех будд и бодхисаттв пригласив, подношение совершив и поклонившись,

<sup>14</sup> «Убей! ХУМ ХУМ ПХАТ!»

<sup>15</sup> Т. е. птиц.

«Во всех страшных грехах каюсь,  
 Радуюсь благим деяниям [других] мирских существ.  
 Принимаю прибежище в трех сокровищах.  
 Порождаю сознание, устремленное к совершенному пробуждению»<sup>16</sup>, —

такие слова [следует] произнести. [Затем] — претворить четыре безмерных: любовь, выражающуюся в мысли: «Всех живых существ наделю силой будды, [даровав] счастье»; сострадание, выражающееся в мысли: «Освобожу от страданий»; радость, выражающуюся в мысли: «Сделаю счастливыми»; равное отношение, выражающееся в мысли: «Восемь мирских дхарм очищу».

Потом, произнося ОМ СВАБХАВА ШУНЬО САРВА-ДХАРМА-СВАБХАВА ШУНЬО ХАМ<sup>17</sup>, следует думать о себе и обо всех вещах как о пустых. Из этих слов следует вмиг породить черный ХУМ на солнечном диске, [покаясь] на лотосе с разноцветными [лепестками], из которого возникает Шри-Махакала: одноликий, двурукий, с телом черного цвета и с тремя глазами, огромный пылающий, в правой и левой руках держащий карттику и капалу<sup>18</sup>; украшающий свое тело гирляндой из голов; с желтыми вздыбленными волосами; короткими руками и ногами; призмемный и полный; с текущей у него из рта струей крови. В сердце у него [надо] представить джнянанаттву<sup>19</sup> размером с палец. В сердце у него на рукоятке карттики поверх солнечного диска [располагается] ХУМ, из которого исходит свет, приглашающий досточтимого (?) и [всех] будд. При этом [надо] читать мантру: ОМ ВАДЖРА-МАХАКАЛАЯ ХУМ ХУМ ПХАТ<sup>20</sup>.

Поднеся великолепные благовония из яда, крови, белого чеснока и белой горчицы, следует [затем] поднести Махакале торму из бобовой браги и т. д., цветочной кашицы, цветов, мази, пяти видов мяса, пяти видов амриты<sup>21</sup>, — со следующей мантрой:

ТАДЪЯТХА, ОМ МАХАКАЛАЯ ШАСАНОПАКАРИНЕ, ЭША ПАШЧИМАКАЛО, 'ЯМ ИДАМ РАТНАТРАЯПАКАРИНАМ, ЯДИ ПРАТИДЖНЯ СМАРАСИ ТАДА ИДАМ ДУШТА-САТТВАМ КХА-КХА КХАХИ КХАХИ! МАРА МАРА! ГРИХНА ГРИХНА! БАНДХА БАНДХА! ХАНА ХАНА! ДАХА ДАХА! ПАЧА ПАЧА! ДИНАМ ЭКЕНА САРВА-

<sup>16</sup> Данная строфа содержится также в «Садхане Шри-Махакалы» Пиндапатики (пер. Праджакирти и Суматикирти), представленной в Тэнгьюре [*Dpal mgon po nag po bsgrub pa'i thabs / Śrīmahākālasādhana*: Дэргэское изд., № 1764, *rgyud, sha*, л. 255b].

<sup>17</sup> «ОМ! Все вещи по природе пусты, я пуст».

<sup>18</sup> Капала — чаша из человеческого черепа, иногда пустая, но чаще наполненная кровью (менструальной); атрибут многих тантрических божеств.

<sup>19</sup> Джнянанаттва — собственно божество, которое, будучи приглашено из своей обители, помещается в символическое тело, первоначально визуализированное йогиним.

<sup>20</sup> «ОМ Ваджра-Махакале! ХУМ ХУМ ПХАТ!».

<sup>21</sup> Амрита — в индийской мифологии напиток богов, дарующий бессмертие; в буддизме обозначает эликсир, чистую субстанцию, к которой в контексте тантры могут относиться и нечистоты (с точки зрения обыденного сознания); пять видов амриты — это кал, моча, кровь, плоть, сперма.

ДУШТАМ МАРАЯ ХУМ ПХАТ!<sup>22</sup> — с такой мантрой совершается подношение.

[Таково] наставление об осуществлении практики Махакалы, составленное владыкой йогоинов славным Гало.

### Литературный перевод

ХУМ!

На кладбище Ситавана  
В страшном пламени вселенском  
Ты стоишь, о Махакала  
Враноликий, в ХУМ возникший!  
Ты громадный, черный, тучный,  
Звуками ХА ХА страшный,  
Со змеей на теле жуткой,  
Грозный, блещущий, трехглазый;  
Карттикой в деснице режешь  
Сердце всем презревшим клятвы,  
Слева держишь череп с кровью,  
Ваджраракшас кровожадный;  
С вздыбленными волосами,  
Носишь ты голов гирлянду,  
Рагоборец Ваджраякша!  
Рот твой весь сочится кровью,  
Скалишь ты клыки свирепо,  
Плоть и кровь врагов алкая,  
Смерть несешь им непременно;  
В юбке из тигровой шкуры,  
Сотне тысяч солнц подобен  
Блеском, ты реवेशь МАРАЯ  
ХУМ ХУМ ПХАТ на преступивших

<sup>22</sup>Текст мантры представлен в тексте с искажениями: *dad ya tha | oM ma ha ka la ya | sha sa na | a pa ka ri e ta | a pas tsi ma ha ka la ya yaM | i dam rad na da ya | a pa ka re na | ya tig pra tig jnya | sma ra si dhi | e maM du shTa sa ta | kha kha kha hyi kha hyi | ma ra ma ra | 'ghre rna 'ghre rna | bhan dha bhan dha | ha na ha na | da ha da ha | pa tsa pa tsa | 'dir na me ke ni | sa rva du shTa ma ra ya huM huM phaT*. Ко многим частям мантры добавлены пояснения между строк в виде перевода санскритских слов на тибетский язык, причем неизвестный комментатор делал свой перевод исходя именно из этого искаженного текста: например, выражение *sma ri si dha* (вместо правильного *smarasi tadā*) переведено как *bzhes la dngos grub*. Я привожу текст мантры в исправленном виде, опираясь на содержащийся в Кагьюре текст «Тантры Махакалы» [*Dpal nag po chen po 'i rgyud / Śrīmahākālatantra*: Дэргэское изд., № 667, *rgyud, ba*, л. 190b]. Перевод (выполнен совм. с В.П. Ивановым): «Таким образом: Ом Махакале, защитнику Учения! Это последний час [настал] для того, что вредит Трем Сокровищам. Если помнишь обет, то это дурное существо ешь, ешь, съешь, съешь! Умертви, умертви! Схвати, схвати! Свяжи, свяжи! Уничтожь, уничтожь! Сожги, сожги! Поджарь, поджарь! В один день все вредящее умертви! ХУМ ПХАТ!»

Клятвы; в свите черных змеев  
Топчешь твердь ты, всех спасаешь  
Иль стираешь в пыль, наполнив  
Воплощеньями пространство.  
Враноликий, цель исполни!  
Сонмом окружен пищачей,  
Острозубых, красноруких,  
С влажными от крови ртами,  
По полтела уж пожравших,  
Сердцем, печенью, кишками  
Насыщающих утробу,  
На ходу их пожирая.  
Сделать всё тебе по силам!  
Пестуй преданных Учению,  
Разбивай ему враждебных.  
Час настал обет исполнить:  
В небо взмой без промедленья,  
Иссуши пороков море —  
УР УР ЧЕМ ЧЕМ, туч завесу  
Образуй и с жутким громом  
Сполохов пугай сияньем;  
С громом сверху, с вьюгой снизу  
Ваджрный град мечи суровый,  
Кровь со лба струи потоком,  
В прах стирай обет предавших!  
Плотью, кровью сих презренных  
И Учителю враждебных  
Насыщайся, Дхарме предан,  
Цель исполни, Махакала!  
Сам созрев, обряд свершил я,  
Соверши и ты деянья!  
Про обет свой вспомнив, сделай  
То, к чему я призываю!

С.Ю. Рыженков

### О китайских переводах махаянской «Махапаринирвана-сутры»

Приступая к изучению того или иного текста, прежде всего необходимо прояснить историю его формирования. Если же речь идет о переводе, следует подробно рассмотреть сколько раз, кем и в каких обстоятельствах текст был переведен. Наиболее популярные произведения буддийской

литературы переводились на китайский язык по несколько раз. Качество переводов постепенно улучшалось, многие из старых переводов переставали иметь хождение и утрачивались, а иные сохранялись в рукописной традиции вплоть до появления книгопечатания. Вследствие этого многие тексты дошли до нас в нескольких вариантах. В первую очередь это касалось переводов махаянских сутр, поскольку вплоть до начала V в. именно они составляли основной объем переводной литературы. В данной статье речь пойдет о переводах одной из наиболее влиятельных сутр Махаяны — «Сутры о Нирване».

Махаянскую «Махапаринирвана-сутру» (кит. «Дабо непань цзин» 大般涅槃經; санскр. Mahāparinirvānasūtra) с полным основанием можно считать одним из важнейших текстов дальневосточного буддизма. Наряду с такими текстами, как Татхагатагарбха-сутра (Tathāgatagarbhasūtra) и «Сутра львиного рыка царицы Шрималы» (Śrīmālādevī Siṃhanāda sūtra), она принадлежит к ряду сутр, проповедующих доктрину Татхагатагарбхи, — «вместилища Татхагаты» (жулай цзан 如來藏) или «учения о природе Будды» (фо син лунь 佛性論). Согласно ей все живые существа изначально являются буддами, но ментальные загрязнения (kleśa) мешают осознанию этого.

В Китае наибольшей популярностью «Махапаринирвана-сутра» (далее — «Нирвана-сутра») пользовалась в период V–VI вв. В это время на юге Китая существовало направление, известное как «школа Нирваны» (Непань-цзун 涅槃宗). «Нирвана-сутра» также почиталась и в остальных направлениях южнокитайского буддизма того времени (Саньлунь, Шэ-лунь). Впоследствии, «школа Нирваны» была поглощена школой «Лотосовой сутры» Тяньтай-цзун 天台宗. В учении Тяньтай «Нирвана-сутре» уделялась роль подтверждающей учение «Лотосовой сутры».

Следует отметить, что махаянская «Нирвана-сутра» до сих пор не была объектом полномасштабного исследования в мировой науке. Отдельные аспекты ее изучения затрагивались в работах китайских и японских ученых<sup>1</sup>. Хотя полный перевод сутры на английский язык<sup>2</sup>, выполненный японским буддологом Ямамото Косэ с издания Трипитаки годов Тайсё<sup>3</sup>, частично восполняет этот пробел, текст по-прежнему требует критического издания с учетом многочисленных разночтений в рукописях.

По сохранившимся библиографическим данным, всего было сделано десять переводов этой сутры объемом от одного до сорока цзюаней. Из них четыре перевода сохранились до наших дней в составе Трипитаки. Обзор

<sup>1</sup> См. напр. Симода Масакиро 下田正弘. Нэхангё но кенкю: Дайдзё кётэн но кэнкю хохо сирон. 涅槃經の研究 大乘經典の研究 方法試論 [Исследование Нирвана-сутры: попытка рассмотрения методологии исследования махаянских сутр]. Токио, 1997; Ван Банвэй 王邦維. Люэлунь дашэн «Дабонепань цзин» дэ чжуань [Коротко о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры] 略論大乘《大般涅槃經》的傳譯 // Чжунхуа фосюэ сзэбао 中華佛學學報 第 6 卷, Тайбэй, 1993. С. 103–127.

<sup>2</sup> The Mahayana Mahāparinirvānasūtra; a complete translation from the Chinese classical language in 3 volumes. Yamamoto, Kosho, tr. Oyama (Japan). Karinbunko, 1973.

<sup>3</sup> Тайсё синсю дайцзюкэ [Заново исправленная Трипитака, составленная в годы Тайсё] 大正新修大藏經 T. 1–100. Токио, 1924–1932, 1960–1964 (далее — ТСД).

китайских переводов сутры позволяет пролить свет на историю формирования текста, начиная с момента ее распространения в Китае.

В палийском каноне имеется сутра, которая называется «Махапаринирвана» (пали Махапариниббана-сутта), однако она значительно отличается от махаянской «Нирвана-сутры» по своему объему, сюжету и доктринальному содержанию. Это один из самых почитаемых текстов раннего буддизма, повествующий об уходе в нирвану Будды и о последующих событиях, касающихся раздела его останков. Сутра имела хождение и на санскрите. То, что она была распространена в Центральной Азии, подтверждают археологические находки. Множество фрагментов санскритской версии, относящейся к школе сарвастивады (муласарвастивады), было обнаружено в ходе турфанских экспедиций<sup>4</sup>.

Вопрос о возможной связи сарвастивадинской и махаянской «Нирвана-сутры» в настоящее время до конца не исследован. Создавалась ли махаянская «Нирвана-сутра» «с чистого листа» или путем постепенной эволюции сарвастивадинской сутры? Существовало ли промежуточное звено, между сарвастивадинской и махаянской сутрой («прото-махаянская Нирвана-сутра»)? К сожалению, за недостатком сохранившихся санскритских материалов мы не можем дать однозначного ответа на этот вопрос.

Полный санскритский текст «Нирвана-сутры» (здесь и далее мы будем говорить исключительно о махаянской сутре) был утрачен, в настоящее время известно девять санскритских фрагментов. Шесть из них хранятся в сериндийском фонде ИВР РАН. Они были приобретены и переданы в Азиатский музей русским консулом в Кашгаре Н.Ф. Петровским (1837–1908). В 1985 г., благодаря усилиям Г. М. Бонгарда-Левина и М.И. Воробьевой-Десятовской они были опубликованы<sup>5</sup>. Кроме этого, известно еще три фрагмента. Два из них хранятся в Лондоне. Это фрагмент № 143, SA.4 рукописи Хёрнле, опубликованный известным английским индологом Ф.В. Томасом в 1916 г.<sup>6</sup> и Kha-i-89 из India Office Library, который принадлежит к тому же списку что и один из фрагментов ИВР РАН (шифр SI P/88a). Еще один фрагмент хранится в Японии — это так называемая рукопись Коясан (Koyasan Manuscript), которая была обнаружена И. Такакусу в 1916 г.<sup>7</sup>

В тибетском буддийском каноне (Ганджур) имеется два перевода «Нирвана-сутры». Один из них был выполнен с санскритского оригинала в IX в., а другой — с китайской версии сутры<sup>8</sup>.

Благодаря китайским источникам мы располагаем достаточно полными сведениями об истории распространения переводов «Нирвана-су-

<sup>4</sup> Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Издание текстов, исследование и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьевой-Десятовской. М., 1985. С. 40.

<sup>5</sup> Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. *F.W. Thomas. Brahmi Script in Central-Asian Sanskrit Manuscripts.* — Asiatica. Lpz., 1954; L. Sander. Palaeographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung. Wiesbaden, 1968.

<sup>7</sup> Там же. С. 39; Ван Банвэй. Люэлунь дашэн «Дабонепань цзин» дэ чжуань [Коротко о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры]. С. 104.

<sup>8</sup> Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. С. 40.

тры» на территории Китая. Представляется целесообразным выделить два этапа в этом процессе:

1) период ранних переводов (конец II — начало IV вв.);

2) период «классических» переводов (V – VI вв.)<sup>9</sup>.

Согласно записи в библиографическом труде «Собрание сведений о переводах Трипитаки» («Чу Саньцан цзи цзи» 出三藏集記; далее — ЧСЦЦ)<sup>10</sup>, составленном Сэн-ю 僧祐 (445–518) в 505–515 гг., первым переводом «Нирвана-сутры» была «Хуская паринирвана-сутра» («Ху бо ниюань цзин» 胡般泥洹經) в одном цз.<sup>11</sup>, однако ко времени составления ЧСЦЦ она уже была утеряна<sup>12</sup>. Вероятнее всего, эта сутра была переведена Локакшемой (Чжи Чэнь 支識, II в.), в 178–189 гг. в Лояне<sup>13</sup>. По данным ЧСЦЦ и других каталогов, впоследствии иероглиф ху 胡 («варварский») в названии был заменен на фань 梵 («санскритский»), под названием «Фань бо ниюань цзин» 梵般泥洹經 сутра имела хождение в двух вариантах — в одном и двух цзюанях<sup>14</sup>.

В настоящее время не представляется возможным однозначно ответить на вопрос, была ли данная сутра переводом махаянской или сарвастивадинской версии. Однако то, что она упомянута в списке махаянских сутр, говорит в пользу ее махаянского происхождения.

Помимо «Хуской Нирвана-сутры», к ранним переводам относятся тексты Чжи Цяня 支謙 (222–252) («Да бо ниюань цзин» 大般泥洹經) в 2 цз. и Дхармаракши (Чжу Фа-ху 竺法護, 231–308) («Фо шо фандэн ниюань цзин» 佛說方等般泥洹經<sup>15</sup>). Перевод Чжи Цяня был утерян, а перевод Дхармаракши вошел в китайскую Трипитаку. Согласно Сэн-ю, а он имел возможность лично сравнить тексты, они приблизительно совпадают.

В «Записках о Трех драгоценностях в разные эпохи» («Лидай саньбао цзи» 歷代三寶記; далее — ЛДСБЦ)<sup>16</sup> упоминается также перевод Ань Фа-сяня 安法賢 (III в.) в 2 цз. В тексте говорится о том, что содержание текста соответствует ранним главам «классического» перевода Дхармакшемы (Таньчэнь 曇無讖, 385–433)<sup>17</sup>. Судя по фамильному знаку «Ань» 安, переводчик был выходцем из Парфии. Поскольку известно, что в Парфии была распространена Махаяна, скорее всего, пере-

<sup>9</sup> Выделенные нами этапы соотносятся с общепринятой периодизацией переводов буддийских текстов на китайский язык. Переводы сделанные до Кумарадживы (344/350–409/414) считаются «архаичными» (古 и 古譯), а переводы V – VI вв. — «старыми» (цзю и 舊譯). См.: Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа Фасян (Вэйши). СПб, 2006. С. 34–35.

<sup>10</sup> ТСД. Т. 55, № 2145.

<sup>11</sup> ТСД. Т. 55, № 2145. С. 14.

<sup>12</sup> ТСД. Т. 55, № 2145. С. 6.

<sup>13</sup> Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Т.1. М., 1991. С. 107.

<sup>14</sup> Ван Банвэй. Люэлунь дашэн «Дабонепань цзин» дэ чжуань [Коротко о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры]. С. 120.

<sup>15</sup> ТСД. Т. 12, № 378.

<sup>16</sup> ТСД. Т. 49, № 2034.

<sup>17</sup> Там же. С. 5.

вод Ань Фа-сяня являлся махаянской «Нирвана-сутрой». Перевод, вероятно, был сделан в Лояне во время пребывания Ань Фа-сяня при дворе вэйского императора Вэнь-ди (220–226).

Итак, единственным из ранних переводов «Нирвана-сутры», дошедших до нас, является «Фандэн ниюань цзин» Дхармаракши. Согласно ЧСЦЦ, перевод был выполнен в 269 г. и также имел хождение под названием «Да бо ниюань цзин»<sup>18</sup>. Эта версия содержит начальные девять глав сутры.

Из переводов, сделанных после начала V в., также сохранились не все. Упомянутый Сэн-ю перевод Гунабхадры (Цюнабатоло 求那跋陀羅 394–468) в одном цзюане также был утерян уже ко времени составления ЧСЦЦ. Гунабхадра был уроженцем Центральной Индии, прибыл в Китай морским путем, и всю свою оставшуюся жизнь провел на юге Китая. «Нирвана-сутра» была переведена им в Цзинчжоу, во время его пребывания в монастыре Синьсы.

Еще один из утерянных переводов был выполнен монахом по имени Ши Чжи-мэн 釋智猛 (?–453). Узнав о том, что в Индии можно найти махаянские сутры, он в 404 г. с попутчиками отправился из Чаньани на Запад. Согласно его биографии в «Жизнеописании достойных монахов» («Гао сэн чжуань» 高僧傳)<sup>19</sup>, «Нирвана-сутра» была добыта им в Паталипутре. В 424 г. он покинул Индию и на обратном пути остановился в Лянчжоу, где выполнил перевод «Ниюань-цзин» в 20 цз.<sup>20</sup> О дальнейшей судьбе перевода ничего не известно, он был утерян уже к началу VI в., когда составлялся каталог Сэн-ю.

Знаменитый монах-путешественник Ши Фа-сянь 釋法顯 (337–422) возвращался из Индии морским путем, поэтому прибыл на юг, минуя Великий шелковый путь. В числе привезенных им санскритских текстов была и махаянская «Нирвана-сутра», с которых было сделано два перевода. Один из них – «Фандэн ниюань цзин» 方等泥洹經 — был утерян. Другой — «Дабо ниюань цзин» 大般泥洹經 в 6 цз. был сделан в 417–418 гг. при участии Буддхабхадры (Фотабата 佛陀跋陀, 359–429) и Бао-юня 寶雲 (376–449). Согласно «Гао сэн чжуань», переводы были выполнены в Цзянькане (совр. г. Нанкин) в монастыре Даочаньсы<sup>21</sup>.

Две наиболее полных версии «Нирвана-сутры» получили названия «северной» (бэй бэнь 北本)<sup>22</sup> и «южной» (нань бэнь 南本)<sup>23</sup>. Оба текста озаглавлены одинаково — «Да бо непань цзин» 大般涅槃經. «Северной версией» называется перевод Дхармакшемы, выполненный в 415–430 гг. Согласно своей биографии в «Гао сэн чжуань», Дхармакшема был уроженцем Центральной Индии, пройдя через Кашмир, Куча, Гуцзан, ок. 410 г. он прибыл ко двору Цзюйцюя Мэнсуня (прав. 401–433)<sup>24</sup>. Через три года, освоив

<sup>18</sup> ТСД. Т. 55, № 2145. С. 8.

<sup>19</sup> Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т. 1. С. 186–187.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 164.

<sup>22</sup> ТСД. Т. 12, № 374.

<sup>23</sup> ТСД. Т.12, № 375.

<sup>24</sup> ТСД. Т. 50, № 2059. С. 336; Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т. 1. С. 155–156.

китайский язык, он приступил к переводу принесенных им первых десяти (или двенадцати) цзюаней «Нирвана-сутры» (в его биографии сказано, что он ранее он получил в дар текст, записанный на деревянных дощечках). После этого Дхармакшема отправился на Запад на поиски недостающих частей сутры и обнаружил часть текста в Хотане. Вернувшись в Гуцзан, он перевел его в 415–421 гг.<sup>25</sup> Однако такая датировка представляется сомнительной. Вероятнее всего, он находился в Дуньхуане несколько лет до его захвата войсками Северной Лян (397–439) в 421 г., после чего был приглашен в Гуцзан. В Дуньхуане могла быть сделана первая часть перевода, остальная часть была переведена в период 421–430 гг.

Дошедшая до нас версия сутры насчитывает сорок цзюаней. Однако в китайских источниках говорится, что оригинал был примерно в три раза больше — из 35 тысяч гатх осталось чуть более десяти<sup>26</sup>.

В 430 г. версия Дхармакшемы в 40 цз. попала в столицу Лю Сун (420–479) Цзянькан. Хуй-гуань 慧觀 решил продолжить поиски недостающих частей сутры. Он отправил монаха по имени Дао-пу 道普 в сопровождении десяти писцов на Запад. Но его надеждам не суждено было сбыться — на подходе к Чангуану (в совр. пров. Шаньдун) лодка с путниками перевернулась, Дао-пу поранил ноги и погиб<sup>27</sup>. В Цзяннани к тому времени была распространена версия Фа-сяня в 6 цз. На основе «северной версии» и перевода Фа-сяня был создан новый текст, который получил название «южной версии». В биографии Хуй-яня в «Гао сэн чжуань» описан этот эпизод:

«Махапаринирвана-сутра», достигшая земель династии Сун, была близка к совершенству. Однако разделение на главы было нечетким, а сами главы — излишне крупными. Старая школа испытывала от этого большие затруднения. Тогда Хуй-янь вместе с Хуй-гуанем и Се Лин-юнем заново разбили на главы текст «Ни юань цзин», упорядочили его, дополнили и исправили ошибки<sup>28</sup>.

«Южная версия» была составлена в годы Юаньцзя (424–453) в Цзянькане на основе «северной версии» и еще одного раннего перевода объемом в 6 цз., выполненного в 417–418 гг. на юге Китая Фа-сянем и Буддхабхадрой (ТСД №376). Редакторами «Южной версии» были Хуй-янь 慧嚴 (363–443), Хуй-гуань, литератор Се Лин-юнь 謝靈運 (385–433) и др. Объем текста составил 36 цзюаней, которые были разбиты на двадцать пять глав. Заметим, что 40 цзюаней северной версии разделены на 13 глав, а версия Фа-сяня на 19 глав, что соответствует пяти главам северной версии.

<sup>25</sup> Chen Jinhua. The Indian Buddhist Missionary Dharmaksema (385–433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations // T'oung Pao 90, №. 4–5. Leiden-Boston, 2004. С. 255

<sup>26</sup> ТСД. Т. 55, №2149. С. 2.

<sup>27</sup> ТСД. Т. 50, №2059. С. 337; Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т. 1. С. 160.

<sup>28</sup> Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Т. 2. СПб, 1995. С. 114–115.

Среди поздних переводов сутры также следует упомянуть сохранившийся перевод гандхарского проповедника Джнянагупты (Шэнакудо 闍那崛多, 523–600) под названием «Самадхи-сутра о четырех отроках» («Сы тунцзы саньмэй цзин» 四童子三昧經)<sup>29</sup>, который являлся переводом с того же оригинала, что и «Фандэн ниюань цзин» Дхармаракши. Сюжетом этой сутры является история о четырех молодых людях, пришедших с разных сторон света ради того, чтобы увидеть Будду перед его уходом в нирвану. Он разъясняет им учение о различных видах самадхи.

Во второй половине VII в., после того, как тексты «северной» и «южной» редакций уже сложились, Джнянабхадрой (Чжи-сянь 智賢, Жонабатоло 若那跋陀羅) и Хуй-нином 會寧 был сделан перевод недостающих четырех глав в 2 цз. Текст получил название «Последняя часть Махапаринирвана-сутры» («Да бо непань хоу фэнь» 大般涅槃經後分)<sup>30</sup>.

Количество переводов «Нирвана-сутры» в сопоставлении с другими сутрами весьма велико. Это свидетельствует и о значимости текста для буддистов того времени, и о его изначальной неоднородности. Поскольку время деятельности ранних переводчиков «Нирвана-сутры» приходится на II–III вв., мы можем говорить о том, что в Индии во II–III вв. уже существовал некий текст, носящий название «Махапаринирвана-сутры» и относящийся к Махаяне. Очевидные различия между сохранившимся переводом Дхармаракши и «классическими переводами» свидетельствуют либо о том, что текст сутры претерпевал изменения у себя на родине и в период III–IV, либо о том, что на обширных территориях Индии и Центральной Азии имели хождение различные версии текста. Тем не менее, «классические переводы», при всем их содержательном отличии, текстуально связаны с переводом Дхармаракши. Вполне вероятно, что при работе над «классическими переводами» могли использоваться ранние тексты<sup>31</sup>. Таким образом, версия текста, которую мы имеем на данный момент, окончательно была сформирована уже в Китае.

А.А. Сизова

## О жанровой классификации тибетской «литературы Пути» (на материале «Перечня нескольких редких книг» Аку Шейраб Гьяцо)

В настоящее время в тибетологической среде не существует единого мнения относительно жанровой классификации тибетской литературы. Жанровые исследования затрудняются не только недостаточной степенью

<sup>29</sup> ТСД. Т. 12, № 379.

<sup>30</sup> ТСД. Т. 12, № 377.

<sup>31</sup> Ван Банвэй. Люэлунь дашэн «Дабонепань цзин» дэ чжуань [Коротко о переводе махаянской Махапаринирвана-сутры]. С. 121.

изученности корпуса тибетской литературы, но и проблематичностью применения к ней понятия жанра в том виде, в котором оно сложилось в западном литературоведении.

Наряду с этим, большое значение представляет изучение тех классификаций литературных произведений, которые использовались в рамках самой тибетской традиции.

В этой статье затрагивается вопрос классификации текстов, объединяемых общим наименованием «Литература Пути». Данный термин впервые был использован в сборнике статей «Тибетская литература: исследования жанра», где характеризует сочинения, главной целью которых является содействие духовной эволюции практикующего. Раздел «Литература Пути» упомянутого сборника включает в себя четыре статьи различных авторов, посвященных следующим группам текстов:

- 1) сочинения, разъясняющие «ступени Учения»; тэнрими (*bstan rim*)<sup>1</sup>;
- 2) сочинения, предназначенные для «очищения сознания»; лоджоны (*blo sbyong*);
- 3) наставления (санскр. *upadeśa*, тиб. *gdams ngag*);
- 4) различные трактаты, разъясняющие те или иные аспекты «Пути» [Cabezón, Jackson. С. 229 – 289].

Авторы статей неоднократно делают отсылки к труду ламы Аку Шейраб Гьяцо (1803 – 1875) [TBRC. С. 123<sup>2</sup>]. Имеется в виду «Перечень нескольких редких книг» (*dpe rgyun dkon pa 'ga' zhig gi tho yig*) — работа энциклопедического характера, в которой приводится, среди прочего, список ламримов, лоджонов и схожих произведений, могущих быть отнесенными к «Литературе Пути». Многие из перечисляемых сочинений, как свидетельствует из названия, являлись редкими уже при жизни составителя.

Существует краткая биография ламы Аку Шейраб Гьяцо, в которой упоминаются многочисленные встречи с выдающимися учителями-современниками и посещения различных монастырей<sup>3</sup>. При этом он целенаправленно систематизировал полученные в течение своей жизни знания. Сумбум<sup>4</sup> Аку Шейраб Гьяцо включает в себя около двадцати сочинений, некоторые из которых имеют подзаголовок «Вспомогательное средство для памяти» (*brjes byang*), т.е. структурируют информацию определенной тематики для последующего запоминания [Illuminator]. Сходную задачу выполняет и «Перечень нескольких редких книг», созданный, как пишет в начале сочинения автор, «для того, чтобы [читате-

<sup>1</sup> Здесь и далее (если не указано иного) все термины и фрагменты текста в скобках и сносках приводятся на тибетском языке в транслитерации Т. Уайли.

<sup>2</sup> Персоналия Аку Шейраб Гьяцо на сайте TBRC.

<sup>3</sup> Краткая биография [DD. С. 2190 – 2191].

<sup>4</sup> Сумбум Аку Шейраб Гьяцо, ксилограф, изданный в Амдо, хранится в тибетском фонде ИВР РАН (шифры В 9969-9975). Существует также лхасское издание [TBRC, W21505]. «Перечень нескольких редких книг» был отдельно издан Сарат Чандра Дасом в «Материалах по истории тибетской литературы» (Materials for a History of Tibetan Literature, part 3. Śāta-Piṭaka Series 30. С. 503 – 601. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1963. Reprint Kyoto: Rinsen, 1981).

ли], пока не обрели абсолютную память, не исказили ни слова [священных] текстов и для напоминания»<sup>5</sup>.

Исследователи тибетской литературы неоднократно обращались к данному источнику как к справочному материалу, но отдельно он никогда не рассматривался. А.И. Востриков, использовавший этот труд при написании «Тибетской исторической литературы», охарактеризовал его и другое схожее сочинение следующим образом: «К большому сожалению, ни тот, ни другой список не придерживаются строгого порядка (ни хронологического, ни систематического) при перечислении исторической литературы. Каждый из них представляет собой, по существу, только голый перечень сокращенных наименований, под которыми исторические сочинения известны среди ученых лам. [...] Но ценность этих списков в том, что они служат великолепным отправным материалом при изучении тибетской исторической литературы, материалом, тем более заслуживающим обработки, что списки эти принадлежат перу крупных и весьма авторитетных ученых» [Востриков. С. 23 – 24]. Отмеченные А.И. Востриковым неоспоримые достоинства «Перечня» Аку Шейраба и трудности в его интерпретации справедливы и при использовании этого текста для исследования «Литературы Пути». Помимо сложностей, возникающих при идентификации произведений, мы столкнулись еще и с тем, что большая часть перечисленных Аку Шейрабом сочинений в настоящее время утрачена, либо о них невозможно получить никаких сведений.

«Перечень нескольких редких книг» организован автором таким образом, что структуру его составляют несколько тематических разделов, в которых перечисляются сочинения различного типа (к примеру, А.И. Востриков пользовался первым разделом, где приводится список исторических сочинений).

Второй раздел, анализируемый в данной статье, посвящен ламримам, лоджонам и сходным с ними типам сочинений<sup>6</sup>. Мы рассмотрим содержащиеся в названиях сочинений термины (или маркировки), могущие дать гипотетическое представление о форме или содержании обозначаемого ими текста.

Аку Шейраб Гьяцо перечисляет произведения подряд, тем не менее данный перечень также можно подвергнуть тематическому делению. Ниже приведен список подразделов раздела второго с перечислением терминов, встречающихся в названиях относящихся к ним сочинений.

1. Комментарии к «Джатакамале» (*sKyes rabs so bzhi pa*) [TY, 9a]. Число сочинений: 2. Термины: комментарий (*'grel ba, Tikka*).
2. Комментарии к «Шикшасамуччае» (*bslab btus*) и «Бодхичарьяаватаре» (*sPyod 'jug*) Шантидевы [TY, 9a-9b]. Число сочинений: 19. Термины: комментарий (*'grel ba, Tikka*), детальное изложение (*rnam bshad*), комментарий в форме аннотации (*mchan 'grel*).
3. Комментарии к «Дружественному посланию» (*bShes springs*) Нагарджуны. [TY, 9b]. Число сочинений: 8. Термины: комментарий (*'grel ba, Tikka*), детальное изложение (*rnam bshad*), запись или конспект какой-либо речи (*gsung bshad zin bris*).

<sup>5</sup> mi brjed pa'i gzungs ma thob pa tshun lung gi tshig kyang mi 'chol ba dang | dran pa gso pa'i ched du [TY, 1b-2a].

<sup>6</sup> gnyis pa lam rim blo sbyong sogs kyi skor la [TY, 9a-14a].



4. Комментарии к «Бодхисаттвасамваравимсаке» (*sDom pa nyi shu pa*) Чандрагомина [ТУ, 9b]. Число сочинений: 2. Термины: комментарий (*Tikka*), детальное изложение (*rnam bshad*).
5. Комментарии к «Бодхипатхапрадипе» (*Lam sgron*) Атиши. [9b-10a]. Число сочинений: 8. Термины: комментарий (*Tikka*), детальное изложение (*rnam bshad*).
6. Ламримы, тэнримы и прочее [ТУ, 10a-11b]. Число сочинений: 52. Термины: тэнрим / «ступени учения» (*bstan rim*), ламрим / «ступени Пути» (*lam rim*), наставления (*gdams ngag*, *gdams pa*), шастра / трактат (*bstan bcos*), небольшая книга с краткой записью устных наставлений (*be'u bum*), вопросы и ответы (*zhush lan*), конспект (*zin bris*), руководство по той или иной практике (*lam khrid*, *khrid yig*), комментарий (*'grel ba*, *Tikka*), устные наставления (*zhal lung*), мигрим / «ступени созерцания» (*dmigs rim*), песня (*mgur*), «красное» руководство (*dmars khrid*)<sup>7</sup>, шесть предварительных практик учения ламрим (*sbyor ba'i chos drug*).
7. Лоджоны, песни и прочее [ТУ, 11b-13b]. Число сочинений: 78. Термины: лоджон / «очищение сознания» (*blo sbyong*), предварительные практики учения ламрим (*lam rim sngon 'gro*), устные наставления (*man ngag*), конспект (*zin bris*), комментарий (*Tikka*), детальное изложение (*rnam bshad*), руководство (*khrid yig*), небольшая книга с краткой записью устных наставлений (*be bum*), песня (*mgur*, *glu dbyangs*), собрание песен (*mgur 'bum*), сборник (*phyogs bsdebs*), собрание гимнов (*bstod tshogs*), молитва-благопожелание (*smon lam*).
8. Комментарии к «Гимну взаимозависимого возникновения» (*rten 'brel bstod pa*) [ТУ, 13b]. Число сочинений: 20. Термины: восхваление (*mchod brjod*), детальное изложение (*rnam bshad*), комментарий (*Tikka*), краткое изложение (*bsdus don*).
9. Руководства [по осуществлению] видения (*lta khrid*)<sup>8</sup> [ТУ, 13b-14a]. Число сочинений: 29. Термины: руководство [по осуществлению] видения (*lta khrid*), конспект (*zin bris*).
10. Комментарии к «Сутре сердца Праджняпарамиты» (*sher snying*) [ТУ, 14a]. Число сочинений: 5. Термины: комментарий (*Tikka*).

Выделенные термины могут быть условно разделены на две группы:

- 1) отражающие формальные особенности сочинений (*'grel ba*, *Tikka*, *rnam bshad*, *mchan 'grel*, *gsung bshad zin bris*, *gdams ngag*, *bstan bcos*, *be'u bum* (*be bum*), *gdams pa*, *zhush lan*, *zin bris*, *lam khrid*, *zhal lung*, *mgur*, *mgur 'bum*, *dmars khrid*, *khrid yig*, *man ngag*, *phyogs bsdebs*, *bstod tshogs*, *glu dbyangs*, *mchod brjod*, *bsdus don*, *lta khrid*);

<sup>7</sup> Сущностное руководство, букв. «красное руководство». В словарных определениях проводится аналогия с препарированием трупа, в ходе которого врач объясняет работу внутренних органов. Таким же образом Учитель рассекает реальность, показывая ее «красную кровь» — истинную природу [ТНЛ].

<sup>8</sup> Термин *lta khrid* относится как к устным наставлениям по осуществлению видения в медитации, так и к текстам, в которых они зафиксированы. Их отличительной чертой является практичность и отсутствие какой-либо философской подоплеку [Illuminator].

- 2) отражающие содержательные особенности сочинений (*bstan rim*, *lam rim*, *dmigs rim*, *sbyor ba'i chos drug*, *blo sbyong*, *lam rim sngon 'gro*, *smon lam*).

Термины, относящиеся к первой группе, несут информацию о структуре текста. Они могут сообщать о развернутости изложения, как например «детальное изложение» (*rnam bshad*) или «краткое изложение» (*bsdus don*). В некоторых случаях они подразумевают особый способ построения сочинения, например в форме вопросов и ответов (*zhush lan*).

Вторая группа терминов сообщает о содержании сочинений. К примеру, термин ламрим обозначает, в первую очередь, учение о трех типах личности (низшей, средней и высшей). Так именуются и описывающие данное учение конкретные тексты, главным из которых является «Ламрим Ченмо» Цзонхавы. Таким образом, видя в названии сочинения подобный термин, можно с высокой вероятностью ожидать, что речь в нем пойдет о практике пути трех типов личности.

Разделение маркировок на две группы, разумеется, является весьма условным. Очевидно, что «восхваление» (*mchod brjod*) включает в себя некие содержательные характеристики, но в силу того, что оно может быть связано с различными темами и неизменно задавать тексту апологическую направленность, мы отнесли этот термин к формальным.

Схожий принцип классификации, основанный на дихотомии формы и содержания, использует коллектив Тибетского центра буддийских ресурсов (TBRC), крупнейшего хранилища тибетских буддийских текстов в сети Интернет. Для обозначения двух групп терминов они используют понятия «жанр» (*rtsom rigs*) и «тема» (*brjod bya*). В данном случае «жанр» — это тип композиции сочинения, его категории и формы. Соответственно, сюда входит самый широкий спектр видов организации текста — от Ганджура и Данджура до самых небольших по объему работ.

Разумеется, при анализе произведения нельзя совершенно разделить формальный и содержательный аспекты (как нельзя отделить жизнь от той биологической структуры, в которой она воплощена), это, в сущности, и невозможно, так как граница между категориями «жанр» и «тема» носит неопределенный характер.

Возвращаясь к «Литературе Пути» и тому, что о ней можно узнать, опираясь на библиографию Аку Шейраб Гьяцо, необходимо заключить, что на основании «Перечня редких книг» можно выявить некий фиксированный ряд тем или учений, которые задействовались при создании текстов, а также некое количество форм, в которых эти учения были зафиксированы. Представляется, что изучение взаимодействия этих двух аспектов может быть весьма плодотворным для жанровых исследований тибетской литературы в целом.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники:

**DD** — *Dung dkar blo bzang 'phrin las*. *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Beijing: *Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang*, 2002

ТҮ — dPe rgyun dkon pa 'ga' zhid gi tho yig («Перечень нескольких редких книг»). Тиб. ксил., тибетский фонд ИВР РАН, В9973/1, 63 лл.

#### Исследования:

**Востриков** — *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература / Составление, комментарии А.В. Зорина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007

**Cabezón, Jackson** — *Cabezón J.I., Jackson R.R.* Tibetan literature: Studies in Genre. New York, 1996

#### Интернет-источники:

**luminator** — The lLuminator, Tibetan-English Dictionary, Electronic Version, 3.00, 14th September, 2001, compiled by Lotsawa Tony Duff, published by Padma Karpo Translation Committee, distributed by Snow Lion Publications, Ithaca, New York

**TBRC** — The Tibetan Buddhist Resource Center. www.tbrc.org

**TNL** — Tibetan to English Translation Tool

А.А. Туранская

## Бурятский ксилограф избранных песнопений Миларэпы

В фонде ИВР РАН хранится несколько экземпляров сочинения, изданного в Бурятии ксилографическим способом, под названием «Сборник историй из [собраний] песнопений<sup>1</sup> досточтимого святого Миларэпы» (монг. Getülgegčī milarasba boḡda-yin mgur-ud-ača kedüi jüil tegüjü bičigsen orosibai:.) [Сазыкин, 2001. №3901]. С большой долей вероятности можно предположить, что ксилограф был издан в конце XIX — начале XX в., поскольку текст отпечатан на бумаге со штемпелем «Фабрики наследников Сумкина №7».

В колофоне сочинения сказано: «...стремясь к тому, чтобы даже эти немногие из великих собраний песнопений распространились и читались повсеместно, а также в качестве напоминания верующим о [необходимости] стремления к добродетелям ради мгновенного достижения чистого пространства будды, где неизвестны страдания плохих рождений, о которых проповедано в этих [историях], [я] объединил собранное и записанное и издал»<sup>2</sup>. В колофоне отсутствует какая-либо информация о составителе сочинения, месте и времени его издания. В качестве источников для написания текста названы сборники песнопений Миларэпы.

<sup>1</sup> Тиб. *mgur*. Гур — это религиозное песнопение, посвященное духовной реализации. Подробнее см. диссертацию Т. Дж. Эллингтона [Ellington, 1979].

<sup>2</sup> [20a]... mg'ur yeke nom-ud-ača ene tedüi-yi ču ali oron ʒaʒar nuta-tu elbeg bolun ungsiydaqu aysan bolbau kemen egerejü küseküi selte ba: egün dotor-a nomlaysan maḡu ʒaḡayan-u ʒobalang-ud-i oḡta üfel ügei burqan-u ariluysan oron-dur darui kürükü-yin tula nom buyan-dur kiciyekü-yi ken süsüg-ten-dür [20b] sanayuly-a duridqal bolqu ču aysan bui ʒa kemen tegüjü bičigsen-i qabsurqaju keb-tür seyilegebei: [DDM, 20a-20b].

Сочинение состоит из восьми историй, посвященных Миларэпе и его проповеди буддийского учения мирянам. Восьмая история является кратким изложением 26-й главы из популярного в Тибете и Монголии сочинения под названием «Собрание песнопений» подробно излагающее намтар досточтимого Миларэпы» (тиб. rJe btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phyе ba mḡur 'bum, монг. Getügegčī milarasba-yin tuḡüji delgerenggüi ilḡaysan 'bum dayudal kemeḡdekü orosiba), известного также под кратким названием Гурбум. Это рассказ о встрече в местности Ньишан Гурта тибетского йогина с охотником, который впоследствии стал учеником Миларэпы и получил имя Кырарэпа (тиб. gNyi shang 'gur rta ru thugs sras khyi ra ras pa dang mjal ba'i skor ro) [TG. С. 416–428].

Гурбум и намтар<sup>3</sup> Миларэпы, составленные в 1488 г. Цаннён Херукой (тиб. Gtsang smyon he ru ka /1452–1507/) стали «стандартной» версией жизнеописания тибетского поэта в Тибете. Намтар описывает события всей жизни Миларэпы — от момента рождения до ухода в нирвану; Гурбум является своего рода комментарием или дополнением к намтару и содержит песнопения Миларэпы и связанные с ними истории. Гурбум был переведен на монгольский язык известным переводчиком конца XVI — начала XVII вв. Ширегету Гуши Цорджи (монг. Širegetü gūši čorji), и впоследствии отредактирован<sup>4</sup> и издан ксилографическим способом в Пекине в 1756 году.

Рассказ о встрече Миларэпы с охотником Гонпо Дордже является одной из наиболее популярных историй о йогине в Монголии. В Гурбуме эта история описывается в одной из пяти глав, заново переведенных в XVIII в.

Первые семь историй, вошедших в состав ксилографа, представляют собой эпизоды, не вошедшие в Гурбум. В первом эпизоде рассказывается о том, как Миларэпа спас находящегося при смерти сына приверженца религии Бон Намкха Ванчуга. Отец мальчика уверовал в великого йогина, устроил пир и сделал множество подношений, но Миларэпа отказался от них и, спев песню о бессмысленности мирского имущества и необходимости практиковать буддийское учение, отправился дальше. Вторая история — о том, как Миларэпа отправился просить милостыню. На вопрос мирян, откуда он пришел и куда идет, он исполнил песнопение о необходимости делать подношения и стремиться к практике учения. В третьей рассказывается о том, как Миларэпа, придя к реке в местности Цан, увидел женщин, чистящих рыбу. Миларэпа спел им песню о бессмысленности убийства живых существ и неизбежности плохого перерождения вследствие накопленных недобродетельных поступков. Следующий эпизод — история о том, как Миларэпа, прося подаяние, пришел на свадьбу, и миряне попросили его исполнить песню в ответ на их подношения мяса и пива. Миларэпа спел о

<sup>3</sup> Тиб. *rnam thar* (сокр. от rnam par thar pa) — соответствует санскр. vimokḡa и буквально означает «полное освобождение от [сансарического бытия]». В Тибете, а позднее в Монголии этот термин стал использоваться в качестве жанрового наименования агнографических сочинений.

<sup>4</sup> В новую редакцию были включены пять глав, считавшиеся утерянными, которые были заново переведены известным переводчиком XVIII в., учеником джанджа-хутухты Ролби Дордже (тиб. Rol pa'i rdo rje /1717–1786/) — Нгаван Тэнпэлэм (тиб. Ngag dbang bstan 'phel /1690 (1700)–1780/).

страданиях, которые люди испытывают после смерти. Пятая история — рассказ о том, как Миларэпа пришел в Лхасу, и в ответ на насмешки мирян над его бедностью спел песню о бессмысленности материальных вещей и необходимости подобно ему практиковать учение. Далее следует история о том, как Миларэпа пришел за подаванием в дом старухи, которая стала его унижать и оскорблять. На следующий день она заболела и когда была при смерти, Миларэпа излечил ее, спев ей песню о мирских страданиях. В седьмой истории рассказывается о том, как досточтимый Миларэпа проповедал мирянам об адах и страданиях живых существ после смерти.

Эти эпизоды представляют собой сокращенные варианты историй из редкого тибетского сочинения «Шесть ваджрных песнопений досточтимого Миларэпы и некоторые устные истории [о нем]» (тиб. Rje btsun mi la ras pa'i rdo rje'i mgur drug sogs gsung rgyun thor bu ba 'ga' bzhugs so [TBRC, W00EGS1017352])<sup>5</sup>, составленного учеником Цаннён Херуки Лхацун Ринчен Намгьялом (тиб. Lha btsun rin chen nam rgyal /1473 – 1557/)<sup>6</sup>. Согласно колофону, сочинение посвящено песнопениям досточтимого Миларэпы, не вошедшим в ксилографические издания намтара и Гурбума Цаннён Херуки, и было издано в год железа-собаки, что соответствует 1550 году европейского летоисчисления [Clemente, 2007. С. 138].

Все восемь историй о Миларэпе, включенные в бурятский ксилограф (семь из сочинения Лхацун Ринчен Намгьяла и одна из Гурбума) представляют собой скорее сокращенный пересказ сюжетов, содержащихся в оригинальных тибетских сочинениях. В монгольском тексте повествование сокращено настолько существенно, что читателю, не знакомому с сюжетом, иногда сложно уследить за развитием событий. Так, например, в сочинении Лхацун Ринчен Намгьяла второй сюжет начинается с того, что Миларэпа приходит просить милостыню в местность Дакар Нгонма и видит людей, играющих в кости. По просьбе одного из монахов он исполняет песнопение о вреде азартных игр. Уверовавшие в него миряне спрашивают Миларэпу, откуда тот пришел. В ответ он поет песню о том, что он явился прямо из бардо и о необходимости практиковать буддийское учение. В бурятском ксилографе эта история начинается сразу с вопроса о том, откуда прибыл Миларэпа, и ответной песни, а сцена с игрой в кости сокращена.

«Сборник историй из [собраний] песнопений досточтимого святого Миларэпы», скорее всего, является оригинальным монголоязычным сочинением, а не переводом с тибетского. Несмотря на то, что источниками для составления текста на монгольском языке послужили сочинение Лхацун Ринчен Намгьяла «Шесть ваджрных песнопений досточтимого Миларэпы и некоторые устные истории [о нем]» и Гурбум Цаннён Херуки, он, скорее всего, является письменной фиксацией устных пересказов тибетских историй.

<sup>5</sup> Большая часть историй из этого сочинения была переведена и издана Брайном Кутилло [Cutillo, 1986: 1995].

<sup>6</sup> В распоряжении автора имеется современное факсимильное издание ксилографа [TBRC, W00EGS1017352] тибетского монастыря Таши Лхундуб Чойва (тиб. *Bkra shis lhun grub chos grwa*).

## ЛИТЕРАТУРА

Ellington, 1979 — Ellington Terry Jay. The Mandala of Sound: Concepts and Sound Structures in Tibetan Ritual Music. Ph.D. dissertation. Madison: University of Wisconsin-Madison, 1979

Сазыкин, 2001 — А.Г. Сазыкин. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 2, Москва, 2001

TG — Rnal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i nram mgur («Намтар и гурбум великого повелителя йогинов Миларэпы»). Peking, 2005

DDM — Getülgeḡci milarasba boyda-yin mgur-ud-ača kedüi jüil tegüjü bičigsen orosibai: — бурятский ксилограф. ИВР РАН, Q 653 инв. №4013 — 20 лл.

TBRC, W00EGS1017352 — «Шесть ваджрных песнопений досточтимого Миларэпы и некоторые устные истории [о нем]» (Rje btsun mi la ras pa'i rdo rje'i mgur drug sogs gsung rgyun thor bu ba 'ga' bzhugs so), www.tbrc.org

Cutillo, 1986 — Brian Cutillo. Miraculous Journey. Further stories and Songs of Milarepa, Yogin, Poet, and Teacher of Tibet. Thirty-seven selections from a rare collection: Stories and Songs from the Oral Tradition of Jetsun Milarepa. LOTSAWA: 1986

Cutillo, 1995 — Brian Cutillo. Drinking from the Mountain Stream: Songs of Tibet's Beloved Saint, Milarepa: eighteen selections from the rare collection: Stories and Songs from the Oral Tradition of Jetsun Milarepa. Wisdom Publications, 1995

Clemente, 2007. — Clemente Michela. Colophons as Sources: Historical Information from some Brag dkar rta so xylographies. Rivista di Studi Sudasiatici 2: 121 – 59

*Н.В. Ямпольская*

## Новые сведения о монгольских переводах сутры «Аштасахасрика Праджняпарамита»

«Аштасахасрика»<sup>1</sup> — основной и, предположительно, один из старейших текстов литературы «Праджняпарамиты» [Conze, 1975. С. xi-xii]. Эта сутра, излагающая учение о пустоте<sup>2</sup>, занимает центральное место в традиции буддизма Большой колесницы. Являясь не только важнейшим доктринальным текстом, но и объектом культа, «Аштасахасрика» получила широкое распространение среди буддистов Монголии. Наряду с повсеместным бытованием в Монголии тибетоязычных изданий сутры, «Аштасахасрика» неоднократно переводилась на монгольский язык. Изучение истории монгольских переводов этого текста пока находится на начальной стадии. Данная статья представляет собой краткий обзор известных на сегодняшний день монгольских переводов сутры. Исследование основано, в первую очередь, на данных из колофонов различных монголоязычных изданий «Аштасахасрики». Часть данных, представленных в статье, требует дальнейшего уточнения.

<sup>1</sup> «Праджняпарамита в восемь тысяч шлоков»: санскр. *artasāhasrikā prajñāpāramitā*; тиб. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*; монг. *bilig-ün činadu kijayar-a kürügsen naiman mingy-a-tu*.

<sup>2</sup> Санскр. *śūnyatā*; тиб. *stong pa nyid*; монг. *qoγosun činar*.

На сегодняшний день известно о существовании семи переводов сутры «Аштасахасрика Праджняпарамита» на монгольский язык, различающихся степенью распространения и изученности.

### I. Перевод Самдана Сенгге

Перевод «Аштасахасрики» Самдана Сенгге<sup>3</sup> представлен целым рядом источников, хранящихся в коллекциях по всему миру [Сазыкин, 2001. №2631–2636; Heissig, Bawden, 1971. С. 212–2146 № MONG. 497, 498, 500; Catalogue, 1999. №00331-00337], что позволяет с большой вероятностью говорить о его широком распространении в Монголии. Именно этот перевод был включён в рукописное издание Ганджура<sup>4</sup> 1628–29 гг. [Касьяненко, 1993. №543].

Все доступные нам источники имеют один и тот же колофон переводчика, согласно которому Самдан Сенгге перевёл «Аштасахасрику» по указу пяти правителей — Тумей Эрдени хун тайджи, Бодисунг хатун, Тогтоху Сецен чугухур тайджи и, в первую очередь, Соднам Номчи дайчина и Гонбо тайджи<sup>5</sup>. Самдан Сенгге — крупный переводчик начала XVII века; он принимал участие в работе над изданием рукописного Ганджура в 1628–29 гг. и упомянут в качестве переводчика 39-ти текстов в составе этой канонической коллекции [Heissig, 1954. С. 21]. Данные из колофона позволяют заключить, что Самдан Сенгге работал над переводом «Аштасахасрики» в южной Монголии, и завершил его не позднее 1629 года. Вальтер Хайссиг установил личность одного из заказчиков перевода — Сецен чугухур тайджи — правителя южно-монгольского племени харачинов, племянника Алтан хагана [Heissig, 1954. С. 21]. Косвенные данные позволяют приблизительно определить время перевода: согласно одному монгольскому колофону «Абхинишкрамана-сутры»<sup>6</sup>, в 1623 году<sup>7</sup> Сецен чугухур тайджи, совместно с Номчи дайчин тайджи (Соднам Номчи дайчин из рассматриваемого здесь колофона «Аштасахасрики»), выступил инициатором перевода «Абхинишкрамана-сутры» Самданом Сенгге. Факт их сотрудничества в 1623 году указывает на большую вероятность того, что перевод «Аштасахасрики» был осуществлен в 1620-е годы, самое позднее — в 1629, когда завершилась работа над изданием рукописного Ганджура.

### II. Перевод пандиты дархан-ламы

В коллекции ИВР РАН хранятся две монгольские рукописи «Аштасахасрики» [Сазыкин, 2001. №2641, 2642], переводчиком в которых указан

<sup>3</sup>Тиб. *bsam-gtan sengge*; монг. *bsam-gdan sengge*. Здесь и далее монгольские имена цитируются по колофону рукописи из состава «Ганджура», хранящегося в фонде Восточного факультета СПбГУ [Касьяненко, 1993. С. 543].

<sup>4</sup>Тиб. *bka'-gyur*.

<sup>5</sup>[83r] түмэй эрдени қунг тайји:/ bodisung qatun: toytoqu сецен чүгүкүр тайји kiged: ilangyuy-a bsodnam nomči dayičing kiged: gönbo tayiji qoyar-un jarliyy-iyar:/ bsam gdan sengge mongyolčilan orčiyluluyad nayirayulju orosiylulbai: В колофоне пекинского ксилографа 1707 года (Fu Dalai) — түмэй эрдени қунг тайји = түмэни эрдени сецен қунг тайји. См. Сазыкин. 2001. №2631.

<sup>6</sup>Abhinirkramana sūtra. См. Ligeti, 1942. №1061.

<sup>7</sup>Монг. *sim yaqai jil*.

некий пандита дархан-лама<sup>8</sup>. Источник содержит стихотворный колофон, согласно которому заказчиками перевода выступили дайчин ноён, потомок Вчирай хагана<sup>9</sup>, и Бодисунг Далай Дагина хатун<sup>10</sup>.

Установление того, кто скрывается за именем «дархан-лама» представляется проблематичным, так как «пандита» и «дархан-лама» — распространённые титулы. Так, переводчик, именуемый дархан-ламой, входил в состав комиссии, работавшей над изданием рукописного Ганджура 1628–29 гг. Его имя встречается в 12-ти колофонах рукописного Ганджура и в пяти колофонах печатного пекинского Ганджура 1720 г. (лишь в одном случае упомянут как переводчик, в остальных — как консультант при переводе)<sup>11</sup>, однако никакие косвенные данные не указывают на то, что именно об этом переводчике идёт речь в колофоне «Аштасахасрики».

А.Г. Сазыкин отождествляет пандиту дархан-ламу с Самданом Сенгге [Сазыкин, 2001. С. 379, 381], однако нет достаточных оснований полагать, что авторы этих двух переводов — одно лицо. Прежде всего, выборочное сличение текстов переводов выявило существенные различия между ними. Кроме того, имена спонсоров, упомянутые в колофонах, не совпадают. Перевод Самдана Сенгге инициирован пятью правителями (см. выше), в колофоне перевода дархан-ламы названы двое. Нельзя отрицать вероятность того, что Бодисунг хатун, упомянутая в колофоне Самдана Сенгге — это Бодисунг Далай Дагина хатун из колофона дархан-ламы, а Соднам Номчи дайчин — тот же, что и Дайчин ноён, однако такое предположение нуждается в дополнительном подтверждении<sup>12</sup>. Таким образом, на основании данных из имеющихся у нас источников можно заключить, что речь идёт о двух различных переводах.

### III. Анонимный перевод

Существует перевод «Аштасахасрики» [Сазыкин, 2001. №2637, 2638, 2640; Catalogue, 1999. №00340-00342; Poppe N., 1964. №15, 16], авторство которого до сих пор не было установлено. Этот перевод был включён в состав печатного пекинского Ганджура 1720-го года. Во всех известных на

<sup>8</sup>Монг. *bandi-ta darqan blam-a*.

<sup>9</sup>Скорее всего, Вчирай хаган — это халхасский Абатай сайн хаган (abadai sayin qaγan, 1554–1588), правнук Даян хагана. Среди его потомков в XVII веке двое носили титул «дайчин ноён». См. Kämpfe, 1983. С. 149 (№467).

<sup>10</sup>Здесь и далее цитируется рукопись из коллекции ИВР РАН [Сазыкин, 2001. №2641]: [235v] erketü včirai qaγan-u altan uruγ: erke [236r] dayicang noyan kiged: eke bodisung/ dalai dagin-a qatun qoyar: edüge burqan-u sasin <kiged> olan-u tusa-yi/ sedkiŋjü: mongyol-iyar orčiylul kemen/ duradču: jarliyy boluysan-tur: moqordal/ ügei bürin sayitur ese medebesü ber/ molor metü öčüken medegsen oyun bilig/-iyer: mongyolčilan orčiylulbai:/ bandi-ta darqan blam-a:/:

<sup>11</sup>Монг. *darqan blam-a, gundig guši darqan blam-a*; см. Касьяненко, 1993. №28, 134, 413, 501, 520, 523, 549, 604, 614, 723, 737, 759; Ligeti. 1942. №129, 164, 289, 446, 998.

<sup>12</sup>В колофоне Самдана Сенгге имя Бодисунг хатун сопутствует имени Тумей Эрдени хун тайджи, что, скорее всего, означает, что она была его супругой, в то время как в колофоне дархан-ламы Бодисунг Далай Дагина хатун выступает в паре с дайчин ноёном.

сегодня изданиях имеется один и тот же тибетский колофон<sup>13</sup>, но отсутствует колофон монгольского переводчика. В связи с этим перевод как минимум трижды был атрибутирован ошибочно. В книге «Peking Lamaistische Blockdrucke...» В. Хайссиг отождествляет его с переводом Самдана Сенгге [Heissig, 1954. С. 21]. А.Г. Сазыкин называет переводчиком гелона Шераба Джамцо [Сазыкин, 2001. №2637]. В каталоге «Dumdatu ulus-un erten-ü mongyol nom bičig-ün yerongkei ʻarḡaḡ», изданном в Пекине в 1999 году, переводчиком назван Мерген-геген Лувсандамбиджалцан [Catalogue, 1999: 00340]. Имена гелона Шераба Джамцо и Мерген-гегена уратского упомянуты в издании одного пекинского ксилографа [Сазыкин, 2001. №2637], к которому прилагается издательский колофон, написанный в стихах на тибетском и монгольском языках. Гелон Шераб Джамцо, действительно именуемый переводчиком, на самом деле является редактором и резчиком досок для ксилографа<sup>14</sup>:

Тибетская транслитерация	Монгольская транслитерация	Перевод
/ku shrI dge slong shes rab rgya mtsho yis/	orčiγuluyučī gelong sirab jimsa ber:	Переводчик [тиб. <i>гушри</i> ] гелон Шераб Джамцо
/lan mang zhus te nam dag par du bsgrubs/	olan-da sigüjü teyin ariγun keb-tür bütügebei./	Многочисленно отредактировал и изготовил новые доски.

Что касается Мерген-гегена, он является автором стихотворного издательского колофона:

<sup>13</sup> Цит. ксилограф из коллекции ИВР РАН [Сазыкин, 2001. №2637]: enedkeg-ün ubadini sa-a ky-a sena kiged cña-a na siddhi-luy-a yeke/ tokiyaldyuluyučī kelemürči bande dharma ta-a šii la terigüten ber/ orčiγuluyad sigüjü nutalan bayulyabai: qoyina ber degedü erketü/ büküyin ejen töbed-ün čoy lha bjanpo bkrašis lha sde bjan-u/ jarliγ-iyar: enedkeg-ün ubadini subha-a ri ta kiged: dayun/ körbegülügči kelemürči ayay-qa tegimlig rinčen bjangpo ber/ tayilburi-luy-a jokiyaldyul-un orčiγulbai: qoyina ber enedkeg-ün/ ubadini yeke pandita dii pam ka ra šrii jña-a na kiged: yeke/ tokiyaldyuluyučī kelemürči ayay-qa tegimlig rinčen bzangpo ber dumda-/tu oron-u tayilburi-luy-a jokildyulun jašayad sigüjü nutalan/ bayulyabai: basa qoyina ber kii smad gñe tang namoče-dur: yeke/ pandita dibangkar-a šrii jña-a na kiged: ʻbrom kelemürči ilayyusan/ yarqu-yin oron qoyar ber naiman mingyatu-yi nomlaqui čay-tur/ yekengki nigede nuta-dur bayulyabai: qoyina ra sreng-ün süm-c-/dür ilayyusan yarqu-yin oron ʻbrom kelemürči ber enedkeg-ün/ yurban sudur-luy-a neyilegülgči qoyar üy-e nutalan bayulyabai:/ basa qoyina ber tere kü kelemürči ber nomlan jokiyayad ikir čikir-/üd-i ber nutalan bayulyabai: qoyiči čay-tur yeke kelemürči/ šaa-kyayin ayay-qa tegimlig blo ldan šes rab ber kace-yin/ eke bičig kiged dumdatu oron-u olan eke bičigüd-i quriyaju/ nutalan bayulyaysan bolai::

<sup>14</sup> Далее процитирован колофон ксилографа из коллекции ИВР РАН [Сазыкин, 2001. №2637].

### Тибетская транслитерация

...dus gsum gyi ʻphags pa thams cad kyi yum gcig bu shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa hor gyi skad du bzhugs paʻi gleg bam gyi bar byang ʻdi u rad kyi ku shri dpyod ldan dge tshul a ri kung ta laʻi zhes bgyis pas bskul ba ltar/ sde snod rin po che dang tha skad kyi ga cug lag mang por spobs pa dge ba mdo smad tsong khar skyes paʻi btsun pa a kya sku skye blo bzang bstan paʻi rgyal mtshan dpal bzang po zhes bya bas sbyar ba...

### Монгольская транслитерация

...yurban čay-un qutuy-tan-u γayčan kü eke bilig-ün činadu kürügšen naiman mingyatu-yi mongyol-un keleber keb-tür oro<si>yuluγsan-u kičeci<sup>15</sup> egün-i urad-un tegüs sinjileltü gusiri gisul ariγun dalai kemegečküi ber duradyusan yosuγar: ayimay sab erdeni kiged tusburi kelen-ü sastir-tur: sayin sambay-a-tu maido-yi-yin aday congka-tur törögšen toyin ajiγ-a qutuy-tu. lobsang bstan biy-a jamsan siri badar-a kemegeči ber nayiryuluγsan...

### Перевод

...Этот издательский колофон монгольского перевода Праджняпарамиты в восемь тысяч [шлок], единственной матери высших личностей трех времен, был написан по настоянию уратского ученого гушри гецула по имени Ариун Далай монахом, рождённым в местности Дзонгкха, в Мдо-смад, знатоком драгоценных собраний сутр и шастр на различных языках, аджахутугтой по имени Лувсандамбиджалцан Шрибхадра...

Таким образом, имя автора этого перевода остается неизвестным.

### IV. Рукопись трех переводчиков

В коллекции Королевской библиотеки в Копенгагене хранится уникальная рукопись в двух томах<sup>16</sup> — редкий перевод «Аштасакхасрики» авторства трех малоизвестных переводчиков. Стихотворный колофон источника сообщает, что перевод был выполнен Дидугба габчу ламой, Дурхар омбо багши и Браши багши, которые работали над ним одновременно, поделив сутру на три части<sup>17</sup>. Спонсорами перевода названы Буян даюн сецен хаган и Дзонгген хатун<sup>18</sup>. Буян даюн сецен хаган — прямой потомок Даян

<sup>15</sup> Не удастся найти верное прочтение слова *kičeci* (предположительно, ошибка резчика). В тибетском тексте колофона ему соответствует *bar byang* — «издательский колофон».

<sup>16</sup> MONG. 481, MONG. 482, [Heissig, Bawden, 1971. С. 212, 214].

<sup>17</sup> Здесь и далее цит. рукопись MONG. 482 из коллекции Королевской библиотеки [Heissig, Bawden, 1971. С. 212 – 213,]: [159r] erdem-ün sang boluγsan: diduyba kabču/ lam-a-luy-a: durqar omboo sñagbo/ baysi: brasi baysi: yurbayula ögüleldün/ salbilčan töbed-ün kelen-eče/ mongyol-un kelen-tür orčiγulba::

<sup>18</sup> [158v] ...degedü/ boyda nom-un qayan-u altan ači/ inu delgerenggüy-e sajin-i ene jüg-dür/ geyigülügči degere ügei buyan-i masida/ delgeregülügči: [159r] delekei tebčigülügšen buyan dayun sečen/ qayan kiged: čaylasi ügei erdem/ bilig tegüsügšen čau aldar inu qamiγ-a/ boluγsan: čay tara bodhi satuva-yin/ qubilyan inu: čay ügei buyan-tu/ jönggin qatun-u duraddyusan-iyar:./...

хагана в пятом колене и дед Лигдан хагана [Kämpfe, 1983. С. 136, №24]; Он правил с 1593 по 1603 год, что позволяет датировать перевод этим периодом. Кроме того, в колофоне упоминается Далай-лама IV<sup>19</sup>, и это дает возможность с большой вероятностью предположить, что перевод был завершен в первые годы XVII века (1601 – 1603), когда юный Далай-лама был признан и направлялся в Тибет [Stein, 1972. С. 82].

### V. Перевод Алтангерел убаши

Алтангерел убаши — знаменитый халхаский переводчик начала XVII века [Дамдинсүрэн, 1987. С. 117 – 124]. «Аштасахасрика» в его переводе хранится в Монгольской национальной библиотеке в Улан-Баторе среди томов рукописного Ганджура. Кроме того, двухтомная рукопись этого перевода упоминается в каталоге китайских коллекций [Catalogue. 1999. №00338]. Перевод Алтангерел убаши заканчивается колофоном в стихах, в котором сообщается, что заказчиками перевода выступили дайчин хун тайджи и Цаган Дара хатун<sup>20</sup>.

### VI. Перевод Дарба-пандиты

Еще один, возможно чуть более поздний, «халхаский» перевод «Аштасахасрики» был обнаружен в 2011 году в частной коллекции в Хубсугульском аймаке Монголии. Его автор — монгольский хубилган Дарба пандита<sup>21</sup>. Источник (рукопись) имеет два колофона — монгольский и тибетский<sup>22</sup>. Монгольский колофон переводчика написан в стихах и весьма пространный (37 четверостиший). Помимо традиционных благопожеланий и молитв, в тексте колофона повторяются хвалы Халхе, роду Тушету-ханов и джебцундамба-хутугте Дзанабадзару. Заказчиками перевода названы уйдзен ноён и его супруга Удбала<sup>23</sup> — предположительно, речь идет об Аюши уйдзен ноё-

не, потомке Даян хагана в пятом колене [Kämpfe, 1983. С. 160. №840]. Кроме того, Дарба-пандита называет место, где он работал над переводом, — север Хангайских гор<sup>24</sup>. Упоминание в колофоне джебцундамба-хутугты указывает на то, что перевод был окончен не ранее 1640 года.

### VII. Перевод Дзая-пандиты ойратского (?)

В коллекции ИВР РАН хранится рукопись [Сазыкин, 2001. №2639], содержащая перевод «Аштасахасрики», авторство которого, предположительно, принадлежит Дзая-пандите ойратскому. Источник не имеет монгольского колофона<sup>25</sup>, только тибетский колофон<sup>26</sup>. Предположение о том, что авторство этого перевода принадлежит Дзая-пандите основано исключительно на косвенных данных. Известно, что Дзая-пандита ойратский переводил «Аштасахасрику» [Норбо, 1999. С. 54]. Кроме того, особенности языка перевода (некоторые грамматические формы и терминология) указывают на его ойратское происхождение. В монографии «Книги монгольских кочевников» Д. Кара упоминает данную рукопись из коллекции ИВР РАН, называя ее переводом Дзая-пандиты [Кара, 1972. С. 79]. Пометка о предполагаемом авторстве Дзая-пандиты сделана Карой и в инвентарной книге в хранилище института. Однако остается неизвестным, чем именно руководствовался профессор Кара, атрибутируя этот перевод.

Итак, несмотря на неполноту представленных здесь данных, бесспорным представляется высокий статус сутры «Аштасахасрика Праджняпарамита» в Монголии XVII века. Замечателен тот факт, что в течение ста лет, в процессе становления традиций классического монгольского языка, сутра не менее семи раз удостоивалась внимания переводчиков и милостынедателей не только на юге Монголии, прославленном центре литературной активности, но и на Севере, в Халхе, и на Западе, в Джунгарии.

### ЛИТЕРАТУРА

Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын өв уламжлалын асуудалд I. Улаанбаатар, 1987

Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). Москва: Главная редакция восточной литературы, 1972

Касьяненко З.К. Каталог петербургского рукописного Ганджура, М., 1993

Норбо Ш. Зая-пандита (материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999

kündülen ёokügür noyan-u üre sadun inu: samay/ral ügei çayan buyan-u açi üre-yin şiltayan-iyar: sayiqan/ nabçi seçeg metü sayitur saçuran delgerejü: sayin ijayur-du/ arban yurban qad boluysan-aça ündüsülegseger:: tegülдер süsüg/-dü üiceng noyan udbala qoyar-un duraduysandur: tegüs jirya/lang sanaysayar bolomu kemen sedkijü darpa pandida biber:

<sup>24</sup>ayulas-un/ qayan sümbür ayula-yin dörben tiib-un degedü cambu-a tiib-un/ oron-a: ayuu yeke qalq-a tümen-ü oron-u degedü qangyai/ qan-u aru-dur: asuru sayiqan oi seçeglig jülges-iyer/ çimegsen qasui күntü-yin belçir-e: ay-a yayiqamsiy-du/ degedü ene qutuу-du-yin nom-i бүтүгеbei::

<sup>25</sup> Среди последних страниц рукописи попадаются обрывки листов с небольшими фрагментами текста: возможно, лист, содержащий монгольский колофон переводчика, был поврежден.

<sup>26</sup> Тот же, что и в анонимном переводе.

<sup>19</sup>

[158v] ariу-a/ lokisvari yeke nigülesügçi: Клянюсь несравненному Океану мудрости, amitad-tur/ tusalaqu-yin tula Великому сострадающему Арья-Локешваре, altan qayan-u/ açidur qubilуysan: Переродившемуся внуком Алтан хагана adalidqasi ügei/ erdem-ün dalai-tur maytamui:: Ради пользы живых существ!

<sup>20</sup> Цит. колофон рукописи из частной коллекции: ...ülemji bisirel-tü dayiçin qung tayiji çayan dara qatan ürgül/jide yidam bolуan üiledkegülsügei kemen süsülfü (повреждено)/ ülisi ügei takil күndüel-i beleddü sayitur kiçiyerün:/ ürgüljide öglige-yin efen bolju ünen-iyer nököçeldügsen-ü/ siltayabar:: asuru olan eke töbed biçig-üd-i neyilegölün toki/yalduyulju: ayalyu udqasi aljiyas bolуufajai kemen ariyudqan/ tegüskefü altan genel ubasi bi ali medegsen-iyen çinege-ber/ asuru kiçiyеjü mongyol-un kelen-dür orçiуülju orosiуulbaii::/

<sup>21</sup> Монг. *darpa pandida*.

<sup>22</sup> Тот же, что и в анонимном переводе.

<sup>23</sup> Здесь и далее цит. рукопись из частной коллекции: [1r] ...küçün/ tegülдер күрдүн orçiyuluyçi çinggis qayan tere inu: küçir tabun/ öngge dörben qari-yi ejeleji бүрүн: күsegsen qamuy kereg-üd-iyen/ sayitur tegüsken бүтүgejü jiryaд: күndü yeke törö-e yosun-iyen/ tübsin-e bariysan ажуу: aldarsiysan tere yeke qayan-aça/ inaysi ündüsüleju бүрүн: asuru yeke күçütü sayin qayan [1v] sayin noyan töröged: almayidal ügei şasin törö-e qoyar-i/ qoslan barju: adalidqasi ügei qalq-a tümen-i sayitur jirya/yuluysan бүлүge:: tegün-eçe qoyin-a döttiger üy-e-yin çay/-dur inu: degüdegerel ügei yeke бойda rce bjun dampa blam-a/ tegşi nigülesküi-ber amitan-i tusa-yin tulada ügedе bolуyad:/ tegüs-iyer jiryaуulun şasin-i arban жүg-dür maşida delgere/gülbei:: sayin



- Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук. Том II. М.: Восточная литература РАН, 2001
- Catalogue of Ancient Mongolian Books and Documents of China, Vol. 1 Beijing Library Press, 1999
- Conze E.* The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary. Four Seasons Foundation, Bolinas, California, 1975
- Ligeti L.* Catalogue du Kanjur mongol imprimé. Budapest: Société Kőrösi Csoma, 1942
- Heissig W.* Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte. Wiesbaden: Harrassowitz, 1954
- Heissig W., Bawden Ch.* Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs. Copenhagen: The Royal Library, 1971
- Kämpfe H.-R.* Das Asarayçi neretü-yin teüke des Byamba erke daiçing alias Šamba ĵasay (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983
- Poppe N., Hurvitz L., Okada H.* Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko. The Toyo Bunko & the University of Washington Press, 1964
- Stein R.A.* Tibetan Civilization. Stanford University Press: 1972

*Условные обозначения:*

- <...> — вписанные исправления в рукописном тексте
- (...) — текст, восстановленный автором статьи
- ... — нестандартное написание
- [...] — номер страницы в источнике
- / — переход на новую строку

## Литература и искусство

*М.Ф. Альбсдиль*

### Буддийские культовые предметы в музейном пространстве: к истории одной коллекции МАЭ РАН

Тема, связанная с бытованием буддийских культовых предметов в музейном пространстве, весьма обширна и многогранна. Она включает в себя множество еще до конца не исследованных аспектов, от особенностей работы хранителей и реставраторов до проблем научного изучения, экспонирования и интерпретации буддийской иконографии.

Для настоящего сборника избран лишь один небольшой фрагмент этой темы, связанный с необычной историей коллекции № 4698, хранившейся в МАЭ РАН (Кунсткамера). Она интересна не только своим разнообразным и богатым содержанием, но и тем, что в ее истории тесно переплелись судьбы

Агинского дацана, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) и известного отечественного ученого Л.Н. Гумилева.

Как известно, Агинский дацан в Бурятии, один из крупнейших в России, отсчитывает свое существование с 1811 г., а появление лам в агинской степи относят к еще более раннему периоду, а именно к концу XVIII в. Значение дацана для сохранения и изучения устной традиции буддийской учености трудно переоценить. Бурятия, в то время находившаяся вместе с Калмыкией и Тувой на окраине буддийского мира, берегла многое из того древнего и богатого наследия, которое в Индии, Тибете и Монголии было уже утрачено. Так сложилось на первый взгляд парадоксальное, но при более внимательном рассмотрении вполне закономерное положение: сквозь буддизм восточных окраин России просвечивали лики древней и средневековой Индии.

«Через буддизм Индия становится нашим соседом на всем протяжении нашей азиатской границы от Байкала до Нижней Волги», — писал известный русский буддолог Ф.И. Щербатской<sup>1</sup>. Позже, приехав к забайкальским бурятам, пообщавшись с ламами и познакомившись с историей края, он писал в 1907 г. С.Ф. Ольденбургу в письме из Агинского дацана: «Ведь Монголия — это живая Индия. Все, что происходит здесь, в Аге, есть, по всей вероятности, полнейшая копия того, что происходило в VII в. в Наланде. Влияние Индии перешло уже на фольклор. Владимирцов приходит к выводу, что весь почти фольклор индийский. Следовательно, наряду с литературой мы имеем здесь самую живую жизнь, которую должны были бы по литературе отгадывать. А предстоит на этом основании изучить, кроме логики и философии, такие системы, как Kalasakra и др. йогические»<sup>2</sup>.

Так видел Ф.И. Щербатской перспективы гуманитарного освоения русскими буддийского Забайкалья, мечтая в будущем основать в Иркутске кафедру санскритской словесности и превратить этот город в центр по изучению буддизма в России. Отмечая явные преимущества русских востоковедов перед учеными других стран, едва ли не главным среди них он считал возможность непосредственного знакомства с буддизмом через бурятских ученых лам с их глубокими и ценными познаниями.

Но этим надеждам не суждено было сбыться. В атеистические советские годы храмы в Бурятии, Калмыкии и Туве были разрушены и разграблены, святыни поруганы и осквернены, а ламы отправлены в тюрьмы и лагеря или убиты.

Их участь разделил и Агинский дацан. Если в первые десятилетия XX в. в нем состояло 950 лам, то после арестов, начавшихся в 1930-е гг., их осталось всего лишь 32. Однако вскоре и этих лам увезли в Читу и там расстреляли. Надругательствам и уничтожению подвергались не только люди, но и святыни; практически была осквернена вся храмовая утварь, как и сами храмы, главный и малые.

Агинский дацан был закрыт, хотя в нем еще оставались огромные ценности, причем не только религиозного, но и общекультурного значения.

<sup>1</sup> Кальянов В.И. Академик Ф.И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 17 – 18.

Как известно, храмы были наполнены священными для буддистов изображениями, написанными на шелке, холсте или бумаге, иконами-танками, статуэтками божеств и другими ритуальными предметами, вылепленными из глины, литыми из меди и бронзы, сделанными из золота или серебра, вырезанными из кости и дерева.

Кажется нелишним напомнить, что для буддистов все эти священные изображения служили важными символами, исполненными глубокого значения и напоминавшими о великом учителе Будде, его учении и его заветах. «Правда, о многих буддийских образах существуют предания, что они чудотворные; рассказывается о совершенных через них чудесах, но буддисты всегда помнили и верили, что чудеса совершает не шелковый образ или бронзовая статуя, а тот, кто изображен, чья сила, по их верованию, может действовать через любой предмет»<sup>3</sup>.

Насильственное и жестокое прекращение жизни дацанов было не только тяжелым ударом для жителей Бурятии, как и других буддийских стран России, но и невосполнимой потерей для отечественного востоковедения, поскольку дацаны сохраняли религиозную, литературную, художественную и философскую традицию, которая могла бы стать ключом для многих явлений духовной и материальной культуры Востока. «Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада от души Востока не столь глубока — быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом... И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известным культурное богатство Востока, многое из того, что теперь кажется непонятным и странным, будет понято и превратится в близкое и знакомое, станет нашим» — так О.О. Розенберг закончил свою лекцию на Первой буддийской выставке в Петербурге в 1919 г., выразив те же надежды, что и Ф.И. Щербатской о перспективах изучения буддизма в России<sup>4</sup>.

Бесспорно, большевистский погром был не первым, который пришлось пережить буддизму при столкновении враждебных идеологий. Достаточно вспомнить, как немногим более века тому назад князь Э.Э. Ухтомский, известный дипломат и путешественник, адепт буддизма, немало сделавший для развития гуманитарных знаний в России, был всерьез озабочен сходной исторической ситуацией — вторжением англичан в Тибет и возможными пагубными последствиями: «Что составляет главную опасность движения английских войск в „страну бурханов и лам“? Тамошние монастыри непомерно богаты, составляют истинные очаги древней культуры, избилуют высокохудожественными предметами культа и редчайшими памятниками письменности. Если только сипаи дойдут до Даши-лхунбо и Лхасы, они, как фанатики-иноверцы, при их страсти к грабежу, столь блистательно проявленной во дни недавнего подавления боксерской смуты, вне всякого сомнения жестоко разгромят сокровеннейшие ламайские святилища, с их драгоценными алтарями и библиотеками... Нельзя даже

приблизительно сказать, какой неисчерпаемый урон это принесет востоковедению и вообще истории цивилизации, как отодвинет решение многих научных проблем»<sup>5</sup>. Какие же слова понадобились бы Э.Э. Ухтомскому для описания «неисчерпаемого урона», нанесенного буддийским монастырям в годы большевистских погромов?

В 1940 г. в Агинском дацане разместилась воинская часть. Можно усомниться в том, что военное начальство не было информировано о находившихся в дацане ценностях.

Сведения о ситуации, сложившейся в Агинском дацане, дошли до Москвы и Санкт-Петербурга (тогда Ленинграда). В 1940 г. туда приехала экспедиция Академии наук по сбору коллекций бывшего буддийского монастыря. Сотрудник МАЭ РАН, (тогда — Института этнографии и антропологии АН СССР) Георгий Адамович Гловацкий пробыл в Агинском дацане около трех месяцев. За это время он собрал, упаковал и отправил в Ленинград большую часть того, что сохранилось и что удалось спасти, а это — в общей сложности двести ящиков, или около тысячи культовых предметов.

Страшно подумать, что стало бы с этими предметами из Агинского дацана, останься они тогда в Бурятии. Самый лучший вариант — верующие спасли бы их, сохранили, закопали, спрятали. Но неизвестно, выжили ли бы сами верующие? Успели бы они передать тайну надежному человеку? Самый расхожий вариант — ритуальная утварь могла пропасть и сгнить в подвалах КГБ, перекочевать на полки антикварных магазинов или в квартиры любителей восточной экзотики и бесследно затеряться; металлические предметы могли пойти в переплавку на полезные для развивающейся советской промышленности изделия. Наконец, вещи могли попросту развалиться, разбить, выбросить на свалку.

К счастью, судьба распорядилась иначе: культовые предметы из Агинского дацана попали в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), в то время именовавшийся Институтом этнографии и антропологии АН СССР. Музейные фонды оказались не самым худшим местом для их хранения. Разумеется, эти вещи не использовались по своему назначению: к иконам и скульптурам не обращали сокровенных слов молитвы, им не приносили жертвенные дары и не окружали дымом благовонных курений. Но они не подвергались и хуле, поношениям и оскорблениям. Фактически музей их сохранил и спас, оформив как коллекцию № 4698.

Тогда-то с этими предметами, теперь уже — музейными экспонатами, и познакомился Л.Н. Гумилев, приглашенный для этой работы Н.В. Кюнером, возглавлявшим в то время музейный отдел Индии, Индонезии и Дальнего Востока, а также кабинет Восточной и Южной Азии. В 1947 г. он зарегистрировал коллекцию и описал ее, а в 1975 г. на основе ее материалов подготовил и издал книгу «Старобурятская живопись»<sup>6</sup>.

Его подход к буддийской иконографии был отмечен своеобразием: он интерпретировал иконы как исторические источники, отразившие реальные события из истории Тибета, и полагал, что в буддийских предметах,

<sup>3</sup> Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. СПб., 1919. С. 6.

<sup>4</sup> Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Лекция проф. О.О. Розенберга, читанная на Первой буддийской выставке в Петербурге. СПб., 1919. С. 7.

<sup>5</sup> Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб., 1904. С. 25.

<sup>6</sup> Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. Л., 1975.

вывезенных из Агинского дацана, «как в капле воды, отражающей небосвод, сохранились следы древней культуры Срединной Азии и той жизни, которая исчезла много веков тому назад»<sup>7</sup>.

Вывод ученого был таков: «Итак, мы обнаружили, что предметы искусства, хранившиеся в Агинском дацане, являются памятниками не столько религии, сколько причудливо переплетающихся традиций разных культур. Наряду с желтой нитью — памятью об индийском отшельнике Шакия-Муни — проходит черная нить туземного демопоклонства, синяя — митраизма и белая — несторианства. Как лучи в ограниченном алмазе, в бурятском искусстве соприкасаются и преломляются Индия, Иран и Византия, но совсем не заметен Китай, потому что тысячелетняя борьба монголов с китайцами, также предельное несходство их психических складов сделали невозможными культурные заимствования — впрочем, для обеих сторон... Публикуемая нами живопись это своеобразная летопись древнего Тибета, без учета которой нам были непонятны явления и перипетии истории Центральной Азии»<sup>8</sup>.

С такой интерпретацией были согласны далеко не все. В июне 1976 г. в Институте этнографии АН СССР состоялось бурное обсуждение книги Л.Н. Гумилева. Его главный оппонент, китаевед Б.И. Панкратов, указывая на многочисленные ошибки, резко раскритиковал книгу. Его поддержали и другие выступавшие, хотя Л.Н. Гумилев ссылался на то, что он опирался на работы Грюнведеля и Гетти как самые последние и новейшие из того, что выходило по буддийской иконографии.

Не обсуждая научную ценность книги Л.Н. Гумилева, отметим все же, что именно благодаря ему коллекция буддийских культовых предметов из Агинского дацана была издана в советские атеистические годы. В 1991 г., в год 250-летия установления буддизма в России, музей вернул эти экспонаты в возрожденный Агинский дацан, где они снова стали ритуальными предметами.

*Б.Б. Бадмаев, И.В. Васильева*

## Сохранение традиций и эволюция в реконструкции убранства дацана Гунзэчойнэй

Санкт-Петербургский Буддийский храм — Дацан Гунзэчойнэй, в переводе с тибетского «Источник святого Учения Будды, сострадающего всем» (тиб. kun la brtse mdzad thub dbang dam chos byung ba'i gnas) — единственный в своем роде образец зодчества начала XX в., построенный в традициях тибетской культовой архитектуры с элементами северного модерна.

<sup>7</sup> Там же. С. 6.

<sup>8</sup> Там же. С. 47.

История строительства и описание архитектурных особенностей здания (архитекторы — Н.М. Березовский, В.Г. Барановский, Р.И. Берзен) нашли отражение в документах КГИОП, книжных изданиях и публикациях<sup>1</sup>. Сохранившиеся фотографии и архивные материалы демонстрируют как наружное, так и внутреннее оформление Дацана, богато декорированного символикой, традиционной для буддийских храмов.

Оформление храма<sup>2</sup>, создание декорации интерьера было выполнено при участии художников Н.К. Рериха и В.П. Шнейдер, входивших в строительный комитет, и силами художников-лам (*зурачинов*) Осора Будаева и Гэлэг-Чжамцо Цэвегийн, приехавших из Бурятии. Столярные работы выполнял бурятский мастер Ринчин Занхатов. Во внутреннем убранстве были использованы не только традиционные буддийские техники, но и популярные в эпоху модерна украшения — витражное остекление и мозаичное напольное покрытие. В первые годы существования Дацана собрание живописи и предметов скульптурной пластики насчитывало многие десятки замечательных экземпляров. Центральный алтарь украшала позолоченная скульптура Будды.

После революции храм трижды подвергался полному разорению: в 1917–1919 гг., во второй половине двадцатых и второй половине тридцатых годов<sup>3</sup>. В предвоенные, военные, послевоенные годы закрытое для верующих здание храма использовалось в технических целях.

При возвращении храма буддистам в 1989–1990 гг. здание находилось в крайне неудовлетворительном состоянии, с порушенной, в проржавевших заплатах, кровлей и поврежденной системой водосброса. Пришла в негодность конструкция светового фонаря над дуганом. Необходимый элемент буддийского храма, *ганжир* — сложное по форме, позолоченное навершие — был демонтирован. Были демонтированы позолоченные медные диски с фриза портика, а сохранившиеся элементы наружного декора повреждены и деформированы. Немало пострадали в годы гонений и нецелевого использования здания и витражи Н.К. Рериха — частично разбитые и потрескавшиеся. Полностью было утрачено все собрание предметов куль-

<sup>1</sup> Андреев А.И. Храм Будды в северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.; Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2012; Б.Б. Бадмаев, Ю.И. Елихина. К вопросу о строительстве Буддийского храма в Петербурге // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство. Вторые Доржиевские чтения. Материалы конференции. СПб., 2008. С. 19.

<sup>2</sup> Андреев А.И. Храм Будды в северной столице. СПб.: Нартанг, 2004. С. 70; Е.В. Асалханова. Витражи буддийского храма в Санкт-Петербурге // Художественное наследие и современность. Сборник научных трудов. Вып. 4. СПб.: Астерион, 2007. С. 44–53; Е.В. Асалханова. Роль Н.К. Рериха и бурятских художников О.Б. Будаева и Г.-Ч. Цэбэгийн в создании храмовой декорации дацана Гунзэчойнэй в Петербурге // Материалы XI Международной научно-практической конференции «Рериховское наследие». 8–10 октября 2011 г., СПб., Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2008.

<sup>3</sup> Андреев А.И. Храм Будды в северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.; Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2012; А.И. Андреев. Буддийские ламы из Старой Деревни // Невский архив (М; СПб.). 1993. С. 314–349.

та: живописи, скульптуры, в том числе алтарная статуя Будды. Одним словом, здание требовало комплексного реставрационного ремонта, а убранство Дацана, как наружное, так и внутреннее, абсолютно необходимое для проведения служб, — реконструкции и скорейшего восполнения.

Несмотря на тормозившие работу материальные затруднения, кадровые вопросы, разного рода провокации в период «лихих» 90-х, восстановление дацана Гунзчойнэй и восполнение культового убранства к настоящему времени в существенной степени реализовано. В данной статье отметим несколько работ последнего времени, проводившихся главным образом усилиями лам и прихожан в действующем Дацане.

Одной из первоочередных задач в восстановлении Дацана был **ремонт металлоконструкций и металлоэлементов**. Серьезной, затратной, но успешно решенной проблемой стала реконструкция медной кровли (2010–2012 гг., Проектно-строительное объединение «РЕСТАВРАТОР», Санкт-Петербург).

При украшении фасадов Дацана в свое время были использованы более десятка элементов металлического декора: *ганжир* (позолоченное навершие на крыше Храма), *чжалцаны* (знаки победителя), композиция из колеса Учения и двух ланей, символ Калачакры на втором этаже, символ Калачакры на северном фасаде, зеркала-толи, базы пилонов и пилястр и другие. В настоящее время все металлоэлементы восстановлены.

Ганжир, как и кровля, в свое время был выполнен из меди, способом выколотки, отделан позолотой. Такая же технология использована и при его реконструкции. Материал — листовая медь, толщиной 2,5 мм. Медь покрыта двумя слоями грунтовки и лака, на которые нанесено сусальное золото. Поверх сусального золота нанесен защитный лаковый слой.

В ходе реконструкции здания был проведен **ремонт освещения дугана** — молельного зала. Принципы освещения храмов тождественны для всех конфессий и предполагают наличие естественного света и искусственного (в наши дни — электрического и от свечей). Естественное освещение средней части Петербургского Дацана осуществляется из верхней зоны через окна в световом фонаре. К настоящему времени световой фонарь отремонтирован, практически изготовлен заново.

Электроосвещение к началу 2000-х, «наследство», доставшееся со времен эксплуатации здания в качестве объекта технического назначения, не только не имело ничего общего с религиозно-культурными традициями, но и попросту устарело: морально и, что очень опасно, физически. По заказу Дацана был сконструирован комплект хрустальных светильников. Светильник на Востоке олицетворяет огненный талисман, поэтому существует запрет на люминесцентные лампы, холодный свет которых не способен поддерживать энергию Огня. В то же время традиции северного модерна диктуют свои коррективы: конструкция светильников должна быть лаконичной, свободной от излишеств и нагромождений.

Базовая конструкция новых потолочных светильников (люстр) представляет собой соединенные в цепочки прозрачные хрустальные подвески, сверху прикрепленные к обручу, который затем подвешивается к потолку. Конфигурация люстр, размещаемых в разномасштабных частях поме-

щения, изменяется: при увеличении размера люстр хрусталь собирали в несколько ярусов. Помимо потолочных светильников в состав светового ансамбля вошли хрустальные настенные светильники. Дизайн настенных светильников сочетается с потолочными люстрами и не противоречит геометрии колонн и полуколонн, форме арочных проемов.

При демонтаже старых разрушенных источников освещения были разобраны потолочные металлоизделия послевоенного периода, освобождены выходы к вентиляционным шахтам, реконструированы вентиляционные решетки. Это позволило просушить и привести в порядок стены, избавиться от грибка и остановить разрушение старинных орнаментальных росписей в молельном зале.

Электрооборудование<sup>4</sup> в дугане выполнено с учетом группового включения осветительных приборов в зависимости от времени суток или мероприятий, проходящих в зале. При праздничных служениях зажигаются все светильники, создавая образ полного света — духовного символа праздника.

Следующий предмет убранства дугана — **витражное остекление**. В Дацане сохранился уникальный натуральный материал — витражи Н.К. Рериха (35 единиц хранения). Мотивы изображений — основные группы символов буддизма: «Пять подношений органам чувств» и «Восемь драгоценностей» — лотос, сосуд с нектаром вечной жизни, две рыбы, зонт, колесо Учения, знак победы, узел счастья, раковина (*самандума*). Витражи остекления светового фонаря представляют собой композицию из 16 витражных блоков — повторяющихся буддийских символов *ваджра* (монг. *очир*) в круге с ориентированными по сторонам света смыкающимися листьями и стилизованными санскритскими литерами в центре. Очевидно, что реставрация имеющихся витражных панно работы Н.К. Рериха — кропотливая и долговременная работа, в то время как храм, действующий и развивающийся, должен как можно скорее наполниться изделиями декоративно-прикладного искусства с религиозным содержанием.

Восполнение витражного комплекса Дацана новыми изделиями осуществлялось в 2010–2011 гг. Новые красочные витражные панно над входом в дуган заменили собой демонтированные хозяйственные шкафы из фанеры. Автор трехчастной витражной композиции — Елена Зонхоева, член Союза художников России, консультант — к. ф. н. О.С. Хижняк, ведущий научный сотрудник Государственного музея истории религии.

Композиция состоит из панно под такими названиями: «Пять подношений органам чувств», «Дракон солнечный», «Дракон лунный».

Центральный витраж «Пять подношений органам чувств» содержит изображения значимых символов буддизма: зеркало, лютня, воскурения, плоды, ткань. Цветок лотоса олицетворяет чистоту тела, речи и мысли, расцвет добрых деяний. Витражи «Дракон солнечный» и «Дракон лунный» олицетворяют также буддийские философские представления. Один из драконов поднимается вверх, от земной водной стихии он восходит в

<sup>4</sup>СНиП 23-05-95 Естественное и искусственное освещение; СанПиН 2.2.1/2.1.1.1278-03 Гигиенические требования к естественному, искусственному и совмещенному освещению жилых и общественных зданий.

небеса. Другой — спускается с небес, возвращая нам чистые, небесные воды. В такой образной форме древнее мировоззрение представляло вполне реальный физический процесс — круговорот воды в природе. Образы драконов несут и религиозную смысловую нагрузку, передавая идею связи земного и небесного миров. Дракон солнечный держит солнце и восходит с ним на небо, освещая землю и небосвод. Чешуя дракона — языки пламени, грива — солнечный огонь. Дракон лунный, опускаясь с небес на землю, подхватил луну. Грива дракона — туман и брызги дождя, чешуя — волны.

Один дракон — День, другой дракон — Ночь.

**Новые витражи** для Дацана выполнены в технике Тиффани. Конструктивная основа витража — проволочная сетка, оплетающая стеклянные пластины, одновременно несет и изобразительное начало, так как является контуром, рисунком изображения. Фьюзинг (спекание стекол в несколько слоев) применили в обрамлении витражей, в окружностях зеркала, солнца и луны; в отдельных частях драконов, в глазах, в лотосах.

Цветной свет, проникающий сквозь витражи, дополняет красоту ярко-узорчатой мандалы дугана. А в день зимнего солнцестояния новые витражные окна пропускают три солнечных луча, которые локально освещают алтарь: средний падает на верхнюю часть лица Будды, крайние — на иконы-танка по сторонам алтаря.

В 2010–2011 гг. молельный зал украсила **мозаика** — шесть панно на восточной и западной стенах. Панно представляют собой мозаичные копии образцов традиционной буддийской иконографии. Первым было изготовлено мозаичное панно с изображением Авалокитешвары. Авалокитешвара — «Владыка вззирающий», бодхисаттва, воплощение бесконечного сострадания всех будд. Справа и слева от него размещаются изображения Зеленой Тары и Белой Тары. Тара — мать-мудрость всех Будд. Зеленая Тара излучает двадцать один аспект — двадцать одну Тару, и у каждой своя особая энергия. Тара возникла из сострадательных слез Авалокитешвары. Тару можно просить практически обо всем, поскольку она — высшее утешение всем, кто ищет помощи и разрешения проблем. Белая Тара — Богиня, продлевающая жизнь.

На противоположной стене, в центре триптиха — изображение Будды Медицины — Будды исцеления, «Владыки Лазуритового (Бериллового) Сияния». Целители, уделяющие особое внимание практике Будды Медицины, могут развить особые способности, которые помогают в правильной постановке диагноза и лечении.

Слева от Будды Медицины изображение Майтреи. Майтрея — «Владыка, нареченный Состраданием», грядущий Учитель человечества, Бодхисаттва и Будда нового мира.

Справа от Будды Медицины изображение Ваджрасаттвы. Ваджрасаттва — имя Будды в буддийских традициях Махаяны и Ваджраяны. Практики Ваджрасаттвы применяются для очищения омрачений, негативной кармы и загрязнений ума, для восстановления нарушенных обязательств.

Техники мозаики существовали на протяжении веков. Основным качеством, которое в искусство мозаики внес модерн, можно считать смешение методов кладки. Декоративные возможности мозаики безграничны,

можно реализовать любые цветовые сочетания для изготовления самых разных изображений от простого рисунка (узора на напольном покрытии) до сложной композиции. Уникальность настенной мозаики в том, что не существует двух одинаковых полотен, при этом с течением времени их ценность будет только повышаться. В отличие от свиточных живописных работ на ткани, мозаичные изделия обладают высокой прочностью, климатической и влагостойкостью (это важно в условиях северного храма), что в конечном итоге определяет не только возможности лучшего ухода, но и долговечность убранства.

Существует два основных способа изготовления мозаики — прямой и обратный. При прямом наборе элементы мозаики вдавливаются в грунт. При обратном наборе мозаика собирается на картоне или ткани, потом переносится на загрунтованную поверхность. При изготовлении панно из стеклянной мозаики работать по методу «негатива» удобнее, чем при «позитивной» работе. В нашем случае использовали технику обратного набора, когда кусочки мозаики лицевой стороной укладываются на вспомогательную поверхность с обозначенным рисунком. Затем готовый модуль тыльной стороной закрепляют на основной поверхности с помощью клеящего состава.

Рама представляет собой составные металлоизделия. Нижняя часть — сварная решетка, которая состоит из периметра, продольной и поперечных линий. Наружная часть по принципу «коробочки» одевается на решетку с мозаикой. Декоративное покрытие рамы — «металлик» цвета бронзы.

**Прихрамовый сад**, подобно самому буддийскому храму, традиционно призван служить местом, где совершаются ритуалы и торжественные церемонии. Согласно тибето-буддийской традиции по сторонам от входа в храм должны располагаться **мифические снежные львы** — привратники, охраняющие вход. Парные скульптуры львов (лев и львица) можно увидеть у входа практически во все храмы тибетского буддизма. Снежный лев — персонаж буддийской мифологии, небожитель, верный слуга будд и бодхисаттв. Наделен такими качествами, как отвага, решимость и жизнерадостность. В тибетской иконографии снежный лев символизирует непобедимость Дхармы, четыре бесстрашия Будды и землю как стихию. Обычно изображается с круглыми глазами и разинутой пастью. Рычание льва символизирует речь Будды: когда рычит лев, все животные прижимают уши и склоняют головы, так же и демоны склоняют головы перед речью Просветленного. Молоко снежной львицы дарует бессмертие и всеведение.

Известно, что утверждение тибетского национального флага «Снежный лев» (1913 г.), т. е. провозглашение независимости Тибета Далай-ламой XIII, по времени соответствовало созданию Дацана в Санкт-Петербурге. Учитель Далай-ламы XIII, геше-лхарамба Агван Лобсан Доржиев не мог не участвовать, прямо или косвенно, в создании Тибетского флага, и единственная причина, почему столь значимый символ буддизма — львы — своевременно не нашел отражения в скульптурах при Петроградском Дацане, связана с нехваткой времени и средств, а затем — с наступившими трудными временами.

В соответствии с канонами буддизма, опираясь на аналоги из дацанов Монголии и старые источники, бурятские ламы подготовили эскизы скульптурных изображений льва и львицы. Они были вырезаны из цельного камня китайскими мастерами, а петербургские специалисты — гранитчики курировали выполнение заказа и осуществили работы по изготовлению и монтажу постаментов, установке скульптур.

Скульптуры львов изготовлены из красного натурального гранита в блоках, марки Tianshan red G402 («Тянь шань ред»), месторождение камня и страна-производитель — Китай. Для изготовления постаментов был выбран гранит в слэбах (10 м<sup>2</sup>, толщина 30 мм) марки Imperial Red («Империл ред»), месторождение и страна-производитель — Индия.

При создании орнамента на плитах постамента использовали инкрустацию — украшение камня путем врезания в его поверхность фигурных деталей из цветных металлов, в данном случае латуни. Рез гранита (в основной части насквозь) под посадку медальонов осуществили на оборудовании гидроабразивной резки, что позволило добиться идеального совпадения вырезаемых деталей и практически исключать зазоры между ними и инкрустируемым камнем. Конструкция и способ монтажа постаментов традиционны для культовых сооружений малых форм, в том числе буддийских, и не противоречат современному строительным требованиям. Использован монолитно-оболочечный способ изготовления постамента на свайном основании<sup>5</sup>, с облицовкой гранитными плитами. Строительство свайного фундамента целесообразно в условиях слабых грунтов. Четыре вертикальные бетонные буронабивные сваи в нашем случае имеют квадратное сечение размерами от 250×250 мм и уходят на глубину более 1 м, их расположение (свайное поле) соответствует размеру плиты скульптуры. Скульптуры установили в выемку постамента в вертикальной плоскости и симметрично относительно ранее установленной тумбы.

Внутри бетонных конструкций сформированы камеры для размещения реликвий. В ходе заливки постамента в камеру заложены предметы, которые наполняют статую духовным и культовым содержанием.

Орнаментальная нагрузка постамента состоит из изображений в металле буддийской символики. На южной и северной сторонах постамента размещено изображение двойного ваджра, на восточной и западной — изображения драгоценности, исполняющей желания. Двойной ваджр — один из основных ритуальных предметов для тантрических практик, символ завершения всех действий, символ Абсолюта. Также символизирует четыре типа действий (увеличения, умиротворения, подчинения и разрушения) и печать тайны. Тройная драгоценность (*триратна*) — также символ буддийского Прибежища: триумвират Будды, Дхармы и Сангхи.

Вдоль периметра каждой из плит — инкрустированная двойная латунная лента с символическими узлами по углам. Бесконечный узел символизирует переменчивый характер времени, непостоянство и взаимосвязь вещей, а также единство сострадания и мудрости.

В реликвариях постаментов находятся вкладки. Бумба — драгоценный сосуд, исполняющий желания. Символизирует исполнение желаний, как временных (обретение долголетия, богатства и заслуг), так и наивысшего — обретения освобождения и Просветления. Меч *риди* — символ Бодхисатвы мудрости Манджушри — символизирует отсечение неведения и двойственного видения мира. Присутствует на изображениях Манджушри в его правой руке.

Известно, что скульптура — сосредоточие *праны* (энергии), и ее эмоциональное воздействие определяется не только пластическими свойствами и декоративностью, но и включенностью фигур в общую систему оформления ритуалов на прихрамовой территории. Важно и местоположение в едином комплексе с храмом, и связь между собой — замкнутость пары, и атрибуты с их эзотерическими функциями.

Следует отметить, что львы — одна из любимых тем в архитектурной пластике Петербурга и появление новых львов в стае, стерегущей город, — событие неординарное, к тому же наши стражи, снежные львы из гранита, — единственные на территории России.

Неотъемлемой частью прихрамовой территории дацанов являются **ограда и ворота**. Ограждение территории Дацана с восточной стороны (со стороны Липовой аллеи) и, в существенной степени, с южной (со стороны Приморского проспекта) сохранилось до наших дней. Можно видеть, что ограда с востока и юга представляет собой оштукатуренную кирпичную стену, комбинированную с коваными металлоизделиями. В качестве символических украшений ограды использованы стилизованные изображения трезубца и наконечника копья (стрелы). В буддизме изображение стилизованного трезубца (*трикула*) служит эмблемой (монограммой) Будды, или же символом просветления, ибо представляет собой не столько оружие, сколько стилизованное изображение трехязычного пламени. Изображение *трикулы* было личным знаком (*тамгой*) Чингисхана и родовым знаком потомков старшего сына Чингисхана, этот знак чеканился на монетах хана Батыея. Следующий символ ограды — наконечник стрелы (копья) используется в буддизме в ритуалах, связанных с защитой, защитниками (Гесэром) и гневными формами божеств. Символика не только декоративна, но связана с защитными функциями ограды, призванной не уступать натиску страданий.

В связи с историческими событиями, в результате которых произошло отчуждение земель, зданий и сооружений, находившихся в северо-западной части территории храмового комплекса, наиболее поврежденными оказались северная и западная часть ограды. В ходе восстановительных работ территорию Дацана с севера защитили хозяйственные постройки, однако западная сторона еще долго оставалась открытой. Временным ограждением, указывающим на границу современной территории Дацана, служил невысокий и, в существенной степени порушенный, штакетник.

В 2008–2009 гг. осуществлены разработка, изготовление и установка новой западной ограды на территории Дацана. Новое ограждение с западной стороны представляет собой смешанную конструкцию вы-

<sup>5</sup>Руководство по проектированию свайных фундаментов // М.: Стройиздат. 1980; СНиП II-17-77 «Свайные фундаменты. Нормы проектирования».



сотой 2 метра, состоящую из столбов, пролетов ограждений, калитки и ворот. Листовые элементы являются копией старинных фрагментов, и формируют рисунок, характерный для ограждений с южной и восточной сторон. Для изготовления копий использовали лазерные технологии. Защитное покрытие на металлоконструкциях вишневого цвета, обладает специальными прочностными характеристиками, высокой атмосферо- и влагостойкостью. Согласно традиции, вдоль каре окрашенной ухоженной ограды стоят яркие **хурдэ** — молитвенные барабаны.

Таким образом, реконструкция и активное развитие дацана Гунзэчой-нэй продолжается. Обязательное условие восстановления здания и внутреннего убранства Санкт-Петербургского дацана — сохранение буддийского иконографического канона в неповторимом сочетании его со стилем модерн начала прошлого века. Конечно же, эволюция накладывает свою печать на развитие технологий и материалов, поэтому наша задача — отдавая предпочтение традиционным решениям, сохранить баланс между традициями и современностью, не нарушая целостности уникальной системы декора самого северного дацана России.

*А.С. Дампилова*

## Образ Миларайбы в современной бурятской поэзии

Миларайба является выдающимся представителем средневековой тибетской литературы. Его незаурядный поэтический талант проявлен в религиозных гимнах, как прозаик известен своей автобиографией. Жизнь и творчество буддийского монаха-отшельника XI в. Миларайбы является одной из актуальных тем в монголоязычной поэзии. Образ поэта и его философские концепции отражены в лирике бурятских поэтов как в непосредственных заимствованиях, так и в аллюзиях и глупбинных архетипах.

Буддийскую легенду о Миларайбе поэтически интерпретирует Б. Дугаров в стихотворении «Притча о коровьем роге»:

Однажды Миларайба со своим учеником Райчунгом  
шли по горной тропинке, наслаждаясь летним днем.

Небеса отливали солнечным светом латунным,

так и шли, учитель с учеником вдвоем.

Видят, лежит коровий рог на дороге пыльной.

Взял его Миларайба и за пазуху положил.

Этим своим поступком без всякой на то причины

он ученика Райчунга сильно удивил.

И тот решил, что учитель впадает в детство, устал от жизни,

раз хватает какой-то в пыли залежалый рог.

А Миларайба, словно прочитав его мысли,

ответил: «Может быть, эта вещь нам пригодится, сынок».

Так и шли они безмятежно. Но вдруг поднялся ветер,

в тучи грозные превратились облака.

И разразилась с градом гроза под вечер,

и закрутились по равнине смерчи песка.

И смотрит Райчунг: «А где ж Миларайба?»

И видит: сидит он, упрятавшись в коровий рог,

и зовет ученика, чтобы сел тот рядом,

благо, что рог оказался глубок и широк.

И говорит Миларайба ученику Райчунгу:

«Сын мой, сансара подобна этой буре земной.

А нирвана подобна рогу — несравненному чуду,

в котором сейчас укрываемся мы с тобой».

И утихли как будто порывы бури и ветра,

град промчался, и черные тучи исчезли вдали.

И снова свой путь продолжали два буддийских аскета

по горной тропинке, наслаждаясь простором земли.

[Дугаров, 2011, с. 147–148]

Основой для притчи послужило повествование «Миларайба и Райчунг», рассказанное бурятскому ученому Базару Барадину габжи-ламой монастыря Агинского дацана Буянтуйн (Бужнайн) Самданом:

«Однажды Богдо Миларайба с учеником своим Райчуном вышли из своих отшельнических горных келий и направились в сторону по горной тропинке. Идут они себе, и на дороге их лежит залежалый ветхий коровий рог. Учитель приподнял и взял его к себе как нужную вещь. Райчун тогда подумал:

«Учитель мой совсем, кажется, состарился, впадает уже в детство — хватает всякую безделушку». Подумав так, обратился он к учителю:

— Учитель, что Вы хотите сделать из этого пустошного рожка, бросьте прочь.

— Нет, сын мой, этот рожок, может, потом пригодится нам, — сказал учитель. Идут они дальше, прошли порядочное расстояние, вдруг стал дуть легкий ветерок. А по мере того, как они продолжали еще путь, ветерок стал усиливаться, небо, бывшее до того безоблачным, стало облачным; начали собираться со всех сторон великаны-тучи. И, наконец, поднялся сильный ветер, заблестала молния, ударил гром, и разразилась страшная гроза с градом.

Пройдя еще немного дальше, они остановились на одном месте, когда неведомо стало им дальше идти. И вдруг в это мгновение с учителем произошло нечто непонятное: Райчун видит, что учитель его забрался в рожок и сидит там, скрестивши под собой ноги; улыбается он и подзывает его к себе:

— Райчун, войди ты сюда, чего ты стоишь на улице! Тогда Райчун вошел и сел возле учителя. Когда он так сидел, ему казалось, что рог несколько не увеличился, и сами они с учителем несколько не уменьшились, но в то же время они сидят себе, свободно поместившись в роге. Райчун в удивлении оглядывается по сторонам и, вспоминая чудесную силу своего учителя, кается про себя в своем ошибочном мнении об учителе. Тогда учитель говорит ему:

— Сын, ведь правда, что рожок пригодился нам?

— Да, действительно, учитель! А я-то по глупости своей давай настаивать, чтобы рожок был выброшен.

Тогда Миларайба сказал Райчуну:

— Сын мой, Сансара (жизнь) подобна этой бушующей на улице буре. Нирвана (освобождение) подобна этому рогу, под которым мы сейчас укрываемся.

Затем, когда прекратилась буря, несравненный Миларайба и любимый его ученик Райчун встали со своего места и пошли дальше своей дорогой.

[*Барадин*, 1912, с. 439]

В стихотворении Б.С. Дугарова пересказывается событийный ряд из буддийского нарратива, автором вносится эмоционально-лирический аспект и меняются некоторые детали. Если в буддийском повествовании излагаются факты, то в поэтическом варианте присутствие субъективного восприятия событий окрашивает текст эмоциональной тональностью. Психологическая характеристика внутреннего состояния персонажей, их ощущения кратко подчеркиваются подобными уточнениями: «шли они безмятежно», «наслаждаясь».

Думается, что Б. Дугаров правомерно выбирает притчу как переходный жанр между фольклором и литературой. В характерной для данного жанра назидательной форме, спокойной повествовательной манере строится иносказательный сюжет текста. Конкретный план изображения определенного случая, связанного с коровьим рогом, сравнивается с универсальным планом, относящимся к основному постулату буддийской философии.

Сюжет о чудесном роге, доказывающем истину, имеет двойное дно: учитель прав, подобрав рог, и рог, в свою очередь, выступает как наглядный пример для философского вывода. Обычно в притче мысль начинается и завершается одним предметом. Обрамляющая произведение пейзажная картина является авторской вводной сценой, в которой присутствует рассказчик, излагающий не только факты, но и впечатления персонажей. Во временном аспекте события развиваются последовательно. Сюжет о коровьем роге в истории о мудром учителе является интригующей завязкой к философской идее произведения — буддийской концепции о сансаре и нирване. Композиционно притча выстроена в виде явного и предполагаемого диалога ученика и учителя.

Мифологический мотив о волшебном событии составляет иносказательную основу повествования. Миларайба, имея божественный дар, может сотворить подобное чудо: «И видит: сидит он, упрятавшись в ко-

ровий рог, / и зовет ученика, чтобы сел тот рядом, / благо, что рог оказался глубок и широк». Отсутствие пространственной определенности подчеркивает необычность события, в рассказе ламы данный момент уточняется: «Тогда Райчун вошел и сел возле учителя. Когда он так сидел, ему казалось, что рог несколько не увеличился и сами они с учителем несколько не уменьшились, но в то же время они сидят себе, свободно поместившись в роге». Таким образом, иносказательно раскрывается буддийская концепция об иллюзорности и относительности реального мира, в буддийской философии определяющаяся как пустота всех вещей от двух видов самости: самости индивидов и явлений. Эпизод с коровьим рогом является иллюстрацией к основной мысли.

Известные в европейской литературе библейские притчи завершаются назидательными выводами общечеловеческого характера. В данном случае мы наблюдаем глубокий философский вывод, который можно расшифровать на разных семантических уровнях: «И говорит Миларайба ученику Райчунгу: / «Сын мой, сансара подобна этой буре земной. / А нирвана подобна рогу — несравненному чуду, / в котором сейчас укрываемся мы с тобой». Буря есть сансара, т. е. бесконечная круговерть бытия и перевоплощений — жизнь в другое время в другом теле, не ведая о том, сколько раз повторится твое собственное «я» в измененных ситуациях и окружениях. Спрятаться в коровий рог, уйти от волнений бытия и опасности предполагает уход в нирвану, в признание отсутствия «истинного существования». Постигая отсутствие «абсолютной сущности», прийти к созерцанию пустоты доступно избранным, сумевшим преобразовать ум. Учитель на конкретном примере преподавал наглядный урок ученику о сущности главной философской идеи буддизма. Итак, Миларайба в притче как «субъект этического выбора» (С.С. Аверинцев) предстает безусловным авторитетом, и данный пример является доказательством его мудрости.

Притча Б. Дугарова написана в классическом стиле и рифмованным стихом. Интересно проследить использование мотива о чудесном роге в стихотворении с иным принципом организации художественной картины бытия. В стиле постмодернизма написано стихотворение Булата Аюшева «Рог яка»:

Чтоб вернуться в рог яка, которым стало младенчество,  
надо купить билет на поезд по пятьсот рэ или — на самолет  
по две тысячи.

Если учитывать путь обратно, сумма увеличивается вдвое.  
Но за те же деньги он может отправиться в Китай  
и, воображая себя мандарином, бродить по берегу Желтого моря.  
Жизнь его становится похожей на метель,  
а сам он на монаха, что сердится на Миларепу,  
который спрятался от непогоды в роге яка.  
Мне, — говорит он, — как-то до лампочки.  
А хочет сказать: мерзну.  
Вокруг одни особи и себе подобные.  
И имеют они между собой отношения  
либо твердые, либо жалкие.

Он тверд.  
 Сонм ехидных тестов из учебника психиатрии у него наготове.  
 Но какова метель!  
 — Черное — белое. Черное — белое. Что это?  
 — Монашка с горы покатила!  
 Особи сигналият.  
 Себе подобные норовят перескочить дорогу.  
 Традиция Бон изображает Миларепу голым и тщедушным,  
 как феллах.

С капой недовольства во рту приходит он в мир.  
 У него всклокоченные волосы и горящие глаза.  
 Две особи посещают родину.  
 Ходят по горам, восторгаются.  
 Горы гнусные. Село нищее.  
 В другой раз привозят они себе подобного и учат восторгаться.  
 — Скажи: Авалокитешвара.  
 — Авало-китеш-вара!  
 Особи счастливы.  
 Себе подобный взрослеет, и рог яка становится ему мал.  
 Но сила привычки все тянет на родину,  
 населенную даунами, окликающими друг дружку «А-у-е!»  
 Зима в этих краях неприветлива.  
 Она возит метлой по морде себе подобного,  
 а его тянет восторгаться.  
 Один пастор не верил в чистоту обособленной жизни.  
 И поскольку не мог жениться сразу на трех христианских  
 добродетелях,  
 выбрал вторую.  
 Она, курва, сбежала.  
 Он опустился. Стал обжираться.  
 Что-то младенческое в нем проявилось.  
 Смеялся, наклоняя вперед, так  
 что слезы брызгали из глаз.  
 Пузо и щеки говорили о глубоком несчастье.  
 В его речи появились фигуры умолчания.  
 Толкуя самые отвлеченные места из Библии, он молчал о себе.  
 Люди перестали ходить на его проповеди.  
 Человека оскорбляет его подобие другим.  
 В лице, облеченном саном, такое подобие оскорбляет сугубо.  
 Живите, как хотите.  
 Живем.

[Аюшеев, 2010, с. 101]

Как мы знаем, чаще постмодернизм выступает как характеристика определенного менталитета, специфического способа мировосприятия, ощущения места и роли человека в окружающем мире. В данном случае обращенность поэтической рефлексии на внутренний мир связано с буддийским

мировоззрением, о чем говорит и название стихотворения. Текст выдержан в приземленной пародийной форме, где превалирует ироническое сомнение, характернее стилю андеграунда. Возможно, постмодернизм Аюшеева более близок к поэзии русского андеграунда. Алогичность действительности, двойственность мира проявляется с первой строфы.

Тема произведения обозначена в названии как «рог яка», что синонимично младенчеству. В начале текста «рог яка как младенчество» — метафора. Метафору, имеющую множество ассоциаций и переносных смыслов, в данном случае можно прочитать как чистоту и естественность восприятия жизни, как поиски новых впечатлений, как уход от обыденной суеты. Образ тибетского монаха и ссылка на буддийский нарратив о чудесном роге возникает как бы вскользь, утопая в обыденных событиях. Языковой плюрализм, свойственный стилю повествования, нивелирует ирреальность чудодейственного события. Портрет Миларайбы со ссылкой на тибетские особенности его изображения дается предельно объективно. Он и есть тот младенец, который посетил этот мир и всегда вместится в рог яка, он из него не вырастет.

В тексте закодированы персонажи, события, идеи. Если младенчество отождествляется с естественным, незамутненным восприятием жизни, то со временем «себе подобный», будучи как младенец, перестает видеть мир в первоначальной чистоте: «Себе подобный взрослеет, и рог яка становится ему мал». Основная идея, что рог яка имеет отношение к буддийской концепции о сансаре и нирване проявляется в аллюзиях. Мифологические, философские архетипы здесь переосмысляются, и только можно предполагать разные версии прочтения.

Хаос в мире и в душе героя создается непрерывным потоком сменяющихся событий и комментариев стороннего наблюдателя. По ходу развития сюжета ирреальный план зачастую смыкается с реальным. Как в мультфильме без конца и начала мелькают кадры, где можно выделить три последовательные сюжетные линии: посещение буддийских святых мест, жизнь «себе подобных» и «особей», история Пастора. В стихотворении присутствуют три основных персонажа: Миларайба, Психиатр и Пастор. Четвертым выступает лирический герой, проходящий фоном через весь текст и в эпиллоге грустно констатирующий «живем».

Безымянность лирического героя как бы обеспечивает ему возможность творить неустойчивый и расплывчатый мир. Экзистенциальная неустойчивость мира поддерживается не только личностью лирического героя, но и «осколочной» пародией на весь мир, на буддийские и христианские святыни. Специфической чертой творческого метода автора является иронический взгляд со стороны. Буддийский мир и паломники автором рисуются в пессимистических тонах: «Ходят по горам, восторгаются. / Горы гнусные. Село нищее». При размывании стабильных эстетических категорий буддийские ценности приобретают сомнительный оттенок.

Театральность событиям, описываемым в тексте, придает персонажи, вступающие в развитие сюжета со своими размышлениями. Образ озлобленного Психиатра немного расплывчатый, можно определить его сущность по фразе: «Сонм ехидных тестов из учебника психиатрии у него на-

готовые». Внутреннюю пустоту героя подчеркивают его намеки на тщету всего, чему человек поклоняется. В стихотворении Психиатр обозначен местоимением «он», и его речь воспроизводится в несобственно-прямой форме: «он тверд». Думается, что несчастный Психиатр скептически наблюдает со стороны и видит мир в черных и белых тонах. Именно по его определению «особи» как личности напоминают даунов. Скорее всего, они в конфронтации с «себе подобными».

Образ Пастора имеет отношение к основной теме младенчества только аллюзивно. В состоянии отрешения от жизни, перестав верить и опустившись, он как бы впадает в состояние младенчества. Когда человек становится жалким, ему не сочувствуют, и он бесконечно одинок. Христианский персонаж напоминает темных и трагичных героев произведения Федора Сологуба.

Абсурд нарушает всякие правила логической последовательности событий; пастор, монашки накладываются на основную буддийскую картину с образом Миларайбы и священных гор. Феномен «двойного кодирования», т. е. сопоставление разных текстов и философских концепций, в данном случае подчеркивает различные способы семиотического кодирования эстетических систем. Разумеется, с полной убежденностью трудно утверждать, что наложение текстов имеет особую ценность для выявления основной идеи всего произведения, но явно демонстрируется характерное для постмодернистской парадигмы нарочитое разрушение традиционных представлений о целостности, стройности, законченности эстетических систем.

Итак, мы видим принципиально новую позицию автора к построению текста по сравнению с классической традицией. Мы попытались «перезапустить множественность текста» (Барт), уловить и проследить некоторые пути смыслообразования в литературно-художественном дискурсе.

#### ЛИТЕРАТУРА

Аюшеев Б. Рог яка // Сибирские огни. 2010. № 10. С. 101.

Барадин Б.Б. Из легенд Тибета // Живая старина, изд. отделение этнографии ИРГО. 1912. Вып. II – IV. С. 439.

Дугаров Б.С. Сутра мгновений. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2011.

*Ю.И. Елихина*

### Буддийская бронзовая курильница, подаренная Санкт-Петербургскому дацану в 2011 г.

11 декабря 2011 г. произошло уникальное событие в жизни Санкт-Петербургского дацана. Настоятель морского Николо-Богоявленского собора Богдан Сойко преподнес настоятелю Санкт-Петербургского дацана Буде Бальджиевичу Бадмаеву буддийскую бронзовую курильницу.

По словам настоятеля собора Богдана Сойко курильница была подарена собору в 70-х гг. До этого времени она находилась в частной коллекции. Нам не удалось найти документов о том, где курильница находилась до революции.

Буддийская бронзовая курильница была изготовлена в Китае. Она украшена благожелательной китайской и буддийской символикой.

Курильница представляет собой сосуд для сжигания благовоний. Внутри курильницы помещаются ароматические вещества и благовония, которые, сгорая, насыщают помещение благотворной энергетикой. Курильницы для сжигания благовоний бывают самых разнообразных форм и размеров и изготавливаются из металла или камня и имеют невысокие ножки.

Курильницы использовали не только на Востоке. Дизайн и рисунок на курильнице определяется вкусом и религиозными чувствами владельца. Среди огромного многообразия этих изделий встречаются даже курильницы из золота и серебра, украшенные затейливым узором. Во многих храмах Римской католической церкви, Английской католической церкви и некоторых других установлены так называемые кадила — большие чаши для воскурения фимиама. Кроме того, существуют емкости для ладана в форме чаши, снабженные цепочками, — их можно подвешивать. Небольшая емкость размером с чашку имеет крышку — внутрь помещается горячий уголек и кусочек ароматизированной массы — она потихоньку тлеет, источая аромат. Использование такого приспособления придает воскурению благовоний особый смысл. С первобытных времен человечество знакомо с огнем. Примитивный человек, поддерживая огонь у своего жилища, с удивлением обнаружил, что некоторые деревья при горении источают приятный аромат, который способен пробуждать различные эмоции. Издревле воскурение благовоний используется в религии и медицине. Фимиамом пользовались древние римляне, египтяне и жители Азии. Уже в V в. до н. э. жители древнего Вавилона, читая молитвы, сжигали ладан. Греки верили, что запах благовоний может служить защитой от злых сил. Затем благовония широко использовались в христианской церкви. Некоторые запахи способны затронуть самые тонкие струны человеческой души, вызвать благоговение. Об этом говорится в писаниях Ветхого и Нового Заветов. Благовония изготавливаются из душистого растительного сырья в сочетании с ароматическими маслами. Сгорая, этот состав источает тонкий аромат, нередко имеющий целебные свойства.

В состав большинства благовоний входят различные виды древесины, высушенные и измельченные душистые травы, порошки, смолы и даже жидкости (масла). Их разделяют на две группы — горящие и тлеющие. Некоторые из них горят долго, другие быстро сгорают, наполняя ароматом все вокруг. Способ использования благовоний зависит от традиции и культуры. Воскурение благовоний является неотъемлемым элементом религиозного обряда.

Поднесенная храму курильница относится к концу правления Цинской династии (1644 – 1911). Во времена Цинской династии подобные курильницы получили широкое распространение. Буддийская традиция в Китае переплеталась с декоративными мотивами, народными верованиями, дао-

сизмом и конфуцианством. К одному из излюбленных китайских сюжетов относятся «цветы и птицы». Этот сюжет появляется в китайском искусстве еще в древности, но особое распространение получает в период монгольской династии Юань (1279 – 1368).

Определенным цветам соответствовали птицы, которые всегда изображались вместе. Так, длиннохвостые птицы, такие как феникс, павлин, фазан, обычно изображались с пионом; утка с лотосом, ласточка с ивой, куропадка и перепела с просом, аист с сосной, все вместе они трактовались как символы долголетия<sup>1</sup>.

На тулове вазы крупным планом представлены два сюжета. Первый — это павлин с павой, в соснах и с бамбуком. Павлин считался символом красоты и гордости, пара павлинов означала пожелание счастливого брака. Сосна, бамбук являлись символами долголетия и стойкости, пион цветком богатства, знатности и чести, воплощение мужского начала ян<sup>2</sup>. Китайский живописный свиток цинского времени с аналогичным сюжетом находится в коллекции Института искусств в Миннеаполисе. На нем изображен павлин на фоне гор, бамбука, цветов пиона и других элементов пейзажа<sup>3</sup>.

Второй сюжет — представлен фазан с тремя маленькими птичками. Фазан считается символом храбрости, противостояния трудностям и добрым предзнаменованием<sup>4</sup>. Цветы сливы являются символом женской красоты, любви и привлекательности. По легендам под сливой родился Лао-цзы, основатель даосизма. Слива, пион, лотос и хризантема обозначают четыре времени года, причем слива связывается с весной и пробуждающей природой. Все птицы, представленные на курительнице, переданы очень реалистично, можно предположить, что здесь показаны гуси, утки, цапли и другие виды пернатых.

Поскольку курительница изготавливалась для буддийского храма, то в дизайне получили развитие и некоторые буддийские сюжеты. К подобным сюжетам относятся *гандхарвы*, небесные музыканты и певцы. Один из них держит палочки, которыми бьет в музыкальный инструмент, вероятно, гонг. Руки второго обломаны. Гандхарвы относятся к классу полубогов в индуизме, где они входили в свиту бога богатства Куберы. Они изображаются с многочисленными украшениями и лентами, и парят среди облаков.

Во второй сюжет, декорирующий курительницу, введено изображение гандхарвы, который держит в руках *кунхоу*, инструмент рода арфы, пришедший в Китай, вероятно, с Ближнего Востока или из Средней Азии. Ниже представлены перекрещенные музыкальные инструменты: *цин* (струнный щипковый инструмент) и флейта<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Уильямс Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы. М., 2011. С. 440.

<sup>2</sup> Кравцова М.Е. История искусства Китая. Краснодар, Москва, Санкт-Петербург, 2004. С. 375 – 377.

<sup>3</sup> Linrothe R. Paradise and Plumage. Chinese Connections in Tibetan Arhat Paintings. Rubin Museum of Art, New York. Chicago, 2004. С. 81, 83.

<sup>4</sup> Кравцова М.Е. Указ. соч. С. 405 – 408.

<sup>5</sup> Там же. С. 946 – 949.

К другим буддийским образам относятся головы слона и *макары*. Слон считается в буддийской традиции самым сильным и кротким животным. Он символизирует доброту, терпение, выносливость, самоконтроль и мощь Будды<sup>6</sup>. *Макара* — водное или морское чудовище, вахана богини Ганги, символизирует силу.

По краю курительница украшена меандровым орнаментом, который получил распространение еще со времен неолита, затем был особо популярен в античном мире, потом попал в Индию и Китай. На ободках курительницы часто повторяются и облачные орнаменты, и лепестки лотоса, и фестончатые лепестки.

В Китае и других странах, где исповедовали буддизм, использовались самые разные типы курительниц: от миниатюрных, украшавших домашние алтари, до больших, уличных, которые ставились перед храмами. В храмах на алтарях или перед ними также устанавливали курительницы разных размеров.

Самые ранние китайские курительницы, сохранившиеся до наших дней, относятся к династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.). Часто верх таких курительниц декорирован фигуркой птицы. Для примера можно показать фрагменты ханьских тканей с изображениями птиц. В даосской традиции очень любили изображать птиц как мифических, так и реальных: фениксов, петухов, цапель, уток и других. Считается, что образ феникса попал в Китай из античной традиции. Культ петуха в даосизме играл особую роль, связанную с солнцем и поклонением предков<sup>7</sup>.

Во времена династии Юань стал очень популярен сюжет «цветы и птицы». Особенно прославился изображением этого сюжета художник Ван Юань<sup>8</sup>. Но кроме фазана на живописном полотне этого мастера хорошо видны и маленькие птички, дополняющие художественную композицию. Те же самые образы мы можем видеть и на нашей курительнице, где наряду с павлинами и фазанами изображены и мелкие пташки.

Во времена династии Мин (1368 – 1644) произошло слияние живописных жанров «цветы и птицы» и «пейзаж»<sup>9</sup>. Эти же традиции переняли и цинские мастера. На курительнице хорошо продемонстрировано как раз соединение двух жанров.

Таким образом, курительница, поднесенная буддийскому храму, является интересным памятником китайского литейного искусства конца XIX — начала XX века.

<sup>6</sup> Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. L., 2000. С. 87 – 88.

<sup>7</sup> Лубо-Лесниченко Е.И. Древние китайские шелковые ткани и вышивки, Л., 1961. С. 34.

<sup>8</sup> Аньчжи Ч. История китайской живописи. Ростов-на-Дону, Краснодар, 2008. С. 150 – 151.

<sup>9</sup> Там же. С. 176 – 181.

## Тысячелетие Прибежища Руси

### Потаённые драгоценности

*Вы можете быть христианином и при этом принимать Прибежище...*

Из выступления  
Его Святейшества Далай-ламы XIV  
во время визита в Хельсинки в 2011 г.

Доклад раскрывает историю буддизма в контексте русской литературы начиная с эпохи Киевской Руси, что ни в коей мере не умаляет значимость других языков и других традиций России.

Невозможно умолчать об историческом контексте русской литературы, истоки которой — в киевской эпохе. Литература Древней Руси была языком цельных визуальных текстов, представленных бинарными дихотомиями: келейного и фольклорного, добра и зла, духа и тела, души и плоти<sup>1</sup>, прошлого и будущего<sup>2</sup>.

Разумеется, существовало и по меньшей мере двоеверие, иначе сложно объяснить «духовное значение материального мира»<sup>3</sup>, хотя правильной было бы говорить о полицентрической парадигме. Двойственность — одна из древнейших категорий металингвистических универсалий вообще и русской культуры в частности, в киевскую эпоху обладавшей и синкретизмом<sup>4</sup>.

Единая парадигма обрядов и «литературного этикета», обязательные нормы социальных проявлений в древнерусском тексте уравновешивались традицией исихазма с его идеями индивидуального, личностного Пути и сопоставимого со школами Тхеравады, отсюда — отсутствие в художественном пространстве визуального текста единой индивидуальной точки зрения, то есть свобода от тотальной парадигмы<sup>5</sup>.

На основании описаний Д.С. Лихачева можно предположить, что интегральным типом личности литературы той эпохи был I–J тип (в терминах Майерс-Бриггс).

Одним из ритуальных текстов Киевской Руси является Софийский Пролог (Синаксарий), соотносимый с магическими представлениями о цикле времен и с вечностью. Первоначально Софийский Пролог включал в

<sup>1</sup> *Ионйтис О.Б.* Человек в философских исканиях книжников Киевской Руси. // Философское образование. МАИ, №9 / 2003. С. 11 – 23.

<sup>2</sup> *Прохоров Г.М.* Умственный мир человека Древней Руси // Вестник славянских культур. 2010. №4. С. 61 – 73.

<sup>3</sup> *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979.

<sup>4</sup> *Аникин В.П.* Синкретизм в древнерусской литературе в сравнении с фольклорным // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. РФК Имидж-Лаб, 2005. С. 7 – 9; *Страхова Н.П.* Литература и общественная мысль в Древней Руси в домонгольский период. // Вестник ВГУ. 2008. №2. Волгоград. С. 12 – 27.

<sup>5</sup> *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979.

себя пять притч из «Повести о Варлааме и Иоасафе»<sup>6</sup>. При этом мир текстов Древней Руси замкнут, самодостаточен и не допускает в свое пространство прямых переводов с восточных языков — только опосредованное влияние, через «западные» переводы (при том, что в древнерусских представлениях о мифологическом пространстве рай располагается именно на востоке, близ Индии, а его противоположность — на западе). Такие тексты, как «Александрия», «Сказание об Индийском царстве», «Сказание о Макарии Римском» и «Козьма Индикоплов», располагают райский локус, иеротопос, именно в Индии, на Востоке. Могли ли существовать литературные связи древнерусской книжности и индийской литературной традиции?

Из восточных текстов, восходящих к санскритским первоисточникам, известны два, получивших международную популярность: повесть «Стефанит и Ихнилат», восходящая к светскому произведению «Панчатантра» (पञ्चतन्त्र)<sup>7</sup>, и «Повесть о Варлааме и Иоасафе», прошедшая через множество переводов на несколько десятков языков<sup>8</sup>. И.Н. Лебедева<sup>9</sup> сообщает, что «Повесть» появилась на Руси еще до двенадцатого века. Вопрос о том, когда и в какой именно форме был выполнен изначальный перевод, дискусионен. Недостаточно ясен и вопрос о происхождении исходного по отношению к греческому текста Повести. Существует даже версия Ивана Франко о том, что в основу Повести легла устная еврейская традиция<sup>10</sup>.

По мнению самой И.Н. Лебедевой<sup>11</sup>, основанному на мнении Кузнецова<sup>12</sup>, Повесть не является продолжением индийского буддийского сюжета, а восходит к центральноазиатскому «корневому сюжету», и создана в Малой Азии. Повесть несет в себе элементы манихейства (зороастризма), буддизма<sup>13</sup> и христианства<sup>14</sup>. В пользу согдийского происхождения

<sup>6</sup> Душеполезная повесть о жизни Варлаама и Иоасафа, принесенная из страны внутренней Эфиопии, называемой Индию, во Святыи Град (т.е. Иерусалим) Иоанном Дамаскиным — мужем честным и добродетельным, иноком монастыря св. Саввы. Текст в подготовке и переводе И.Н. Лебедевой.

<http://krotov.info/acts/11/komnina/varlaam1.html> по состоянию на 10.06.2012.

<sup>7</sup> *Лихачева О.П.* Комментарий к тексту Стефанит и Ихнилат.

<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5130#> по состоянию на 10.06.2012.

<sup>8</sup> Ikegami Keiko. Barlaam and Josaphat: a transcription of MS Egerton 876 with notes, glossary, and comparative study of the Middle English and Japanese versions. AMS Press, 1999; Lang, David Marshall. The Balavariani (Barlaam and Josaphat), Berkeley : University of California Press, 1966; Leonard R. Mills, ed. L'histoire de Barlaam et Josaphat. Version champenoise d'après de ms. Reg. lat. 660 de la Viliothèque Apostolique Vaticane, éditée avec une introduction par Leonard R. Mills. Genève, Librairie Droz, 1973.

<sup>9</sup> *Лебедева И.Н.* 1) О древнерусском переводе Повести о Варлааме и Иоасафе // Труды отдела древнерусской литературы, 1979. Т. 33. С. 246 – 252.

<sup>10</sup> *Лебедева И.Н.* 2) К истории древнерусского Пролога: повесть о Варлааме и Иоасафе в составе Пролога // ТОДРЛ, 1983. Т. 37. С. 39 – 53.

<sup>11</sup> *Лебедева И.Н.* 1) О древнерусском переводе Повести о Варлааме и Иоасафе // Труды отдела древнерусской литературы, 1979. Т. 33. С. 246 – 252.

<sup>12</sup> *Кузнецов Б.М.* Повесть о Варлааме и Иоасафе: К вопросу о происхождении // ТОДРЛ, 1979. Т. 33. С. 245 – 248.

<sup>13</sup> *Китинов Б.У.* Буддизм в каспийском регионе // Мир и политика. 2010. №45. С. 41 – 49.

<sup>14</sup> *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV века). М.: Наука, 1988.



повести говорят и многие особенности древнерусского исихазма<sup>15</sup>, на фоне общности ряда концептов буддизма и древнерусского исихазма<sup>16</sup>. Примечательна и близость трактовки символа сердца в Хридая-сутре и современной христианской традиции<sup>17</sup>. Вполне возможно, что причина идеализации Индии и Востока в Древней Руси<sup>18</sup> обусловлена именно традицией Повести в русской культуре.

В древнерусской книжной традиции текст Повести приписывался Иоанну Дамаскину как перевод из эфиопских источников. Повесть сохраняла свое значение и позже, переиздаваясь в составе «Пролога» вплоть до XIX века. Даже к концу двадцатого века сохранилось около ста пятидесяти списков, хотя ранее в каждой древнеславянской библиотеке присутствовало до нескольких экземпляров Повести. Возможно, распространение исихазма также объясняется не восточноевропейским влиянием, как полагает Грицевская<sup>19</sup>, но именно влиянием Повести и буддизма, распространявшихся в эпоху раннего, полицентрического христианства<sup>20</sup>.

Следовательно, буддийская мысль была воспринята на Руси косвенно (по причине культурного изоляционизма и этноцентризма) еще в одиннадцатом-двенадцатом веках, через христианство с элементами каспийского культурного кода, включавшего в себя буддизм и зороастризм/манихейство. Насильственное утверждение<sup>21</sup> тотальных парадигм<sup>22</sup> не смогло умалять значения Повести, отрывки которой переиздавались в составе Пролога вплоть до XXI века (репринт последнего имперского издания конца XIX в.). Возможно, именно ордынский период привело к идеализации Востока в русской культуре, а насаждение моноцентристской парадигмы — к длительному существованию полицентрического исихазма и его влиянию на современную русскую мысль. Ведь и буддизм, и христианство имеют не

<sup>15</sup> Шумило С.М. К вопросу о русском восприятии идей исихазма и их отражении в русских литературных памятниках. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. №3. С. 139 – 140; Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехники, трансперсональные состояния. СПб.: центр «Петербургское востоковедение»,

<http://psylib.ukrweb.net/books/torch01/index.htm> по состоянию на 10.06.2012.

<sup>16</sup> Поздняков А.В. Проблема абсолютного знания в духовных практиках буддизма и исихазма // Материалы XIV молодежной конференции молодых ученых 25 – 30 декабря 2005 г. СПб., 2006. С. 106 – 110.

<sup>17</sup> Уваров М. Время и вечность сердца. О символике сердца в христианстве, буддизме и светской культуре // Вопросы культурологии. СПб., 2007. №6. С. 19 – 21.

<sup>18</sup> Свиридова Л.О. Утопический образ Индии в древнерусских письменных памятниках // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. №9. С. 107 – 113.

<sup>19</sup> Грицевская И.М. История келейного чтения на Руси и индексы истинных книг // Вестник Нижегородского ун-та им. Лобачевского. 2009. №6 – 9. С. 37 – 43.

<sup>20</sup> Кириллин В.М. Русская образованность в X – XVII вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009а. №2. С. 22 – 33; Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехники, трансперсональные состояния. СПб.: центр «Петербургское востоковедение», <http://psylib.ukrweb.net/books/torch01/index.htm> по состоянию на 10.06.2012.

<sup>21</sup> Похлебкин В.В. Татары и Русь: 360 лет отношений, 1238 – 1598 гг. Справочник. М.: Международные отношения, 2000.

<sup>22</sup> Кириллин В.М. Русская образованность в X – XVII веках // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009б. №4. С. 5 – 23.

только общие духовные ценности<sup>23</sup>, но и общую историю в каспийском ареале<sup>24</sup>. В этой связи примечательны элементы зороастризма, отмеченные<sup>25</sup> в калмыцком культе Белого Старца, а также близость ценностей Востока к современной российской культуре<sup>26</sup>, могущая иметь историческую обусловленность российской традицией.

Эту традицию можно назвать «буддийским исихазмом», для когнитивного паттерна которого характерно двойственное восприятие в бинарных категориях, буддийско-христианско-манихейский синкретизм, элементы язычества, полицентричность, акцент на ментальных практиках, невербальность и вневенциональность, неприятие тотальных парадигм, внимание к Другому как к философской категории (не обязательно Бодрийяровой).

В XVIII веке существует три направления, по которым российская культура взаимодействует с буддизмом: академическое, официальное и православное<sup>27</sup>. Позднее будет три формы отношения русской интеллигенции к буддизму: комплиментарный, либеральный и критический<sup>28</sup>.

Вплоть до пушкинской эпохи Повесть была основным источником буддийского исихазма в литературе. Буддийские ценности замечены имперским правительством еще в семнадцатом веке, буддизм был признан государственной религией России в 1741 году, но в литературе интерес к буддизму представлен слабо. Сам Пушкин не воспринимал буддизм даже как экзотический фон для проявления калмыцкого этноса. Поэтому фраза «Пушкин — наше всё» представляется некоторым преувеличением. Даже в описаниях «восточной экзотики» в его творчестве преобладает авраамическая, но не буддийская тематика (текст «Отцы пустынноики и жены непорочны...»), хотя и содержит элементы исихазма<sup>29</sup>, вряд ли несет в себе «буддийский исихазм»). В период «пушкинской паузы» интерес к буддизму проявляют лишь исследователи (как, например, Паллас) и/или представители московских «миссий» в Сибири и на Дальнем Востоке, стремящиеся обратить последователей северной ветви буддизма в христианство на фоне

<sup>23</sup> Абаев Н.В. Буддизм и христианство в историко-культурном пространстве России-Евразии // Знание. Понимание. Умение. 2007. №1. С. 87 – 94.

<sup>24</sup> Китинов Б.У. Буддизм в каспийском регионе // Мир и политика. 2010. №45. С. 41 – 49.

<sup>25</sup> Чатырова Л.Б. Буддизм в России: прошлое и настоящее // ВРХГА. 2009. №3. С. 50 – 58.

<sup>26</sup> Гузенина С.В. К вопросу о формировании образа Востока в России. // Теория и практика общественного развития. Тамбов, 2011. №2. С. 112 – 115; Фунтусов В.С. Постижено Другого: восточный вектор русской мысли // НДГДВТУ. 2008. №20. С. 535 – 544.

<sup>27</sup> Алексеев-Апракин А.М. Россия и страны буддийского Востока в XVIII в. // Вестник молодых ученых. Серия: Исторические науки. 2006. №1. С. 64 – 67.

<sup>28</sup> Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-культурный анализ). Автореферат докторской диссертации. Ростов-на-Дону, 2010.

<sup>29</sup> Ревякина А.А. О путях исследования литературы Древней Руси (обзор материалов научной конференции) // Социальные и гуманитарные науки. 1998, №4. С. 14 – 23; Шумило С.М. Исихастское учение в Киевской Руси. Переводные произведения Ефрема Сирина и их восприятие. <http://culturalnet.ru/main/person/1308> по состоянию на 10 июня 2012 года.

ужесточения государственного регулирования свободы вероисповедания<sup>30</sup>, но не творцы текстов.

Кто знает, как сложилась бы судьба либеральных реформ первой половины XIX столетия, если бы вторая волна буддийского ренессанса достигла русской литературы раньше?

Однако история не знает слова «если». Почти весь девятнадцатый век, до начала девяностых годов, у русских авторов Восток ассоциируется с исламом. Творчество Одоевского — в частности, опубликованная в 1841 году «Косморам», латинский эпиграф которой гласит *Quidquid est in externo est etiam in interno* — редкое исключение. В тексте Одоевского присутствуют фразы, более близкие к буддийским идеям кармы, чем к неоплатонизму или предполагаемому масонству<sup>31</sup>:

*Если будем внимательно примечать за собою, то увидим, что за каждем дурным поступком рано или поздно следует наказание*<sup>32</sup>.

После Одоевского косвенные отсылки к буддизму в русской литературе почти нет, не считая крошечного вкрапления в романе Достоевского «Бесы»<sup>33</sup> (семидесятые годы):

*Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен. Теперь всё боль и страх. Теперь человек жизнь любит, потому что боль и страх любит. И так сделали. Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман. Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет всё равно, жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот бог не будет...*

В этом отрывке, за исключением нескольких начальных слов о сути бытия как страдания, почти не видна буддийская мысль, зато отчетливо прослеживаются собственные мазохистские фантазии автора. Пожалуй, именно Достоевскому обязана российская культура тем страхом перед буддизмом и его непониманием, которое было заметно в работах Кожевникова и Александра Меня.

В этом отличие Достоевского от Одоевского и Федорова. Именно творчество и наследие Федорова, повлиявшего не только на Кожевникова, но и на Бердяева, Вернадского, Циолковского, Толстого, Достоевского, можно назвать наиболее ярким (но не наиболее заметным) проявлением «буддийского исихазма».

В девяностые годы XIX в. начинается «второй ренессанс буддийского исихазма»<sup>34</sup>. Почти через двадцать лет после книги Достоевского

<sup>30</sup> Васильев С.И. «Ужас и грусть овладели моим сердцем, видя их такое учение»... (восприятие буддийского ламаизма православными миссионерами во второй половине XIX века) // Гуманитарный вектор. Чита, 2009. №3. С. 102 – 106.

<sup>31</sup> Вацуро В.Э. «София»: заметки на полях «Косморамы» В.Ф. Одоевского // Новое литературное обозрение. 2000. №2. 02.2000. С. 161 – 168.

<sup>32</sup> Одоевский В.Ф. Косморам. [http://imwerden.de/pdf/odoevsky\\_kosmorama.pdf](http://imwerden.de/pdf/odoevsky_kosmorama.pdf) по состоянию на 10.06.2012

<sup>33</sup> Достоевский Ф.М. Бесы. [http://ru.wikisource.org/wiki/Бесы\\_\(Достоевский\)Часть\\_1/Глава\\_3](http://ru.wikisource.org/wiki/Бесы_(Достоевский)Часть_1/Глава_3)

<sup>34</sup> Беркуневич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – начала XX века // Вопросы философии. 2011. №4. С. 153 – 163.

В.В. Лесевич публикует работы «Буддийский нравственный тип» (1886) и «Новейшие движения в буддизме» (1887). Затем, в 1890 году, в переводе Александры Анненской выходит написанная Эдвином Арнольдом поэма «Свет Азии» (*Light of Asia*), созданная в 1879 году с полным изложением жизни Будды и некоторых положений буддийского учения. Однако в русской версии, по традиции «буддийского исихазма», используется исключительно православная лексика. Если Арнольд использует эпитеты *Our Lord Buddha* и *Holy Buddha*, но при этом с полным почтением к индийской традиции сохраняет слова *Devas*, а применительно к свету, проникающему в царицу-мать, использует нейтрально-светское *lovely light*<sup>35</sup>, то Анненская, следуя логике исходного текста и буддийском исихазму, пишет не только о «Спасителе Будде» и «святом младенце», но и о «святых духах» (при том, что божества и боги в буддийской космологии и философии также подвержены страданиям и омрачениям) и о «кротком свете». Поэма Арнольда написана шекспировским стихом. Текст Анненской — повествование в прозе. Впрочем, это далеко не единственный пример невезения, претерпеваемого образцами мирового стихотворного эпоса при пересадке их на русскую почву. Что касается теософских и политических последствий от публикации этого произведения, то они целиком и полностью на совести мадам Блаватской.

В 1890–1891 году выходит первая редакция толстовской повести «Отец Сергей», где почти дословно повторяется манихейская притча из «Повести о Варлааме и Иоасафе» — о человеке, преследуемом зверем, и о двух мышках. В дальнейшем издаются такие произведения Толстого, как «Карма», «Очерк о Будде», «Это ты» (часть произведений представляется как переводы) и другие<sup>36</sup>. Можно предположить, что традиция «буддийского исихазма», существовавшего в России с десятого века, сохранялась вплоть до эпохи Толстого, которому передана через Федорова. Ведь творчество Толстого, как и творчество Федорова, не является в полной мере ни буддийским, ни христианским.

В 1891 году появляется еще одно произведение спорной художественной ценности, свидетельствующее о популярности буддизма в высшем обществе. Это стихотворение «Будда», подписанное инициалами К.Р., то есть К[онстантин Константинович] Р[оманов], великий князь дома Романовых (один из немногих представителей династии, умерших в начале XX века естественной смертью, хотя и при печальных обстоятельствах). Мотивы буддийской лирики присутствовали в творчестве Великого Князя и ранее, в стихотворениях 1890 года, однако лишь текст «Будды» раскрывает в полной мере интерес высшего имперского общества к Востоку. Автор использует слова и образы из регистра православной духовной поэзии (как Бальмонт, Бунин, Игорь Северянин, Анненский, Вл. Соловьев, Мережковский). Буддизм в русской поэзии конца девятнадцатого — начала

<sup>35</sup> Arnold, Edwin. *Light of Asia*. [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/lightasia.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/lightasia.pdf) по состоянию на 10 июня 2012 года.

<sup>36</sup> Беркуневич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — начала XX века. Вопросы философии. 2011. №4. С. 153 – 163.

двадцатого века используется преимущественно как экзотическая декорация, однако с использованием православной духовной лексики и стилистического регистра (в полном соответствии с традицией «буддийского исихазма») с элементами декадентства, как альтернатива «официального православия» и как продолжение «буддийского исихазма». Особенно интересно стихотворение Анненского «Буддийская месса в Париже», из сборника «Кипарисный ларец» (1910), посвященное буддийской службе, провенной А. Доржиевым.

Идеи космизма (в ипостаси буддийского исихазма) получают продолжение не только в творчестве Хлебникова, но и в деятельности вполне пролетарской литературной группы «Космист» (1920 – 1923). Период революции и гражданской войны — не самое лучшее время для буддизма (с учетом деятельности барона Унгерна и посвященных ему позднее произведений), зато уже в 1923 году издается повесть Всеволода Иванова «Возвращение Будды». В 1949 году в эмиграции издается роман Гайто Газданова с идентичным названием. Буддизм объединяет Восток и Запад, советскую и эмигрантскую литературы.

Даже в советский период звучит голос «буддийского исихазма». В романе Ефремова «Лезвие бритвы» (1953 – 1963) превозносятся ментальные практики индуизма и буддизма, а в романе «Час быка» (1963 – 1968) в полном соответствии с традицией «буддийского исихазма» сопоставляются буддийский и православный храмы. Прослеживается «буддийский исихазм» и в традиции русского диссидентства XX века.

В новое время, к концу XX столетия, буддийский исихазм проявился в творчестве Виталия Ахрамовича («Покаянный огонь», «Птица феникс», «Павлинье перо»), Бориса Гребенщикова, Ивана Дарумова, Григория Чхартишвили (Бориса Акунина) в таких текстах, как «Алмазная колесница», «Инь Ян»), и даже в текстах Виктора Пелевина («Чапаев и Пустота», «Т»).

В настоящее время «буддийский исихазм» проявляется в том числе и в интересе этнических русских к буддизму.

*Н.А. Субангулова*

## Дидактические и социальные аспекты сакрального в дзэн-буддийских искусствах

Сакральное многогранно и универсально, оно с необходимостью проявляет себя в искусствах, создаваемых в рамках религиозно-философских учений. Однако формы его проявлений для каждого конкретного учения специфичны, отсюда возникает неадекватное понимание сакрального искусства. Формы проявления сакрального требуют внимательного и детального изучения. В данной статье внимание сфокусировано на двух важных аспектах: дидактическом и социальном и их особенностях в дзэнских искусствах (японская чайная церемония, создание живописного свитка). Эти

аспекты менее очевидны, чем, к примеру, сотериологический, но не менее значимы для понимания особенностей сакрального искусства.

Социальный и дидактический аспекты раскрываются в сакральном понимаемом *гносеологически*, т.е. как заключающем истинное знание, и *аксиологически* — как абсолютном, императивном, глубоко чтимом. Оба аспекта формируют определенный эталон поведения, соответствующий идеям религиозно-философского учения, этот эталон транслируется через сакральное искусство и усваивается в ходе сакральных практик.

**Сакральное искусство** является одновременно 1) *источником* (проводником) сакральной силы; 2) *средством* для духовных практик; 3) своеобразным *носителем* базовых идей того или иного религиозно-философского учения. Эти свойства тесно связаны между собой и составляют суть сакрального искусства, а также обуславливают его функции.

Сакральное искусство изначально создается в качестве носителя сакрального на основе специально выработанного и утвержденного канона. Сакральное искусство каждого конкретного религиозно-философского учения имеет свой **уникальный код сакрального**<sup>1</sup>, присущий той или иной исторической эпохе, культуре, религиозно-философскому учению. Код сакрального диктует жанр, выразительные средства и даже технику создания произведения. В качестве произведения может выступать не только живопись, к примеру, но и сам адепт. Духовная практика, в известном смысле, представляет собой процесс фиксации или считывания кода и предполагает актуализацию особых знаний, смыслов, т.е. развертывается в гносеологической сфере.

Известный исследователь В.В. Бычков применительно к иконе выделяет пять **уровней функционирования** произведений изобразительного искусства в гносеологической сфере: дидактический, символический, сакрально-мистический, литургический, художественный<sup>2</sup>.

*Дидактический уровень* — самый поверхностный и очевидный гносеологический уровень, это буквальное иллюстрирование сюжетной стороны Священного Писания, замена письменного слова изображением. Информация этого уровня не зависит от художественного решения.

*Символический уровень* соответствует символическому уровню Библии, т.е. предполагается знание языка символов данной культуры.

*Сакрально-мистический уровень* связан с восприятием изображения как реликвии, обладающей особой сверхъестественной энергией. Считается, что Христос или любой изображенный персонаж сам присутствует в изображении, является в нем миру.

Сакрально-мистический уровень тесно связан с *литургическим*. «Изображения, прежде всего иконы, служили не только для украшения храма или передачи дидактической историко-богословской информации; в структуре богослужения они обладали божественной энергией, силой литургического образа»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Термин упоминается В.М. Шелюто в статье «Сакральное как эстетическая категория» (2005).

<sup>2</sup> Бычков В.В. Византийская эстетика. М.: Искусство, 1977. С. 58.

<sup>3</sup> Там же. С. 61.

**Художественный уровень** В.В. Бычков выделяет как подоснову двух последних, как главный познавательный уровень искусства, источник эстетической информации. Гносеология здесь осуществляется в сфере внесознательного, психического. «Ассоциативность и многозначность искусства способствовали выходу из логически неразрешаемых антиномий»<sup>4</sup>.

Описанные уровни могут быть приняты как универсальные для любого сакрального искусства при условии, что во внимание принимается *код сакрального*.

*Дидактический уровень*, который легко прослеживается в иконе, в дзэнской живописи оказывается *растворен в символическом*. Жанр «горы и воды» — один из основных для школы Дзэн, но пейзажное изображение является весьма отвлеченным по отношению к тексту дзэнских сутр. Символический уровень в монохромной дзэнской живописи на свитках занимает ведущую роль, практически все изображение соткано из знаков и символов — конкретного выражения кода сакрального. К примеру, пустотность сознания ассоциировалась с «пустотами» (дымки, гладь воды) в изображении. Также код сакрального в дзэнском искусстве складывался и под влиянием художественных материалов. Живопись тушью по рисовой бумаге или шелку была традиционной для Китая (где возникла школа Чань, предшествующая школе Дзэн в Японии) в отличие от масляной живописи, которая появилась гораздо позже. Материалы живописи диктуют характер письма: тонкая рисовая бумага мгновенно впитывает влагу и оставляет пятна, которые невозможно удалить или перекрыть, поэтому в живописи тушью требуется высокая скорость и точность, что отвечает идеям дзэн о спонтанности, естественности и ценности абсолютно каждого момента жизни.

В японской чайной церемонии дидактический аспект реализуется через ритуализированные действия. Хозяин (мастер, который готовит чай) выступает в качестве эталона, ненавязчивого, но поучительного образца для подражания. Сакральное являет себя через него и то пространство, которое им формируется, оформляется во время действия. И в живописи, и в чайном действе носителем дидактического аспекта является не буквальное иллюстрирование слов священных текстов, а конкретно-чувственный пример воплощения смысла учения в жизнь. Адепт, созерцающий дзэнский живописный свиток, гость-участник чайного действия перенимают духовный опыт, невербальные знания, рассматривая манеру письма в первом случае, наблюдая за мастером — во втором. Отметим, что дзэн не учит, но указывает Путь. Сакральное в гносеологическом смысле транслирует идеи, в аксиологическом придает им особую значимость, в совокупности «указывание» Пути становится императивом.

Символично-дидактический уровень тесно связан в дзэнском искусстве с *мистическо-сакральным* и *литургическим*. Во время практик происходит актуализация сакрального, а участники обретают природу Будды, либо испытывают ее влияние.

Художественный, эстетический уровень для дзэнского искусства имеет особое значение. Подготовка к созданию живописного свитка и само пись-

мо, так же как подбор предметов утвари, является важной составляющей духовной практики. В.М. Шелото в одной из своих статей рассматривает сакральное как эстетическую категорию, показывает близость переживания сакрального и переживания эстетического, а также подчеркивает связь между эстетическим процессом и сакральным в феноменологически-психологическом, аксиологическом смысле.

Другой аспект сакрального — социальный. Согласно концепции французского социолога Э. Дюркгейма, сакральное в сущности своей социально: общественные группы придают своим высшим социальным и моральным побуждениям облик священных образов, символов и норм поведения, добиваясь тем самым категорического подчинения коллективным требованиям. М. Мосс отождествлял сакральные явления с социальными явлениями, которые в силу своей высокой значимости были объявлены неприкосновенными.

В социальном аспекте сакрального можно выделить два основных пункта: 1) воспроизведение эталона социального поведения; 2) укрепление социальной солидарности.

Социальный аспект сакрального реализуется *на мистико-сакральном и литургическом уровне*. В сакральном действе (литургии, практике) важно участие адептов не столько как индивидов, сколько как целого. Все средства направлены на создание этого единения, итогом становится воссоздание и укрепление социальной солидарности.

Сакральная практика за счет своего уникального кода сакрального воспроизводит *модель социального поведения* именно той культуры, страны, в которой распространено данное учение. Это и является *причиной* не просто непонимания, но и *неприятия сакрального искусства чуждой культуры*.

Крупный японский исследователь Судзуки в своей работе «Очерки о дзэн-буддизме» замечает, что в буддизме Махаяны (традицию которого продолжает и дзэн) человеческая природа утверждается как социальная<sup>5</sup>. Преодоление индивидуального позволяет адепту стать чем-то большим, чем он является, стать более совершенным, открыть новые горизонты, которые до этого оставались за пределами внимания. «Индивид становится совершенным, когда теряет свою индивидуальность в той всеобщности, к которой принадлежит»<sup>6</sup>.

В японской чайной церемонии основными принципами являются: уважение, гармония, чистота, спокойствие. Во время действия обязательно соблюдается четкая иерархия и последовательность действий. Вежливость и доброжелательность имеют несколько торжественный характер. Предупредительное и внимательное отношение к другим участникам позволяет почувствовать свою причастность к другому и дает группе ощущение единого целого. Все эти принципы сакрального искусства чайной церемонии нашли свое отражение в светской культуре Японии.

Итак, дидактический и социальный аспекты сакрального в дзэнских искусствах присутствуют в неявной форме, но именно они создают специфику сакрального искусства данного учения.

<sup>5</sup> Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн буддизме: Часть третья. СПб.: Наука, 2005. С.322.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 62.

## Легенды о первом бурятском Хамбо Ламе Дамба-Дарже Заяеве в сартульском фольклоре<sup>1</sup>

Данная статья посвящена рассмотрению двух легенд о первом бурятском хамбо-ламе Дамба-Дарже Заяеве, представленных в сборнике сартульского фольклора *Хатан эжы Зэдэмни*. Одна *Заягай хүбүүн* («Сын Заяев») — небольшая по объему (1 стр.) — записана от Найдан-Доржо Найдановича Гармаева<sup>2</sup>. Вторая — *Заягай хүбүүн Дамба-Даржаа тухай домог* («Легенда о Дамба-Дарже, сыне Заяеве») — достаточно обширная (9 стр.) записана от Романа Балдановича Бадмаева (1937 г. р., род *буянтайта*)<sup>3</sup>, проживающего в с. Верхний Торей Джидинского района Республики Бурятия.

Как отмечает Ф.Б. Гармаев, недостаточная изученность биографий основных деятелей бурятской буддийской церкви, их наследия, роли и значения деятельности обусловлена недостатком письменных источников. Исследователь в своей статье «О великом земляке I пандито-хамбо-ламе Д.Д. Заяеве», сведения из которой также используются нами, опирается на рукописные сочинения-предания о хамбо-ламе, сохранившиеся до настоящего времени у земляков — потомков Заяева, «Предание о Зая хамбо»<sup>4</sup>.

В обеих легендах отмечается, что Дамба-Даржа был единственным сыном цонгола по имени Зая, в то время как в действительности у Зая было девять сыновей: Заан, Занги, Заса, Зандог, Дамба-Даржа, Тодорхой, Хэтэрхэй, Ноён-Далай и Оюун-Далай (последние два умерли в младенчестве). Дамба-Даржа был средним, пятым сыном.

Согласно легендам, появление ребенка на свет оказалось нежелательным для цонгольских шаманов. В частности, во второй из них отмечается: «шаман Даарин сказал: „У тебя родился очень плохой сын, нужно немедленно избавиться от него (*шамда ехэ муу үри түрөө, энээнээ үгы хэ*)“». Зая спросил: „Как же я избавлюсь от своего ребенка?“, на что шаман, сильно рассердившись, ответил: „Если не сможешь убить, то хотя бы прогони его с этих земель“. Пришлось Зая запрячь белую лошадь, приготовить немного еды, посадить своего семилетнего сына в телегу, отвезти и высадить его далеко от дома. Расставаясь с ним, отец сказал: „Шаман Даарин не даст нам жить вместе. Человек может размножаться, войлок может прохудиться (*нэгэ хүн үдэдэг, нэеы соородог*), земля наша просторная, ты постранствуй и возвращайся поддержать нас с матерью на старости лет“. Тогда сын без тени обиды ответил: „Ты, отец, не волнуйся, поезжай к матери, успокой ее, а я обязательно вернусь“, пожал отцу руку и отправился в путь». В статье Ф.Б. Гармаева также говорится, что ребенок в течение одного года достиг семилетнего возраста.

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-04-00309.

<sup>2</sup> Санджэ-Сүрэн Хатан эжы Зэдэмнай (үльгэр, домогууд). Улан-Удэ, 2005. С. 306.

<sup>3</sup> Там же. С. 238 – 247.

<sup>4</sup> *Гармаев Ф.Б.* О великом земляке I пандито-хамбо-ламе Д.Д. Заяеве [Электронный ресурс] // Режим доступа: [www.etegelov.ru](http://www.etegelov.ru) (дата обращения — 25.05.2012).

В возрасте 11 лет Дамба-Даржа и его друзья Шиндав Батор и Бахлайн Раджам, с которыми он пас овец, в начале лета 1713 года отправились в ставку Богдо-гэгэна учиться буддийскому учению. В легенде встреча с будущими попутчиками описывается следующим образом: «По дороге он встретил двух мальчиков, пасших овец. Когда те двое спросили его, куда он путь держит, тот ответил, что идет учиться в монастырь Богдо и предложил им идти втроем. Тогда ребята спросили, что же им делать с овцами, и Дамба-Даржа сказал: „Сейчас уже темнеет. Давайте погоним их в сторону дома и издалека посмотрим, как ваши родители закрывают их в загоне. После этого мы спокойно можем идти“. Мальчики согласились и, дождавшись, пока мать с отцом загонят овец, продолжили путь в Монголию втроем. Когда их спрашивали, куда они идут, те отвечали, что идут в монастырь Богдо за учением. Люди среднего достатка кормили их, давали еды на дорогу, предоставляли ночлег. Так они шли три года, и в возрасте девяти лет достигли монастыря Богдо».

Чудодейственные способности мальчика проявляются в его способности вызывать атмосферные осадки. Дамба-Даржа устроил одного друга учеником к астрологу (*зурхайшан*), второго определил в ученики к ламе, лечашему людей, а также совершающему обряды *гүрэм*, направленные на изгнание, обман, подавление различных духов, вызывающих болезни и смерть. Когда он сам хотел приступить к учению, Богдо приказал: «В три дня прогоните Дамба-Даржу Заяева из монастыря Богдо». Ламы не смогли в течение трех дней выгнать мальчика, и тогда Богдо-гэгэн вызвал их к себе. Узнав, что они до сих пор не отделались от мальчика, он приказал тут же отвезти его на реку Тола, побить ивовыми прутьями и прогнать. Ламам ничего не оставалось, кроме как переправить мальчика через Толу, сказав: «Не даст тебе Богдо здесь учиться. Придется тебе ехать на учебу к Далай-ламе». Когда вечером он обернулся, чтобы посмотреть на монастырь Богдо, то увидел, что над ним сгустились черные тучи, и началась гроза. Ламы же решили зайти к Богдо, чтобы узнать, что он думает по этому поводу. Богдо снова спросил, прогнали ли они мальчика, и, получив положительный ответ, посмеиваясь, сказал: «Безусловно, сын Зая смог бы здесь учиться. Прогнав его, я хотел избавиться от разразившейся эпидемии. Всё получилось, как я и хотел. Видите, он настолько сильно рассердился, что хочет убить меня с помощью неба и повсюду спускает свои молнии».

Далее, согласно легенде, мальчик отправился в Лхасу один, в то время как Ф.Б. Гармаев отмечает: «Из Богдын-Хурэ они втроем отправились по караванному пути и через месяц прибыли в Пекин — город Богдо-хана. Далее в течение трех месяцев они шли по китайской территории и, говорят, достигли тибетской местности Амдо».

Перенести дальнюю нелегкую дорогу Дамба-Дарже помогает дух горы Бурин-хан, пославший путнику бараний курдюк: «Пройдя некоторое время по гобийской пустыне, он задумался: „В Гоби никто не живет, где же мне остановиться на ночлег?“ Вдруг вдали ему показалась войлочная юрта. Когда зашел туда, то увидел прекрасную девушку, готовившую еду. Ей было очень некогда, потому что она ждала гостей. Мальчик попросился к ней переночевать, на что она сказала: „Ложись и спи вон там, на западной стороне“. Уставший путник как лег, так сразу же уснул. Ночью он понял,

что в юрте собралось много гостей, которые говорили и шумели, отмечая праздник. Один из них громко сказал хозяину дома: „Э-э, не сын ли это нашего Заяя тут у вас спит? Утром вы ему обязательно соберите еды на дорогу“. Проснувшись наутро, мальчик обнаружил, что спит, подложив под голову лошадиный навоз. Не было рядом ни белой войлочной юрты, ни веселых гостей, ни девушки неземной красоты, готовившей яства. Сильно удивляясь, он вспомнил слова о том, чтобы ему приготовили еды в дорогу, и начал оглядываться вокруг, но ничего не нашел. Когда же он перевернул навоз, на котором проспал всю ночь, то увидел под ним вареный бараний хвост. Съев половину этого хвоста, мальчик пошел дальше. Вечером проголодавшись, он решил доесть вторую половину хвоста, но, достав его из-за пазухи, с радостью обнаружил, что хвост снова стал целым. Так он и шел дальше по Гоби, питаясь этим хвостом».

В другой легенде, записанной от Н.-Д.Н. Гармаева, Дамба-Даржа находит человеческий череп. О чудесных свойствах черепа повествует другой образец устного творчества цонголов *Габал толгой*, записанный от Марии Очиржаповны Чагдуровой (1932 г.р., род *хачинууд*), который также, по всей вероятности, описывает дорогу Дамба-Даржи Заяева: «В давние времена один молодой парень отправился пешком из Джиды в Монголию учиться. Проучившись до 20 лет в монгольском дацане, он направился в Тибет и там пробыл до 25 лет. Возвращаясь оттуда пешком, он испытывал большие трудности. Однажды после ночи в степи, проснувшись, он обнаружил рядом с собой нечто, похожее на круглую чашу. Зайдя в дом к богатому монголу, он попросил положить ему в чашу сушеного творога и пенки. Остановившись на ночлег в степи, он достал „чашу“ и обнаружил, что еда, которую он ел в течение дня, ничуть не уменьшилась. Так, с помощью той чаша лама вернулась домой. Та чаша, говорят, была черепом»<sup>5</sup>.

В фольклоре монголоязычных народов сохранились сведения об использовании черепной коробки в качестве сосуда. У ламаистов чаша-*габал*, которая выпиливается из человеческого черепа и отделяется серебром или золотом, используется в качестве священного предмета. Именно по этой причине в легенде у мальчика, добравшегося до одного дацана, лама отбирает череп. «Через несколько лет Заяев сын после учебы вернулся в тот дацан для того, чтобы забрать череп, которому уже дали название Эрдэни-Джу. Никто не собирался отдавать ему реликвию, и поэтому он решил выкрасть ее. В момент кражи его поймали и решили казнить, но молитвы Бурин-хану снова спасли ему жизнь. Так он, забрав свой драгоценный череп, вернулся на родину и основал 33 дацана, среди которых дацан Хамбо. Там он спрятал череп, обернув его многочисленными хадаками. Впоследствии люди прознали о существовании этого черепа и нашли его. Когда они разворачивали его, он вдруг вылетел через окно дацана, подобно птице»<sup>6</sup>.

В народе считалось, что найти человеческий череп — к счастью. В этом плане интересен рассказ Дэмбэрэл Цыреновны Гендуновой (1927 г.р., род

*зээрдэ азаргын сартуул*): «Когда я работала дояркой, Будын Доржо любил крутиться возле и рассказывать всякие истории и небылицы. Однажды он говорит: „Бывают такие драгоценные черепа. Те, кому посчастливится найти такой череп, те непременно становятся богатыми... Если найдешь такой череп, отнеси его к ламе, освяти, наполни золотом, серебром, кораллами и поставь у себя дома. После этого богатства начнут умножаться, и дела пойдут в гору“. Как-то раз я искала коня в Номто и видела такой череп, висевший на обгорелом пне возле роши Түхэрээн. Дивясь, почему это человеческий череп оказался на пне, я несколько раз обошла вокруг него. Внутри него была плесень, я хотела палкой пошевелить их, но, подумав, что нельзя трогать кости человека, ушла. После рассказа старика Доржо я очень сильно пожалела о том, что не взяла тот череп. Однако он успокоил меня, сказав: „Хорошо даже то, что ты увидела его своими глазами, пусть ты и не взяла его с собой“. Подумала я, и действительно — после того случая у нас стало умножаться имущество. Повысилась зарплата, мы смогли купить себе одежду»<sup>7</sup>.

Примечательно, что согласно верованиям горских евреев, питье воды из черепа самоубийцы или нюхание порошка из плесени, найденной в человеческом черепе, является сильным средством, выгоняющим из тела больных мучающих их духов.

Также в легенде *Заяагай хүбүүн Дамба-Даржаа тухай домог* описывается антропоморфный образ духов-хозяев гор Джидинского района. Если в эпизоде в пустыне Гоби они фигурируют во сне мальчика и не четко обозначены, то события, происходящие в Тибете, идентифицируют их достаточно конкретно: «После пяти лет его обучения три бурята пришли к его учителю, и Дамба-Даржаа, будучи по-детски любопытным, стал заглядывать через щель юрты и, увидев троицу бурят, беседовавших с его учителем и просивших его продолжить обучение их мальчика, про себя подумал, что это эти трое — не кто иные, как Хухэтэй-Хан, Хумэн-Хан и Бурин-Хан».

В другом эпизоде Бурин-Хан спасает своего подопечного от наказания за то, что тот пролил чай на накидку большого ламы: «Учитель наказал ему всю ночь читать молитву, забравшись на вершину горы. На рассвете к нему подошел бурят с луком и стрелами, за ним бежала собака. Он спросил: „Ну, мальчик, что случилось? Зачем ты меня так спешно вызываешь?“ Мальчик рассказал ему о своей провинности, и тот ответил: „Ладно, ты иди. А я буду с тобой в момент исполнения наказания“».

Следует отметить, что хозяева гор могли принимать и зооморфный облик: «Мой дед по дороге из Намага в Верхний Ичетуй обязательно совершал обряды поклонения трем великим горам: Бурин-Хану, Шулэг-Баабаю и Баян-Баабаю. Однажды я ехал с дедом, и когда он сошел с телеги и начал подносить божествам дары, я увидел три холмика, похожих на копны сена. Как только дед закончил обряд поклонения, из тех копен вышли три пестрых теленка и начали есть подношения деда. Такие видения появляются не у всех, а лишь у маленьких детей. Как-то я снова поехал с дедом в Ичетуй, и на том же самом месте дед начал молиться. Тут я сказал: „Дед, а дед!

<sup>5</sup> Санджэ-Сүрүүн Хатан эжы Зэдэмнай (үльгэр, домогууд). Улан-Удэ, 2005. С. 231 – 232.

<sup>6</sup> Там же. С. 306.

<sup>7</sup> Там же. С. 234 – 235.



Здесь раньше паслись три теленка. Почему их сейчас не видно?“ Тогда дед ответил: „Значит, где-то я ошибся“» (записано Санджэ-Сурэн от Чойбсонова Василия Батуевича).

Наконец, привлекает внимание описанная в легенде способность ламы Заяева за короткий срок преодолевать большие расстояния (*газар тобшоло*). Так, по возвращении на родину он отправляется в столицу на аудиенцию к императрице и по дороге в Иркутске встречается с одним пастухом, который не отставал от него с расспросами. «Дамба-Даржа сказал ему: „Ты не можешь пойти со мной. Сейчас отстанешь от своего стада, возвращайся к нему“, — и прогнал того человека. „Я за минуту доскачу. У меня вот такая лошадь“, — сказал пастух, показывая большой палец. Затем он развернул коня и поскакал. Когда конь сильно устал, пастух удивился, поскольку, несмотря на короткий разговор, ему показалось, что скакал он очень долго. Уже запоздно он вернулся к стаду, собрал его и погнал к дому. Послушав его рассказ, один старик сказал: „Тебе попался человек, который, как в улигерах, двигался семимильными шагами. Поэтому тебя, увязавшегося за ним, и отбросило так далеко“».

О ламе с такими же способностями говорится в легенде «Газар тобшолдог лама», записанной от Дашанимы Чултумовича Жамбалова (1925 г.р., род *хэрдэг*): «В Верхнем Номто жил невысокий сухощавый лама по имени Дагба-Даяанша. Как-то зимой он сидел, погрузившись в созерцание, у озера Таглей. Когда он приходил в Номто за чаем и спичками в легкой одежде, люди спрашивали его, как ему удается в такой холод добраться с озера Таглей в летнем одеянии. На что он отвечал, что это обычное дело. Тот наш ламбагай с помощью молитвы мог буквально летать над землей. „А как Вы вернетесь?“ — спрашивали его, и тогда он говорил: „Верну-усь. Как пришел, так и обратно вернусь“. Люди с удивлением смотрели ему в след и видели, как он, немного отойдя от дома, растворялся в воздухе»<sup>8</sup>.

Данные легенды свидетельствуют и о недоверчивом отношении монгольских лам к появлению дацанов в Бурятии: *Хара халзан Буряадта бурхан шажан дэлгэрүүлжэ, Заяагай Дамба-Даржаа гээшэ хамбаар баталагдалай* «Дамба-Даржа Заяев, распространяющий религию в черной плешивой Бурятии, назначен хамбо-ламой». Два представителя Монголии были отправлены в Бурятию с тем, чтобы развеять положение дел, однако скептически настроенным ламам не сразу удалось попасть в Хамбинский дацан: «Когда они подъезжали к Тамче, вокруг них стал бегать скелет, который не пускал их дальше. Пришлось им спешиться, прочитать молитвы и только после этого двинуться дальше. Заехав во двор Тамчинского дацана, они привязали коней к коновязи и хотели зайти в дацан, однако никак не могли найти его дверей. Как обычные паломники, они трижды сделали гороо, обойдя здание дацана, и все равно дверей не было видно. Тогда они снова сели, прочитали молитвы, и только после этого появились двери в храм. Войдя в дацан, они увидели Дамба-Даржу Заяева, который одним глазом читал книгу, вторым — рассматривал вошедших людей. Те сняли шапки, помоли-

лись, получили у хамбо-ламы благословение и стали с ним беседовать, расспрашивая, сколько здесь проживает людей, какой доход приносит дацан и пр. Затем вернувшись в Монголию, они сказали, что буряты сами обучают хуваараков и что в том дацане не нуждаются в их помощи по распространению религиозного учения».

Помимо указанных свойств, персонаж наделен и присущими обычному человеку качествами. Так, обрадованный долгожданной встречей с родителями, он распевает песню: *Заяа, заяа, заяа даа, / Заяагы хүбүүн ерээ дээ* «Судьба, судьба, судьбинушка, / Сын Заяя вернулся». В целом язык фольклорных произведений, представленных в издании как на литературном бурятском языке, так и на сартульском диалекте, насыщен афоризмами, образной лексикой и вызывает безусловный интерес как с позиции фольклористики, так и с позиции языкознания.

## Медицина

*Е.А. Валеева Фаррингтон*

### Духовный и психологический аспекты тибетской медицины

Поскольку, как и во многих восточных медицинах, в традиционной тибетской медицине (ТТМ) принят целостный подход к проблемам здоровья человека, непосредственно основывающийся на аспекте духовности и неотъемлемо включающий в себя психологическую составляющую, в настоящей работе главным образом будут рассматриваться эти два аспекта ТТМ.

Интересно, что западная и тибетская медицины имеют общие черты в подходе к вопросам нервной системы, однако наблюдаются и довольно серьезные различия фундаментального характера. В свете современных тенденций обогащения способов подхода к организму человека с помощью холистических методов лечения, которые характерны для западной медицины, интересно рассмотреть, на какой основе возможно пересечение этих, столь разных, медицинских традиций.

Прежде всего, необходимо сделать краткую историческую зарисовку формирования ТТМ. Сведения о медицинских знаниях на территории Тибета насчитывают более чем 2500-летнюю историю, а по результатам современных исследований и все 8000 лет<sup>1</sup>. Первыми источниками, излагающими некоторые аспекты тибетской медицины, такие как исцеляющие ритуалы, медицинские виды гаданий, астрология, принято считать тексты

<sup>1</sup> Доктор Нида Ченагцанг. Лечение мантрами в тибетской медицине. М.: «Рубиновый луч», 2003. С. 5.

<sup>8</sup> Санджэ-Сурэн Хатан эжы Эдэмнай (ульгэр, домогууд). Улан-Удэ, 2005. С. 202.

по медицине, относящиеся к добуддийской шаманистской традиции древнего Тибета, Бон, которая была основной религиозной традицией того времени. Среди дошедших до нас методов лечения применялись травы, некоторые виды внешних процедур (в основном лечение ран припарками из трав и обертываниями), а также медитации, помогавшие сбалансировать не только недомогания физиологического характера, но и внутренний мир, ум и нервную систему, что говорит об изначальном целостном подходе к телесному и душевному здоровью человека, характерном для тибетской медицины.

Важнейшей вехой в дальнейшем формировании тибетской медицины принято считать период царствования основателя Тибетского государства Сонцена Гампо (617–644), который вел обширную культурно-просветительскую деятельность, значительно обогатив культурное наследие своей страны за счет многосторонних контактов с соседними государствами, в особенности с Индией и с Китаем. Так, благодаря его женитьбе на непальской принцессе Бхрикути и китайской принцессе Фен Шенг, исповедовавших буддизм, в Тибет стали стекаться потоки великих мастеров буддизма, ученых и врачей из Индии и Китая. Древние традиционные медицинские системы этих стран гармонично влились в исконную медицинскую традицию Тибета (базирувавшуюся, как уже было сказано, на медицинских знаниях бонской и тибетской народных традиций), которая, впитав в себя наиболее существенные черты этих культур, а также испытав сильнейшее влияние со стороны буддийской религиозной и философской традиции, сформировалась в совершенно уникальную медицинскую систему. Уникальность ее заключается, прежде всего, в том, что, помимо холистического всеохватывающего подхода к телу, уму и душе человека как к единой целостной системе, тибетская медицина основывается на двух равнозначных столпах: на самой науке врачевания и на ее духовном фундаменте, предполагающих выполнение врачом особых медицинских аспектов духовной буддийской практики в целях развития целительских способностей, а также вносящих в медицинскую составляющую различные духовные методы лечения, такие как ритуалы, молитвы, мантры, медитации.

Как медицинский, так и духовный аспекты тибетской медицины оформились в официальную медицинскую науку в VIII веке во время царствования Трисонг Децена (755–797), когда была проведена международная конференция по медицине, в которой приняли участие врачи из Индии, Непала, Персии, Греции, Китая и других соседних стран. Считается, что на основе результатов этой конференции выдающийся тибетский врач того времени Юток Йонтен Гонпо Старший (708–833) синтезировал существовавшее во всех этих странах медицинское знание, создав основополагающий трактат по тибетской медицине, известный под названием «Джуд Ши», или «Четыре Медицинские Тантры», который был существенно отредактирован позднее, в XII веке, его последователем, считавшимся его же перевоплощением, Ютоком Йонгеном Гонпо Младшим (1138–1213), признанным впоследствии отцом-основателем традиционной тибетской медицины. Хотя изучение вопроса о происхождении «Джуд Ши» не входит в рамки данного исследования, стоит, однако, отметить, что относительно истории создания

трактата нет однозначного суждения. В различных источниках, связанных с историей тибетской медицины, можно найти совершенно разные данные о происхождении коренного текста и об участии обоих Ютоков, равно как и разные трактовки самих этих исторических личностей<sup>2</sup>. Уже сама по себе разнообразная интерпретация происхождения этого важнейшего коренного текста учеными-историками еще более разительно отличается от трактовки этого феномена тибетскими мастерами, врачами и учителями тибетской медицины, являющимися держателями непрерывной устной линии передачи знания от учителя к ученику, восходящей к просветленным мастерам древности<sup>3</sup>. Так, считается, что «Джуд Ши» — это текст мистического происхождения, явившийся как мистическое откровение, переданное самим Буддой Гаутамой (в его проявлении в качестве Будды Медицины) своим ближайшим ученикам, и записанный Ютоком Старшим, также считавшимся (и считающимся по сей день) нирманической эманацией Будды Медицины. Кроме этого медицинского трактата, Ютоком было создано духовное учение как особое направление тибетской медицины, уникальные духовные медицинские практики «Юток Ньингтик», или «Сокровенная сущность учений Ютока». Эти практики предназначены для развития целительских способностей врача и создания у него переживания единства медицинского и духовного путей при помощи гармоничного объединения тела, энергии и ума в тонкой форме пяти первоэлементов<sup>4</sup>. В них содержатся также особые медитативные техники, направленные на излечение конкретных видов заболеваний.

Если провести краткий обобщенный сравнительный анализ тибетской и западной медицины с точки зрения методов изучения человеческого организма, его анатомии, физиологии, исцеления, можно увидеть, что обе традиции несомненно пересекаются в подходе к этим аспектам медицины непосредственно на основе физического тела. Однако западную медицину существенно отличает от восточных несравнимо далеко ушедший прогресс в области науки и техники, позволяющий совершенствовать методы диагностики и лечения на физическом уровне.

В то время как в тибетской медицине наравне с подходом к организму на физическом уровне существовали медитативные методы постижения, которые, тем не менее, приводили к результатам того же качества, которого достигала западная наука, использовавшая все более и более совер-

<sup>2</sup>См.: Л.Э. Мялль. Культурная модель Тибета // Атлас тибетской медицины. М., 1998. С. 5–15. В.С. Дылькова-Парфионович. Трактаты «Четверокнижие» и «Голубой берилл» как научная основа публикуемого свода иллюстраций // Атлас тибетской медицины. М., 1998. С. 15–26. Д.Б. Дашиева. Предисловие // Чжуд-ши (канон тибетской медицины). Улан-Удэ, 2003–2004. С. 3–19; Paolo Roberti di Sarsina, Luigi Ottaviani, Joey Mella. Tibetan medicine: a unique heritage of person-centered medicine // EPMA Journal (2011) 2:385–389.

<sup>3</sup>Эти знания почерпнуты автором статьи из устных лекций доктора Ниды Ченагцанга по тибетской медицине в рамках четырехлетней программы Международного Института Традиционной Тибетской Медицины.

<sup>4</sup>См. подробнее: Доктор Нида Ченагцанг. Искусство благой кармы. Предварительные практики Юток Нингтик. Духовные практики тибетской медицины. М.: ООО «Огниво», 2010. С. 18.

шенствующимся с годами технологии. В силу подобных духовных откровений обнаруживались слои функционирования человеческого организма на столь тонких уровнях (например, пять первоэлементов, анатомия тонкого тела и проч.), к существованию которых западная научная мысль всегда относилась более чем скептически и лишь в последние десятилетия стала приходить к открытию явлений и феноменов, задолго до этого описанных мастерами Востока, что прямо или косвенно доказывает правомерность тибетских духовно-медицинских концепций.

Итак, неразрывная связь непосредственно медицинского и духовного аспектов является отличительной особенностью тибетской медицины в целом. Это находит отражение как в истории формирования ТТМ, так и во всей многоплановости ее функционирования. И именно эта особенность делает ТТМ совершенно уникальной, отличая ее не только от западной, но и от восточных медийн, несмотря на то, что они, как считается официальной историей, оказали непосредственное влияние на развитие ТТМ.

Прежде чем говорить о других характерных чертах тибетской медицины, необходимо отметить, что человек рассматривается здесь как нераздельность трех аспектов существования: тела, речи (энергии) и ума, которые называются «тремя вратами». Данная теоретическая основа берет свои истоки опять-таки в религиозных концепциях тибетского буддизма. Это положение, являясь ключевым в подходе тибетской медицины к организму человека как в целом, так и в частности, особенно важно для понимания направления всей системы знания в ТТМ. Именно через постижение феномена трех врат возможна полноценная диагностика причин заболеваний и, следовательно, грамотный подбор методов лечения. Профессор Чогьял Намкай Норбу, один из величайших мастеров учения Дзогчен в наше время, многие годы посвятивший тибетской медицине, дает следующее пояснение термину «трое врат»: «Поскольку три жизненные начала, телесные составляющие и т.п. неразрывно связаны с телом, речью и умом, мы можем приобрести исчерпывающее знание природы этих жизненных начал и телесных составляющих, благодаря тщательному исследованию с помощью трех врат»<sup>5</sup>.

Так, еще одна существенная особенность, выделяющая тибетскую медицину, заключается в подходе к выявлению причин заболеваний. С точки зрения ТТМ, существует два вида причин: три отдаленные и три непосредственные. Отдаленными причинами являются коренные эмоции, или так называемые «яды ума»: омраченность (или неведение), гнев и привязанность. Происходя из изначального неведения об отсутствии индивидуального «Я» и о совершенной, или иными словами, просветленной, природе любого чувствующего существа, они тесным образом связывают подход к диагностике и лечению, принятые в тибетской медицине, с фундаментальным пластом духовного начала. Поскольку данная тема требует отдельного серьезного и многостороннего исследования, мы можем лишь кратко коснуться этого положения.

<sup>5</sup> Чогьял Намкай Норбу. Рождение, жизнь и смерть (согласно тибетской медицине и учению Дзогчен). СПб., 2011. С. 61.

Как уже было сказано, в арсенал методов лечения в тибетской медицине входят особые лечебные духовные практики, целью которых является воздействие на изначальные, коренные причины заболеваний, кроющиеся в уме. Соответственно, такие практики, в отличие от лекарств или внешних процедур, воздействующих на телесный уровень организма, предназначены для работы напрямую с умом. Определенным образом влияя на ум человека, они реструктурируют эти изначальные эмоции, иными словами, делают их менее «плотными», позволяя все более и более высвободить изначальное совершенство природы ума. Такое состояние ума, согласно философии тибетского буддизма и, следовательно, тибетской медицины, лишено каких бы то ни было изъянов и, соответственно, болезней.

Поскольку уровни ума, энергии и тела тесно взаимосвязаны, изменение состояния ума запускает процесс последовательной реструктуризации всех систем организма: от ума через энергию к телу, тем самым устраняя самые корни заболевания и являясь весомой, а порой и решающей поддержкой привычных методов лечения. Не вдаваясь в подробное изложение того, что именно входит в подобные практики, приведем для примера лишь один конкретный случай успешного их применения в качестве иллюстрации данного положения<sup>6</sup>. В 1991 году в Институте Тары в Мельбурне (Австралия) Лама Сопа Ринпоче, духовный глава Фонда сохранения традиций махаяны (ФРМТ), провел недельный семинар по целительству под названием «Практики и медитации, помогающие исцелить ум и тело», который, однако, не обещал чудесного исцеления. Участниками курса были, по настоянию Ламы Сопы, только люди со смертельным заболеванием, шесть человек, среди которых были страдающие раком, ВИЧ и рассеянным склерозом. Одна молодая женщина вынуждена была покинуть курс в первые же дни, но остальные пять участников получили очевидные позитивные результаты уже по окончании семинара. Так, было отмечено значительное улучшение самочувствия, ослабление болевых ощущений и рост внутренней умиротворенности. Тем не менее Лама рекомендовал этим людям продолжать делать практики, которым он их обучил. В дальнейшем в течение нескольких последующих лет он наблюдал за процессом лечения своих учеников. В книге «Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском буддизме» он говорит об удивительных результатах полного избавления некоторыми пациентами от раковых опухолей. Эффективность и значимость помощи медикаментозному лечению, которую способны оказывать медитации, Лама доказывает, описывая случаи возвращения болезни, когда, после полного выздоровления, пациенты переставали делать практики, тем самым возвращая свой ум в режим суэты и неумиротворенного состояния, одна-

<sup>6</sup> Примеров, подобных этому, существует довольно много, но, к сожалению, подавляющее большинство не было зарегистрировано, и многими очевидцами считается мистическими проявлениями «чуда» и т.п. Необходимо, однако, отметить, что полностью полагаться только на духовные методы лечения или же считать их панацеей было бы довольно легкомысленно, о чем неоднократно и настойчиво предупреждают известные Мастера тибетского буддизма самых разных школ.

ко, вновь принимаясь за медитацию, некоторые из них вновь полностью справились с заболеванием<sup>7</sup>.

Три коренные эмоции лежат также в основе расстройств трех жизненных начал (Ветер, Желчь и Слизь), являющихся тремя непосредственными, или близкими причинами. Находясь в равновесии, они не проявляют себя как причины болезней. Напротив, они являются основой для любого организма, так как служат опорой для создания, поддержания и разрушения человеческого тела<sup>8</sup>. Согласно тибетской космологии, эти жизненные начала представляют собой комбинации из пяти первоэлементов: Ветер — Пространство и Воздух, Желчь — Пространство и Огонь, Слизь — Пространство, Земля и Вода. Соответственно качествам этих элементов определяются и функции жизненных начал.

В литературе по тибетской медицине можно найти много интересных взаимодополняющих комментариев относительно этого вопроса, но, в силу ограниченности объема данной работы, приведем емкую цитату только из коренного текста, «Джуд Ши»: «Ветер осуществляет вдох и выдох, дает силу для движения и работы, перемещает силы тепла, дает ясность органам чувств и управляет всем телом. От желчи зависят чувство голода, жажды, питание, пищеварение, тепло, цвет, храбрость и ум. Слизь телу и душе дает крепость, насыщает сон, придает терпеливость, делает суставы прочными, а тело — мягким и жирным»<sup>9</sup>.

Однако их дисбаланс, возникающий в силу самой их разносторонней природы, или заложенных в них «трех разных потенциальных сил»<sup>10</sup>, в совокупности с неблагоприятными вторичными причинами, такими как «факторы окружающей среды, времени года, условий жизни, а также поведения тела, речи и ума»<sup>11</sup>, вызывает нарушения телесных составляющих, что напрямую приводит к всевозможным видам заболеваний. Именно поэтому жизненные начала принято считать близкими причинами болезней.

Психологический аспект ТТМ рассматривается главным образом в его связи с жизненным началом Ветер, поскольку именно эта доша в силу своей естественной природы и функций напрямую отвечает за психическое состояние человека. Многосторонняя, разветвленная система Ветра связана как с дыханием, так и с энергией человека (что, с точки зрения тибетской медицины, нераздельно, так как и то, и другое относится к вратам-энергии). Поэтому, в основном имея отношение к вратам-энергии, на грубом уровне Ветер воздействует на физическое тело и нервную систему человека, а на тонком уровне — на ум.

В ТТМ присутствует такой аспект знания, как анатомия тонкого тела, которая изучает систему чакр и каналов, а также различные виды Ве-

тров, циркулирующие по этим каналам и чакрам. Так, согласно первичной классификации, выделяются пять так называемых Коренных Ветров и их функции. Это Ветер Держатель Жизни, обитающий в головном мозге; Восходящий Ветер, находящийся в грудной клетке; Всепроникающий, располагающийся в сердце, но проникающий во все части тела; Ветер, сопровождающий огонь, обитающий в пищеварительном тракте; Ветер, очищающий вниз, пребывающий в прямой кишке. Мы не будем подробно останавливаться на всех функциях Коренных Ветров, отметим лишь те, что имеют непосредственное отношение к нервной системе и психике человека. Так, Ветер Держатель Жизни отвечает за дыхание, за ясность восприятия органами чувств, поддерживает деятельность головного мозга, он управляет также всеми остальными Ветрами; Восходящий Ветер обеспечивает речь, усиливает энергию тела, придает силу, поддерживает присутствие и осознанность, обеспечивает ясность памяти и остроту внимания; Всепроникающий Ветер пронизывает всю нервную систему и управляет большинством движений тела<sup>12</sup>. Хотя Ветер, очищающий вниз, управляет физиологическими процессами, происходящими в области малого таза, в рамках нашей темы интересен феномен, что этот Ветер, как в курсе лекций по ТТМ объяснял доктор Нида Ченагцанг, в отличие от всех остальных, прямым образом взаимосвязан с Ветром Держателем Жизни, что необходимо принимать во внимание как при распознавании причин эмоциональных расстройств (ибо, как известно, некоторые виды неуравновешенности в системе органов малого таза с большой вероятностью имеют следствием разбалансировку нервной системы), так и при их лечении (например, в ряде случаев применение особых внешних процедур непосредственно на этой области способно оказывать прямое воздействие на центральную нервную систему). Важно в этом отношении также учитывать и тот факт, что тазовая область в целом является местом локализации жизненного начала Ветер.

На примере этого знания мы можем понять, что расстройства функций системы Ветра и связанной с ним жизненной энергии, а также неверное движение энергии по различным тонким каналам может привести к дисбалансу нервной системы, к психическим расстройствам, к ментальным заболеваниям и прочим нарушениям.

Для лечения заболеваний в ТТМ традиционно используется четыре основных направления. Это диета, образ жизни, природные лекарственные препараты (состоящие из растительного сырья, минералов и продуктов животного происхождения) и внешние процедуры.

Поскольку любое расстройство в организме человека проявляется в виде избыточности, нехватки или извращенности жизненных начал по причине неблагоприятных вторичных условий возникновения заболеваний, связанных, как было сказано выше, с сезонными явлениями, активностью органов чувств и действий тела, речи и ума, составляющих образ жизни, то для уравнивания их применяют комбинации указанных выше четырех направлений лечения, по своим свойствам «усиливающие то, что недоста-

<sup>7</sup> Лама Сона Ринпоче. Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском буддизме. М., 2007.

<sup>8</sup> Чогьял Намкай Норбу. Рождение, жизнь и смерть (согласно тибетской медицине и учению Дзогчен). СПб., 2011. С. 20.

<sup>9</sup> Чжуд-ши (канон тибетской медицины). Улан-Удэ, 2003 – 2004. С. 44.

<sup>10</sup> Чогьял Намкай Норбу. Рождение, жизнь и смерть (согласно тибетской медицине и учению Дзогчен). СПб., 2011. С. 21.

<sup>11</sup> Там же. С. 66 – 67.

<sup>12</sup> Там же. С. 27 – 28; Доктор Еше Донден. Здоровье через баланс. Введение в тибетскую медицину. М., 1996. С. 35 – 38.

ет, уменьшающие то, что в избытке, и восстанавливающие порядок в том, что этот порядок утратило»<sup>13</sup>.

Этот же общий принцип применим и для лечения психических расстройств. Рассмотрим подробнее рекомендуемые конкретные методы.

Поскольку Ветер обладает качествами грубости, легкости, тонкости, холода, твердости и подвижности, то для его уравнивания полезно применять методы четырех главных направлений лечения, противоположные по качествам.

Что касается диеты, то в общем и целом пища должна быть теплой, маслянистой, питательной, следует избегать легкой, грубой, холодной как по температуре, так и по свойствам, пищи, сырых овощей, напитков из холодильника. Рекомендуются мясные бульоны, молоко, красное вино и проч.<sup>14</sup> В поведении необходимо придерживаться тех же принципов. Так, следует жить в теплом месте, не использовать слишком яркий свет, так как это возбуждает Ветер, важно тепло одеваться и избегать замерзания. При расстройствах нервной системы рекомендуется хороший сон, приятное окружение любящих людей, умеренное использование речи, умеренная физическая, сексуальная и умственная активность и т. п.

В силу ограничений объема работы мы не будем останавливать внимание на лечении лекарствами, так как это очень объемная и серьезная тема, которая не может быть затронута вкратце, дабы не вызвать нежелательных последствий восприятия. Стоит, однако, отметить, что как пища, так и травяные препараты воздействуют, как правило, через физический уровень организма.

Существуют также и такие методы, которые работают одновременно как с телом, так и с энергией. Ими могут служить йога (в особенности янтра-йога, которая применяется также и как сильная практика духовного развития в некоторых буддийских школах) и разнообразные внешние процедуры (массаж *ку-нье*, прогревание особых энергетических точек, терапия ваннами «5 Амрит», теплые масляные клизмы и т. д.).

В качестве духовного и психотерапевтического аспектов лечения (специфических для тибетской медицины, как было рассмотрено выше) применяются мантры и особые виды медитаций (для тех, кто осуществляет духовные практики), а также рекомендации по образу мышления, некая аналогия психотерапии, направленные на успокоение нервной системы в условиях повседневной жизни, — то есть воздействие на духовный пласт, на сознание и ум.

Применяя любые указанные методы, необходимо также учитывать не только симптомы нарушений системы Ветра, но и сопровождающие конкретные расстройства других дош, а также особенности личной

<sup>13</sup> *Чогьял Намкай Норбу*. Рождение, жизнь и смерть (согласно тибетской медицине и учению Дзогчен). СПб., 2011. С. 79.

<sup>14</sup> Более детальные примеры пищи и образа жизни, применяемых при расстройствах Ветра см.: *Доктор Нида Ченагцанг*. Диагностика в тибетской медицине. Практический курс. М., 2006. С. 97 – 110; *Чогьял Намкай Норбу*. Рождение, жизнь и смерть (согласно тибетской медицине и учению Дзогчен). СПб., 2011. С. 83, 106 – 119; *Доктор Еше Донден*. Здоровье через баланс. Введение в тибетскую медицину. М., 1996. И т. д.

конституции, сезонов, возраста и т. д. Кроме того, воздействуя на одно жизненное начало, важно следить, чтобы лечение не привело к дисбалансу другие доши.

Таким образом, обобщенное, грубое сравнение методов ТТМ с методами Западной (аллопатической) медицины позволяет увидеть следующее различие: ТТМ воздействует на организм не только через тело, но и через энергию и ум, основная же масса методов западной медицины — по большей части через тело. Как представляется, это дает больше преимуществ в лечении ментальных расстройств тибетской медицине по сравнению с западной.

Однако неоспорим тот факт, что аллопатическая медицина, особенно в странах Запада, проявляет все более серьезный интерес к целостному подходу к организму человека, свойственному восточным медицинам, и стремится модифицировать методы лечения, демонстрируя все более сильные тенденции к попыткам гармонизировать собственные силы организма при воздействии, прежде всего, на причины заболеваний.

#### ЛИТЕРАТУРА

Чжуд-ши (канон тибетской медицины). В трех книгах. Перев. с тиб., предисл., прим., и указ. Д.Б. Дашиева. Улан-Удэ: Издательство ОАО «Республиканская типография», 2003 – 2004

Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой Берилл». М., издательство «АСТ-ЛТД», 1998

*Чогьял Намкай Норбу*. Рождение, жизнь и смерть (согласно тибетской медицине и учению Дзогчен). Заглавие тибетского оригинала: *Skye zhing 'tsho la 'chi ba*. СПб.: Издательство «Шанг Шунг», 2011

*Доктор Нида Ченагцанг*. Тибетский массаж Ку Нье: пособие для профессионалов и домашнего применения. М.: Ганга/Сватан, 2009

*Доктор Нида Ченагцанг*. Искусство благой кармы. Предварительные практики Юток Нинтик. Духовные практики тибетской медицины. М.: ООО «Огниво», 2010

*Доктор Нида Ченагцанг*. Диагностика в тибетской медицине. Практический курс. М.: Издательство «Шанг Шунг», 2006

*Доктор Нида Ченагцанг*. Наука о сновидениях в тибетской медицине. М.: Издательство «Шанг Шунг», 2006

*Доктор Нида Ченагцанг*. Лечение мантрами в тибетской медицине. М.: «Рубиновый луч», 2003

*Доктор Еше Донден*. Здоровье через баланс. Введение в тибетскую медицину. М.: «Путь к себе», 1996

*Лама Сона Ринпоче*. Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском буддизме. М.: «Открытый мир», 2007

*Джигме Гьямцо*. Искусство жить долго, не болея. (Профилактика болезней в тибетской медицине). Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2009

*Джигме Гьямцо*. Введение в тибетскую медицину. (Книга вторая). Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2008

*Тензин Вангьял Ринпоче*. Исцеление формой, энергией и светом. Пять элементов в тибетском шаманизме, Тантре и Дзогчене. СПб.: «Уддияна», 2003

О лечении некоторых заболеваний средствами тибетской медицины. Сборник статей. Калуга: Издательство «Эйдос», 2009

Психологические аспекты буддизма. 2-е издание. Новосибирск: «Наука», АН СССР, Сибирское отделение, Бурятский институт общественных наук, 1991

Fundamentals of Tibetan Medicine according to the Rgyud-Bzhi. New Delhi: Men-Tsee-Khang, Second Revised Edition, 1995

Sleeping, Dreaming, and Dying. An exploration of Consciousness with the Dalai Lama. Foreword by H.H. the Fourteenth Dalai Lama. Narrated and edited by Francisco J. Varela, Ph.D. Somerville, Massachusetts, Wisdom Publications, Mind and Life Institute, 1997

Dr. Lobsang Rapgay, Ph.D. Tibetan Medicine and Psychology. The Art of Tibetan Medical Urinalysis. McLeod Ganj, Dharamsala, Tsering Hoes 193, 1986

Tom Dummer. Tibetan Medicine and Other Holistic Health Care Systems. NY, 1988 (ISBN 0-415-01278-3)

Tulku Thondup. The Healing Power of Mind. Boston & London, Shambala, 1996

Chögyal Namkhai Norbu. Healing with Fire. A Practical Manual of Tibetan Moxibustion. Arcidosso, Shang Shung Institute, 2011

Paolo Roberti di Sarsina, Luigi Ottaviani, Joey Mella. Tibetan medicine: a unique heritage of person-centered medicine // EPMA Journal (2011) 2:385 – 389

#### Интернет-ресурсы:

<http://www.thesoriginstitute.org/ttm.html> The Sorig Institute. Institute of Traditional Tibetan Medicine Studies.

<http://www.yuthok.net/> Yuthog Nyingthig

Чоэял Намкай Норбу. Буддизм и психология // Зеркало. Информационный бюллетень русскоязычной Дзогчен общины. №3. «Интернет-ресурсы»: 2006. С. 7 – 20. [http://kunsangar.org/media/cmsmediafiles/203/bul03\\_1.pdf](http://kunsangar.org/media/cmsmediafiles/203/bul03_1.pdf)

**А.В. Теплякова**

## Медицинское сочинение Джамгёна Конгтрула Лодрё Тхае и его значение для современного мира

Этот доклад посвящен выполненному мной переводу с тибетского на русский язык медицинского сочинения Джамгёна Конгтрула Лодрё Тхае *'tsho-byed-las-dang-po-ba-la-nye-bar-mkho-ba 'i-zin-tig-gces-par-btus-pa-bdud-rtsi 'i-thigs-pa* (букв. «Капли нектара — избранные заметки о самом необходимом для молодых врачей») — в русском переводе «Зинтиг — квинтэссенция практической медицины»), которое известно под сокращенным названием «Конгтрул-зинтиг» (*kong-sprul-zin-tig* — букв. «Заметки Конгтрула»). Данная работа является первым переводом этого текста на европейские языки.

Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае<sup>1</sup> или Йонтен Гьямцо<sup>2</sup> (1813 – 1899) — выдающаяся фигура Тибета XIX века. Широко известно, сколь разносторонней личностью он был: наставник многих выдающихся Мастеров своего времени; один из основателей несектарного течения Риме совместно с

Джамьянг Кьенце Ванпо<sup>3</sup> и Чогьюр Дечен Лингпа<sup>4</sup>; один из самых видных авторитетов по всем вопросам буддийской науки; практик, который большую часть своей жизни провел в затворничестве и добился высокой духовной реализации; плодовитый писатель, оставивший после себя около 90 томов сочинений на различные темы; дипломат и миротворец, при посредничестве которого были разрешены конфликты между монастырями Восточного Тибета, относившимся к различным школам. Однако, к сожалению, немногим известно, что помимо всего вышеперечисленного, Конгтрул Лодрё Тхае был искусным практикующим врачом.

Его глубокие познания в области теории медицины, знание особенных текстов и методик лечения, распространенных в Восточном Тибете, родом из которого он был, превосходное знание терма, особых скрытых духовных сокровищ-поучений, в том числе и медицинских, и собственный обширный клинический опыт легли в основу его главного медицинского сочинения «Зинтиг — квинтэссенция практической медицины». Этот трактат быстро стал популярен и в настоящее время является одним из ключевых текстов в современной тибетской медицине и обязательным для изучения во всех традиционных медицинских учебных заведениях Тибета и Индии.

Структура текста «Конгтрул-зинтиг» повторяет структуру третьей Тантры основного трактата тибетской медицины — Чжуд-Ши («Четыре Тантры»<sup>5</sup>), однако он не является комментарием, объясняющим и дополняющим классический текст. Следуя основным пунктам Тантры Наставлений, автор описывает основные причины возникновения различных заболеваний, их симптомы, методы лечения и рекомендуемые лекарства.

Так за что же это сочинение приобрело свою популярность и чем оно может быть полезно современному обществу?

Во-первых, этот текст достаточно краток, но при этом описывает все наиболее часто встречающиеся заболевания. Начинающему врачу трудно ориентироваться в большом количестве разных болезней (традиционно говорят о 404 заболеваниях) и целом океане методов их лечения. Классические трактаты, такие как «Четыре Тантры» и «Лхантаб»<sup>6</sup> — один из его важнейших комментариев, описывают все случаи, однако на практике актуальность заболеваний сильно отличается. Практикующий врач, Конгтрул Лодрё Тхае описал в своем сочинении наиболее распространенные, практически значимые заболевания, те, с которыми молодой врач будет сталкиваться в своей каждодневной практике.

<sup>3</sup> *'Jam-dbyangs mKhyen-brtse dBang-po* (1820 – 1892).

<sup>4</sup> *mChog-gyur bDe-chen gLing-pa* Чогьюр Лингпа или Чоглинг (1829 – 1870).

<sup>5</sup> Тиб. *rgyud-bzhi* — базовый текст тибетской медицины, состоящий из четырех частей (тантр): Тантры основ, Тантры объяснений, Тантры наставлений и Дополнительной тантры.

<sup>6</sup> Тиб. *lhan-thabs* — сокращенное название текста «Дополнение к Тантре Наставлений — меч, рассекающий петлю преждевременной смерти, камфара, успокаивающая жар и боль» (тиб. *man-ngag-yon-tan-rgyud-kyi-lhan-thabs-zug-rngu 'i-tsha-gdang-sel-ba 'i-kaṭpUradus-min-'chi-zhags-gcod-pa 'i-ral-gri*) написанного Деси Сангье Гьямцо (тиб. *sde-srid-sangs-gyes-rgya-mtsho* 1653 – 1705) регентом Пятого Далай-ламы, посвященного вопросам частной патологии и являющегося дополнением к третьему тому «Четырех Тантр».

<sup>1</sup> *Kong-sprul Blo-gros mTha'-yas*.

<sup>2</sup> *Yon-tan rGya-mtsho*.



И оказывается, что это не какие-то специальные «тибетские болезни», которыми болели только в Тибете позапрошлого столетия. Большая часть описанных расстройств, к сожалению, хорошо известна и современному жителю западных стран. Это, к примеру, различные невроты, гипертония, заболевания внутренних органов, органов чувств, расстройства пищеварения, язвенная болезнь и многое другое, даже рак пищевода и желудка. Важно отметить, что эти болезни не только описаны, но и упомянуты методы их лечения, эффективность которых проверена собственным клиническим опытом автора.

Во-вторых, в отличие от «Четырех Тантр» и «Лхантаб», «Конгтрул-Зинтиг» практически не содержит развернутых рецептов лекарственных средств, упоминаются лишь названия. Это делает изучение его более эффективным начинающими докторами, для которых он и написан. Однако не стоит думать, что автор урезал многообразие лекарственного арсенала тибетской медицины. Отнюдь нет. В трактате упомянуто более 400 наименований лекарств. Их подробные прописи и некоторые специфические методы приготовления описываются в двух текстах, написанных знатоками наследия Конгтрула Лодрэ Тхае Оргьен Тхегчогом<sup>7</sup> и Карма Гьялценом<sup>8</sup>, перевод которых запланирован в самое ближайшее время.

В-третьих, для некоторых заболеваний описаны уникальные методики лечения, которые сложно найти в других источниках. Например, в главе, посвященной заболеваниям органов чувств, описывая методы лечения болезней глаз, сопровождающихся ухудшением зрения, автор приводит «перенесенное на бумагу тайное наставление» о том, как предотвращать развитие таких заболеваний с помощью прижигания.

Таким образом, все колоссальное наследие тибетской медицины было пропущено через призму клинического опыта практикующего врача. Благодаря этому традиционная Наука Врачевания Страны Снегов представляет современному западному обществу эффективные средства, позволяющие лечить актуальные для нашего времени заболевания.

## ЛИТЕРАТУРА

### На тибетском языке

gso-rig-zin-tig-yang-tig // Kong-sprul Yon-tan rGya-mtsho-sogs// mi-rigs-dpe-skrunkhang Arura series vol. 11. Pe-cin, 2005. 520 с.

gso-rig-skor-gyi-rgyun-mkho-gal-che-ba-bdams-bsgrigs // Anthology // mi-rigs-dpe-skrunkhang. Pe-cin, 1988. 423 с.

bsku-nye'i-lag-deb // Nyi-zla He-ru-ka lCe-nag-tshang. Zhang-kang-then-ma-dpe-skrunkhang-si. Zi ling, 2001. 276 с.

bod-lugs-gso-rig-tshig-mdzod-chen-mo // mi-rigs-dpe-skrunkhang. Pe-cin, 2006. 1054 с., илл.

dbyin-bod-rgya-gsum-shan-sbyar-gyi-lus-phung-gnas-lugs-gsal-bkral The Human body picture book in English, Tibetan and Chinese // Editor O-rgyan Chos-'phal // bod-ljongs-mi-dmangs-dpe-skrunkhang. Lha-sa, 2005. 41 с.

gso-rig-snying-bsdus-skya-rengs-gsar-ba // bSam-gtan // bod-ljongs-mi-dmangs-dpe-skrunkhang, 1997. 378 с.

<sup>7</sup> *O-rgyen Theg-mchog.*

<sup>8</sup> *Ka-rma rGyal-mtshan.*

### На русском языке

Тибетский массаж Ку нье: пособие для профессионалов и домашнего применения // Доктор Нида Ченагцанг / пер. с итальянского А. Розова. М: Ганга / Сватан, 2009. 224 с.

Учебник тибетской медицины «Новый Рассвет или краткая суть медицины» // Самтен / пер. с тибетского А. Кособурова. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. 144 с.

### Публикации

Зинтиг — квинтэссенция практической медицины // Конгтрул Йонтен Гьямцо / пер. с тибетского А. Тепляковой — в печати.

Призывание Ютока «Цветущий лотос ста видов веры — молитва Защитнику с несравненными качествами» // Джу Мипам Намгьял Гьямцо / пер. с тибетского А. Тепляковой, Б. Ерохина. МАТТМ, 2011. 22 с.

Исполняющая желания драгоценность — подношение благовоний медицинскому защитнику Дордже Дудул // Дзогченпа Чёинг Тобден Дордже / пер. с тибетского А. Тепляковой. МАТТМ, 2011. 11 с.

Сборник статей о лечении некоторых заболеваний средствами тибетской медицины. // пер. с тибетского А. Тепляковой. Калуга: «Эйдос», 2009. 142 с.

*Е.Ю. Харьков*

## Становление медицинской традиции в Тибете согласно сочинениям Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993)

Видный представитель ученого духовенства Тибета Муге Самтэн Гьяцо (1914–1993) в своих сочинениях рассматривал историю буддийской культуры как процесс рецепции и становления на тибетской почве индo-буддийской системы знания — десяти классических наук, которые в Тибете стали известны как «пять больших» и «пять малых» наук<sup>1</sup>.

История проникновения в Тибет и распространения в этой стране одной из «пяти больших наук» — медицины (тиб. gso ba rig pa) — была отдельным направлением исследований Муге Самтэна Гьяцо, которой посвящены сочинения «Обычный намтар царя врачей Кумарадживаки», «Намтар Ютогпы Старшего и Младшего», «Краткая история возникновения врачебной науки Тибета». Вопросам истории медицины отведено большое место и в сочинении «Краткий очерк истории распространения традиционных

<sup>1</sup> К первой группе дисциплин, которые в тибетской традиции называются «пять больших» наук (rig gnas che ba lnga), относятся технология или технические искусства (bzo rig pa), медицина (gso rig pa), грамматика (sgra rig pa), логика (gtan tshigs rig pa) и «наука внутреннего смысла» (nang don rig pa), включающая пять основных аспектов буддийской философии и четыре класса тантр. Ко второй группе так называемых «пяти малых» наук (rig gnas chung ba lnga) относятся поэтика (snyan ngag), просодика (sdeb sbyor), лексикография (mngon brjod), драматическое искусство (zlos gar) и астрология (skar rtsis).

наук в Тибете». Источниковой базой для этих работ были тибетские сочинения по истории буддизма (*чойчжуны*), специальные «медицинские *чойчжуны*» и трактаты энциклопедического характера (*кхокбун*).

Изучение сочинений Муге Самтэна Гьяцо делает очевидным, что история распространения в Тибете науки врачевания служит источником дополнительных сведений о процессах, происходящих в тибетской культуре в целом. В частности, обращает на себя внимание то обстоятельство, что проникновение в Тибет медицинских знаний и других элементов индийской культуры — эпоса, сказок, легенд, элементов духовных практик (как буддийских, так и иных), передаваемых в устной форме, — намного опережало начало распространения буддизма в этой стране. Первые представления об аюрведической медицине в Тибет несли представители небуддийской духовной традиции — брахманы.

В сочинении Муге Самтэна Гьяцо «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете»<sup>2</sup> описан эпизод, который традиционная тибетская историография относит ко времени правления Лхатотори (IV в.): «В период правления этого царя в Тибет пришли двое учеников знаменитого индийского врача — брахмана Гюнше: сын царя А Ченпо (rNga chen po) по имени Пичигаче (Bi byi dga byed) и дочь брахмана Тилсомы (Dril bzo ma) по имени Пилха Гадзэ (Bi lha dga mdzes). Они внесли большой вклад в развитие науки врачевания и фармакологии и стали широко известны в Тибете. Услышав о них, царь Лхатотори пригласил их во дворец Юмпулакан и воздал им всяческие почести. Он отдал свою дочь Йики Ролча (Yid kyi rol cha) в жены врачу Пичигаче. У госпожи Йики Ролча родился сын — Тунги Торчогчен, который стал знаменитым врачом. Врачи Пичигаче и Пилха Гадзэ сочинили такие медицинские трактаты, как „Пульсодиагностика“ (Reg pa rtsa'i mdo), „Диетология“ ('Tsho ba zas kyi mdo), „Фармакология“ (sByor ba sman gyi mdo) „Кровоупускание, прижигание и хирургия“ (gTar sreg dpyad kyi mdo) „Лечение ран“ (rMa chas bzo'i mdo). Кроме того, они написали комментарии к коренным текстам, изложили их основной, сокровенный, смысл, снабдили их атласами и таблицами и внедрились все это в медицинскую практику. Распространив таким образом науку врачевания в Тибете, они вернулись в Индию»<sup>3</sup>.

Кеннет Зыск в своем исследовании, посвященном ведийской медицине, отмечает, что индийские врачи, как и йогины, странствовали, изучая медицинские традиции и лекарственное сырье в разных районах страны и за ее пределами. Их интеллектуальная жизнь, поведение и круг общения не подвергались жесткому контролю со стороны общества. Контакты с представителями разных направлений йоги давали им уникальную возможность сформировать совершенно новый подход к физиологии человека. В свое время взаимодействие странствующих врачей с представителями буддийской традиции сыграло свою роль в распространении буддизма в Индии<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bshad pa* // rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung 'bum (Собрание сочинений {сумбум} Муге Самтэна Гьяцо. Т. 1 – 6). mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Zi ling, 1997. Т. 3. С. 384 – 458.

<sup>3</sup> *Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bshad pa*. Сумбум. Т. 3. С. 386 – 387.

<sup>4</sup> Zysk, Kenneth G. *Medicine in the Veda*. Vol. 1. Indian Medical Tradition. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996. С. XV.

Хотя факт прихода в Тибет индийских врачей во времена царя Лхатотори, описанный тибетскими историографами и упомянутый в работе Муге Самтэна Гьяцо, не может быть полностью доказан, посещение индийскими странствующими врачами Тибета было вполне возможным. Традиция передачи профессиональных знаний и секретов от отца к сыну, бытовавшая в Тибете, объясняет необходимость бракосочетания принцессы Йики Ролча и чужеземного врача: написанные на санскрите медицинские трактаты должны были быть освоены их сыном.

Ссылаясь на биографию Ютогпы Старшего<sup>5</sup>, ученый пишет: «Поскольку эти два врача побывали на востоке и западе Индии, в Китае, Хотане и Непале и после этого достигли Тибета, можно предположить, что они знали много языков. Так как в то время в Тибете не было письменности, они создавали свои сочинения и распространяли медицинские знания на санскрите и других языках»<sup>6</sup>.

В сочинении «Краткая история возникновения медицинской науки Тибета»<sup>7</sup> Муге Самтэн говорит о том, что несистематизированные знания тибетской народной медицины передавались устным путем, но развивающиеся контакты с танским Китаем, проникновение в страну медицинских знаний и лекарственного сырья сделали неизбежным знакомство тибетцев с иероглифической письменностью при царе Намри Сонцэне, отце Сонцэн Гампо<sup>8</sup>.

В том же сочинении Муге Самтэн приводит еще один эпизод из истории медицины в Тибете, очевидно обращаясь к *чойчжу* «Израднение мудрых» (1564) Паво Цуглаг Тэнва<sup>9</sup> и Дуньхуанским хроникам. В замке Тагцэ жил царь Тагри Ньенсиг<sup>10</sup>. С детства он был слеп, при рождении ему дали имя Конпата (dKon pa bkra). В дальнейшем, согласно последнему совету отца, он пригласил к себе придворного врача князя Аша. Царь подвергся операции золотым хирургическим инструментом и излечился от слепоты. Тогда он смог увидеть диких овец (ri dwags gnyan)<sup>11</sup>, обитавших на горе Тагмо, поэтому стал известен как Тагри Ньенсиг.

<sup>5</sup> Yu thog mnying ma yon tan mgon po. Согласно некоторым источникам, родился в 729 г. Был придворным врачом царей Мэ Акцома и Тисон Дэцэна.

<sup>6</sup> *Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bshad pa*. Сумбум. Т. 3. С. 387.

<sup>7</sup> *Bod kyi sman rig byung tshul mdor bsdus*. Сумбум. Т. 3. С. 612 – 621.

<sup>8</sup> Там же. Сумбум. Т. 3. С. 612

<sup>9</sup> См. *Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston* / Ed. by Dr. Lokesh Chandra. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1962, л. 116.

<sup>10</sup> Дед царя Сонцэн Гампо. Этому царя упоминает Бэквит. См. Beckwith, Christopher I. *The Tibetan Empire in Central Asia*. Princeton: Princeton University Press, 1987. С. 13 – 14.

<sup>11</sup> Слово gnyan может также означать болезнетворные организмы или божество (демона) земли данной местности, который переносит особую инфекционную болезнь (См. Bod rgya tshig mdzod chen mo/ Krang dbyi sun et alter. Mi rig dpe skrun khang, Pe cin. 1993. С. 974). Согласно другой версии, после операции Конпата узрел демонов, обитавших на горе Кьншо Тагмори, и с тех пор его стали звать Тагри Ньенсиг. См. *Tibetan Medicine Illustrated in Original Texts* / Presented and translated by Rechung Rinpoche. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976. С. 15.

Известно, что сын Тагри Ньенсига — Намри Сонцэн (убит в 627 г.) — отправил несколько человек в Китай, где они изучали астрологию и медицину.

Согласно сочинениям Муге Самтэна Гьяцо, опирающимся на тибетские исторические источники, в Центральном Тибете задолго до начала распространения буддизма и формирования централизованного государства распространялись медицинские, астрологические и лингвистические знания, заимствованные из двух основных источников культурного влияния — Индии и Китая. Две великие культурные и буддийские традиции еще долго соперничали между собой за ведущую роль в Тибете, что отразилось и на развитии тибетской медицины.

Первые упоминания о переводах медицинских книг относятся ко временам царя Сонцэн Гампо. Согласно данным тибетской историографии, Сонцэн Гампо пригласил ко двору нескольких иностранных врачей — Бхарадраджу из Индии, Хань Ванхана из Китая и Галеносу из Персии, которые написали труд «Оружие бесстрашного» (Mi-'jig pa'i mtshon cha)<sup>12</sup>. Хэшан Махадэва и Дхармакоша перевели медицинский трактат «Большой аналитический медицинский трактат» (sMan dpyad chen mo), привезенный китайской супругой царя Сонцэна.

Перевод медицинских текстов, преимущественно китайских, продолжался в правление Мэ Агдома (правил 704–754), который покровительствовал наукам и, как говорят тибетские источники, построил для размещения библиотеки пять храмов. Б.Д. Дашиев считает, что в этот период шло освоение теоретической и практической информации из разных систем «с ориентированием при попытках их обобщения на теоретические построения китайской медицины»<sup>13</sup>. Согласно очерку истории тибетской медицины Рэчун ринпоче, в период царствования Мэ Агдома были переведены многие тексты, которые в то время имелись в Тибете.

При Тисон Дэцэне (754–797) придворным врачом был знаменитый Ютог Ёнтэн Гёнпо Ама (729–854?), основатель новой династии тибетских врачей<sup>14</sup>. Он сам много путешествовал по Индии, Непалу, Китаю и другим странам, кроме того, в Тибете происходил интенсивный обмен знаниями между ним и «девятью иностранными врачами». Приглашены в Тибет были индеец Шантитгарбха, китаец Тонсум Канва, врач из Хотана Махадэва, непалец Данашила, кашмирский врач Гунавадзра, монгол Налашандир, Кьомруц из Долпо (местность близ северо-западной границы Непала), Сэнге Вёчен из Тугу (Амдо). Уже в то время в Тибете одним из широко ис-

<sup>12</sup> Там же. С. 15.

<sup>13</sup> Дашиев Д.Б. «Тибетская медицина и трактат „Чжуд-Ши“. Основные вехи истории тибетской медицины» // «Чжуд-Ши»: Канон тибетской медицины / Пер. с тибетского, предисл., примеч., указатели Д.Б. Дашиева. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 7.

<sup>14</sup> Рэчун ринпоче считает, что должность главного придворного врача при этом царе занимал известный китайский врач — Тонсум Канва (sTong gsum Gang ba), при этом называя намного более поздние даты жизни Ютогпы Старшего — 786–911. См. *Tibetan Medicine Illustrated in Original Texts / Presented and translated by Rechung Rinpoche*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

пользуемых инструментов научного познания был диспут. Приглашенные врачи вели диспуты с Ютогпой Старшим, в которых, как сообщают буддийские историки, он чаще всего оказывался победителем.

Муге Самтэн Гьяцо утверждает, что Ютогпа Ченпо основал первый монастырь для изучения медицины в Конпо, в местности Мэнлуи, где преподавал базовый текст написанного им трактата «Четыре Медицинские Тантры» (*rGyud bzhi*)<sup>15</sup> с комментариями. Не все тибетские ученые разделяют его мнение об авторстве этого трактата. Рэчун ринпоче, по всей видимости, вообще сомневается в значимости Ютогпы Старшего, ограничившись упоминанием его имени и называя его «героем биографии».

В настоящее время вопрос об авторстве трактата остается открытым, поскольку известный нам источник — «Четыре Медицинские Тантры» как теоретическая основа тибетской медицины — является *тэрма*. Американский ученый Тодд Феннер в статье, посвященной происхождению «Чжуд-Ши», утверждает, что многие тибетские ученые считают его переводом индийского текста *Amṛtahrdayāśṭaṅgaguhyopadeśa tantra*, выполненного Вайрочаной под руководством Чандраниданы и привезенного им в Тибет из Кашмира во времена Тисон Дэцэна. Однако есть основания полагать, что «Чжуд-Ши» — это не переводной текст, так как в нем, помимо индийских, присутствуют категории и методики китайской и греческой медицины, причем в своеобразной трактовке<sup>16</sup>.

В.С. Дылыкова-Парфионович считает автором «Чжуд-ши» Ютогпу Старшего<sup>17</sup>, в то время как Б.Д. Дашиев полагает, что автором трактата был Ютогпа Младший (1112–1203). Однако, как утверждают тибетские исторические источники, текст «Чжуд-Ши» был обнаружен задолго до его рождения — трактат был извлечен из колонны монастыря Самье ученым Тава Онше (Grwa ba mNgon shes) в год земли-тигра (1098 г.) и передан Ютогпе Младшему через учителей его линии преемственности<sup>18</sup>.

Трактат обнаруживает существенные различия с индийской медицинской классикой и не входит в медицинский раздел Тэнгьюра, где на первом месте стоят «Йогашатака», «Дживасутра», «Авабхешаджакалпа», приписываемые Нагарджуне, и «Аштангахридаясамхита» Вагбхаты<sup>19</sup>.

Согласно мнению многих тибетских историографов, текст «Чжуд-Ши» был спрятан в колонну монастыря Самье по указанию Падмасамбхавы. Эту точку зрения легко объяснить: в тот период индийская культурная традиция активно вытесняла китайскую, в том числе и в сфере медицины. Возникла так называемая «новая медицинская школа», которая, как пишет

<sup>15</sup> Текст неоднократно переводился: П.А. Бадмаев (1903); А.М. Позднеев — главы 1, 2 (1908), Д.Б. Дашиев — главы 1, 2, 4 (1988), Д.Б. Дашиев — полный перевод (2001); Rechung Rinpoche (1973); Alan Wallace (1976); Terry Clifford (1984).

<sup>16</sup> Fenner, Todd. «The Origin of the rGud bzi: A Tibetan Medical Tantra» // *Tibetan Literature*, NY, 1996. С. 458–459.

<sup>17</sup> Дылыкова-Парфионович В.С. «Трактаты „Четверокнижие“ и „Голубой берилл“» как научная основа публикуемого свода иллюстраций // Атлас тибетской медицины. М.: Галарт, 1994. С. 16.

<sup>18</sup> *Bod kyi sman rig byung tshul mdor bsdu*. Т. 3, с. 616; Rechung Rinpoche, *op. cit.* С. 16.

<sup>19</sup> См. *Введение в изучение Ганчжюра и Данчжюра*. С. 109.

Б.Д. Дашиев, «отказавшись от китайских и смешанных руководств, полностью переняла систему индийской медицины»<sup>20</sup>. Представители этой «новой медицинской школы», вероятно, сочли, что «Чжуд-Ши» — текст, который содержал значительные отступления от теории и практики индийской медицины, но обладал несомненной научной ценностью, — должен был на время исчезнуть.

Как указывает Муге Самтэн Гьяцо, монастырь в Конпо, основанный Ютогпой Старшим, стал центром переводческой деятельности. Среди книг, переведенных с помощью приглашенных ученых, были «Владыка света Луны, освещающей науку врачевания» (*sMan dpyad zla ba'i rGyal po*) Чандраниданы, «Аштангахридаясамхита» (*Yan lag bRgyad pa'i s Nying po bsDus pa*) кашмирца Вабхаты (VII в.) и «Свет луны, освещающий сущность» («Аштангахридая-вивритти», тиб. *Tshig don zla zer*) Чандраниданы. Эти тексты входят в разные издания Тэнгьюра в разных переводах<sup>21</sup>.

Муге Самтэн Гьяцо относит начало создания самостоятельных медицинских сочинений тибетскими авторами к правлению царя Сэналега (804–815). Согласно «Краткому очерку истории распространения традиционных наук в Тибете», представители линии Ютогпы сочинили ряд трактатов, содержащих обзор всех наук и специальные медицинские и астрологические работы. В XII в. традицию Ютогпы Старшего продолжил Ютог Сарма Йонгтэн Гёнпо, ученый из Цана, который шесть раз побывал в Индии.

Ютогпа Младший известен как комментатор «Чжуд-ши» и автор оригинальных сочинений по медицине. Б.Д. Дашиев видит его заслугу в том, что он собрал и обобщил весь опыт, накопленный к тому времени тибетской медицинской системой. В период расцвета его деятельности полемика между китайской и индийской школами потеряла актуальность. Больше не было необходимости «искусственно ограничивать тибетскую медицину контурами аюрведы, ущемляя развитие тех ее разделов, которые были заимствованы из китайской медицины и не имели аналогов в индийской традиции»<sup>22</sup>.

Муге Самтэн Гьяцо указывает, что в истории тибетской медицины были два врача, которые сыграли большую роль в процессе становления тибетской традиции врачевания — Чжанпа Намгьял Тагпа (*Byang pa nam rgyal grags pa*) и Суркхар Ньямнги Дорже (*Zur mkhar mnyam nyid rdo rje*). Чжанпа (р. 1395) стал особенно известен во времена Первого Далай-ламы Гэндундуба (1391–1475). Ученый написал комментарии к «Чжуд-ши» и

<sup>20</sup> Дашиев Д.Б. «Тибетская медицина и трактат „Чжуд-Ши“. Основные вехи истории тибетской медицины» // «Чжуд-Ши»: Канон тибетской медицины / Пер. с тибетского, предисл., примеч., указатели Д.Б. Дашиева. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 7.

<sup>21</sup> В карчаге медицинского раздела Нартанского Тэнгьюра *Aṣṭaṅgahrdaya-samhita* значится под №4 и находится в т. 118, л. 337а–423а. *Tshig don zla zer* (полное тибетское название *sMan dpyad yan lag brgyad pa'i snying po'i zla zer*), «Аштанга-хридая-вивритти», написанное Чандраниданой, и значится в карчаге под №6. Находится в т. 120, л. 1–323. См. Болсохоева Н.Д., Ванчикова Ц.П., Дашиев, Д.Б. и др. Введение в изучение Ганчжуря и Данчжуря / Отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск, 1987. С. 109.

<sup>22</sup> Дашиев Д.Б. Указ. соч. С. 8.

собственное сочинение «Краткий обзор сущности науки врачевания» (*gSo rig sNying po bsDus pa*), включающее 120 глав. Основанная им традиция получила название Чжан. Суркхар Ньямнги Дорже (р. 1439) — автор нескольких комментариев к «Чжуд-ши» и основатель традиции Сур. Эти две традиции играли в Тибете ведущую роль в течение двух веков, до правления Пятого Далай-Ламы<sup>23</sup>. Муге Самтэн Гьяцо планировал посвятить истории этих двух школ отдельное сочинение, но был ли его замысел реализован, неизвестно, поскольку в его *сумбуме* нет подобной работы.

Итак, кратко изложим выявленные Муге Самтэном Гьяцо особенности становления медицинской науки Тибета. Еще до начала распространения буддизма и образования централизованного государства в Тибете аккумуляровались медицинские, лингвистические и духовные знания из нескольких источников, прежде всего из Китая и Индии. На начальной стадии распространения буддизма тибетцами была сделана попытка адаптировать культурные достижения других стран, поскольку это был вопрос национального престижа. Приезд иностранных врачей, их совместная работа с тибетскими учеными и переводчиками обусловили синтетический характер тибетской медицинской традиции. Основные этапы формирования тибетской системы врачевания связаны с изучением и переводом текстов китайской и индийской медицинской классики, с созданием «Чжуд-ши» — канона тибетской медицины, с деятельностью Ринчена Санпо и Ютогпы Младшего. Завершающий этап формирования тибетской системы врачевания относится ко времени расцвета традиций Чжан и Сур (XIV–XVI вв.).

Сочинения Муге Самтэна Гьяцо, содержащие сведения по истории тибетской науки врачевания, предоставляют в распоряжение современных исследователей источниковую базу вопроса, которая может послужить опорой для будущих работ в области изучения истории тибетской медицинской традиции.

<sup>23</sup> *Tibetan Medicine Illustrated in Original Texts* / Presented and translated by Rechung Rinpoche. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976. С. 20–21; также см.: *Gangs ljongs gso rig bstan pa'i nyin byed rim byon gyi nam thar phyogs bsdrigs* / Byams pa 'phrin las kyi brtsams [«Собрание кратких *намтаров* известных учителей тибетской медицины». Составитель Чжампа Тинлэй] Delhi: Tibetan Medical and Astro. Institute, 1991. С. 181–183, 207–209.

## Буддизм в этнокультурных традициях

С.Г. Батырева

### К проблеме этнической специфики иконографии буддизма

(по материалам экспедиции в Западную Монголию)

В процессе сложения иконографии локальных персонажей, общих для монгольских народов (XII – XIII вв.), постепенно слагаются их этнические особенности. Об этнизации обрядовой стороны религии, и в частности, иконографии, свидетельствует факт различных иконографических трактовок образов для каждого народа в локальной обусловленности того или иного иконографического варианта. Объясняется это спецификой исторических обстоятельств, служившей основанием распространения в каждом случае «своего» в деталях иконографии образа Белого Старца. Определенную роль в такой предрасположенности имели региональные особенности бытования буддизма у монголов, ойратов, калмыков и бурят.

Участие автора в научно-поисковой экспедиции в Монголию в августе 2007 года<sup>1</sup> позволило в полевых условиях проследить истоки многих художественных традиций в номадической культуре народов Центральной Азии и собрать интересный иконографический материал, важный для реконструкции калмыцкого изобразительного искусства. Ховд, аймачный центр Западной Монголии, стал точкой отсчета экспедиционного маршрута в южном и северном направлениях. Продвигаясь на юг, участники экспедиции побывали в сомонах Монкхярхан, Манхан, Уянчи, Булган и прилегающих к ним стойбищах, багах и зуслунгах. В северном направлении нашими поисками были охвачены Улан-Гом, Давст, Сагил, Тергюн, Хархира, Тариалан, Наран-булаг и Мянгат — сомоны и некоторые мелкие населенные пункты Западной Монголии. Таков выявленный ареал бытования иконографической традиции, впоследствии принесенной в начале XVII столетия ойратами в Россию и ставшей традиционной основой старокалмыцкого искусства.

Нами зафиксирован (распространенный в юртах горных селений Монкхярхан и Хархира, жилищах кочевников на степных просторах, окружающих озера Увс-нур и Хиргис-нур западного региона страны) иконописный вариант, изображающий Белого Старца сидящим в природном окружении (пейзажным фоном могут служить лес, горы, равнина, пещера, водоем), в окружении брачных пар животных и птиц. Аналогичный живописный образ

сидящего Белого Старца на фоне условного пейзажа, найденный в архиве Ховдского университета, — красноречивое свидетельство единых истоков культур западных монголов и калмыков, сегодня разделенных огромным расстоянием. Достаточно обширный фотоматериал о религиозной культуре и буддийской обрядности западных монголов начала XXI в. и полевые записи автора позволяют провести сопоставительный анализ в исследовании искусства северного буддизма.

Настоятель храма в селении Монкхярхан, отвечая на вопрос, рассказывал о Белом Старце, называя его «Һазрин эзн», хозяином местности, то есть, имея в виду его функциональную характеристику, известную и калмыкам. В урянхайском варианте иконы главный образ в композиции сопровождают не только брачные пары птиц, но также корова и антилопа. Здесь мы имеем дело с интересной западномонгольской параллелью калмыцкого фольклора, исследователь которого Д. Душан приводит описание доения сайгаков Белым Старцем, как считается в народе, покровителем этих животных<sup>2</sup>. По поверью, распространенному у западных монголов, Белый Старец награждает добродетельных и наказывает плохих людей, он же является Хозяином года, называемым здесь «Делкэн Цаһан Аав» (аналогичная функциональная характеристика — образ Вселенского Белого Старца, соответствует калмыцкому материалу). Вместе с тем не удалось найти внятного объяснения у местного населения отсутствию в храме селения Монкхярхан этого изображения, которое у западных монголов принято хранить в жилищах.

Так, при посещении летнего становища Хуура сала образ Белого Старца был обнаружен в торгутской юрте. Как пояснила хозяйка (которая отвечала на вопросы гостей в отсутствии главы семьи Батсюке, уехавшего на заготовку сена), вся жизнь семьи происходит под оком живописного образа Цаһан Аав, помещенного в подвесной алтарной части юрты. Изображения Цаһан Аав и Цаһан Дэрк, металлические курильницы и чаша *деежин цогу* в каноничном порядке установлены на деревянной полке. Справа от образа подвешен сверток *бурхани хадм* пяти цветов (по всей вероятности, аналогичный калмыцкой связке разноцветных лент *Өлгү*, родовому атрибуту свадебной обрядности), хранимый здесь в полиэтиленовом пакете, и который, по объяснению информанта, необходимо иметь во время летней кочевки. Поодаль на решетке висела матерчатая подвесная сумка с туалетными принадлежностями, вышитая нитями «мулине» с изображением каноничных в буддизме дружных животных, распространенным в Западной Монголии.

Местные жители называют образ Уулын Цаһан Аав, т. е. покровителем горной местности, и это важно отметить в контексте данного сообщения, поскольку в калмыцкой традиции культ Обо сохраняется именно в качестве культа гор. Известно их отсутствие в степном ландшафте Калмыкии, что не мешает верующим сооружать искусственные насыпи, совершая традиционную обрядность. Особую значимость в фольклоре и культовой практике калмыков обрели почитаемые в родовых обрядах «заместители» гор — одинокие деревья в степи. Верующими они воспринимаемы как естественная

<sup>1</sup> Экспедиционный проект РГНФ 07-04-92373 е/Г «Язык и фольклор ойратов Западной Монголии», июль-август 2007 года.

<sup>2</sup> Душан У. Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник № 1. Элиста, 1976. С. 5 – 88.

вертикаль, соединяющая Землю и Небо и составляющая основную бинарную оппозицию традиционного мироздания.

Для визуализации собранного полевого материала ниже приводится полное описание иконописной композиции, найденной в юрте арата. Цаһан Аав сидит под плодоносящим деревом в трехчетвертном повороте справа налево, опираясь на одно колено, другая нога подложена под себя (эта поза традиционна в быту монгольских народов); в руках он держит посох и четки. Лицо старца обрамляют седая борода и усы; волосы, собранные в пучок на темени, образуют высокую прическу (в этой связи интересно отметить, что варианты Белого Старца, отражающие влияния китайского божества Шоу-сина, характеризуются отсутствием волос на голове). Цаһан Аав облачен в одежду распашного кроя, подпоясан. Вокруг него справа налево показаны: буддийская «четверка дружных» на слоне, далее барс, животное на задних лапах (белка?) и другое, напоминающее медведя, а также птицы и брачная пара оленей. По центру дано реалистически трактованное графичное изображение хвойного леса на фоне горного склона. Контурное изображение расцвечено, хотя внизу сильно выцвело, красочный слой потерт и загрязнен многочисленными масляными пятнами, «размывающими» изображение. Плохая сохранность объясняется возрастом иконы, датированной нами второй половиной XIX века. Согласно рассказу информанта, хозяйки юрты, икона досталась ей по наследству — от дедушки, отца по материнской линии, который завещал чтить принадлежавшее ему изображение Уулын Цаһан Өвгн. Эта важная деталь, предполагаем, высвечивает матрилинейный генезис данного культа в традиционной культуре монгольских народов. Немногословный комментарий был записан со слов хозяйки Алтанцецег, торгутки 38 лет.

В Ховде, аймачном центре, урянхаец Цевгя 89 лет, рассказал о культах хозяев местности. Он называл Белого Старца снежным — «Цастын Цаһан Өвгн», обнаружив, таким образом, еще одну вариацию его почитания. В его описании божество выступает Хозяином тринадцати снежных гор Западной Монголии; изображается сидящим на фоне горы, самой высокой из пяти гор Алтая. Наличие природной вертикали (архетипической оси мироздания), реально присутствующей в местном ландшафте, как нам кажется, исключает необходимость в западномонгольских иконах композиционной вертикали, что может служить объяснением «сидящего» иконографического варианта Старца (в противоположность «стоящему» варианту, который распространен у калмыков).

Местная иконография Белого Старца имеет и менее значительные локальные особенности: персонаж показан сидящим на подножии со спинкой, сложив под себя ноги. В соответствии с традицией он беловолосый, с белыми усами и бородой; одет в белый дэли и сапоги урянхайского кроя (как записано со слов информанта, который также сообщил, что красивого старика у них называют Белым Старцем).

Фон иконы образуют снежные горы; наверху изображены диски луны и солнца, длинные облака, внизу — покрытая зеленой растительностью земля. Белому Старцу местные жители посвящают черную лошадь, из гривы и хвоста которой делают бунчуки для знамени. В обряде завязывают на

гриве три хадака красного, коричневого и желтого цвета, и лошадь (понимаемую как подношение) отпускают в степь. Здесь, в колорите предметов сакрального значения, использованных для подношения Белому Старцу как покровителю рода, отчетливо читается родовая символика. Информант упомянул о существовании сутры, посвященной Хозяину тринадцати снежных гор, которую используют при исполнении обряда культа гор «Обо». Сакральный ряд числовой символики традиционной культуры, применяемой в культовой обрядности Белого Старца (3, 5, 13), связан с представлениями о полноте благосостояния.

Интересную информацию, касающуюся обрядности, дал также настоятель сюме в Булгане, священнослужитель 49 лет, знающий санскрит. Знакомя нас с библиотекой буддийской литературы, он показал рукописи «Алтн герел», «Дорж жодв», «Банзрагч», «Цаһан шүкртэ» и другие сутры, из которых около 100 экземпляров рукописей в храмовом фонде, по его словам, написано на тод бичг (ойрато-калмыцкой письменности). Сутра Белого Старца «13 Алтайн сан» повествует на тибетском языке о тринадцати воскурениях божествам Алтая, связанным с почитанием хозяина местности. Белый Старец — хозяин всего живого, обитающего на земле, в воде и горах. Вездесущий Цаһан Өвгн (Цаһан Аав, Жилин Эзн, Делкэн Һазрин Эзн у калмыков и западных монголов) по сообщениям информантов, чаще всего сидящий с посохом в руках.

В Улан-Го́ме о культе Цаһан Өвгн охотно говорили мастера-резчики по дереву, дербеты и байты, занимающиеся изготовлением юрт. Они связывали обряд с театрализованной церемонией Цам и при этом опять же описывали «сидящий» иконописный вариант образа в природном окружении. По их словам, любимое животное Белого Старца — белка, изображаемая рядом с ним на иконе, ей молятся, животное не убивают на охоте. Белобородый и усатый, лысый Белый Старец предстает в цветной одежде и бурятских сапогах; в руках держит посох с головой животного; над ним даны изображения луны и солнца. Белому Старцу посвящают лошадь или верблюда; 9, 19, 29 дни по лунному календарю считаются днями очищения в обряде *лусын тэклһн*. Вообще изображения бурханов делать опасно, как пояснили нам, не обещая показать иконописные изображения Цаһан Өвгн.

В музее, находящемся в сомоне Давст, помимо известных экспонатов бытовой культуры дербетов, представленной достаточно полно, удалось отснять два иконописных изображения сидящего Белого Старца, отмеченных некоторыми необычными деталями (в одном случае босоногий персонаж, сидит на шкуре в окружении каноничных животных и птиц; другой вариант представляет собой своеобразную интерпретацию живописного образа сидящего Шоу-сина). Изображение Старца располагается в алтарной части обширной экспозиции музея рядом с почитаемым образом Белой Тары (описанные экспонаты, по всей вероятности, можно датировать второй половиной XIX — началом XX в.).

Анализируя образную суть произведений искусства монгольских народов, обнаруживаем архетипическое начало коллективного бессознательно-го во взаимоотношениях человека и Природы, формулирующих



их тождество в иконографии буддизма<sup>3</sup>. Формой существования и функционирования традиционных верований и культов являются локальные традиции, сформированные в процессе внедрения в этническое ядро автохтонной культуры на определенном этапе исторического развития мощного пласта буддийской культуры, стремившейся нивелировать и унифицировать все локальные культы. Результатом этого взаимодействия надо рассматривать этнические вариации иконографии Белого Старца, обусловленные противоречивым характером развития канонического искусства, где «доминантная стабилизирующая тенденция (традиция. — С.Б.) дополняется и компенсируется вариативной формой творчества (инновацией. — С.Б.)»<sup>4</sup>. Различное иконографическое толкование единого для всех монгольских народов образа, по всей вероятности, отражает разное время его формирования в искусстве северного буддизма (монголов, ойратов Монголии, калмыков, бурятов), обусловленное локальными факторами исторического развития художественных традиций каждого народа.

Наиболее архаичным по времени появления выступает (зафиксированный в вертикали мировой оси композиции) образ Белого Старца, хозяина земли и местности, согласно справедливому предположению К.М. Герасимовой<sup>5</sup>, связанный с культом Природы. Именно в таком качестве упомянутый образ (калм. Цаѳан Өвгн, или Цаѳан Авѳа) сохранился в пантеоне буддизма калмыков и играл в нем принципиально важную роль в условиях культурной адаптации народа к новой среде обитания. Иконографические варианты естественно фиксируют особенности природной среды, органично дополняющей образ в той или иной художественной трактовке. Ощутимое влияние китайской традиции проявилось в западномонгольских изображениях похожего на Шоу-сина сидящего Белого Старца, отмеченного вместе с тем этническим своеобразием облика, одеяния, сопровождающих животных. В сфере этого влияния рассматриваем образ Цаган Убугена, как семейно-родового покровителя, распространенного в пантеоне старобурятского искусства.

Отделение ойратов от монгольского этноса позволяет предположить сохранение у калмыков реликтовых элементов мифологии, проявившихся в иконографии буддизма. Сложившийся на территории Северо-Западной Монголии образ Белого Старца был занесён ойратами в новую среду, сформировавшую новую этническую общность калмыков, их культуру и изобразительное искусство. Здесь в последующем развитии искусства буддизма образ сохранился до нашего времени, явив в иконографии выраженные

локальные, то есть этнические особенности. Сохраняющееся архаическое мышление народа инициирует и формирует в новых условиях появление «своего» образа — стоящего в подчеркнутой вертикали изображения. «Законсервированный» в инородной культурной среде калмыцкий образ Белого Старца в иконописи и культовой скульптуре отражает, по всей вероятности, наиболее архаичный этап развития иконографии монгольских народов, сопряженный с почитанием Природы.

*З.А. Будаева*

### Буддийские мотивы в бурятском новогоднем празднике Сагалган

Наиболее устойчивой стороной культуры народа являются культурные традиции. Духовные ценности, обряды, праздники, составляющие ее основу, спланируют народ, во многом обуславливают черты национального характера, особенности менталитета этноса. Переходя от поколения к поколению, они обеспечивают преемственность в культуре. Вместе с тем, под влиянием крупных исторических событий, изменений в социальном окружении и других факторов традиции со временем вбирают в себя новые элементы. Новации могут привести к размыванию и даже исчезновению традиций, а могут так их видоизменить, что в новом звучании они не только сохранятся, но и обеспечат дальнейшее поступательное развитие традиционной культуры народа.

Уже в XIX в. ученые-востоковеды Доржи Банзаров, Гомбожап Цыбиков установили глубокое древнее происхождение (задолго до эпохи Чингис-хана) Цагаалгана, сугубо народного праздника хозяйственно-бытового содержания всех монгольских племен Центральной Азии. Длительное время он не имел ничего общего с религией и отмечался в октябре, перед началом зимовки скота. Скотоводы-кочевники связывали завершение года со временем, когда скот, принеся весной приплод и нагуляв достаточно жира за лето, вступал в новый период года — осень. Отмечая Новый год, древние буряты прибавляли год себе и скоту. Так, например, *тугал* (теленка) становился *буруу* (годовалым), *буру* — *хашириг* (двухгодовалым); *хурьган* (ягненок) — *тjлгэ* (годовалым), *тjлгэ* — *цjлгэ* (двухгодовалым); *унаган* (жеребенок) — *дааган*, *дааган* — *цjдэлэн* и т. д. Эта традиция прибавлять возраст скоту осенью сохранилась у бурят и до сих пор.

Распространение и утверждение с XIV в. буддизма среди монголов Центральной Азии, с XVII в. — среди бурят Прибайкалья и Забайкалья вызвало серьезные перемены в содержании и обрядовой стороне праздника. Буддийские священники, понимая значимость данной культурной традиции в жизни этноса, включили ее в свою религиозно-культурную систему.

Празднование Сагалгана было перенесено с осени на самый конец зимы или по-монгольски — на первый месяц весны, т. е. примерно на фев-

<sup>3</sup> *Batyreva S. An ecological aspect of Buddhist iconography // Combating desertification. Traditional knowledge and modern technology for the sustainable management of dryland ecosystems. Proceedings of the international workshop. Elista, Republic of Kalmykia, Russian Federation 23–27 June 2004. The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) Paris, 2005. С. 81–83.*

<sup>4</sup> *Бернштейн Б.М. Традиция и канон. Два парадокса // Советское искусствознание, 80. Вып. 2. М., 1981. С. 145.*

<sup>5</sup> *Герасимова К.М. Ламаистская трансформация анимистических представлений / материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып.4. Улан-Удэ, 1970; О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам. В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.*

раль. Доржи Банзаров полагал, что таким образом ламы пытались приспособить праздник к буддийскому календарю. Перенос срока празднования он привязывал исключительно к буддизму. Однако исторические хроники повествуют о том, что еще в 1267 г., т. е. задолго до утверждения буддизма в Центральной Азии, внук Чингис-хана Хубилай перенес празднование на февраль под влиянием китайской астрологии. Другими данными относительно причин и даты переноса празднования историческая наука пока не располагает. Китайский лунный календарь берет за исходную величину продолжительность законченного периода смены лунных фаз, то есть синодического календаря. Времяисчисление по лунному календарю не совпадает с современным общепринятым календарем. Поэтому день Нового года по лунному календарю приходится большей частью на разные числа февраля месяца по солнечному календарю.

Постепенно в сознании аратов именно февраль стал символом Нового года, началом хозяйственного цикла, когда близится к концу зима, начинается массовый прием приплода, поступление обильной молочной продукции. Понятие *сагаан эдээн* — белая пища, молочная пища, относящаяся к хозяйственно-бытовой сфере, лежит в основе происхождения названия праздника.

Закреплению данного названия способствовала символика цветов у монголоязычных народов. Предположительно, культ белого цвета возник в древности в связи с развитием скотоводческого хозяйства, а впоследствии получил социальную окраску. Белый цвет считался матерью всех цветов, его сочетание с другими цветами называли детьми цветов. По мнению А.Т. Миритова<sup>1</sup>, в цветовой символике бурят белый цвет занимал особое место — символ благородства, благополучия, достатка, счастья, всего чистого, священного, возвышенного: *Сагаанһанаан* — чистосердечность, *сагаанййлэхэрэг* — доброе дело, *сагаанзан* — добродушие, *сагаансэдьхэл* — незлобливость, *сагаанхүн* — добрый, честный человек, *сагаан тала* — чистое поле, *сагаанхаргы* — добрый путь и т. д. Отсюда и название «сагаансара» — счастливый праздничный месяц.

Так, М.Н. Хангалов собрал очень интересные поверья и приметы, связанные со словом «белый». Самые важные события в жизни бурята сопровождались белым цветом: свататься ездили на белом коне, невеста впервые у юрты жениха сходила с белого коня на белую кошму, гостей у юрты встречали чашей с молочным (белым) блюдом, начинали застолье с забеленного молоком чая, наиболее значительный новогодний праздник назван «*Сагалган*», жертвенными животными были белый конь, белая овца.

В языке много устойчивых сочетаний со словом «белый» — *сагаансэдьхэл*, *сагаанһанаан*, *сагаанзан*, *сагаануйлэ*, *сагаанһара*, *Сагаан Убгэн*, *сагаан тала* и т. д.

С утверждением в Бурятии буддизма в форме ламаизма Сагалган был признан первым из шести самых важных ежегодных праздников-хуралов. В рамках буддийского мира Сагалган составил синтез религи-

озного и светского начал, официального дацанского и народного праздника. В его праздновании можно выделить три основных этапа, которые Р. Пурбаев, Т. Михайлов, Ш. Чимитдоржиев и другие члены Бурятского института общественных наук условно называют предновогодним, нововогодным и посленовогодним.

В предновогодний этап миряне, стремясь предохранить себя от различных напастей и жизненных неурядиц, обращаются к ламам-астрологам за советами. За одну-две недели до праздника и, конечно, во время самого праздника можно наблюдать удлинившиеся очереди в дацанах к астрологам. Сегодня многие буряты стремятся попасть к ламам, с которыми у них уже установились определенные личные контакты, договориться о встрече с ними по мобильному телефону. Для некоторых прихожан ламы-астрологи со временем становятся личными духовными наставниками. Лама дает детальные советы: в какой одежде встречать Новый год, как ликвидировать угрозу какой-либо опасности или неприятности, в какую сторону должен быть сделан первый шаг из дома в утро новогоднего дня, через что надо или, напротив, ни в коем случае нельзя перешагивать и так далее. По желанию прихожан астрологи составляют индивидуальный гороскоп на предстоящий год по специальной таблице астрологических вычислений и руководству к ней, изложенным в буддийском сочинении «Биндергарав».

За три дня до наступления праздника в храмах совершается особый молебен, посвященный *докшита*м — десяти божествам-защитникам Учения. Составной частью хурала является проведение в различные дни трех церемоний:

- разрубание *линги* (человеческая фигурка из теста, олицетворяющая преграду к достижению просветления),
- принесение в жертву докшита *балинов* (конусообразных фигурок из теста — имитация органов человеческого тела),
- сжигание *сора*<sup>2</sup>.

Зрелищным, привлекающим особое внимание мирян является последний из них — буддийский обряд очищения *дугжууба*. За два дня до Нового года вечером ламы читают молебен, после чего разводят ритуальный костер. Этот обряд направлен на избавление от горестей, грехов и печалей уходящего года. Для костра прихожане дома делают тесто (только мука и вода, без каких-либо добавок) и обтираются небольшими кусочками. Тесто сначала прокатывают по лбу — символически собирая на него дурные мысли, затем вокруг рта — собирая дурные слова, по груди — очищая душу, потом в ладошках — как бы наматывая на тесто неблагоприятные деяния. Затем эти кусочки теста бросают в ритуальный костер, что означает сожжение всего плохого в прошедшем году. В этом 2012 году ламы г. Улан-Удэ рекомендовали использовать вместо теста бумажные салфетки, что вполне оправдано ввиду массового участия мирян в обряде на восьми площадках в г. Улан-Удэ и Иволгинском дацане. В то же время ламы готовят так называе-

<sup>1</sup> Миритов А.Т. О цветовой семантике орнамента монгольских народов. Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1991. С. 90.

<sup>2</sup> Сор (тиб. зог). См. Ренчинова Ц.Е., Балханов Г.И. «Сагалган» в духовно-нравственной культуре бурят: традиция и современность. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2007. С. 67 – 68.

мый *сop* (бур. *соор*) — увенчанную черепом высокую пирамиду из реек, бумаги и теста, напоминающую наконечник стрелы. Под ритуальные молитвы в него «вкладывают» плохую карму общины за прошедший год и затем торжественно сжигают на отдельном костре как символ духовного очищения.

Наибольшее почитание среди *докиштов* — божеств-защитников буддизма — воздается богине Шри-Дэви (тиб. Балдан Лхамо), которая считается покровительницей столицы Тибета Лхасы. В ее честь совершается отдельный молебен (Балдан Лхамо) в день, непосредственно предшествующий Новому году. Богиня Лхамо, хранительница Учения Будды, богиня времени, защитница верующих, проявление Всемилосердовой Тары, покровительница Тибета — одна из самых популярных и интересных в пантеоне тибетских божеств.

Она — единственная богиня среди десяти главных гневных божеств-защитников буддизма. Культ этой богини является одним из самых распространенных в тибетском буддизме.

Каждый верующий обращается к ней с мольбой о защите, совершая утреннее подношение чаем, носит на груди оберег с ее мантрой или хранит на божнице изображения богини с талисманом.

Проведение обряда посвящения Балдан Лхамо перед наступлением Сагалгана напоминает о том, что призывается богиня, которая несет в себе отголоски культа матери-прародительницы. И ночь, которая открывает Сагалган, целиком посвящается хуралу Цидор Балдан Лхамо — покровительницы Вселенной и всех живых существ.

С.Х. Сыртыпова<sup>3</sup> в своей работе подчеркивает: образ богини, ее иконография сложны, ее формы бывают мирными, гневными, демоническими. Классическое изображение Балдан Лхамо представляет собой гневный женский образ, мчащейся на трехглазом муле через горы по озеру Мулетинг. Тело ее иссиня-черного цвета, у нее один лик и две руки. Правой рукой она поднимает булаву, которой бьет по головам клятвопреступников, в левой, у сердца держит сосуд из черепной коробки — *габалу*, полную крови.

В семьях мирян завершаются предпраздничные хлопоты. Сутки перед Сагалган по-бурятски называют *буту удэр* — закрытый, глухой или, переводя по смыслу, — темный день. Само понятие *буту удэр* как тридцатого, завершающего дня последнего зимнего месяца, называемого по-монгольски *лавай*, часто воспринимают как символ старого года, уходящего в прошлое, «в темноту» времени, стук старого и нового. В этот день проводят обряд почитания домашних святых, изображений богов — «*Бурхан-дэлгээхэ*», зажигаются *зула* (лампадки), *хужэ* (благовония), перед божницей ставят яства. В последний день старого года (*буту удэр*) семья собирается за праздничным столом для торжественных проводов уходящего года. В этот вечер семья должна быть в полном составе. В *буту удэр* надо есть как можно больше и обязательно попробовать все кушанья, приготовленные в праздник Сагалган.

Обряд обильного застолья имел распространение у всех монгольских народов, в том числе у различных групп бурят. Праздничной пище придава-

лось магическое ритуальное значение как средству процветания и долголетия людей, как гарантии богатого урожая и приплода скота. Она включала блюда, довольно редкие для повседневной жизни. Отсюда и особые требования к внешнему виду угощений и посуде.

Буряты говорили: в это вечер с гор спускается Саган Убгэн (Белый Старец) и заходит в гости в каждую юрту. Если кто-то не насытился, старец может обидеться и вернуться к себе, недовольный тем, что люди бедно и плохо живут, хотя он много заботится об их благополучии. И чтобы не обидеть Белого Старца, ели в новогодние дни много сами и вежливо уговаривали друг друга покушать еще. Вот как пишет искусствовед, художник, мастер традиционной живописи танка Н-Ц.Д. Дондокова: «Саган Убгэн — дубуддийское божество, культ его существует на Земле более двух с половиной тысяч лет. В XVIII в. он был включен в пантеон божеств северного буддизма. Белый Старец входит в разряд „хозяев“ (*эдэнов, эжинов, сабдаков*) Земли и является Главой Ханов».

Буряты встречали Новый год с приходом солнца. Чтобы не пропустить этот момент, многие не ложились спать. Считается, что те, кто встречает Новый год с солнцем и в чистоте, с приготовленными угощениями, будут одарены богиней Балдан Лхамо счастьем и благополучием, а спящих людей она посчитает за мертвых и потому не благословит их, лишит своего покровительства в наступающем году.

С наступлением Нового года во всех дацанах устраивается пятнадцатидневный Хурал:

- Хурал посвященный «Пяти Царям» — защитникам Учения;
- Хурал «Юрол» — очищение от загрязнения тела, речи и ума;
- Хурал «Девачин»;
- Хурал «Манла», посвященный Будде Медицины;
- Хурал «14 урэл» — «благопожелание»;
- Хурал «15 урэл» — «благопожелание»;
- Заключительный Хурал.

Все Хуралы читаются с раннего утра до позднего вечера.

В первый день наступившего Нового года проводится ритуал подношения *балина* (специального подношения из теста треугольной пирамидальной формы), назначаемый в жертву *докишту* — грозному божеству, хранителю религии (*сахюусан*). По правилам балин должен быть окрашен в цвет лица докшита. «...он оканчивается на вершине своей фигурками солнца, луны и нада (языка пламени), по углам имеет изображения пламенеющего огня, на сторонах украшен цветками, а в середине должен иметь букву „сердечного тарни“, по которому можно узнать, какому докшиту назначен балин»<sup>4</sup>.

По тысячелетней буддийской практике на второй день по лунному календарю исполняется ритуал вывешивания молитвенного флага, который символизирует духа-хранителя каждого человека — «Воздушного коня Удачи» или «Ветра-коня» (*Хий Морин*). Этот дух устремляется ввысь и приносит удачу человеку.

<sup>3</sup>Сыртыпова С.Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме: миф, ритуал, письменные источники. М., 2003. С. 57.

<sup>4</sup>Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 325–326.

## Праздник богини Янжимы в Баргузинском районе Республики Бурятия (по материалам полевой экспедиции)<sup>1</sup>

И если «Ветер-конь» лежит на боку или вниз головой — дела не совсем хороши и следует совершить обрядовое действие *Хий Морин хийдхуулэхэ*<sup>5</sup> («запускать по ветру коня-ветра»).

После освящения флажков ламами их привязывают к шестам на крыше дацанов, деревьям на вершинах гор, чтобы они развевались на ветру. Назначением обряда могло быть обеспечение здоровья, счастья и процветания как одного человека, так и всей семьи, группы людей и даже всего народа в целом.

Праздник Белого месяца, являясь в своей основе праздником календарного, хозяйственно-бытового значения, по мере распространения ламаизма вбирал в себя буддийскую ритуалистику и мифологию. Новая религия и церковь включили в свой пантеон ряд добуддийских культов, героев (матери-прародительницы, эжинов, Белого Старца), придав им иное значение. Буддийские мотивы пронизывают все этапы праздника; существенным образом проявляются в сугубо народном компоненте праздника. Именно они явились главной причиной негласного запрета праздника Сагалган в советский период. Атеистическое советское государство объявило данный праздник ламским, сугубо религиозным, вредным для строителя коммунизма, феодальным.

В постсоветский период начался активный пересмотр мировоззренческих позиций, приведший, в частности, к религиозному, национально-культурному ренессансу, к изменениям государственной политики в духовной сфере. В 1991 году Сагалган получил в Бурятии статус государственного праздника, что обусловило не только восстановление всех его элементов, но и дальнейшее развитие, обретение новых масштабов, форм и содержательного наполнения. Безусловно, более динамичной является светская составляющая праздника. Государственными учреждениями и общественными объединениями изыскиваются все новые и новые формы проведения — фестивали «Бузы», конкурсы, концерты, землячества, приглашение Дедов Морозов и других сказочных персонажей из разных регионов мира, шахматный фестиваль и т. д.

Сегодня Сагалган отмечается всеми этническими бурятами (в Республике Бурятия, в двух автономных округах, землячествами в городах России, за ее пределами). На современном этапе развития этнические буряты территориально разобщены, хозяйственные связи как нациообразующие элементы у них отсутствуют, сильны объективные факторы деэтнизации и аккультуризации. Этноконсолидирующими факторами бурят выступают социокультурные и духовные ценности. При этом буддийское вероучение и ритуалы выделяются многими современными бурятами как главные среди них. В этой связи несомненно важна роль самого продолжительного, желанного национального праздника, в основе которого лежат народные представления о начале очищения и обновления всей природы, в том числе и человека как части природы, и буддийское учение. Буддийские основы Сагалгана во многом способствуют не только сохранению традиционных духовных ценностей, но и возрастанию пассионарных сил для сплочения бурятского этноса.

С 8 по 18 мая 2012 г. мной была предпринята индивидуальная экспедиция в Баргузинский и Курумканский районы Республики Бурятия для сбора полевых материалов по научной тематике «Традиционное мировоззрение баргузинских и курумканских бурят». Целью поездки стало посещение обрядов, посвященных годовщине проявления богини Янжимы возле с. Ярикта Баргузинского района. В ходе экспедиции мною также были взяты интервью у участников обрядов, так как основной задачей экспедиции стало исследование истории и особенностей праздника. Открытие святого места связано с находкой жителя с. Ярикта Доржо Сабхалаева, который в 1996 г. обнаружил шкатулку с буддийской реликвией возле подножия горы Уулзаха («встреча»)². В 2005 г. глава Буддийской сангхи России Хамбо Лама Дамба Аюшеев узнал об этом случае, и в связи с этим он вместе с ламами и местными жителями посетили Баргузинский район. После проведенной им медитации Д. Аюшеев и его спутники нашли шкатулку, внутри которой находилась ритуальная пирамидка *sasa* с изображением ступы тысячи Будд. По мнению лам, она указывала на особое значение этого места, так как там ее оставил во время медитации в конце XIX в. ширээтээ Баргузинского дацана Цыден Содоев, широко известный среди буддистов как Соодой-лама. Верующие считают, что божество мудрости и искусства Янжима была главным объектом визуализации Соодой-ламы. В буддизме она является супругой Манджушри. В свою очередь, Цыден Содоев почитается в Тибете как перерожденец известного йогина и философа Нагарджуны, основоположника Махаяны, учения «Срединного пути», переданного ему самим Манджушри.

Янжима (тиб. *Янченма*, санскр. *Сарасвати*) является богиней искусств, наук, ремесел и мудрости. Она также известна как покровительница детей и студентов и ассоциируется с чистотой, невинностью и творением всего нового. Поэтому на праздник Янжимы съезжаются женщины, желающие родить, артисты, спортсмены, студенты и люди творческих профессий. Каждый год в день годовщины проявления богини устраиваются концерты и спортивные соревнования. Необходимо отметить, что празднику предшествуют два других буддийских обряда. Сначала проводится молебен *лусууд тахилга* в честь духов воды *нагов*. *Наги* (санскр.), или *лу* (тиб.), представляют собой змееподобных обитателей вод, обладающих тайным могуществом. Затем совершается поклонение *бархан тахилга* на горе Бархан-Уул. После этого ламами читается молебен богини Янжимы и организуется праздничное мероприятие. Опишем последовательно каждый обряд.

<sup>5</sup> Ренченова Ц.Е., Балханов Г.И. «Сагалган» в духовно-нравственной культуре бурят: традиция и современность. Улан-Удэ, 2007. С. 63.

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 12-06-90800.

<sup>2</sup> Богиня Янжима. Баргузинский дацан. Улан-Удэ: АО Барис, 2009. С. 10.

### Обряд поклонения духам воды — *лусууд тахилга*

Молебен в знак почитания духов воды нагов проводился 12 мая 2012 г. возле реки Магжан в Курумканском районе неподалеку от деревни Хонхино. Описание обряда зафиксировано мной со слов его участницы Очировой Ч.Т.: «До того, как начинается обряд, необходимо подготовить молоко для подношения. Надо также записать на листочке имена и год рождения всех членов семьи, за благополучие которых ты хочешь заказать молебен. Нужно взять с собой ритуальные ленточки-*сэмэлгэ* по количеству членов семьи, печенье и конфеты для *даалга* (подношение). Утром все собираются у реки, ламы начинают читать молебен. Также в это время завязываются *сэмэлгэ*. Во время молебна ламы подходят к реке и льют в нее молоко. После этого все подходят к реке со своим молоком и льют его в воду. Далее ламы читают молебен. В конце мы подносим *даалга* и расходимся»<sup>3</sup>. Информант отмечает, что молоко для подношения должно было быть взято у красной коровы или у белой козы<sup>4</sup>. Ламы объясняют это тем, что данный вид коров и коз производит наиболее жирное и питательное молоко. Этот обряд очень близок по своему содержанию доламаистскому культу воды. Почтение духам воды также оказывают шаманы. Основное отличие между ламаистскими и шаманскими обрядами заключается в том, что шаманские *тахилга* обычно подразумевают жертвоприношения в виде убитых животных, что запрещается делать при обрядах в тибетском буддизме.

### Обряд поклонения хозяину горы Бархан-Уул

Данная церемония проводилась 13 мая 2012 г. на священном месте для баргузинских и курумканских бурят — горе Бархан-Уул. Местные жители считают ее самой высокой точкой Баргузинского хребта и верят в то, что на плато Тэптэхэ, находящемся у вершины горы, в давние времена располагалось стойбище легендарного Бортэ-шоно, предка Чингисхана в десятом поколении<sup>5</sup>. В сакральном месте ежегодно проводятся различные обряды, в т. ч. Бархан тахилга, обо и др. Хозяин горы, или, как его уважительно называют местные жители, Бархан баабай (отец Бархан), почитается и буддистами, и шаманистами<sup>6</sup>. Он считается покровителем всей Баргузинской долины. Б.Ц. Гомбоев пишет, что в XIX в. буддийские проповедники в данной местности переименовали «хозяев» наиболее известных гор, среди которых оказалась и Бархан-Уул. Тибетским духом-хозяином сакрального места стал Бальган-Шалыша, «ламаистское существо с четырьмя головами»<sup>7</sup>. Это имя было занесено в культовые обрядники Тибета.

Обряд поклонения *бархан тахилга* проводился на следующий день после *лусууд тахилга*. Местные жители пояснили, что за день до этого надо купить пачку чая, бутылку водки, пакет молока, печенье и конфеты

<sup>3</sup> Очирова Ч.Т. ПМА.

<sup>4</sup> Лыгденова С.С. ПМА

<sup>5</sup> Будаев Владимир, Баргузинская долина — прародина баргутов // Огни Курумкана, №19 (6111) от 11 мая 2012 г. С. 3.

<sup>6</sup> Гармаева Ю.С. ПМА.

<sup>7</sup> Гомбоев Б.Ц. Культурные места Баргузинской долины. Москва — Улан-Удэ. С. 220.

для подношений. Также нужно взять с собой *сэмэлгэ* и листок с записью всех членов семьи с наименованием года их рождения, согласно тибетскому календарю. Рано утром мы поднялись на гору к месту молебна, где на специально отведенные столы люди ставили *даалга* (печенье, конфеты, чай и др.), наливали в ритуальные тазы водку и зажигали *зула* (масляные лампадки) возле портрета Соодой-ламы. Перед началом молебна участники обряда завязывали *сэмэлгэ* на ветки деревьев и отдавали хуваракам листочки с именами родных. На *бархан тахилга* присутствовало около трехсот человек, и, по мнению моих курумканских информантов, среди них было много приезжих<sup>8</sup>. Молебен проводил Хамбо Лама Дамба Аюшеев и другие известные ламы, настоятели районных дацанов Бурятии. Церемония во многом напоминала буддийский обряд *цог*, в течение которого духам местности подносилось *даалга*, хувакаки и местные жители разбрызгивали *сэржэм* (подношение молока или водки местному хозяину). В конце молебна присутствующие садились на землю, брали на руки *даалга* и совершали символическое подношение круговыми движениями со словами «А-хурай! А-хурай!» («Да будет благо!») в такт чтению молитвы. После молебна люди подходили по очереди к ламам, чтобы получить от них *адис* (благословение, дающееся прикосновением ламы к макушке головы книгой для молебна или рукой) и попробовать *аршан* (бур. «освященная вода»), который берется левой ладонью и подносится ко рту и ко лбу. По традиции, каждый взял с собой *даалга* для того, чтобы угостить членов своей семьи и родственников.

### Молебен и праздник, посвященные годовщине проявления богини Янжимы

Заключительным и наиболее масштабным мероприятием стали молебен и празднование годовщины проявления богини Янжимы в Баргузинском дацане. 14 мая 2012 г. рано утром я подъехала к Баргузинскому дацану, где на входе всех встречали хувакаки. Возле дацана можно было купить *сэмэлгэ* и *хадаки* (ритуальные шарфы), а также записать имена и годы рождения своих родных для чтения молебна за их благополучие. На столах раскладывались в развернутых целлофановых пакетах *даалга*, открытые банки с молоком и откупоренные бутылки водки, так как, согласно традиции, напитки и пища должны быть доступны для того, чтобы местные духи могли их беспрепятственно попробовать<sup>9</sup>. Затем все поднимались на гору Уулзаха к священному месту с камнем, на котором проявились изображение богини. Там уже собрались ламы и начали читать молебен. Перед тем, как присоединиться к молящимся, надо было обойти сакральный камень три раза по кругу, по направлению солнца, и завязать *сэмэлгэ* на деревья. Те, кто пришел просить у богини рождения ребенка, клали детские игрушки и вещи возле камня, под которым была найдена ритуальная пирамидка *саса* с изображением тысячи Будд. Во время молебна Хамбо Лама три раза произнес молитву богини Янжимы, которую нужно было повторить всем присут-

<sup>8</sup> Очирова Ч.Т., Лыгденова С.С. ПМА.

<sup>9</sup> Бодиева Л.Г. ПМА.

ствующим, и в это время все должны были присесть на одно колено: «Ом пичу пичу праджна вардхани джвала джала медха вардхами дхири дхири будхивардхани сваха»<sup>10</sup>. Затем все спустились к дацану, где ламы провели обряды подношения «даалга» и «сэржэм». После обеденного перерыва все приехавшие могли присоединиться к празднику. Проводились традиционные соревнования по вольной борьбе «Эрхын гурбан наадан» («Игры трех мужей») с участием борцов с разных районов Республики Бурятия, по стрельбе из лука и скачки. Также можно было посмотреть концерт, на котором выступали звезды бурятской эстрады, танцевальные и творческие коллективы и ансамбли.

Таким образом, с каждым годом праздник, посвященный годовщине проявления богини Янжимы, приобретает все более светский характер и привлекает к себе большое количество приезжих не только из Бурятии, но и из других российских регионов, а также из других стран. Информация о празднике заблаговременно появляется в центральных масс-медиа. Видеозаписи с молебна транслируются в новостях на центральных телеканалах «Бурятия» и «Аригус». Таким образом, данный праздник становится одним из наиболее массовых и популярных событий в современном бурятском обществе.

Необходимо отметить, что возрастание роли буддизма в общественной жизни Бурятии связано также с ламаизацией многих доламаистских культов. На примере описанных выше обрядов можно утверждать, что ламаизм успешно ассимилирует традиционные верования и обычаи баргузинских и курумканских бурят. Данный процесс берет свое начало с XIX в., он был приостановлен в течение советского периода, но продолжается в настоящее время. В связи с удаленностью от центра и с тем, что баргузинские буряты относятся по своему происхождению к западным бурятам, у которых шаманистские верования являлись доминирующими, Баргузинский и Курумканский районы подверглись наименьшему влиянию буддизма в досоветский период. Однако в начале XXI в. можно констатировать усиление влияния буддизма в этом регионе.

Трансляция буддийских ценностей в общественное сознание жителей Республики Бурятия происходит во многом благодаря начатому бурятскими ламами процессу возрождения имени Цыдена Содоева, наиболее известного уроженца Баргузинской долины. С его деятельностью связаны находка буддийской реликвии *sasa*, проявление изображения богини Янжимы, реконструкция Баргузинского дацана и укрепление начатого им процесса ламаизации языческих культов бурят. Возвращение из забвения имен выдающихся деятелей бурятского буддизма конца XIX — начала XX вв. становится ключевым фактором возрождения буддизма в России.

#### ЛИТЕРАТУРА

Богиня Янжима. Баргузинский дацан. Улан-Удэ: АО Барис, 2009

Будаев Владимир, Баргузинская долина — прародина баргутов // Огни Курумкана, № 19 (6111) от 11 мая 2012 г.

Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины. Москва – Улан-Удэ, 2006

<sup>10</sup> Богиня Янжима. Баргузинский дацан. Улан-Удэ: АО Барис, 2009. С. 27.

#### Информанты

1. Бодиева Лидия Галсановна, 1940 г.р., с. Курумкан, Курумканский район, Республика Бурятия. Интервью проведено в с. Ярикта, Баргузинский район, 14 мая 2012 г.

2. Гармаева Юмжир Санжеевна, 1938 г.р., с. Курумкан, Курумканский район, Республика Бурятия. Интервью проведено в с. Курумкан, Курумканский район, 13 мая 2012 г.

3. Лызденева Светлана Санжеевна, 1957 г.р., с. Курумкан, Курумканский район, Республика Бурятия. Интервью проведено в с. Барагхан 13 мая 2012 г.

4. Очирова Чимита Тыхеевна, 1969 г.р., с. Курумкан, Курумканский район, Республика Бурятия. Интервью проведено в с. Курумкан, Курумканский район, 12 мая 2012 г.

*В.Н. Мазурин*

## О деятельности этнографического ансамбля в Бурятии. 20-е годы XX в.

(по материалам архивов Санкт-Петербурга и восточного собрания ГМИР)

В восточном собрании Государственного музея истории религии хранится около тридцати экспонатов, собранных участниками этнографического ансамбля. Основную часть этой небольшой, но любопытной коллекции составляют буддийские ритуальные предметы. Согласно учетной документации музея, эта коллекция был приобретена в 1935 г. у М. Туляковой<sup>1</sup>. Как удалось выяснить позднее, она вместе с Л. Субботиной была участницей этнографического ансамбля, которым руководил Б.П. Сальмонт.

Попытки найти какие-либо дополнительные материалы об этой группе вылились в длительные многолетние поиски необходимых сведений в архивах и библиотеках Петербурга. На основании впервые обнаруженных архивных материалов удалось частично восстановить некоторые детали истории создания и деятельности этой своеобразной группы, или этнографического ансамбля, как они сами себя называли.

О руководителе ансамбля Борисе Петровиче Сальмонте известно очень немного. Некоторые подробности его биографии мы обнаружили в архивных документах<sup>2</sup>. Он был арестован в конце сентября 1937 г. и в январе 1938 г. расстрелян. В ордере на обыск от 29 сентября 1937 г. записано, что он родился в 1890 году, в городе Пльзень, Словакия, чех по национальности. В анкете допроса записано, что дата его рождения 11 августа 1896 года, Петербург<sup>3</sup>. В то же время какие-либо сведения о семье, родителях отсут-

<sup>1</sup> Отдел учета ГМИР.

<sup>2</sup> Архив УФСБ, дело Б.П. Сальмонта.

<sup>3</sup> Там же. С. 2.



ствуют. Как указано далее, с осени 1915 г. по август 1917 г. он служил в 5-м чехословацком полку в чине поручика. Накануне октябрьских событий из Рыбинска вместе с женой они выехали к ее родителям в Оренбург. Позже, уже в 1918 г., как артисты театральной труппы, они отправились на гастроли. Путь их пролегал по маршруту Курган-Петропавловск-Омск-Новосибирск. Как известно, в мае 1918 г. началось восстание Чехословацкого корпуса, который двинулся во Владивосток, чтобы далее вернуться на родину. По словам Б.П. Сальмонта, он, по приглашению командира чехословаков, преподавал русский язык и работал в госпитале. Вместе с Чехословацким корпусом добрался до Владивостока<sup>4</sup>.

Спустя два года Б.П. Сальмонт в составе чехословацкой миссии Красного Креста попытались выехать в Москву через Маньчжурию. Вскоре миссия была расформирована, и Сальмонту с женой пришлось остаться в Харбине. Только в 1922 г. через Читу и Новосибирск им удалось добраться до Ленинграда<sup>5</sup>.

Осенью 1924 г. в Ленинграде с согласия самодеятельного театра Ленгубполитпросвета Б.П. Сальмонт организовал группу, названную «Мастерская коллективного творчества» или «Маскотвор». Сначала в нее входило более десяти человек из различных драмкружков, а затем осталось только трое: Б.П. Сальмонт, руководитель группы, М. Тулякова и Л. Субботина. В таком составе ансамбль проработал более десяти лет в самых разных регионах<sup>6</sup>.

Перед поездкой в Бурятию участники ансамбля уже имели опыт по сбору фольклорного материала в Северо-Западном регионе. В Бурятию они отправились, как можно предположить, по приглашению Бурятского ученого комитета (далее — Буручком). Со времени создания Буручкома в 1923 г. его возглавлял бурятский ученый, востоковед Б. Барадийн. Он организовывал экспедиции по сбору бурятского фольклора, привлекая к этой работе бурятских ученых и художников. Под руководством Б. Барадийна проводилась собирательская работа по музыкальному фольклору бурят и ансамблем из Ленинграда. По словам Б.П. Сальмонта, он познакомился с Б. Барадийном в 1925 г.<sup>7</sup> и с тех пор их связывали дружеские отношения.

В 1926 г. состоялась первая поездка в Бурятию, где предполагалось побывать в Иркутске и Верхнеудинске (в настоящее время — Улан-Удэ). В планах ансамбля была собирательская работа по бурятскому фольклору. В одном из архивов Петербурга удалось обнаружить дневник Л. Субботиной, который она вела во время поездки в Бурятию<sup>8</sup>. Впервые публикуемые материалы дают возможность подробно познакомиться с маршрутом группы, их деятельностью в Бурятии. Помимо описания природы, одежды и пищи, традиционных занятий бурят, растительного и животного мира, Л. Субботина приводит сведения о встречах с различными людьми руко-

водителя ансамбля Б.П. Сальмонта, с председателем Буручкома бурятским ученым Б. Барадийном<sup>9</sup>. Они вместе обсуждали направление работы и маршруты ансамбля в различные районы Бурятии. Л. Субботина сообщает, что Б. Барадийн подарил Б.П. Сальмонту книгу Богданова «Очерки истории бурят-монгольского народа», которую дополняли и его статьи с дарственной надписью: «Уважаемому Б.П. Сальмонту на добрую память. Б. Барадийн»<sup>10</sup>. Он же предложил Б.П. Сальмонту написать книгу о бурят-монгольской музыке. В 1928 г. под редакцией Б. Барадийна книга была опубликована в Улан-Удэ. До настоящего времени этот труд Б.П. Сальмонта сохраняет свое значение для исследователей<sup>11</sup>.

Участники ансамбля посетили Троицко-Савск (совр. Кяхта), небольшой пограничный город. По приглашению консула СССР от имени колонии советских граждан ездили в г. Алтан-Булак, расположенный на территории Монголии. По возвращении из поездки в Верхнеудинск группа привезла богатую коллекцию предметов буддийского культа и музыкальных инструментов<sup>12</sup>. В дневнике Л. Субботина подробно рассказывает о посещении участниками ансамбля нескольких буддийских монастырей. В каждом монастыре они осматривали строения, много фотографировали, описывали музыкальные инструменты, изучали особенности устройства инструментов и даже сами исполняли песни и танцы<sup>13</sup>. В Эгитуйском монастыре настоятель разрешил присутствовать на репетиции исполнителей танцев во время мистерии цам. Б.П. Сальмонт записывал музыкальный ритм, монахи даже специально показали некоторые движения танцоров во время исполнения мистерии цам. В своем отчете Б.П. Сальмонт пишет, что этот монастырь является главным поставщиком музыкальных инструментов. В Гусиноозерском монастыре ожидая, пока начнется цам, Сальмонт делал карандашные наброски масок и одного из нарисованных на стене храма буддийских персонажей<sup>14</sup>. Настоятель монастыря пригласил участников ансамбля в гости, где монахи специально для них исполнили фрагмент цам — танец Цаган-Убугуна, а затем подарил Сальмонту статуэтку Зеленой Тары, указав, что это богиня-защитница в дороге<sup>15</sup>.

В Бурятии деятельность ансамбля была разносторонней. Помимо собирательской работы по музыкальному фольклору бурят, члены группы организовывали концерты, выступая в масках и ритуальных одеяниях. Они демонстрировали игру на бурятских музыкальных инструментах, исполняли песни и танцы, устраивали выставки в деревнях. Основная часть материалов, собранных ансамблем в поездках по Бурятии, была приобретена в 1927 году Постановлением БУРЦИКа. Материал экспеди-

<sup>9</sup> Там же. С. 19.

<sup>10</sup> Там же. С. 34.

<sup>11</sup> Земля Ваджрапани: Буддизм в Забайкалье. М., 2008. С. 541 – 556. В главе, посвященной описанию музыкальных инструментов, использованы материалы из книги Б.П. Сальмонта.

<sup>12</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 75. С. 11.

<sup>13</sup> Там же. Д. 70. С. 23.

<sup>14</sup> Там же. С. 22.

<sup>15</sup> Там же. С. 23.

<sup>4</sup> Там же. С. 15.

<sup>5</sup> Там же. С. 17.

<sup>6</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 89.

<sup>7</sup> Архив УФСБ, дело Б.П. Сальмонта. С. 13.

<sup>8</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 75.

ции (12 печатных листов) заключал в себе 229 нотных записей с текстами песен к ним, описание музыкальных инструментов бурят и «мистерии цам-хурал»<sup>16</sup>.

В 1926–1928 гг. газета «Бурят-монгольская правда» активно публиковала заметки о деятельности этнографического ансамбля на протяжении нескольких лет. В заметке под названием «Искатели народных песен», как о важном событии, сообщалось, что группа вновь приехала для продолжения работы: «В Бурятию вернулись Б. Сальмонт и две его ученицы М. Тулякова и Л. Субботина. Об энергичной работе, тогда именуемой „мастерской коллективного творчества“, мы в свое время информировали своих читателей. Напомним лишь, что, несмотря на трудности, им удалось собрать более 250 песен, мистерий, плясок, при их участии в Верхнеудинске открылись первые национально-музыкальные курсы, издан научный труд о бурят-монгольской песне. Год тому назад они оставили Бурятию, так как испытывали трудности, имея, в качестве средств к существованию, только доходы от выступлений. Однако им удалось собрать не только значительное количество народных песен, но и организовать богатую коллекцию костюмов, музыкальных инструментов, бытовых и обрядовых предметов». Здесь же помещены фотографии участников группы: Б.П. Сальмонт, играющий на *ганлине* (музыкальный инструмент, сделанный из берцовой кости), и участницы группы, танцующие в масках и ритуальных одеяниях<sup>17</sup>. В газетах публиковались и статьи Б.П. Сальмонта, в которых автор делился своими впечатлениями о музыке и театре бурят. По мнению Б.П. Сальмонта, «мистерия „цам-хурал“ и „круговращение Майдари“ — это подлинно массовые театральные представления с расчетом на максимум впечатляемости»<sup>18</sup>.

Зимой 1927–1928 гг. группа продолжила собирательскую работу по музыкальному фольклору бурят в западных областях Бурятии. По пути в Ленинград участники ансамбля посетили Москву, где провели несколько концертов с демонстрацией собранных фольклорных материалов в Центральном музее народоведения, Институте музыкальной культуры. В апреле 1928 года группа была передана в ведение Поленовского Дома и получила название 1-й Государственной Музыкально-инструктивной Передвижки Центрального Дома Искусств деревни им. В.Д. Поленова. Газета «Бурят-монгольская правда» писала: «Основное назначение передвижки, как учебно-производственной организации, через музыку нести коммунистическое воспитание масс среди народностей востока»<sup>19</sup>.

Летом 1928 года группа вновь отправилась в Бурятию. План и маршрут работы определяются Домом искусств, а в деталях согласуются с местными парторганизациями и органами народного образования. Постоянная база находилась в г. Верхнеудинске. На конец 20-х годов была запланирована собирательская работа в Баргузинском и Верхне-Ангарском районах, а затем в Хоринском, Троицко-Савском и Верхнеудинском. Собирательская работа

продолжалась до начала 1929 года. Затем участники ансамбля оказались на театре военных действий во время событий на КВЖД, обслуживая ОК Два — Особую Краснознаменную Дальневосточную Армию<sup>20</sup>.

В 1930 г. Центральный Дом Искусств деревни им. В.Д. Поленова был переименован в Дом самодеятельного искусства, а группа — в Государственную Инструктивную мастерскую самодеятельного искусства — ГИМСИ. Помимо Бурятии группа выезжала для собирательской работы в Калмыкию. В 1932–1935 гг. группу передавали в ведение самых различных организаций. Они работали в Филармонии, Музее народов Востока. Как самостоятельная единица группа была придана Политпросветцентру Н.К.П., а затем — в ведение Ленинградского Управления по делам искусств при Ленсовете.

В 1936 г. группа была принята в фольклорно-музыкальную секцию Государственного музея этнографии народов СССР (в настоящее время — Российский этнографический музей). Материалы, собранные участниками ансамбля по музыкальному фольклору бурят, не утратили своей ценности и в настоящее время. Исследователи музыкальной культуры бурят с благодарностью вспоминают энтузиастов-собрателей.

Коллекция, собранная участниками ансамбля, хранится в фонде «Религии Востока». Несколько экспонатов поступило в фонд «Архаические традиционные верования», в частности музыкальные инструменты (3 ед.). Основную часть коллекции составляет традиционная культовая утварь, выполненная из металла и дерева. Это *бумба* — ритуальный сосуд, колокольчик и ваджра, чашечки жертвенные (всего 6), *пурбу* — атрибут некоторых персонажей буддийского пантеона, форма для изготовления изображений из глины, *гау* (*гоу*) — амулетница, баранья лопатка для гадания, подборка трафаретов, молитвенный флаг *хи-морин* (тиб. *лунгта*). Амулетница предназначается для ношения на груди постоянно или в особых случаях, например при посещении дацана, во время какого-либо праздника. В амулетницу вкладывают либо миниатюрные танки (цакли или тсакали/тсакли), либо небольшие изображения персонажей буддийского пантеона, выполненные из глины или металла (*лепары* или *цаца*). Баранья лопатка для гадания использовалась эмчи, лекарями. Для проведения обряда гадания баранью лопатку нагревали и по образовавшимся трещинам гадали о здоровье. По завершении обряда на лопатке лама записывал молитву. Считалось, что по трещинам, которые появлялись после нагревания кости, можно определить болезнь. На бараньей лопатке из коллекции написано несколько строк текста (мантра) на тибетском языке.

В коллекции, собранной ансамблем, содержится несколько десятков трафаретов, вырезанных из бумаги. Они применялись для изготовления традиционных орнаментов и изображений персонажей буддийского пантеона. Две небольшие доски-клише для печати текстов на тибетском языке на бумаге или ткани дополняют уже имеющийся комплект таких досок в музейном собрании. На одной из досок читается полустертая надпись: «найдено». *Хи-морин* (тиб. *лунгта*), буддийские молитвенные флажки, бываю

<sup>16</sup> Газета «Бурят-монгольская правда», 23 сентября 1926 г.

<sup>17</sup> Газета «Бурят-монгольская правда», 3 июня 1928 г.

<sup>18</sup> Газета «Бурят-монгольская правда», 17 июля 1928 г.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 89. С. 19.

разного размера и цвета. Они вывешиваются у священных мест, буддийских культовых сооружений. Традиционно на куске ткани изображают коня, несущего на спине драгоценность, *чинтамани*, «четырёх могущественных» (лев, тигр, дракон и гаруда). Основное пространство молитвенного флага заполняется мантрами на тибетском языке.

Хи-морин из музейной коллекции представляет собой кусок ткани белого цвета, разделенный на две половины по горизонтали. На обеих половинах черной краской отпечатано два одинаковых сюжета. В центре конь, идущий вправо. Он несет на спине драгоценность-*чинтамани*. Над ним солнце и луна. Выше изображен знак Калачакры. Вокруг коня расположены восемь триграмм. Две триграммы — север и северо-восток — повторены дважды. Справа и слева по вертикали изображены восемь благих эмблем: белый зонт, золотые рыбки, раковина, лотос, сосуд, бесконечный узел, знамя победы, колесо учения. Ниже — знаки-символы планет и дней недели: воскресенье посвящено Солнцу, символом которого является круг, понедельник связан с Луной, которая символически изображена в виде полумесяца, вторник соотносится с Марсом. Символом его является глаз. Среда ассоциируется с Меркурием и символически изображается в виде руки. Четверг, день Юпитера, символ его *пурбу* — трехгранный кинжал. Пятница посвящена Венере. Символически она представлена изображением наконечника стрелы. Суббота связана с Сатурном, его символом считается «узел бесконечности». Отметим, что представление о связи планет и семи дней недели широко распространено в странах Восточной и Южной Азии. Например, в Непале среди населения центральных и западных районов страны, исповедующего индуизм, и обитающих на севере и востоке.

Отдельную группу составляют редкие и уникальные предметы: несколько комплектов миниатюр (*цакли*) и эскиз, выполненный карандашом.

*Цакли (тсакли)* — миниатюрные буддийские танки без обрамления, выполненные на грунтованном холсте красками на клеевой основе, отпечатанные с деревянных матриц на ткани, нарисованные карандашом или красной (черной) тушью, размером не более 20 см. В Бурятии их называют *загали*, *загал бурхан*. Различают несколько групп *загали*: собственно *загали* — обрядовые рисунки, воспроизводящие персонифицированные божества восьми планет, восьми триграмм, двенадцати животных годового цикла, четырех стихий, восьми благих символов. *Гуутай бурхан* или *цаца* (миниатюрное изображение божества, ступы) помещаются в амулетницы *зуу (гау)*. Они предназначены для ношения на груди, постоянно или в особых случаях (например, при посещении дацана, во время представления Цам, Сагаалгана). В *зуу* помещались изображения покровителей конкретного человека: Зеленая тара, Белая тара и др. *Гунгарваатай бурхан* находились внутри божниц храмовых и домашних алтарей. Это могли быть изображения различных общеродовых, общесемейных сахюусанов, а также личных покровителей каждого члена семьи: Шакья-муни с учениками, Цзонхава, Далай-лама, Авалокитешвара, Манчжуши. *Сумэтэй бурхан* — миниатюрные танки, помещенные внутри гутерваа, представляющие собой сумэ определенного божества со всеми подношениями.

В коллекции *цакли*, собранной участниками этнографического ансамбля, насчитывается более пятидесяти миниатюрных танок. Основная часть их выполнена тушью на бумаге (не более 10 см). Цакли/загали из музейного собрания с изображением персонифицированных божеств восьми планет, восьми благих символов, хранителей четырех сторон света относятся к первой из четырех вышеперечисленных групп.

К уникальным экспонатам коллекции можно отнести эскиз, выполненный карандашом. На небольшом листе желтоватой бумаги изображен портрет Богдо-Гыссыр-хана, как гласит надпись тушью. Чуть повернутая вправо голова, характерный головной убор свидетельствуют о том, что перед нами портрет Гэсэра или Гэсэр-хана, персонажа, который почитается в Бурятии как покровитель воинов и защитник от демонов. Под нижней чертой эскиза едва видны мелкие буквы BS — Борис Сальмонт. С большой долей вероятности можно предположить, что именно этот рисунок был сделан Б.П. Сальмонтом в Гусиноозерском монастыре.

Энтузиазм участников ансамбля вызывает искреннее восхищение. Уникальный материал о музыкальной культуре бурят, собранный участниками ансамбля, ждет своих исследователей.

*А.Ц. Малзурова*

## Культовые места Тунки

По многочисленным мифологическим сюжетам, по народным легендам и преданиям, гора является сакральным местом. Она предстает как важнейшая составная этиологического комплекса, также большая роль отводится ей в сакрализации пространства вообще.

Монахи буддийских дацанов Саянского нагорья проводили особые церемонии в честь Мунко-Саридак, Шумак, Бурхан Бабай, Тамхи баряша, Престола Чингисхана, на *аршанах* (целебных источниках). У тункинских бурят духи родовых территорий изначально наделяются положительными качествами и способностью благотворно влиять на жизнедеятельность людей и рассматриваются как источник положительной энергии, силы, которую они передают выходцам с данной территории.

У бурят Тунки наблюдается разделение гор на родовые и общие. Понятия племенной и родовой гор были связаны с понятиями племени, рода. Горы имели духа — хозяина горы, который выступал еще и в роли своеобразного хранителя рода, племени и почитался всеми.

Тункинские буряты представлены племенными объединениями — булагатами и хонгодорами (бурятскую народность составляют четыре племени: хори, хонгодоры, эхириты, булагаты).

У булагатов в качестве общеплеменного культового центра выступает горная вершина хребта Восточных Саян, расположенная в Торской степи, где согласно многочисленным легендам и преданиям, обосновал

сы их тотемный первопредок — Буха-нойон. Гора, находящаяся вблизи села Туран, почитается хонгодорами как культовая, хозяином которой является племенное божество племени Хан-Шаргай нойон. Культовые объекты Буха-нойон и Шаргай-нойон выполняют функции племенных сакральных центров. Здесь ежегодно проводятся обряды поклонения — *тайлганы*, исполнителями которых чаще всего выступают старейшины рода или белые шаманы.

В качестве тотемных предков бурят-монголов выступали животные, игравшие важную роль в хозяйственной деятельности на разных этапах развития, например: собака, самец или самка изюбра, бык (Буха-нойон у племени булагат), у эхиритов — рыба налим, птица лебедь — у племени хори, хонгодоров, орёл считался эжином острова Ольхон. Все они представлялись существами антропоморфными.

В 1999 г. нами записан один из вариантов легенды о Буха-Нойон бабай у Ш.Д. Байминова. Легенда рассказывает, что недалеко от села Тагархай в Тункинском районе Республики Бурятия находится первоначальное место расположения Буха-нойона, откуда он охватывал взором все окрестности. По интерпретации сказителей, Буха-нойон своим присутствием вселял в людей покой и умиротворение. Однако недолго пришлось ему оставаться в этих местах, по данным легенды, к смене месторасположения его вынудили женщины, по утрам выносившие мусор в его сторону. Ныне *Бухын хэбтэ-иэ* находится близ села Далахай [«Буха-нойон»].

Характерной особенностью легенды является наличие фантастических элементов, связанных, по нашему мнению, с архаическим мировосприятием человека той далекой эпохи, когда он одушевлял всю окружающую действительность. В легендах о Буха-нойоне органически соединены этическое и религиозное, моральное и социальное. Жители Тунки считают, что Буха-нойон и ныне находится на страже покоя своего народа. Чтобы поклониться своему предку, они отправляются к Саянским горам, поднимаются к его каменному изображению в виде лежащего рогатого быка, совершают там обряд умилоствления тотема. На большом тайлгане в честь Буха-нойона жители Тунки просят о личном благополучии, о хорошей погоде, о приплоде скота.

Н.Л. Жуковская писала, что гора в Тункинских гольцах, расположенная примерно в семи километрах от села Торы и в трех километрах от села Далахай, на склоне которой находится белая скала с двумя выступами (в повседневном обиходе ее называют Белый камень), осмыслялась местными жителями как два бычьих рога и в мифологии Тункинской долины ассоциировалась с местом постоянного пребывания Буха-Нойона<sup>1</sup>.

Председатель Ассоциации шаманов Бурятии, Н.А. Степанова отмечает, что представители старшего поколения сохраняют в памяти сюжеты различных легенд, связанных с образами духов-хозяев местностей, гор и рек. Например: Буха-нойон бабай был и остается персонажем народных повествований. Н.А. Степанова после совершенного ею в Тунке обряда, посвященного божеству Буха-нойону, имела видение быка с золотыми рогами, а

после обряда в честь божества тункинских бурят Шаргай-нойона — видение всадника с копьем в руке<sup>2</sup>.

Буддийский монах из монгольского племени *хорчит* по имени Галсан Содбо был одним из первых крупных миссионеров и проповедников буддизма в Тункинской долине. С его именем связано строительство Кыренского дацана. Он, пропагандируя буддизм, переименовал Буха-нойона в Ринчен-хана и воздвиг на белом камне дуган в его честь. Обрядовые тексты, сопровождающие ритуальные жертвоприношения Ринчен-хану (Буха-нойону) бывают двух типов — *сольчиты* (молитвы и жертвоприношения) и *сэржэмы* (жертвоприношения, совершаемые молочной водкой). Эти ритуалы имеют незначительные отличия друг от друга. В обоих случаях сначала перечисляются все духи, божества, их дети-*хаты*, упоминаются разные географические территории. Обращаясь к божествам, духам, *хатам*, предлагают принять подносимую жертву и помочь осуществлению помыслов и желаний просителей, совершающих жертвоприношение.

Целебный источник Шумак находится на территории Окинского района Республики Бурятия, пеший и конный пути к которому пролегают через территорию Тункинского района, но, благодаря удивительно эффективному лечебному воздействию на организм человека, он стал известен далеко за пределами Бурятии. Минеральные воды Шумака в 1954 году были выделены в особый, редко встречающийся «шумацкий» тип углекислых термов, к которому относятся термальные углекислые воды, имеющие лечебные свойства, благодаря чему источники снискали известность далеко за пределами Бурятии. Целебные источники находятся в труднодоступном месте на высоте 1558 метров над уровнем моря в долине реки Шумак, являющейся притоком реки Китой, которая впадает в Ангару. Из селения Хойто-Гол на Шумак ведет конная тропа, которая проходит через самый высокий перевал Тункинских Альп — Шумацкий (2850 м). В более чем ста минеральных источниках Шумацкой долины сконцентрированы лучшие свойства минеральных вод из разных регионов: Цхалтубо и Пятигорска на Кавказе, Белокурихи на Алтае, Ямкуна в Читинской области.

По одной из легенд, знаменитый источник был открыт охотником по имени Шумак. Он ранил на охоте оленя и начал преследовать. После продолжительного преследования охотник увидел, как раненое животное, уже исцелившись, выходит из грязи. Это место заинтересовало Шумака, он исследовал его вдоль и поперек и убедился в целебности вод. Так был открыт знаменитый источник Шумак.

Другая легенда повествует об охотнике из племени сойот, который, преследуя раненого оленя, настигает его в узкой горной долине. Охотника, ожидавшего увидеть обессиленное животное, поразил вид здорового, исцеленного оленя, поднимающегося из грязи. Он заинтересовался свойствами грязи, впоследствии и источниками, расположенными поблизости.

Оба варианта данного повествования рассказывают об одном источнике, различают их только имена охотников, открывших источники: в первом случае Шумак, в другом — охотник из племени сойот [«Шумаг тухай»].

<sup>1</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

<sup>2</sup> Там же.

Событие, описываемое в обоих вариантах, расценивается как «невероятное, случайное, фантастическое». Случай исцеления раненого животного вызвал удивление первооткрывателей: возможность выздоровления допускалась, но казалась невероятной за столь короткий промежуток времени и на глазах изумленного преследователя. Таким образом, событие, описываемое в данных вариантах одной легенды, расценивается как не типичное, выходящее за рамки норм объяснения природных явлений. Тайна причины произошедшего кроется в обоих случаях в чудодейственных свойствах источника.

Прослышав о целебности источника, народ устремился к Шумаку. Передаваемые из уст в уста рассказы об исцелении вселяли надежду в души больных и немощных: лечебные воды шумакских аршанов были настолько сильны, что здесь незрячий начинает видеть, а пришедший на костылях уходит обратно без них. Так и закрепилось за долиной Шумака второе название — Долина ста источников, или Источники от ста болезней.

Молва об источнике возвела Шумацкую долину в ранг священных, особо почитаемых. Вследствие этого народ стал просить у хозяина Шумацкой долины не только здоровья, но и благоденствия, удачи в делах. Считалось, что если Шумац дарует исцеление от недугов и стоит на страже здоровья, то печется и о благополучии, счастье человека. В этих местах запрещалось сквернословить, кричать, дотрагиваться руками до лунок источников. Самое ценное в водах Шумака — это радон. Источники представляют собой небольшие углубления в почве, наполненные различающейся по вкусу и температуре водой. Воду аккуратно черпали ложками, не углубляя дна. Для каждого источника делали специально стакан из березовой коры и оставляли его рядом, чтобы каждый пил и обратно клал. Категорически запрещалось мусорить и использовать мыло на источниках. На камнях у основных источников были сделаны короткие надписи на монгольском и бурятском языках: «сердце», «зубы», «желудок», «глаза», «почки».

Бытует множество легенд о целебной силе всех ста источников Шумака. Одни из них рассказывают о происхождении и значении святых мест, таких как *Хүүхэйн-Хада*, Долина ста источников, Хозяйки Шумака, другие описывают само выздоровление от недугов, некоторые связаны с обычаями и ритуалами соблюдения норм поведения.

«В шести километрах от Шумацких минеральных источников находится местность *Хүүхэйн-Хада*. Это священное место наших предков. Многие поколения людей, почитая это место, оставили здесь свою положительную энергию мысли и чувств. Здесь особым образом сочетаются материя и энергия. Говорят, что, если, совершив обряд, пристально смотреть на скалы противоположного берега, то можно увидеть образы своего будущего»<sup>3</sup>. *Хүүхэйн-Хада* называют скалу на левом берегу реки Шумац. Издревле считается, что здесь обитает дух-хранитель Шумака. На противоположном берегу напротив скалы видны две статуэтки: головы женщин. Местное население называет их *бурханууд*. Они увешаны простыми, серебряными и золотыми украшениями. Мужчины и женщины приходят сюда медити-

ровать, говорят, что видят свое будущее. Часто это место называют Женской долиной, поскольку женщины просят детей и во множестве случаев обретают материнское счастье. В благодарность за исцеляющую силу люди оставляют здесь разнообразные подарки: во многих местах можно увидеть построенные из подручных материалов деревянные мостики, скамеечки, желобки, водяные вертушки с приводом от мельниц-турбинок, установленных на ручейках минеральной воды.

Долина святых родников почитается как особое, сакральное место, и трепетное уважение вызывает все окружающее и связанное с ним. Именно здесь, по многочисленным легендам, объясняющим происхождение особенностей ландшафта деятельностью исторических личностей, в данном случае с именем Чингисхана, набирался сил, учился терпению и мудрости Тэмуджин-Чингисхан. В благословенной долине Шумака он обрел великую силу, направившую его на грандиозное объединение народов. На одну из горных вершин, охраняющих Шумацкую долину, поднимался Тэмуджин для уединения и молитвы в решающие моменты своей жизни. И говорят, что целебная вода Шумацких святых родников поддерживала здоровье великого правителя в течение всей его жизни.

Хозяйками Шумака считаются две девушки. Легенда гласит: когда-то один охотник привез на Шумац двух дочерей — Должон и Молжон, чтобы вылечить их. Но произошла трагедия, и девушки погибли. Духи сестер стали хозяйками местности.

Другая легенда гласит: раньше в районе Шумацких источников было поселение сойотов. Сюда приехали двое парней из Тунки и влюбились в местных девушек. Это были две сестры-красавицы. Молодые люди были охотниками, до отъезда из Шумака они сосватали девушек. После их отъезда в поселении началась эпидемия, от которой многие жители умерли. Заболели и умерли также сестры-красавицы. Охотники, вернувшись с дарами к свадьбе, уже не застали их живыми. Печаль молодых людей была безмерна. Так была сильна их любовь, что местные жители стали считать сестер Хозяйками Шумака. С той поры на Шумаке сложился обычай преподносить в дар два подарка. Существует поверье, что если этого не сделать или одарить только одну сестру, то человека будет преследовать неудача.

Хозяйки Шумака гnevаются, когда люди ссорятся, загрязняют оберегаемые ими места и губят первозданный лес. Им нравится, когда их гости поют, веселятся, но только не под воздействием алкоголя. В продолжение всей тропы, ведущей к источникам, встречаются места поклонения сестрам. Отдать им дань уважения нужно обязательно: привязать к дереву кусочки яркого ситца, положить деньги, сладости. Причем делать это нужно от чистого сердца. Только в этом случае преграды на пути следования будут преодолимы, и трудный и опасный путь будет благополучным [«Шумагай эзэд»].

Таким образом, в качестве реликтов древнего мировоззрения коренное население, проживающее на территории расположения Шумацких источников, сохранило до наших дней почитание культовых природных территорий и объектов, следствием чего служит всеобщее подчинение неписаным законам охраны природы, чистоты источников. Священные места (прежде

<sup>3</sup> Шумац — источник жизни. Составитель Санданова Л.Т. Улан-Удэ, 1999. С. 20.

всего — священные горы и рощи) издавна являются своеобразными заповедниками. Они чрезвычайно важны с точки зрения преемственности культурно-исторических и фольклорных традиций.

Культовые места призваны выполнять духовную функцию, связанную с религиозными запросами верующих.

#### ЛИТЕРАТУРА

- «Буха-нойон» (Текст). Записано от Ш.Д. Байминова, 1926 г. р., жителя с. Кырен Тункинского района Республики Бурятия, 1999 г. Архив автора настоящей работы  
«Шумагай эзэд». Записано от Ш.Д. Байминова, 1926 г. р., жителя с. Кырен Тункинского района Республики Бурятия, 1999 г. Архив автора работы  
«Шумааг тухай». Записано от Ш.Д. Байминова, 1926 г. р., жителя с. Кырен Тункинского района Республики Бурятия, 1999 г. Архив автора работы  
Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977  
Шумак — источник жизни. Составитель Санданова Л.Т. Улан-Удэ, 1999

*М.М. Содномпилова*

### Домашний алтарь в современном бурятском жилище: традиция и обновление<sup>1</sup>.

Национальное возрождение, подразумевающее прежде всего религиозное возрождение, затрагивает все сферы жизнедеятельности общества. В определенной степени этот процесс затрагивает и организацию жилого пространства в соответствии с необходимостью размещения в современном доме алтаря. Исследование этого важного элемента культовой системы ламаизма или шаманизма — конфессий, в равной степени претендующих на статус этнонациональной религии бурят, является особенно актуальным и эффективным в анализе развития процесса религиозного возрождения. Алтарь в современном жилище бурят устраивается в соответствии с традициями шаманизма или буддизма, которым следует та или иная бурятская семья. Его расположение в жилище, включение в систему религиозных практик (повседневное, окказиональное), комплектация, запреты, соблюдаемые по отношению к алтарю, являются показателями степени религиозности населения, уровня трансформации норм и устоев религиозного сознания, религиозной культуры населения.

**Расположение в жилище.** Приступая к рассмотрению устройства алтарей в современном бурятском доме, например в квартире, необходимо знать, как был устроен алтарь и где он располагался в традиционной

бурятской юрте. Алтарь в традиционном бурятском жилище располагался в наиболее почетной части юрты — *хойморе*, напротив входа. В соответствии с вероисповеданием бурят, алтари различались на буддийские и шаманские. Различия алтарей в буддийском и шаманском стиле обнаруживаются в их расположении внутри жилища, формой алтаря и его наполнением. Шаманский алтарь, как правило, находится в северо-западном секторе юрты, буддийский — напротив входа. Шаманский алтарь у западных бурят, проживавших в деревянной юрте или доме, организовывался в виде полок, которые прикреплялись к стене. На полках расставлялись культовые атрибуты — *онгоны*, специальная посуда, священные камни, на которых преподносили жертвы духам. Алтарь, который никто из посторонних не должен был видеть, по обычаю закрывали специальными шторами. Только глава семейства имел право ухаживать за алтарем, чистить культовые атрибуты, совершать необходимые обряды. Буддийский алтарь имел форму деревянного шкафчика, устанавливался на специальный столик-*ширээ*. Эти предметы расписывались в едином стиле традиционными узорами с буддийской символикой. Культовые атрибуты — скульптуры божеств, раковины каури и другие предметы устанавливались внутри шкафчика. Рядом или сверху на шкафчик клали буддийские религиозные книги, лампадки. В этой же части юрты в дни религиозных праздников развешивались буддийские иконы с изображениями божеств. Ежедневно божествам подносили чай, чистую воду, молоко, кусочки пищи — сахар, конфеты, печенье.

По отношению к домашнему алтарю в традиции бурят соблюдался ряд запретов. В традиции всех монгольских народов в юрте строго возбранялось сидеть, вытянув ноги в направлении алтаря. Посторонним (представителям чужого рода), женщинам запрещалось проходить в ту часть жилища, где находился алтарь.

Особенно строгими были запреты в традиции западных бурят-шаманистов, в жилище которых помимо самого алтаря в священной части юрты находились и другие конструктивные элементы дома, связанные с культовыми предметами, например священный столб *хоймор тээни/ тэнги*, на котором также прикреплялись *онгоны*. Женщины избегали проходить вблизи сакрального столба, опасаясь гнева *онгона*, который мог наслать болезни. По этой же причине женщины никогда не подходили к *хоймору* и с внешней стороны дома (со стороны двора). Такого рода запреты осложняли жизнь женщинам-невесткам в больших бурятских патриархальных семьях. Невестка только после особого обряда, который совершали пожилые женщины улуса по просьбе свекрови, получала право проходить на сакральную часть жилища свекра и производить там уборку.

Культовые предметы, которых не должна была касаться женщина, могли находиться и в других частях мужской половины жилища. Что касается культовых предметов женской хозяйственной сферы, то запреты, подобные отмеченным выше, внутри семьи не отмечаются.

Каким образом решаются вопрос расположения алтаря, непростые задачи соблюдения особых правил и ограничений, сопутствующих функционированию алтаря в традиционной бурятской культуре в современном жилище, как правило, многоквартирном доме? Относительно устройства

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект № 33 «Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации».



алтаря в квартире можно сказать, что во внимание принимаются разные маркеры пространства традиционного жилища. Для многих бурят одним из основных ориентиров при устройстве домашнего алтаря является его расположение у северной стены в юрте. Как известно, юрты монгольских народов традиционно ориентированы входом на юг. При этом алтарь занимает противоположную входу стену жилища, т. е. северную. Опираясь на этот ориентир, домашний алтарь устраивают у северной стены главной комнаты — зала.

Другим важным условием может стать позиция алтаря по отношению к входной двери в комнату. В соответствии с этим условием алтарь располагают напротив входа в комнату. Следуя традициям шаманизма, согласно которым домашний алтарь не должны видеть посторонние, в некоторых бурятских семьях шаманские культовые атрибуты не находятся в общественных комнатах. Их хранят в укромном месте, в спальне.

Для пожилых членов бурятской семьи может быть чрезвычайно важным вопрос, каким образом устроена комната квартиры, расположенной на верхнем этаже, т. е. комната, которая находится над алтарем. Как считают старики, крайне нежелательно, чтобы над тем местом, где расположен домашний алтарь, находилась кровать соседей, проживающих в верхней квартире, и особенно кровать женщины, которая, согласно традиционным представлениям бурят, считалась *бузар* — «нечистой». «В моей памяти сохранились запреты бабушки забираться на чердак главного дома, где находился домашний алтарь. Если нужно было достать с чердака хранившиеся там вещи, просили мужчин. Гнев бабушки вызывали и кошки, которые гуляли по крышам домов»<sup>2</sup>. Кошка в представлениях монгольских народов в противоположность собаке считалась плохим животным, «нечистым», которое навлекает на человека беды. В мировоззрении кочевников, в хозяйстве которых кошке не нашлось применения, позитивный образ этого животного так и не сложился. Следует отметить, что и другие представители семейства кошачьих, такие как рысь, ирбис у многих этнических групп монголов считаются животными с «черным следом», т. е. приносящими несчастье. Таким образом, кошка, приблизившаяся к алтарю, могла его осквернить и навлечь на хозяев дома гнев божеств.

В современных бурятских семьях, не обремененных знаниями о традиционной культуре, кошкам, ставшим домашними любимцами, даже разрешается спать на верхней полке шкафа, где находится домашний алтарь.

**Наполнение алтаря.** Обязательным атрибутом современного буддийского алтаря в семьях верующих является иконографическое изображение божества богатства Намсарая. Часто встречаются иконографические и скульптурные изображения Белой Тары (божество жизни) и Зеленой Тары. В семьях, где есть школьники и студенты, можно найти изображение Очирвани — божества, покровительствующего образованию. Ламы рекомендуют иметь и изображение Белого старца Сагаан Убугуна — в целях сохранения благоденствия в доме. Согласно преданию о появлении этого

божества, Сагаан Убугун в своей ипостаси хозяина горы Жимэсту в Индии поклонялся Будде распространять благоденствие среди живых существ земли, вселенной и исполнять повеление, проповеданное Буддой. В силу того, что Белый старец связан таким обетом, данным Будде, он дает людям долголетие, молодым дарует богатство, силу, счастье, благополучие, ограждает от различных ссор и драк, болезней, поэтому его очень почитают, говоря: «Белый старец — умножающий хорошее»<sup>3</sup>. В юртах монголо-скотоводов иконографические изображения Белого старца и поныне являются наиболее распространенными, так как именно это божество считается покровителем домашнего скота и всей природы в целом.

Часто, особенно в сельской местности, в домах бурят встречаются религиозные книги — наследие предков, которые чудом сохранились в домах верующих, избежав участи уничтожения. Сегодня функция буддийской религиозной книги — пассивная. Однако, по убеждению верующих, само физическое присутствие священной книги оказывает некий благотворный или защитный эффект. Некоторые верующие осведомлены о том, какое значение для семьи, хозяйства имеет та или иная книга<sup>4</sup>. В ритуальный комплект алтаря входят разнообразных чашечки для подношений — *сугсэ*, свечи, благовония, раковины каури, четки, *хадаки*, опахало из павлиньих перьев.

В доме верующих-буддистов помимо алтаря есть и другая зона, которая маркируется изображением божества, в чьи обязанности входит защита входа в дом от злых духов, приносящих болезни, ссоры и другие несчастья, или буддийских атрибутов, обладающих такими же функциями. Обычно изображение этого божества сопровождается специальными текстами. Его помещают над дверью. Предполагаем, что это могут быть изображения божеств-охранителей жилища, наподобие домашних божеств бонской ритуальной традиции, священных предметов-оберегов, в частности изображение Пурба Дамдина, руйбал, приведенные в монографии К.М. Герасимовой «Обряды защиты жизни»<sup>5</sup>. В домах бурят-шаманистов аналогичные функции выполняют предметы, на которые традиционно возлагаются функции защиты дома от проникновения злых духов. Это ветки колючих растений, например шиповника, медвежья лапа, березовый деготь, острые режущие и колющие предметы — нож, игла, шило.

Относительно шаманского алтаря в современном доме можно сказать, что сакральных мест, предназначенных для размещения атрибутов шаманского культа, так же как и в традиционной бурятской юрте, может быть несколько. Например, в доме бурят-шаманистов выделяется локус «монгол-бурхана», духа, покровительствующего данному дому, иными словами, выполняющего функции домового. Место «обитания» *монгол-бурхана* в квартире помогает обнаружить шаман, совершив специальный обряд. Он дает рекомендацию семье, где следует разместить специальную полочку

<sup>3</sup> Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Часть I. Улан-Удэ, 1995.

<sup>4</sup> Цыремпилов Н.В., Базаров А.А. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. Улан-Удэ, 2009.

<sup>5</sup> Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999.

<sup>2</sup> Из архива автора (информатор Галданова А.Р., 1932 г.)

или уголок для духа. На ней устанавливают ритуальную посуду, в которой преподносят духу угощение — конфеты, печенье.

Семья, имеющая в роду предков, занимавшихся кузнечным ремеслом, может почитать алтарь своих предков и покровителей кузнечного ремесла. Атрибутами такого алтаря могут быть миниатюрные орудия кузнеца — клещи, наковальня, молоток и другие предметы.

**Правила обращения с алтарем.** В современных бурятских семьях мало кто знает и соблюдает порядки, ограничения, касающиеся обслуживания алтаря. Одним из главных ежедневных ритуалов является подношение божествам первого утреннего чая, молока. Ритуальную посуду в связи с этим необходимо ежедневно очищать. Такую посуду нельзя смешивать с обычной, для нее используется отдельный инвентарь, который не используется для «мирской» посуды. Желательно ежедневно очищать и сам алтарь — в прошлом это действие входило в круг домашних обязанностей каждой бурятской женщины, что отмечает в своих наблюдениях Г.-Д. Нацов: «Женщина вставала утром раньше всех, разжигала огонь в очаге, делала уборку в доме, освежала домашний алтарь, готовила утреннюю пищу, доила коров...»<sup>6</sup>. Сегодня же соблюдать эти требования удается не всем. Обычно ритуальную часть повседневного быта семьи исполняют старшие члены семьи, чьи «жреческие» функции регламентированы возрастом и социальным статусом. Как правило, они же располагают свободным временем.

В непростой ситуации оказываются молодые семьи, в составе которых нет пожилых членов семьи. Несоблюдение определенных требований, которые сопутствуют наличию в доме алтаря, может привести к негативным последствиям. Непочтительное отношение к божествам и месту, где они располагаются, может вызвать болезни, неудачи, ссоры и другие неприятности. В разные деструктивные для бурятской веры (и шаманской и буддийской) периоды, отмеченные борьбой буддийского духовенства с шаманизмом, революцией, войнами, длительным периодом воинствующего атеизма, старики-шаманисты, опасаясь, что со стороны потомков *онгонам* семьи не будет оказываться должное внимание, и боясь гнева духов, совершали специальный обряд отправления *онгонов* в страну предков. *Онгоны* сжигали, отправляли на плотике вниз по течению реки<sup>7</sup>, прятали в лесу. Аналогичным образом поступали с буддийскими иконами, скульптурами божеств, книгами буряты-буддисты.

Как показывают современные исследования буддийской книжной культуры в бурятских семьях, исповедующих буддизм и проживающих

в сельской местности, в мировоззрении людей сохранились рудиментарные знания о содержании религиозных книг, их функциях, правилах обращения с книгами. При этом исследователи отмечают двойственное отношение к наличию подобных сакральных атрибутов в доме — одни респонденты придерживаются мнения, что наличие в доме религиозных книг обязательно — если книги покинут дом, семью могут постигнуть несчастья, другие выражают готовность расстаться с книгами и передать их безвозмездно в буддийский храм из этих же соображений<sup>8</sup>. Аналогичная ситуация складывается и по отношению к другим культовым атрибутам. И все же опасение разгневать божеств и священные книги из-за собственного невежества, неправильного обращения с культовыми атрибутами преобладает над опасностью навлечь гнев божеств, передав их в ведение священнослужителей при буддийском храме.

Понимая такого рода проблемы, буддийские священнослужители предлагают таким семьям возложить бремя ухода за алтарем на лам. Люди могут преподнести изображения божеств, буддийские книги и другие культовые атрибуты в качестве дара любому буддийскому храму, где им будет обеспечено правильное содержание. Имеют место и другие предложения со стороны буддийской церкви. Так, например, в Бурятии впервые верующим священнослужителям дацана Тункинского землячества был предложен чрезвычайно интересный и устраивающий как верующих, так и лам выход из данного положения. Верующие, желающие находиться под покровительством своего *сахюусана*, могут приобрести изображение (скульптуру) божества в храме за определенную сумму. Этот покровитель впоследствии устанавливается в храме, на обряд его посвящения приглашается вся семья. С этого времени у семьи появляется свой покровитель, который будет оберегать людей от опасностей, болезней. Верующие в любое время могут приходить в храм и молиться своему *сахюусану*.

Многогранный процесс возрождения религиозной культуры среди бурят, в настоящее время преимущественно городских жителей, демонстрирует своеобразные пути эволюции бытовой обрядности, свойственной буддийской и шаманской традициям, трансформацию религиозных представлений. Интерпретация религиозных истин в новых версиях, адаптированных к современным условиям, отмечается как в сознании народных масс, так и в популярном вероучении, распространяемом буддийской церковью.

<sup>6</sup> Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Часть I. Улан-Удэ, 1995. С.27.

<sup>7</sup> В мировоззрении бурят, в частности, присутствовал образ реки как «дороги» в иной мир. Рудиментарно существование данного образа реки проявляется в способе избавления от семейных покровителей — *онгонов*. Если в семье по определенным причинам некому было почитать *онгонов*, старики были вынуждены избавляться от них. Прощаясь с *онгонами*, старики сплавляли их на плотике по течению реки — так *онгоны* возвращались к предкам.

<sup>8</sup> Цыремпилов Н.В., Базаров А.А. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. Улан-Удэ, 2009.

# Исследования Центральной Азии

*А.И. Андреев, Т.Ю. Гнатюк*

## Этнографические исследования русских экспедиций в Центральной Азии (конец XIX — начало XX в.)

Говоря об этнографических исследованиях и коллекциях русских путешественников, необходимо отметить, что этнография в России зародилась и долгое время развивалась в рамках географической науки, в тесной связи с естествознанием. Окончательное утверждение этнографии в качестве самостоятельной науки состоялось в 1836 г., когда Кунсткамера разделилась на профильные музеи, в числе которых был и Этнографический. Однако еще долгое время в стране не было специалистов-этнографов; историками, филологами, антропологами вырабатывался понятийный аппарат, охватывающий все сферы жизни человеческого общества — социальное устройство, семейно-брачные отношения, материальную культуру.

Важную роль в становлении отечественной этнографической науки сыграло Русское географическое общество, в структуре которого изначально, с момента учреждения Общества в 1845 г., находилось отделение этнографии, наряду с отделениями математической географии, географии физической и статистики. РГО стало первым в мире научным обществом, сделавшим своей целью изучение различных этносов, прежде всего народов, населяющих территорию Российской империи. Академик К.М. Бэр, возглавивший отделение этнографии, составил для первых экспедиций РГО 1846–1847 гг. инструкции, в которых сформулировал основные принципы этнографических исследований. Собирая этнографический материал, путешественники строго следовали этим инструкциям. Например, образцы одежды они привозили не новые, а бывшие в употреблении. Правда, здесь необходимо отметить, что Общество не предоставляло путешественникам каких-либо средств для приобретения этнографических предметов. В экспедиционный бюджет, впрочем, закладывалась особая статья: «на подарки, прием, угощение и непредвиденные расходы». Так, например, в смете своей 3-ей экспедиции Н.М. Пржевальский запросил у Общества на эти цели 1 500 руб. — столько же, сколько стоило годовое содержание начальника экспедиции<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. *Дубровин Н.Ф.* Николай Михайлович Пржевальский. Биографический очерк. СПб., 1890. Приложение № 14. С. 582.

Встречаясь с местными представителями власти, военачальниками и священнослужителями, руководители экспедиций подносили им, по восточному обычаю, заранее заготовленные дары — от лица РГО. В ответ путешественники также получали подарки — в буддийской Монголии и Тибете это были обычно иконографические изображения буддийских божеств (*бурханы, танки*), которые, таким образом, становились коллекционным материалом.

Перед российскими экспедициями, как в самой России, так и за ее пределами, стояла двойственная задача — сбор информации, с одной стороны, землеведческого (географического) характера, а с другой — народоведческого и страноведческого. Путешественники по Центральной Азии (далее ЦА) стремились собрать как можно более полные сведения о малоизвестных племенах и народах этого региона, которых они наблюдали и с которыми вступали в прямой контакт. Поэтому не случайно в их книгах описания фауны, флоры, рельефа, климата соседствуют с довольно подробными этнографическими и антропологическими зарисовками.

Основной метод, который использовали путешественники, — метод непосредственного наблюдения, результаты которого они отражали в путевых дневниках, рисунках и фотоснимках. Участники больших центральноазиатских экспедиций РГО должны были обладать особым умением, способностью к научному наблюдению, и в большинстве своем они действительно являлись прекрасными и тонкими наблюдателями. Однако путешественники привозили из ЦА не только описания тех или иных народов, но и предметы материальной и духовной культуры, хотя они не занимались целенаправленным собиранием этнографических коллекций и не ставили перед собой такой задачи, за исключением особо увлекавшихся этнографией Г.Н. Потанина и П.К. Козлова. Путешественники хорошо понимали, что они делают предварительную — рекогносцировочную — работу, которая впоследствии будет продолжена специалистами-этнографами. Сбор этнографического материала производился ими не систематически и отчасти носил любительский характер.

Привозимые из ЦА этнографические артефакты (предметы одежды, домашняя утварь, принадлежности религиозного культа) поступали в РГО, где существовал собственный этнографический музей; оттуда они передавались в Кунсткамеру (ныне Музей антропологии и этнографии РАН им. Петра Великого, далее МАЭ РАН). После создания в 1902 г. этнографического отдела в Русском музее Императора Александра III туда также стали стекаться собранные путешественниками материалы, характеризующие быт, культуру и религиозные верования народов Сибири и отчасти ЦА. В 1934 г. отдел был преобразован в Государственный музей этнографии, ныне — Российский этнографический музей.

Помимо Кунсткамеры и Русского музея, этнографические находки путешественников пополнили также Отдел Востока Эрмитажа, созданный в 1921 г.

**Н.М. Пржевальский** (1839–1888), положивший начало планомерному научному освоению ЦА, хорошо понимал важность этнографических исследований, хотя они и не стояли для него на первом месте. В статье «Как путешествовать по Центральной Азии» (1888) в разделе «Система научных

работ» путешественник писал: «На первом плане, конечно, должны стоять *исследования* чисто географические, а затем естественно-исторические и *этнографические*. Последние... весьма трудно собирать мимоходом, в особенности при незнании туземного языка и при подозрительности туземцев относительно истинных целей путешественника. Поэтому при всех моих экспедициях в Центральной Азии этнографические изыскания производились лишь настолько, насколько то можно было выполнить в зависимости от исключительных условий этих путешествий. Кроме того, для нас слишком много было работы по другим отраслям научных исследований, так что этнографические наблюдения и по этой причине не могли вестись с желаемой полнотой»<sup>2</sup>.

Тем не менее, книги Пржевальского изобилуют ценными этнографическими заметками, которые свидетельствуют о том, что исследователь проявлял подлинный интерес к коренному населению ЦА, не меньший, чем к ее самобытной природе. Поэтому утверждение С.Ф. Ольденбурга, что «человеческое общество, племена и народы совершенно не интересовали [Пржевальского], или вызывали его резкую критику и осуждение»<sup>3</sup>, следует признать несправедливым. Мизантропию Пржевальского Ольденбург объяснял отчасти складом его характера, отчасти некоторыми вполне объективными причинами, например напряженной обстановкой в тех местностях, которые он исследовал, отчасти же отсутствием переводчиков в отряде Пржевальского. Последнее утверждение также мало соответствует действительности, так как путешествовать по ЦА в то время без переводчиков и проводников было практически невозможно. П.П. Семёнов-Тян-Шанский, со своей стороны, отмечает, что Пржевальский всегда поддерживал «добрые и человеколюбивые отношения с туземцами», в которых видел «безыскусственных детей природы». Вызывавшие нарекания у современников военные стычки с «туземцами» Семёнов считал вынужденными «в тех обстоятельствах и местных условиях, в которых он находился» — они были «единственным залогом успеха его экспедиций и безопасности вверенных ему людей»<sup>4</sup>.

Этнографические заметки, которые мы находим в книгах Пржевальского, написаны ярко и живо по определенному плану или схеме: антропологическая характеристика («наружный тип»), одежда, жилище, еда, домашняя утварь, занятия, язык, грамотность, религиозные верования, болезни, административное устройство, налогообложение. Именно по такому плану им написаны очерки о халха-монголах, тангутах и дунганах, кочевых тибетцах, мачинцах (жителях Кэрийских гор), лобнорцах (таримцах) и других азиатских народах. Однако нельзя отрицать, что некоторые этнографические описания Пржевальского проникнуты характерным для его эпо-

хи духом европоцентризма — путешественник наблюдает «туземцев» как представитель высшей, более цивилизованной расы.

Особенно наглядно такая позиция Пржевальского отражена в его статье «Современное положение Центральной Азии» (1887), подводящей итог его многолетним наблюдениям над жизнью и бытом кочевых и оседлых народов этого региона. Будучи приверженцем идеи цивилизаторской миссии христианского Запада в странах Востока, он утверждает: «Непроходимая пропасть лежит между внутренним миром Европейца и Азияца; они во всем чужды друг другу и едва ли когда-нибудь могут сделаться родными братьями»<sup>5</sup>.

Понимая важность иллюстративного материала, Пржевальский хотел иметь в своем отряде походного художника. Однако в силу ряда обстоятельств только в третьем его путешествии (1879–1880) появился рисовальщик — В.И. Роборовский, который довольно умело и выразительно зарисовывал с натуры портреты представителей «туземных» народов. Рисунки Роборовского с изображением этнических типов, жилищ, культовых сооружений и т. п. составили 35 вклеек в отчете об этом путешествии. Во время четвертого путешествия Пржевальского (1883–1885) Роборовский уже стал использовать вместо карандаша фотоаппарат, что способствовало более высокому качеству этнографических наблюдений.

Нельзя не отметить также, что Пржевальский проявлял интерес к народному фольклору, разного рода легендам и преданиям. Так, например, во время своего первого путешествия он записал легенду о происхождении озера Кукунор<sup>6</sup> и предсказание о Шамбале, обетованной земле буддистов, услышанное им от одного монгольского ламы<sup>7</sup>. В отчетах о его 2-м и 4-м путешествиях мы находим интересные сведения о русских староверах на Лобноре, переселившихся туда в 1860-е гг.<sup>8</sup>

Из своей 4-й экспедиции Пржевальский привез образцы традиционной одежды жителей региона оз. Лобнор — шапку из шкурки белого лебеда и халат из грубой рогожи («кендыревого холста»), подбитый утиными шкурками<sup>9</sup>. Эти вещи путешественник передал в Зоологический музей вместе со своей фаунистической коллекцией; в составе последней они экспонировались в 1887 г. в здании Академии наук<sup>10</sup>, а затем были переданы в МАЭ.

<sup>5</sup> Пржевальский Н.М. Современное положение Центральной Азии. М., 1887. С. 13.

<sup>6</sup> Пржевальский Н.М. Монголия и страна тангутов. 2-е изд. М.: ОГИЗ, 1946. С. 234–235.

<sup>7</sup> Пржевальский Н.М. Монголия и страна тангутов. Т. I. СПб., 1875. С. 167–169; 2-е изд. С. 158–159.

<sup>8</sup> Пржевальский Н.М. От Кульджи за Тянь-Шань и на Лобнор. М., 1947. С. 57–58; он же. От Кяхты на истоки Жёлтой реки... М., 1948. С. 201–202. Сведения о лобнорских староверах собирал и Г.Е. Грум-Гржимайло. См.: Описание путешествия в Западный Китай. СПб., 1907. С. 433–439.

<sup>9</sup> Хранится в МАЭ (коллекция № 184-1 и 2; Отдел Передней и Средней Азии). Подробнее см.: Исаков Г.М. Этнографическое изучение уйгуров Восточного Туркестана русскими путешественниками второй половины XIX в. Алма-Ата, 1975. С. 54–64.

<sup>10</sup> См.: Каталог Зоологической коллекции, собранной Н.М. Пржевальским в Центральной Азии и поступившей в Зоологический музей Императорской Академии наук. СПб., 1887. С. 33 (№ 280).

<sup>2</sup> Пржевальский Н.М. От Кяхты на истоки Жёлтой реки, исследование северной окраины Тибета и путь через Лобнор по бассейну Тарима. СПб., 1888. С. 56–57.

<sup>3</sup> ПФА РАН. Ф. 208. Оп. 1. Д. 152. Ольденбург С.Ф. Человек в путешествиях Н.М. Пржевальского (Доклад, читанный на заседании Географического общества памяти Пржевальского 2 ноября 1928 г.). Рукопись. Л. 3.

<sup>4</sup> Семёнов-Тян-Шанский П.П. История полувековой деятельности ИРГО. 1845–1895. Ч. 1. С. 546–547.

**М.В. Певцов** (1843 – 1902) в своих путешествиях также уделял большое внимание этнографии. Его Тибетская экспедиция (1889 – 90), работавшая преимущественно в Кашгарии и Куэнь-луне, собрала немало ценных этнографических сведений путем расспросов местного населения. В отчете об этом путешествии Певцов писал: «На собрание географических и этнографических сведений мною было обращено особенное внимание. С этой целью я старался опрашивать повсюду как можно больше туземцев, проверить их показания перекрестным допросом и заносить немедленно в дневник»<sup>11</sup>. Этим исследованиям он посвятил одну из глав своего отчетного труда — «Этнографический очерк Кашгарии».

Исключительно большую ценность представляют этнографические материалы, собранные другим путешественником **Г.Н. Потаниным** (1835 – 1920). В ряду его научных интересов этнография, изучение фольклора и религий народов Сибири и Центральной Азии занимали центральное место<sup>12</sup>. Хорошо известно мнение В.А. Обручева, считавшего, что «в отношении этнографии Потанин сделал больше, чем Пржевальский и Певцов, взятые вместе». «Для Потанина страны Центральной Азии являлись своеобразным музеем, в котором хранились памятники материальной культуры народов, частью уже исчезнувших, и в котором можно собрать богатые материалы по народному эпосу и этнографии вообще. Умение расположить к себе население страны и заслужить его доверие очень способствовало успеху работы Потанина. Его палатка, юрта или фанза часто были полны посетителями, от которых он умел получать интересовавшие его сведения»<sup>13</sup>. Чтобы облегчить общение с местными жителями, Потанин, по некоторым сведениям, изучил несколько восточных языков (казахский, алтайский и монгольский), хотя речь идет, скорее всего, о владении им разговорным языком.

Уже во время первых двух путешествий Потанин собрал немало разнообразного этнографического материала, составившего два отдельных выпуска «Очерков Северо-Западной Монголии»<sup>14</sup>. Это записи легенд, сказок, поверий, загадок монгольских племен, тувинцев, казахов, описания *керексуров* (могильных насыпей) и каменных баб. За эту работу в 1881 г. РГО наградило путешественника Большой золотой медалью отделения этнографии и статистики.

Активно помогавшая Потанину жена Александра Викторовна Потанина (1843 – 1893) вела собственные этнографические наблюдения<sup>15</sup>. Она владела разговорным монгольским и китайским языками, что позволяло ей

общаться напрямую с женщинами-азиатками и близко знакомиться с семейным бытом восточных народов. Потанина бывала в гостях у жен монгольских князей и китайских чиновников, у китайских мусульман, беседовала с ними и вела записи. Написанные ею очерки о бурятах, монголах, китайцах, тибетцах и других народах были изданы в 1895 г. отдельной книгой «Путешествия по Монголии, Китаю и Тибету». За свою работу о бурятах Потанина удостоилась золотой Константиновской медали РГО — она была первой женщиной, получившей такую высокую награду. Художественные работы Потаниной (зарисовки одежды, украшений, утвари, пейзажей и т.д.) в настоящее время находятся в Томском университете.

Помощником Потанина во 2-й Монгольской экспедиции (1879 – 1880) был студент С.-Петербургского университета, член-сотрудник РГО Александр Васильевич Адрианов (1854 – 1920)<sup>16</sup>. Проходя через земли тувинцев (уряньхайцев), Потанины и Адрианов собрали богатый материал по шаманизму. Адрианов много фотографировал шаманов в полном облачении, их атрибуты, культовые места, поселения, а также картины народного быта, местных жителей (халха-монголов, дербетов, байтов, теленгитов, хотонов, урянхайцев) в национальных костюмах, археологические памятники. По окончании путешествия РГО присудило Адрианову серебряную медаль за участие в экспедиции Потанина и прекрасную коллекцию фотоснимков. Его коллекция фотографий (64 снимка) экспонировалась в 1881 г. в помещении РГО, затем была передана в МАЭ. Как отмечают этнографы, это было первое крупное собрание иллюстративного материала из Северо-Западной Монголии, поступившее в МАЭ<sup>17</sup>. Кроме того, в 1890 г. Адрианов передал некоторые свои коллекции (этнографическую, антропологическую и археологическую) в Минусинский музей.

Еще один помощник Потанина М.М. Березовский, участвовавший в трех его экспедициях, также передал в МАЭ ряд этнографических предметов<sup>18</sup>.

Особенно успешной была третья (1-я Китайская) экспедиция Г.Н. Потанина, по результатам которой он опубликовал двухтомную монографию «Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия» (1893). Одна из глав этого отчета целиком посвящена монголам Ордоса. Она содержит исторические данные об ордосцах, описание их жилищ, земледелия, охоты, семейных обрядов, верований и празднеств. Здесь Потанин собрал сведения о племени саларов, о котором в то время почти ничего не было известно. В местности Саньчуань в долине р. Хуанхэ зимой 1885 г. Потанин наблюдал жизнь монголов-широнголов — записывал их сказки, легенды, пословицы и поговорки, предания о происхождении этого народа. Жена Потанина близко познакомилась с семейной жизнью

<sup>11</sup> Певцов М.В. Путешествие по Восточному Туркестану, Куэнь-Луню, Северной окраине Тибетского нагорья и Чжунгарии. Ч. I. СПб., 1895. С. XIII.

<sup>12</sup> См.: Алимгазинов К.Ш. Историко-этнографическое наследие Г.Н. Потанина // Г.Н. Потанин. Исследования и материалы. Алматы, 2006. С. 5 – 17; Артыкбаев Ж.О. Г.Н. Потанин как этнограф и фольклорист // Потанин Г.Н. Труды по этнографии и фольклору. Астана, 2007. С. 234 – 244.

<sup>13</sup> Обручев В.А. Путешествия Потанина. М., 1953. С. 184.

<sup>14</sup> Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествий, исполненных в 1876 – 1877 и 1879 – 1880 гг. (4 вып.). СПб., 1881 – 1883.

<sup>15</sup> О ней см.: Зарин В.М., Зарина Е.А. Путешествия А.В. Потаниной. М., 1950.

<sup>16</sup> О нём см.: Дэвлет М.А. А.В. Адрианов как этнограф. В кн.: Репрессированные этнографы. Вып. 1. Сост. Д.Д. Тумаркин. М.: Восточная литература, 2002. С. 9 – 56.

<sup>17</sup> Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Сб. ст./ред. Р.Ф. Итс. Л., 1987. С. 5.

<sup>18</sup> Согласно описям МАЭ, это образцы китайской обуви (пара сапог), глиняные цилиндры и часть деревянного столба непонятного назначения, привезенные М.М. Березовским из Китая и Восточного Туркестана.

женщин-широнголок и записала их рассказы о родинах, свадьбах, похоронах, домашних работах. В том же году (1885) Потанины остановились на зимовку в знаменитом буддийском монастыре Гумбум в Амдо, что позволило им собрать немало интересных сведений о монастырском быте, обычаях и празднествах буддийских монахов. В отчете Потанина также приводятся сведения о шира- и хара-егурах, обитавших в северо-западной части Нань-Шаня, и о монголах-торгоутах.

Второй том отчета содержит большое количество сказок, легенд, исторических преданий, поверий разных племен — бурятских, монгольских, тангутских, которые он записывал со слов рассказчиков<sup>19</sup>.

Во время путешествия Потанин увлеченно собирал и предметный материал, в основном это были купленные у местного населения предметы быта и буддийского культа.

Весной 1887 г., вскоре после окончания Ганьсуйской экспедиции, в помещении РГО в Петербурге была устроена выставка коллекций Потанина. Поселившись в том же году в Иркутске, Потанины передали несколько этнографических коллекций в небольшой музей, существующий при местном отделении РГО. В 1888 г. Потанин вместе со ссыльным народником Н.А. Чарушиным совершил поездку в Ургу, откуда привез немало ценного этнографического материала. По поручению Потанина Чарушин вместе со своим помощником И.Ф. Фёдоровым создали фотоколлекцию антропологических и социальных типов Монголии, а также «видов Урги». Научная ценность этой уникальной фотоколлекции Н.А. Чарушина, включавшей более 200 фотографий, была отмечена РГО и Академией наук, и она до сих пор не утратила своего значения<sup>20</sup>.

По инициативе Г.Н. Потанина в конце 1888 г. в Иркутском музее была открыта большая выставка предметов буддийского культа (560 предметов). Там были представлены фотографии типов народов, исповедующих буддизм, виды крупнейших буддийских монастырей Монголии и Тибета, модель Гусиноозерского дацана в Забайкалье, изображения буддийских божеств, принадлежности богослужений, предметы быта лам и т. д.<sup>21</sup> Выставка пользовалась большим успехом, и с этого времени восточная коллекция Иркутского музея ВСО ИРГО на протяжении многих десятилетий считалась одной из самых богатых и полных в России.

Г.Н. Потанин передавал свои этнографические материалы и в другие сибирские музеи — в Омске, Томске, Кяхте, Минусинске.

<sup>19</sup> Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия: путешествие Г.Н. Потанина 1884 – 86 гг. Т. II. СПб., 1893.

<sup>20</sup> Об этом см.: Даревская Е.М. Сибирь и Монголия. Очерки русско-монгольских связей в конце XIX — начале XX века. Иркутск, 1994. С. 211 – 212, 379 (прим. 21).

<sup>21</sup> О ней см.: Д. П.-н. [Д.П. Першин]. Выставка предметов буддийского культа в Иркутске // Восточное обозрение. 1 января 1889 г. С. 9 – 10; Подгорбунский И., Потанин Г. Каталог выставки внешней обстановки жизни лам. Иркутск, 1888. Многие из экспонатов были предоставлены или пожертвованы музеем сибирскими коллекционерами (И.К. Педашенко, В.В. Птицин, А.Д. Старцев, А.И. Воробьев, Н.И. Гомбоев, И. Вамбоцеренов), среди которых был и Пандидо-хамбо лама (глава буддистов) Восточной Сибири Дампил Г. Гомбоев. См. также: Даревская Е.М. Указ. соч. С. 212 – 213.

Братья Г.Е. и М.Е. Грум-Гржимайло и Б.Л. Громбчевский, путешествовавшие одновременно с Г.Н. Потаниным, также собрали довольно ценные этнографические коллекции, переданные в МАЭ, где они и находятся в настоящее время.

Наибольший вклад в пополнение этнографических фондов по ЦА петербургских музеев внес последний из плеяды пионеров-исследователей этого региона — П.К. Козлов (1863 – 1935). Он придавал большое значение личным контактам с местным населением и всегда закладывал в смету экспедиционного бюджета особую статью — расходы на подарки. Козлов умел располагать к себе людей, не относился к ним свысока и потому легко завязывал дружеские отношения с «туземным» начальством, прибегая к широко распространенной на Востоке практике подношения приветственных даров. Подобная вполне житейская «тактика» не только облегчала работу экспедиции, но и позволяла рассчитывать на ответные подарки и, таким образом, пополнять этнографические коллекции.

Ценные подарки Козлов получал от Алашанского князя (*вана*) в его ставке в оазисе Дын-Юань-Ин, настоятеля монастыря Чойбзен-хит Чойбзен-хутухту в Амдо, от 13-го Далай-ламы, при посещении его в монастыре Гумбум в 1909 г. В то же время предметы, представляющие этнографический интерес, приобретались путешественником и за деньги. Происходило это, как правило, во время более или менее длительных стоянок экспедиции.

Этнографическая коллекция, привезенная Козловым из Монголо-Сычуанской экспедиции (1907 – 1909 гг.), включала в себя ряд подлинных произведений искусства, которые по достоинству оценили российские этнографы; большая часть ее была передана в МАЭ. Туда же поступили этнографические коллекции, собранные двумя помощниками Козлова — А.Н. Казнаковым и В.Ф. Ладыгиным.

Переданные в МАЭ коллекции П.К. Козлова были подробно описаны в начале 1960-х гг. сотрудником музея Р.Ф. Итсом<sup>22</sup>. Общее число предметов, характеризующих культуру китайцев и тибетцев, на то время составляло 144 единицы. В собрании П.К. Козлова представлены предметы религиозного культа (бронзовые изображения божеств, иконы), изделия прикладного искусства (табакерки, вазы, письменные принадлежности) и картины. В 1963 и 1970 гг. Е.В. Козлова передала в МАЭ дополнительно еще несколько коллекций П.К. Козлова. Из поступившей в 1963 г. коллекции (7 предметов), включавшей в себя старинные тибетские ружья, китайские серебряные ямбы и женские украшения, последние (№ 6533-4, 5) вызвали наибольший интерес у этнографов. Сам путешественник в книге «Монголия и Амдо» описал эти украшения следующим образом: «Среди пестрых одежд смешанной толпы чаще других мелькают оригинальные костюмы кукунорских тангутов и тангуток, последние заставляют обратить на себя внимание необыкновенными спинными украшениями в виде двойных и даже тройных лент,

<sup>22</sup> Итс Р.Ф. Китайские коллекции Петра Кузьмича Козлова в собраниях МАЭ // Сборник Музея Антропологии и Этнографии. Вып. XX. Л., 1961. С. 19.



богато украшенных монетами, раковинами, серебряными *гау*, бирюзой, кораллами и проч.»<sup>23</sup>.

В состав собрания, переданного Е.В. Козловой в 1970 г. (№ 6752), входили также предметы буддийского культа и китайские предметы декоративно-прикладного искусства. В интервью газете «Вечерний Ленинград» Елизавета Владимировна так отзывалась о своем муже и учителе: «Страстный был собиратель! И сумел создать превосходную коллекцию. Знатоки не раз восхищались редкими вещами, которые Петр Кузьмич покупал на азиатских базарах и в монастырях. Я считаю, что все это должно занять свое место в коллекциях музеев»<sup>24</sup>. В МАЭ в 1927 и 1929 гг. поступили и коллекции (№ 3495 и 3970), собранные участником последней экспедиции П.К. Козлова С.А. Кондратьевым. Это довольно крупное (31 предмет) собрание музыкальных инструментов монголов и китайцев.

Этнографические коллекции П.К. Козлова существенно пополнили также и фонды РЭМ. Они поступали в период с 1902 по 1931 г. от самого Козлова, из РГО и в качестве дара императора (№ 2604, 2605, 2912 — из Монголо-Сычуанской экспедиции). Сюда же в 1910, 1911 гг. поступили знаменитые археологические коллекции из Хара-Хото, переданные впоследствии в Эрмитаж. Находящиеся в фондах РЭМ коллекции Козлова содержат в основном культовые предметы и ритуальные принадлежности.

После смерти Козлова его вдова передала в дар Эрмитажу в 1935 г. буддийскую коллекцию (285 предметов)<sup>25</sup>, предметы обихода, оружие и коллекцию предметов из китайского нефрита. Последняя представляет собой крупное и разнообразное собрание (114 предметов). Это пряжки, печати, подвески, ножи для разрезания бумаги, курительные трубки, чаши, веер с нефритовой ручкой и т. д. По качеству работы многие из предметов — подлинные произведения искусства. Козлов очень гордился этой коллекцией и постоянно её пополнял во время путешествий.

В том же году Е.В. Козлова передала Эрмитажу<sup>26</sup> еще две ценных коллекции. Первая включала 9 единиц бытовых предметов высокохудожественной работы, вторая представляла собой нумизматическую коллекцию золотых и серебряных монет (135 ед.). Обе коллекции хранятся в Особой кладовой Эрмитажа.

Предметы из центральноазиатских коллекций русских путешественников неоднократно экспонировались на различных выставках, в том числе зарубежных. Например, на выставке тибетского искусства «Мудрость и Сострадание», организованной в 1991 г. «Музеем Азиатского искусства» (Сан-Франциско) совместно с «Тибетским Домом» (Нью-Йорк), был пред-

<sup>23</sup> Козлов П.К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. 2-е изд. М.: ОГИЗ, 1948. С. 173, 257.

<sup>24</sup> Лазарева Т. Человек приносит дар // Вечерний Ленинград. 21 декабря 1970. С. 2–3.

<sup>25</sup> Архив Музея-квартиры П.К. Козлова. Ф. 3. Оп. 27. Д. 1/2247. Список предметов буддийской коллекции путешественника П.К. Козлова.

<sup>26</sup> Архив Музея-квартиры П.К. Козлова. Ф. 3. Оп. 27. Д. 1. Акт передачи от 13 октября 1935 г.

ставлен ряд предметов по буддийской иконографии из эрмитажных коллекций П.К. Козлова и Э.Э. Ухтомского<sup>27</sup>.

Этнографические исследования российских путешественников нередко носили поверхностный и случайный характер, однако благодаря им наши познания истории, культуры и быта народов ЦА к концу XIX столетия существенно расширились — был собран богатый и ценный материал по этнографии многих малоизученных или неизученных племен народов, заложены основы для дальнейших научных исследований в регионе специалистами-этнографами.

<sup>27</sup> См. каталог выставки: «Wisdom and Compassion. the Sacred Art of Tibet», Rhie, Marilyn M. & Thurman, Robert A.F. (Royal Academy Of Arts, London & Asian Art Museum, San Francisco). New York: Harry N. Abrams, 1992. Эта выставка с большим успехом прошла также в Лондоне в помещении Королевской Академии искусств (1992), в Бонне, Барселоне (1996) и в Японии.

*Т.В. Ермакова*

## Деятельность А.М. Позднеева в буддийских регионах Российской империи (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)<sup>1</sup>

Деятельность монголоведа А.М. Позднеева (1851 – 1920) в буддийских регионах Российской империи, т. е. на территориях компактного расселения буддистов — калмыков и бурят — известна значительно меньше, чем его поездки в Монголию, результаты которых достаточно оперативно публиковались. Это объясняется спецификой целевых установок поездок ученого. Позднеев, наряду с преподаванием в Санкт-Петербургском университете, находился на государственной службе по ведомству Министерства народного просвещения, привлекался как эксперт-буддолог к оценке состояния буддизма в России и положения дел в народном образовании буддийских этносов. Именно этот — прикладной — аспект научного вклада ученого может быть реконструирован по материалам, отложившимся в его личном фонде в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Опыт наблюдения повседневной жизни буддистов в Монголии в 1876 – 1879 гг. оказался весьма востребованным в экспертной работе Позднеева, поскольку как религиовед он основывался на позиции типологического сходства буддизма на территории Российской империи с монгольской

<sup>1</sup> Статья написана в ходе исследования, проводящегося при финансовой поддержке РФГНФ в рамках коллективного научно-исследовательского проекта «История изучения буддизма в материалах и документах 1900 – 1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН»; проект № 10-01-00252а.

его региональной формой. В этой части интерес представляет его первая по времени командировка в Астрахань в 1887 г. Целью поездки, предпринятой по линии Министерства народного просвещения, был осмотр училищ, состоящих в ведении Управления калмыцким народом. Наряду с этим Позднеев провел поездку в предместье Астрахани — поселок Калмыцкий Базар с целью ознакомления представителей православного миссионерского корпуса с практикой буддизма в расположенном там буддийском храме-хуруле. Сообщенные миссионерам сведения по содержанию и структуре представляли собой краткий конспект изложенного в фундаментальной монографии Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей Монголии» (1887)<sup>2</sup>.

Яркие подробности этой поездки Позднеева зафиксированы региональной церковной прессой (Астраханскими Епархиальными ведомостями за 1887) и уже потом были перепечатаны в «Миссионерском сборнике»: «Июля 20 числа члены Общества во главе с председателем Его Преосвященством и профессором Позднеевым отъехали из Астрахани на двух пароходах, из коих один бесплатно предложен астраханскими купцами Л.В. Макаровым и П.И. Чучиным, а другой — Рыбным управлением. Кроме членов (Астраханского миссионерского общества. — Т.Е.), изъявили следовать на Калмыцкий Базар множество посторонних лиц, так что помимо упомянутых пароходов прибыл к месту назначения еще пароход от общества „Кавказ и Меркурий“. По прибытии на Калмыцкий Базар члены Общества и посторонние лица вошли в хурул»<sup>3</sup>. В данном случае Позднеев проявил себя как опытный преподаватель, т. е. использовал посещение буддийского храма в целях наглядности.

Отчетные записки А.М. Позднеева «О командировке в калмыцкие степи» (1907 г.), отложившиеся в его личном фонде в АВ ИВР РАН, проливают свет на мало документированный аспект его деятельности — содержание контактов с представителями образованного буддийского духовенства. Приведем извлечение из отчетных записей Позднеева о поездке в Область Войска Донского: «Эта последняя поездка вызывалась необходимостью проверить с учеными гелонгами Денисовского и Батлаевского хурулов те части словаря, которые показывали собою особенности языка донских калмыков сравнительно с поколениями торгоутов и добротов, кочующих в Астраханской губернии. Проживая в Денисовском хуруле, я получил от старшего бакши донских хурулов Борманджинова составленное им переложение с монгольского на калмыцкий язык ламайского сочинения „Тонилхуйн чимэж“, представляющего собою род краткого, но весьма обстоятельного ламайского катехизиса. Г. Борманджинов предполагал предложить по этому сочинению изучение ламайского вероучения для манджинов, обучающихся в русских школах, а потому просил моего ходатайства об издании его рукописи или отдельно, или же включить ее в текст калмыцкой хрестоматии, если последняя будет иметь новое издание. Ознакомившись с трудом Борманджинова, я должен сказать, что он обладает высокими до-

<sup>2</sup>См. Беседа профессора С.-Петербургского университета по факультету восточных языков г. Позднеева в хуруле Базара при собрании членов Астраханского Миссионерского общества. / Миссионерский сборник. ч. II. Астрахань, 1910. С. 80 – 93.

<sup>3</sup>Там же, с. 81.

стоинствами краткости, ясности и полноты изложения основ ламаизма и по таким своим особенностям вполне заслуживает просимого им издания»<sup>4</sup>.

Публикуемое извлечение из записей А.М. Позднеева содержит ценные сведения о Менке Борманжинове (1855 – 1919), в написании Позднеева — Борманджинове, видном деятеле калмыцкого буддизма, просветителе, внесшем значительный вклад в организацию начального образования среди донских калмыков.

В ходе своих поездок в буддийские регионы ученый собирал коллекцию предметов буддийского искусства. Это собрание после кончины ученого в 1920 г. было расформировано, и лишь в недавнее время потомки Позднеева, проследив судьбу отдельных предметов, содействовали их экспонированию. Документы фонда А.М. Позднеева в АВ ИВР РАН содержат также материалы, характеризующие вдову ученого как человека, заботившегося о судьбе собранных ученым предметов буддийской художественной культуры. Отметим в этой связи, что Позднеев собирал коллекцию предметов буддийского искусства в том числе для демонстрации представительных его образцов в рамках преподавательской деятельности.

Ф. 44. Оп. 3 ед.хр. 11  
(1923 – 1927)

Документы и письма, адресованные В.Н. Позднеевой (Вера Николаевна)  
л. 1  
1926 г.

Договор с Главнаукой Наркомпроса (Музейный отдел) — продажа коллекции статуэток ламайского культа в количестве 305 штук.

адрес: Л-д В.О, Средний пр. д. 6, кв. 2.  
л. 4  
6 дек. 1924 г.

Многоуважаемая Вера Николаевна,

Приношу Вам от имени Российской Академии наук искреннюю признательность за принесенные Вами в дар Академии семи металлических предметов из монгольских раскопок Вашего покойного мужа. Все эти вещи переданы в Музей Антропологии и этнографии Российской Академии наук для присоединения к его собраниям.

Примите уверение в глубоком моем уважении

С. Ольденбург

На бланке Академика-секретаря  
Отделения исторических наук и филологии  
Российской Академии наук  
11 апреля 1925 г.  
Петроград  
№ 1512

Многоуважаемая Вера Николаевна,

По поручению Отделения исторических наук и филологии Российской академии наук приношу Вам искреннюю благодарность за пожертвованные

<sup>4</sup>АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 58. Л. 6 об.

Ваши Академии наук монгольские предметы историко-бытового значения, которые вместе с сим переданы в Музей Антропологии и этнографии.

Примите уверение в совершенном уважении

И. Крачковский

Таким образом, публикуемые материалы демонстрируют личный фонд А.М. Позднеева в АВ ИВР как ценный ресурс для реконструкции целевых установок и содержания его деятельности в буддийских регионах Российской империи конца XIX — начала XX вв.

*В.Ю. Жуков, И.В. Кульганек*

## Программа Хангайской экспедиции Ученого комитета МНР<sup>1</sup> в 1928 г.

В первые годы учреждения Ученого комитета (УК) МНР была проведена громадная работа по исследованию многих районов Монголии. За десятилетний срок было сделано больше, чем за предшествующее столетие. Впервые в мировой монголистике появились работы обобщающего характера о географии, экономике, хозяйстве Монголии. Одна из самых продолжительных по времени научных экспедиций, инициированных УК МНР в первые годы новой революционной власти, установленной в Монголии в 1921 г., была Хангайская экспедиция (30 июня — 12 ноября 1928 г.).

Она готовилась и проводилась в рамках планового историко-географического и экономического обследования страны под руководством неутомимого исследователя Монголии, археолога, музыковеда С.А. Кондратьева, в то время — заведующего метеорологическим бюро и фототекой Комитета. Научные результаты экспедиции были представлены им в отчете, напечатанном в журнале «Хозяйство Монголии» за 1929 г., ставшем в то время основным печатным органом на русском языке о Монголии<sup>2</sup>.

Результатом экспедиции стало географическое описание одного из районов северной растительно-климатической зоны, или Хангайской. Вся Монголия для удобства исследования была разделена на две зоны: Северную (Хангайскую) и Южную (Гобийскую). С.А. Кондратьев исследовал

Хангайскую горную страну. Им был установлен ряд важных показателей для этого района: годовые осадки, наличие каштановых почв, полынно-злаковых степей с ковылями, наличие тарбаганов, антилоп. Его исследования дали возможность разработать схему для описания растительного комплекса Хангайской зоны<sup>3</sup>. Во время этой экспедиции С.А. Кондратьев совершил восхождение на самую высокую вершину горной системы Хангай — Отгон Тэнгри. Дневники С.А. Кондратьева и его жены М.И. Кондратьевой (Клягиной), также участницы экспедиции, в обязанности которой входил сбор энтомологического и ботанического материала для коллекции УК МНР, опубликованы<sup>4</sup>.

Публикуемый ниже документ составлен и собственноручно записан С.А. Кондратьевым перед экспедицией в Хангай в 1928 г. Он представляет собой рукописный текст на четырех отдельных тетрадных страницах в линейку формата А-4. Чернила, карандаш. Сохранность документа хорошая. Некоторые записи, особенно карандашные, читаются с трудом. Не расшифрованные (неразборчивые) фрагменты текста отмечены публикаторами сокращением в скобках (*нрзб*).

Документ поступил от дочери известного исследователя Монголии, сотрудника в 1923 – 1939 гг. Ученого комитета МНР и участника Хангайской экспедиции 1928 г. А. Д. Симукова (1902 – 1942) — Н.А. Симуковой. Интересен для характеристики работы российских ученых в Ученом комитете — Комитете наук МНР в конце 1920 — начале 1930-х гг., т. е. на начальном этапе его развития (основан 19 ноября 1921 г.), и их вклада в становление монгольской науки и науки о Монголии.

План Хангайской экспедиции показывает прекрасное понимание С.А. Кондратьевым научных задач предпринимаемого мероприятия, широкий спектр намечаемых им исследований в области геоморфологии, гидрографии, минералогии, изучения флоры и фауны, этнографических и культурно-исторических памятников Монголии.

Документ и изображение его первой страницы публикуются впервые. В статье использованы фотографии, сделанные во время экспедиции С.А. Кондратьевым и А.Д. Симуковым. Ряд фотографий находится в Фотоархиве АН Монголии (подписи к ним даны в переводе с монгольского С. Батбиллига). Большая часть фотографий взята из архива семьи А.Д. Симукова, они размещены на сайтах:

[http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/3830/1/SER74\\_037.pdf](http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/3830/1/SER74_037.pdf);

[http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/3799/1/SER67\\_026.pdf](http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/3799/1/SER67_026.pdf).

<sup>3</sup> Симуков А.Д. Итоги работы Географического отделения Научно-исследовательского Комитета МНР за 5 лет // *Mongolica-III*. / Отв. ред С.Г. Кляшторный; Сост. и автор предисл. И.В. Кульганек. СПб., 1994. С. 66.

<sup>4</sup> См.: Жизнь и научная деятельность С.А. Кондратьева (1896 – 1970): в Монголии и в России. Подг. к изд., пред. введ., коммент. и указ. — И.В. Кульганек, В.Ю. Жуков. С. 220 – 242; *Клягина-Кондратьева М.И.* Дневниковые записи. Публ. и примеч. К.Н. Яцковской // *Mongolica-V* / Отв. ред. С.Г. Кляшторный; Сост. И.В. Кульганек. СПб., 2001. С. 124 – 156.

<sup>1</sup> Ученый комитет МНР (Учком) назывался также Научно-исследовательским комитетом (НИК) (1921 – 1929), затем переименован в Комитет наук МНР (1929 – 1961), с 1961 г. — АН МНР.

<sup>2</sup> Кондратьев С.А. Тельмин-нор и западная окраина Хангайского нагорья (по материалам Хангайской экспедиции Ученого Комитета МНР) // *Хозяйство Монголии*. № 5 (18). Улан-Батор, 1929.

[Несколько неразборчивых чисел]

0/г № 58

## ПРОГРАММА ХАНГАЙСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ

### Общий план

#### Геогр[афическое] исследование Хангая

##### I) Орографические<sup>5</sup> задачи.

Описание наименее изученных районов Хангая, определяющих маршрут. Таковыми являются —

1) Магистраль от верховьев Хойту Тамира<sup>6</sup> до хребта Хан-хухей, исключая более известного участка в вершине Буянту.

2) Отрог магистр[ального] хребта, водоразделяющий Терхийн гол и Чолутэй.

3) Хребет Тарбагатай, за исключением западной части.

4) Восточная часть хребта Болнай (?)<sup>7</sup>.

5) Халтыр с Отохон Тенгри.

6) Узел: Магистраль, Болнай, и Хан-хухэй.

7) Горный узел Сын(?) тайга.

8) Водораздел Селенга [—] Орхон.

9) Монгольское (далее *нрзб*).

*Методы исследования:* описание, съемка, гипсометрические<sup>8</sup> определения.

##### II) Гидрографические задачи.

1) Описание долин и рек по маршруту.

2) Описание замкнутых водоемов северного плоскогорья.

*Методы исследования.* Помимо указанных в пункте I, промеры рек и определение расхода воды.

##### III) Климатологические задачи.

1) Описание действующих источников.

2) Изучение гидрометеоров (?) и ветров

3) Изучение суточных колебаний —  $t^{\circ}$  и крайних температур.

4) Изучение изменения температуры в связи с высотой, при быстрых подъемах.

5) Описание оптических явлений в атмосфере.

<sup>5</sup> *Орография* (от греч. *óros*: гора) — раздел геоморфологии, занимающийся описанием и классификацией форм рельефа по их внешним признакам вне зависимости от происхождения.

<sup>6</sup> Названия топонимов даны в авторском написании.

<sup>7</sup> Вопросительный знак в скобках поставлен публикаторами в тех случаях, когда они сомневаются в правильности прочтения (и написания) слова.

<sup>8</sup> *Гипсометрия* (от греч. *hypsos*: высота + *metreo*: измеряю) — способ определения высот местности посредством нивелирования и нанесения их на карту, план или профиль (изображение рельефа земной поверхности) с помощью горизонталей (изогипс); раздел геодезии, занимающийся этим.

\* Знак звездочки (\*) стоит после авторского вопросительного знака в скобках, чтобы отличить его от упомянутого в сноске № 7.

6) Ревизии станций в Цзаин шаби, Улясутае, (*нрзб*) и Хатхале (?).\*  
*Методы исследования.* Систематические наблюдения.

##### IV) Ботанические задачи.

1) Описание характерных растительных формаций.

2) Составление примерной карты лесов.

3) Оценка возможности эксплуатации<sup>9</sup> лесных богатств.

4) Изучение альпийской зоны.

5) Изучение монг[ольской] номенклатуры для наиболее важных растений. Способы употребления этих растений.

*Методы исследования.* Описание, опрос жителей, гербаризирование.

##### V) Зоологические задачи.

*Изучение биологии и распространения следующих зверей.*

1. Изюбрь. 2. Лось. 3. Кабан. 4. Кабарга. 5. Коза. 6. Цзерен<sup>10</sup>. 7. Кулан. 8. Горный козел. 9. Аргали<sup>11</sup>. 10. Сев[ерный] олень. 11. Медведь. 12. Волк. 13. Альп[ийский] волк. 14. Лиса. 15. Корсак. 16. Росомаха. 17. Аист. 18. Манула<sup>12</sup>. 19. Барс. 20. Соболь. 21. Колонок. 22. Куница. 23. (*нрзб*). 24. Хорек. 25. Горностай. 26. Выдра. 27. Белка. 28. (*нрзб*). 29. Тарбаган. 30. Бурундук и мелкая фауна.

Изучение охотн[ичьего] промысла, цен и выводы.

*Изучение биологии и распространенности след[ующих] птиц.*

Уллар<sup>13</sup>, дрофа, глухарь, тетерев, рябчик, белая куроп[атка] (*L[agopus] albus*) и бол[ьшая] куропатка (*L[agopus] maior*), скалистая куропатка, горная куропатка. Гриф, ягнятник, беркут, филин и пр[очие].

*Коллектирование наиболее важных для музея видов.*

Кабарга, изюбрь, ♂<sup>14</sup> лось, сев[ерный] олень, ♂ (б[ольшой]) аргали, большой ♂ горн[ого] козла, все хищники и все грызуны.

Улар, белая куроп[атка], гриф, ягнятник<sup>15</sup>, беркут, филин.

<sup>9</sup> *Эксплоатация* — устар. форма, применявшаяся в отношении использования природы и техники, для описания эксплуатации человека человеком применилась другая форма, ныне ставшая единой.

<sup>10</sup> *Цзерен* (монг. *зээрэн*) — антилопа.

<sup>11</sup> *Аргали* (монг. *аргаль*) — архар, горный баран, парнокопытное млекопитающее семейства полорогих, крупный представитель диких баранов.

<sup>12</sup> *Манул* (монг. *мануул*) — дикая степная кошка.

<sup>13</sup> *Улар* — горные индейки, род птиц семейства фазановых отряда куриных (у С.А. Кондратьева это слово написано с двумя буквами «л»).

<sup>14</sup> ♂ — самец данного животного. Заимствованный из астрологии (планета *Марс* и день недели *вторник*) и металлопланетной символики алхимии (*железо*) символ для обозначения мужского пола у живых организмов (включая растения, животных и человека), иногда называемый «шит и копье Марса». Впервые использован Карлом Линнеем в 1751 г. для обозначения пола растений.

<sup>15</sup> *Ягнятник*, или бородач (лат. *Gypaetus barbatus*) — птица из семейства ястребиных, единственный вид в роде бородачи (*Gypaetus*).

VI) *Обследование минеральных богатств.*  
Золото, урановая руда, медь самородная, уголь, драгоценные камни, минеральные источники.

VII) *Этнографические задачи.*

- 1) Изучение песен и музыкальных инструментов.
- 2) Изучение и описание монастырей.
- 3) Изучение шахматной игры.
- 4) Распределение населения в племенном отношении по территории всего Хангая.

VIII) *Обследование исторических памятников.*

*Дополнения.*

- 1) Ознакомление с климатическим режимом Цзутийн Узурга, не доезжая Улясутая.
- 2) Номенклатура орографическая.
- 3) Палеонтологический материал (сборы).
- 4) Бухе Дурукчи Ван'а.
- 5) Определение сторон света у местного населения.
- 6) Описание фляжки с орнаментом (хуургу, хухуур, боорби), добыты главным образом из района Улясутая. Отсюда добыть это.
- 7) (нрзб) из туземцев на южной стене хребта.
- 8) Ироген хуре близ Улясутая. Описать жителей монастырей.
- 9) Термин «таг» сохранился ли у монголов.
- 10) Ящерица дачжят (по северной границе).
- 11) Посмотреть музей в Улясутае.
- 12) Цза нава — альпийская зона (монг. *иур*). Кремнистый стебель.
- 13) Что такое дзандан (в Хатхаском районе).
- 14) Деельтэ хор (песня) (Читая (нрзб)).
- 15) Цуубур чоно (песня).

*О.Н. Полянская*

## Поездка В.А. Котвича в Монголию в 1912 г. по материалам архива Польской академии наук

2012 год — юбилейный в биографии выдающегося монголоведа Владислава Львовича Котвича (1872–1944): 140 лет со дня рождения и 100 лет как состоялась его научная командировка в Монголию в 1912 г. Владислав Львович (1872–1944) стал известен не только в области монголоведения, но и в тюркологии, алтаистике. Подготовил плеяду учеников — известных ориенталистов, ставших непревзойден-

ными авторитетами в области востоковедения, среди них Б.Я. Владимирцов, С.А. Козин, Б. Ринчэн (Монголия), М. Левицкий (Польша), Ц.Д. Номинханов (калмык).

В 1912 г. В. Котвич совершил научную командировку в один из интересных уголков Монголии — Орхонскую долину, которая славится археологическими и письменными памятниками. В Монголии он пробыл около трех месяцев и за это короткое время сделал большой объем работы, хотя по оценке самого ученого, «сделал сравнительно немного» «ввиду краткости времени», в целом своей поездкой в Монголию был доволен<sup>1</sup>, это была его единственная встреча со страной, которой он всецело интересовался; «...чересчур мало у меня времени — неполных три месяца, а может быть, и всего только два с половиной. Решил поэтому пробраться [сразу] через Ургу на Орхон, посетить там Эрдэни-Цзу и развалины старых городов, где была, по-видимому, столица первых монгольских императоров XIII в., а кроме того, и более старые памятники, начиная с VIII в. Вот я и хочу их исследовать, поскольку мне это удастся»<sup>2</sup>. «...В 200 верстах от Урги по направлению к Эрдэни-дзу, в местности называемой Баин-тухумь или Их тухумь... оказалась тукюэская могила с очень ценной для нас находкой неизвестной стелой, рунической орхонской надписью»<sup>3</sup>. «Могильник, довольно обычного типа, который чаще всего встречается без стел с надписями... Верхняя часть осыпалась, и нет возможности судить, была ли там особая вязь, какая встречается на других орхонских памятниках. З[ападная] сторона довольно сильно выветрилась; лучше всего сохранилась В[осточная] и Ю[жная]. По обеим сторонам стелы — парные статуи людей и львов — без голов и ног... Разбор надписи принял на себя А.Н. Самойлович»<sup>4</sup>. «С тех пор как Падерин<sup>5</sup> в 1873 году и Ядринцев<sup>6</sup> в 1889 г. обнаружили в долине Орхона многочисленные памятники древности, эта долина, главным образом, 3-мя пунктами — Хушо цайдам, Хара-балга-сун и Эрдэни-дзу — не перестают привлекать к себе внимание исследователей». С момента открытия памятников «свое дело блестяще выполнили тюркологи» — турецкие эпиграфические памятники Монголии обследованы в начале XX в. были уже в достаточной степени; хуже обстояло дело с китайскими надписями. «Приходится сделать упрек и по адресу монголистов, не исключая и себя лично, так как обе монгольские надписи Эрдэни-дзу так же не разобраны, и теперь одна из них, как я имел случай убедиться, монголами разбита и большая часть ее запрятана под одним из многочисленных субурганов, украшающих стены

<sup>1</sup> Бурдуков А.В. В старой и новой Монголии. М.: Наука, 1969. С. 275.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

<sup>3</sup> Котвич В.Л. Поездка в Орхонскую долину 1912 г. Архив Польской академии наук в Кракове. Ф. К III-19. В.Л. Котвича. Д. 48а. Л. 5.

<sup>4</sup> Там же. Л. 7. Самойлович Александр Николаевич (1880–1938), тюрколог, преподаватель турецкого языка в Петербургском Императорском университете (ПИУ).

<sup>5</sup> Падерин Иннокентий — китаист, дипломат, выпускник факультета восточных языков ПИУ, китайско-монгольско-маньчжурского разряда в 1870 г.

<sup>6</sup> Ядринцев Николай Михайлович (1842–1891) — этнограф и публицист, участник научных командировок на Алтай, археологических исследований на Рхоне, в 1882 г. в СПб основал «Восточное обозрение», перенесенное в Иркутск.

этого монастыря»<sup>7</sup>. «Имеется и еще один пробел в изучении древностей Орхона. Все исследования касались того, что сохранилось на поверхности земли. Раскопок как здесь, так и вообще во всей северной и центральной Монголии, можно сказать не делалось»<sup>8</sup>. За исключением В.В. Радлова, экспедиция которого сделала траншею в могильнике Бильге-хана, но дальнейшим работам «категорически препятствовали местные власти». Экспедиция В.Л. Котвича произвела раскопки во всех частях Хара-булгасы, так как, «судя по рассказам, он, несомненно, являлся важнейшим центром Северной Монголии и его развалины и доныне поражают своею грандиозностью и лучшей сохранностью» — всеми этими весомыми доводами В.Л. Котвич объяснял актуальность и важность своей поездки на Орхон. Политические перемены 1911 г., «открыли нам известные перспективы». «В связи с особыми отношениями нового правительства этой страны к России и с появлением у власти лиц, мне знакомых, явились надежды на благоприятное отношение монголов к археологическим разведкам...»<sup>9</sup>. Надежды В. Котвича на благоприятное отношение нового монгольского правительства к задачам экспедиции оправдались в полной мере. «Мы были снабжены всякими открытыми листами, к нам был прикомандирован чиновник, который оказывал нам все время действительную пользу», — докладывал ученый. «При таких условиях состоялась моя прошлогодняя поездка в Монголию, предпринятая благодаря поддержке Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии», членом которого Владислав Людвигович был с 1907 г. «и Университета» (Петербургского), где работал на монгольско-калмыцкой кафедре до 1917 г. Во время поездки он посетил Ургу, Центральные и Западные аймаки Монголии, встречался с представителями духовенства и разных слоев населения, основательно изучил жизнь и быт, административное устройство, социальные и общественные отношения страны. О своей поездке в Монголию он докладывал на заседании Императорского Русского археологического общества 28 марта 1913 г.<sup>10</sup>

«Кроме меня, — напишет в отчете, — в ней приняли участие лектор С. Петербургского университета Ц.Ж. Жамсарано и преподаватель Троицкосавского реального училища К.А. Масков»<sup>11</sup>. В целом можно отметить, что научная командировка Владислава Людвиговича состоялась благодаря инициативе и поддержке со стороны представителей бурятской интеллигенции, работающих в Монголии в начале XX в. — Цебена Жамсарано и Базара Барадина. Сохранилась богатая переписка между учеными, отражающая замыслы поездки, планы, с ней связанные. В одном из писем к В.Л. Котвичу от 19 марта 1912 г. Ц. Жамсарано писал о «Рамстедском камне», который находился «около Эрдэни-Дзу, он «не стоит, а лежит». «Потому ранее никто

не замечал», — писал Ц. Жамсарано, ссылаясь «на монгола, который сообщил об этом»<sup>12</sup>. Обсуждалась сумма, необходимая на раскопки, выделялось 3 000 рублей, «конечно маловато, но все же в три месяца кое-что можно сделать», — по оценке бурятского исследователя. Ц. Жамсарано провел некоторую подготовительную работу и сообщил об этом в Петербург: что рабочих для раскопок можно найти на месте, «вообще со стороны монголов, — уверял он, — будет вам всевозможное содействие», советовал, что для безопасности необходимо «получить казаков — человек 10 с урядником. Конечно, им тоже придется платить, но все же солиднее будет. Быть может, Вы поговорите с Главнштабским относительно прикомандирования к Вам из местных частей (Троицкосавск) отряда казаков с тем, чтобы они раскапывали под Вашим руководством. Думаю, что и местные власти ничего не будут иметь против этого»<sup>13</sup>. В долине Орхона экспедиция работала с 17 июля по 10 августа 1912 г. «В качестве рабочих мы располагали 10 казаками из состава Ургинского консульского конвоя — другой рабочей силы в северной Монголии не найти, — отмечает В. Котвич. — К сожалению, работа казаков, при всем их усердии — это были отборные люди — оказалась сравнительно мало интенсивною. За долгую действительную службу они отвыкли от физического труда. Кроме того, раскопки оказались нелегким делом — все время приходилось действовать ломом».

В поездке по Монголии Владислав Людвигович вел Дневник, куда записывал кратко свои наблюдения, заметки об увиденном. Дневник командировки сохранился, находится в архиве Польской академии наук в Кракове, представляет собой маленький блокнот (половина тетради), рукопись, карандаш; в твердом темно-синем переплете, в 2 частях (два блокнота). Первый блокнот — 58 листов с оборотами, второй — 44 листа<sup>14</sup>. Согласно записям дневника, члены экспедиции «20 июня 1912 г. прибыли в Троицкосавск, 22 июня выехали в Кяхту, 24 июня прибыли в Ургу в 3 часа», в этот же день их встречали «Да-лама — премьер и МрВД [Министр внутренних дел], Ханда-ван МИД (Министр иностранных дел), Намсарай-ван — МИД, Далай-ван — Воен[ный] М[инистр], Туши-ван М[инистр] ф[инансов]. 29 — выезд из Урги. Солнце»<sup>15</sup>. «Отправились по северной [нрзб] дороге к Эрдэни-дзу в составе каравана 1) Я [авт.: В.Л. Котвич], 2) Ц.Ж. Жамсарана, 3) К.А. Масков, 4) 10 казаков, во главе с урядником Румянцевым, 5) чахарец Лубсан, 6) Мейранб с синим шариком ха борохъ»<sup>16</sup>. «Тракт очень оживленный, проезжают верблюды, много обозов с мерлушками..., шерстью. От дождей теплая Сельба... В 11 ½ прибыли в Сангана-будун»<sup>17</sup>. Вторая часть записей

<sup>7</sup> Котвич В.Л. Поездка в Орхонскую долину 1912 г. Архив Польской академии наук в Кракове. Ф. К III-19. В.Л. Котвича. Д. 48а. Л. 1.

<sup>8</sup> Там же. Л. 2.

<sup>9</sup> Там же. ЛЛ. 2 — 3.

<sup>10</sup> Архив РАН. Ф. 761. Оп. 2. Д. 20. Л. 41.

<sup>11</sup> Котвич В.Л. Поездка в Орхонскую долину 1912 г. Архив Польской академии наук в Кракове. Ф. К III-19. В.Л. Котвича. Д. 48а.

<sup>12</sup> В. Котвичийн хувийн архиваас олдсон монголын туухэнд холбогдох зарим бичиг. Судлан хэвлүүлсэн акад. Б. Ширэндэв (автор составитель). Улаанбаатар, 1972. С. 191 — 193.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Архив Польской академии наук в Кракове. Ф. К. III-19. В.Л. Котвича. Д. 123, 123а.

<sup>15</sup> Там же. Д. 123. Л. 2

<sup>16</sup> Там же. Л. 3.

<sup>17</sup> Там же. Л. 2.



путешествия по Монголии 1912 г. — это описание фотографий, которые были сделаны в Монголии, их число, описание изображения, условия, при которых были сделаны снимки (солнечно, сумерки и т. п.)<sup>18</sup>. Составной частью дневника является материал для монгольского словаря, В.Л. Котвич распределил слова по темам, например «юрта», и здесь представлена терминология, характеризующая убранство жилища кочевников: круг, сруб, привязь лошадей и др.<sup>19</sup> Эти страницы путевого дневника ученого характеризуют его как скрупулезного исследователя монгольского языка, автора двух грамматик: «Грамматика монгольского литературного языка» (1908) и «Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка» (1915).

По итогам своего путешествия в Монголию В. Котвич подготовил монографию «Краткий обзор истории и современного политического положения Монголии», изданную в Санкт-Петербурге в 1914 г. «Открытие же Их-хушоту устанавливает линию орхонских памятников по северной окраине Гоби-Налайха, Их-хушоту — ставка Сайн-ноина на Онгине. Южнее орхонских памятников пока не найдено; только в В[осточном] Туркестане обнаружены рукописи с орхонскими письменами» — такие выводы сделал Владислав Людвигович по итогам работы своей экспедиции на Орхон.

*Э.А. Томша*

## Центрально-Азиатская экспедиция Н.К. Рериха (1923–1928 гг.)

### История, исследования, результаты

Центрально-Азиатская экспедиция, осуществленная Рерихами в 1923–1928 годах, стала крупнейшей в XX столетии. Масштаб экспедиции, поставленные Н.К. Рерихом научные цели и задачи, осмысление и обработка ее результатов стали продолжением изучения Центральной Азии великими русскими исследователями — Н.М. Пржевальским, П.К. Козловым, Г.Н. Потаниным, П.П. Семёновым-Тян-Шанским.

«Основной маршрут экспедиции, — напишет Н.К. Рерих после ее окончания в книге «Сердце Азии», — выразился в следующем обширном круге по срединной части Азии: Дарджилинг, монастыри Сиккима, Бенарес, Сарнат, Северный Пенджаб, Равалпинди, Кашмир, Ладак, Каракорум, Хотан, Яркенд, Кашгар, Токсун, Турфанские области, Урумчи, Тань-Шань, Козеунь, Зайсан, Иртыш, Новониколаевск, Бийск, Алтай, Ойротия, Верхнеудинск, Бурятия, Троицкосавск, Алтын-Булак, Урга, Юмбейсе, Аньси-Джау, Шибочен, Наншань, Шарагольчи, Цайдам, Нейджи, Хребет Марко Поло,

Кокушили, Дунгбуре, Нагчу, Шендза-Дзонг, Тангри-Дзонг, Шекар-Дзонг, Кампа-Дзонг, Сепола, Ганток, Дарджилинг»<sup>1</sup>.

Перед экспедицией стояли задачи исторические (отметить следы великого переселения народов), философско-религиозные (на современном этнографическом материале наблюдать современное состояние религии и обычаев), культурно-художественные (ознакомиться с положением памятников древностей Центральной Азии). По воспоминаниям Николая Константиновича Рериха: «Кроме художественных задач, в нашей экспедиции мы имели в виду ознакомиться с положением памятников древности Центральной Азии, наблюдать современное состояние религии, обычаев и отметить следы великого переселения народов. Эта последняя задача издавна была близка мне»<sup>2</sup>.

Интерес к странам Востока, в частности, к Центральной Азии, проявился у Н.К. Рериха еще в период обучения в гимназии<sup>3</sup>. А в 1913 году знакомство с индийской коллекцией известного русского востоковеда и археолога В.В. Голубева в музее Чернуски в Париже окончательно повлияло на решение Н.К. Рериха о необходимости глубокого изучения Востока. Общась с В.В. Голубевым на экспозиции, он впервые заговорил о возможной экспедиции, подтверждающей его мысль о том, что в древности существовал единый источник, сформировавший славянскую и индийскую культуры — «от русской жизни пройти по новому направлению к истокам индийского искусства и жизни»<sup>4</sup>. Стремясь найти «преемственность нашего древнего быта и искусства Индии», Н.К. Рерих стал готовиться к экспедиции в Индию и Центральную Азию, которая стала возможной лишь через десять лет.

Среди участников Центрально-Азиатской экспедиции 1923–1928 гг. вместе с Н.К. Рерихом по территории Индии, Китая, России (Алтай), Монголии и Тибета прошли его жена Елена Ивановна Рерих и старший сын Юрий Николаевич — он отвечал за безопасность экспедиции, а его знание хинди, тибетского, монгольского языков и различных диалектов Центральной Азии, позволило без труда общаться с местным населением. Младший сын Святослав Николаевич Рерих в 1924 году уехал обратно в Америку и оказывал отсюда финансовую и организационную помощь экспедиции. В соответствии с задачами экспедиции на разных участках маршрута появлялись и новые ее участники.

2.12.1923 г. Н.К. Рерих со всей семьей прибыл в Индию. В течение месяца они осматривали достопримечательности древней истории Индии: памятники культуры на острове Элефанта, пещерные храмы Аджанты и Эллары, города Сарнатх и Гаю — места, связанные с Буддой, а также Дели, Фатехпур Сикри, Джайпур, Бенарес и Калькутту. В Дарджилинг, расположенный в Восточных Гималаях, Рерихи приехали в конце 1923 года и по-

<sup>1</sup> Рерих Николай. Цветы Мории. Пути Благословения. Сердце Азии. Рига, 1992. С. 160.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Рерих Николай. Листы дневника. Т. II. М., 2000. С. 114.

<sup>4</sup> Рерих Н.К. Зажигайте сердца. М., 1975. С. 59.

<sup>18</sup> Там же. Д. 123а. Л. 43–44.

<sup>19</sup> Там же. Л. 36–38об.

селились в доме, который назывался «Талай-Пхо-Бранг». По преданию, в этом доме жил Далай-лама XIII после китайской оккупации Лхасы, и с тех пор это место считалось священным, привлекая к себе паломников. Здесь участники экспедиции стали готовиться к основному маршруту экспедиции в Центральную Азию.

Первым районом исследования стал Сикким, в то время независимое горное княжество в Восточных Гималаях и один из центров буддийской культуры. В Сиккиме Рерихи провели около 9 месяцев. Крутые и обрывистые горы у подножия Канченджанги не позволяли использовать лошадей, поэтому маршрут Рерихов был пешим. Они исследовали памятники истории и религии, и прежде всего старинные монастыри Сиккима: Пемаяндзе, Ташидинг, Санга Челлинг. В труднодоступных монастырях хранились старинные рукописи, рассказывающие о Заповедной и Священной стране Шамбале и ее владыке — Майтрейе. Во время посещения монастырей Н.К. Рерих подолгу беседовал с их настоятелями, встречался с ламами, отшельниками и мудрецами. Сикким произвел на Н.К. Рериха необычайно сильное впечатление. В альбомах он делает зарисовки двух гигантов Гималаев — Канченджангу и Эверест. Здесь же Н.К. Рерих создает серию картин «Его страна», содержание которой глубоко связано с серией картин «Знамена Востока».

В Сиккиме, в процессе общения с Учителями Востока — Великими Махатмами, определились цели экспедиции и окончательный маршрут, где важным этапом была также Россия. Разработав основной маршрут путешествия, Н.К. Рерих направляет свою экспедицию из Дарджилинга в Западные Гималаи.

Весной 1925 года Рерихи прибыли в Кашмир, в долине которого когда-то проходила старинная караванная дорога из Средней Азии в Индию. Следы, оставленные взаимодействием культур в камне, костюме, духовной культуре в процессе оживленной торговли и обмена, делали Кашмир особенно интересным для исследования. В книге «Алтай-Гималаи» Н.К. Рерих писал: «Где проходили орды великих монголов? Где скрылось исчезнувшее колено израилюво? Где „Трон Соломона“? Где пути Христа-Странника? Где зарево шаманского бон — религии демонов? Где Шалимар — сады Джахангира? Где пути Памира, Лхасы, Хотана? Где таинственная пещера Амаранта? Где тропа великого Александра к забытой Таксиле? Где стены Акбара? Где учил Ашвагхоша? Где созидал Авантисвамин? Где твердыни Чандрагупты Маурии? Где мудрые камни царя Ашоки? Все прошло по Кашмиру. Здесь старые пути Азии»<sup>5</sup>. Рерихи поселились в столице штата Кашмир — Шринагаре. Это была последняя стоянка, где были закончены все приготовления, произведен запас провизии перед трудным путешествием по горным тропам Гималаев и пустыням Центральной Азии.

8.08.1925 г. экспедиция двинулась на Ладакх и, перейдя Великий Гималайский хребет, достигла небольшого горного княжества. В главный город Ладакха — Лех экспедиция прибыла 26.08.1925 г. Лех стоял на пере-

<sup>5</sup> Рерих Николай. Алтай-Гималаи. Рига, 1992. С. 67.

сечении древних караванных путей. Отсюда вели дороги в священную Лхасу и китайский Туркестан (часть китайской провинции Синьцзян). Такое благоприятное положение делало Лех чрезвычайно интересным местом для проведения археологических и этнографических исследований. Самое красивое впечатление от этих мест — это буддийские монастыри. «Такие незабываемые места, как Маульбек, Ламаюра, Базгул, Сапсул, Спитуг, заставляя остановиться и запомнить их как с художественной, так и с исторической стороны»<sup>6</sup>.

В Ладакхе, в отличие от мусульманского Кашмира, сохранилась основа древней буддийской традиционной культуры. Участники экспедиции исследовали храмы, осматривали древние захоронения Леха и древние фрески Ламаюру, в скале у Маульбека высеченную огромную фигуру грядущего Будды — Майтрейи. Были свидетелями больших праздников в монастырях, где устраивались старинные мистерии — театрализованные празднества с танцами в масках, музыкой, обрядовыми действиями. Н.К. Рерих зарисовывал старинные крепости и монастыри, древние святилища и наскальные рисунки (впоследствии воплощенные в картинах художника), а также неизвестные погребения и старинную одежду. Особо необходимо сказать о ступах — культовых сооружениях, воздвигнутых в честь важных и памятных событий по всей Азии. Одну из них Н.К. Рерих запечатлел на картине «Перекресток путей Христа и Будды» (1925 г.). На ней изображен монастырь и крепость в Ше, возведенные на одной из скал горной гряды Тибета. Внизу возвышается огромная буддийская ступа, построенная на месте, где, согласно легендам, когда-то скрестились в пространстве Азии пути Будды и Христа.

19.09.1925 г., собрав караван для перехода через Каракорумский хребет, экспедиция вышла из Леха и направилась на Хотан (Китай). Экспедиция прошла труднейший путь через семь перевалов (Кардонг, Караул-даван, Сассер, Депсанг, Каракорум, Сугет и Санджу). Несмотря на все трудности пути, путешественников завораживала красота «снежного царства» Гималаев. Эта величественная красота была воплощена Н.К. Рерихом в серии картин «Гималаи». Изображая горы в разное время суток, художник смог передать дух Гималаев, их магнетизм и космичность. По свидетельствам очевидцев, горы непостоянны, как сама жизнь, и они непрерывно меняются, реагируя на самые незначительные изменения освещения. Такими мы видим их и сегодня на полотнах Н.К. Рериха.

Перейдя Каракорум, экспедиция двинулась по Великому шелковому пути через пустыню Такла-Макан к Хотанскому оазису, который в раннем Средневековье был одним из центров буддийской культуры. «Обосновавшись на новом месте, мы стали обдумывать планы научных и художественных работ как в самом Хотане, так и в его окрестностях, — вспоминал Ю.Н. Рерих. — Следовало изучить древний район Хотана — Йоткан, где время от времени оползни вскрывали разные предметы и остатки древних строений»<sup>7</sup>. Кроме занятия археологией Н.К. Рерих продолжает работу над

<sup>6</sup> Рерих Николай. Цветы Мории. Пути Благословения. Сердце Азии. Рига, 1992. С. 169.

<sup>7</sup> Рерих Ю.Н. По тропам Срединной Азии. Самара, 1994. С. 63.

картинами. В Хотане он заканчивает серию «Знаки Майтрейи», на полотнах которой изображен мир буддийских легенд Центральной Азии о будущем Владыке Шамбалы — Майтрейе, с приходом которого наступит эпоха мира, добра и справедливости.

После четырех месяцев, проведенных в Хотане, 26.01.1926 г. экспедиция взяла направление на Кашгар. Пробыв около двух недель в Кашгаре, 26.02.1926 г. экспедиция двинулась на Урумчи — новую столицу провинции Синьцзян. Пройдя трудный путь по засасывающим пескам пустыни Такла-Макан, через Аксу, Кучу, Карашар, Токсун и Турфан, экспедиционный караван дошел до Урумчи.

Из Урумчи экспедиция двинулась на север, к озеру Зайсан, в сторону советской границы. Пройдя провинцию Синьцзян, она достигла советского пограничного пункта в Козеуне, и 29.05.1926 г. небольшой экспедиционный отряд вошел в Советскую Россию. По Иртышу на пароходе доехали до Омска, отсюда на поезде направились в Москву. 13.06.1926 г. семья Рерихов прибыла в Москву, где Николая Константиновича приняли наркомы Г.В. Чичерин и А.В. Луначарский. Обсудив с ними художественные и научные результаты пройденного пути, он получает поддержку на дальнейший маршрут передвижения экспедиции через Сибирь. Перед отъездом Н.К. Рерих передал Советскому правительству письмо Учителей Востока народу России, ларец со священной землей Гималаев, рукопись книги «Община» из серии Живая Этика, которую Рерихи предполагали опубликовать в России, преподнес в дар государству свои картины из сюиты «Майтрейя»<sup>8</sup>.

Из Москвы, получив экспедиционные паспорта, Рерихи направляются на Алтай. Этот горный край с древних времен связывал Сибирь и Центральную Азию — через него проходила одна из важнейших артерий передвижения различных племен и народов. Взаимодействие культур Запада и Востока на этой обширной территории запечатлелось в археологических памятниках и отразилось в преданиях и верованиях коренных жителей. «И в доисторическом и в историческом отношении Алтай представляет невоскрывтую сокровищницу», — впоследствии напишет Н.К. Рерих<sup>9</sup>.

В августе 1926 года экспедиция достигла Алтая. Через Горно-Алтайск экспедиция прошла в Уймонскую долину. Переправившись на пароме через Катунь, добрались до Верхнего Уймона. Участники экспедиции исследовали старинные погребения, древние надписи и рисунки на скалах, собирали минералогическую коллекцию и местные лекарственные травы, изучали возможности перспективного развития края. В этюдах, созданных на Алтае, художник запечатлел величественный облик горы Белухи, с которой связано множество таинственных и загадочных легенд о чудесной стране Беловодье и о ее хозяине — Белом Бурхане.

19.08.1926 г. экспедиция двинулась дальше. Через Барнаул, Новосибирск и Иркутск Рерихи добрались до Улан-Удэ, откуда направились к степям Монголии. В Ургу (ныне Улан-Батор), столицу автономной Мон-

голии, экспедиция прибыла в сентябре 1926 года. К тому времени, после революции 1921 года, Монголия освободилась от векового угнетения, и все новое, что несло в себе будущее этой древней и своеобразной страны, интересовало Н.К. Рериха в первую очередь. Правительству новой Монголии художник подарил свою картину «Великий всадник». В Монголии издается «Община», книга Елены Ивановны Рерих «Основы буддизма», а также решается вопрос о том, каким путем идти на Тибет. Русские исследователи Н.М. Пржевальский и П.К. Козлов шли на Тибет через горы Гурбун, Сайхан, Алашань. Теперь этот путь был закрыт из-за сложившейся политической обстановки. Оставался малоизученный маршрут через Юм-бейсе — Аньси.

В марте 1927 года путешественники обновили экспедиционное снаряжение, набрали людей и купили животных для каравана. В это время к ним присоединяются П. Портнягин, получивший должность заведующего экспедиционным транспортом, доктор К. Рябинин, Людмила и Ираида Богдановы. Н.К. Рерих, для обеспечения безопасности движения экспедиции, налаживает связь с Лхасой и получает разрешение войти в Тибет и посетить его столицу — священную Лхасу. 13.04.1927 г. со снаряжением и оружием, оставленными экспедицией Козлова, путешественники на автомобилях выехали из Урги. Через 12 дней прибыли в Юм-бейсе, где провели 5 дней, ожидая из Урги караван из верблюдов и лошадей. Продвигаться на автомобилях дальше было невозможно: на юг простиралась пустыня Гоби. Путь был опасен и тем, что в пустыне рыскали остатки банды разбойника Джеламы, который два года назад был убит монголами, но его соратники время от времени собирались в отряды и нападали на караваны.

Пройдя Аньси и миновав безводную Внутреннюю Монголию, экспедиция разбила лагерь летом 1927 г. Здесь, у горного ключа на взгорье перед Улан-Даваном был собран научный материал, в том числе легенды и сказания о священной Шамбале, в честь которой решили соорудить ступу. В Шарагольджи, на пути экспедиции из Монголии в Тибет, была построена памятная ступа по рисунку Н.К. Рериха, и 7.08.1927 г. ее освятил главный лама Цайдама.

19.08.1927 г. экспедиция начала продвижение в направлении Тибета и утром 4.09.1927 г. вошла в соляные болота Цайдама. Через перевал Нейджи экспедиция вышла к Тибетскому нагорью и в долине Шенди была остановлена отрядом тибетских солдат, по указанию чиновников из Нагчу. Затянувшаяся на 5 месяцев зимняя остановка на плато Чантанг в летних палатках, учитывая, что морозы достигали 60 градусов, для некоторых участников экспедиции и большинства животных каравана закончилась трагически<sup>10</sup>. Несмотря на суровость условий, научная работа не прерывалась. Исследовались ближайшие монастыри, древние захоронения кочевников, собирался этнографический материал, удалось сохранить большинство коллекций, дневниковые записи и эскизы картин.

Спустя пять месяцев, 4.03.1928 г. экспедиция получила разрешение двинуться на Сикким маршрутом, предписанным тибетскими властями,

<sup>8</sup> Шапошникова Л.В. Мудрость веков. М., 1996. С. 100, 116

<sup>9</sup> Рерих Николай. Цветы Мории. Пути Благословения. Сердце Азии. Рига, 1992. С. 186.

<sup>10</sup> Там же. С. 198 – 199.

в обход Лхасы. Впереди был Восточный Тибет, совершенно неизученные области Трансгималаев. Экспедиция отправилась кружным путем на Намру-Дзонг, Шенза-Дзонг, через Трансгималаи, через область Великих озер, через Брахмапутру, через не обозначенные на картах перевалы, достигавшие порой до 6300 метров высоты. Караван прошел старинные поселения Тангри-Дзонг, Шекар-Дзонг, Кампа-Дзонг. На всем протяжении этого участка маршрута велись научные исследования и сбор материалов малоизученного региона Тибета. Преодолев последний перевал Сепо-ла, экспедиционный караван подошел к Сиккиму и 24.05.1928 г. вошел в его столицу Гангток, завершив свое пятилетнее путешествие. В этот же день Н.К. Рерихом была отправлена телеграмма в нью-йоркский музей: «Экспедиция Н.К. Рериха после огромных трудностей достигла Гималаев. Таким образом, завершилась крупная экспедиция в Центральную Азию. Собрано много научных материалов и написано много картин. <...> Очень много материалов по буддизму»<sup>11</sup>.

«Огромные трудности», о которых сообщал Н.К. Рерих в телеграмме, были связаны с инцидентами, происходившими на маршруте по Центральной Азии и вмешательством третьей стороны в отношении между экспедицией и правительствами стран, через которые проходил экспедиционный караван. Имена ее представителей стали известны из документов, обнаруженных в Национальном архиве Индии только в 1969 году<sup>12</sup>.

Несмотря на все трудности пути, Центрально-Азиатская экспедиция прошла в общей сложности 25 тыс. км, преодолела 35 высокогорных перевалов (14 тыс. — 21 тыс. футов), две большие пустыни Азии — Такла-Макан и Гоби. Экспедиция внесла значимый вклад в географическое исследование малоизученных регионов Центральной Азии и Гималаев. Рерихи первыми из европейцев пересекли Тибетское нагорье с севера на юг с проходом через Трансгималаи, прошли Гималаи с выходом в Индию, впервые отметили и уточнили на карте координаты десятков горных вершин и перевалов. Экспедиция затронула многие исторические и культурные проблемы — был собран огромный материал, связанный с миграциями древних народов, исследованы древние археологические памятники, древние религии и их современное состояние, собраны письменные источники и фольклор, отслежены общее и частное в культурах стран Азии. Материал включал в себя археологические находки, коллекцию минералов, редких растений, манускрипты, тибетские танки, этнографические описания, лингвистические исследования. Было собрано и духовное наследие различных народов — фольклор, легенды и сказания о Майтрейе, о герое Гэсэр-хане, о заповедной стране Шамбале и Беловодье. Центрально-Азиатская экспедиция богато представлена также художественным материалом. Более пятисот полотен — этюдов и рисунков было создано Н.К. Рерихом во время экспедиции, многие из которых сегодня можно увидеть в Международном Центре-Музее им. Н.К. Рериха в Москве<sup>13</sup>. Эти

картины дополняли собранный экспедицией материал, имеющий высокую научную и художественную ценность. «Художник давал в картинах научную информацию, а ученый обладал художественным прозрением и интуицией», — пишет Л.В. Шапошникова<sup>14</sup>.

Весь собранный материал экспедиции предстояло обработать и систематизировать. Для этого 24.07.1928 г. Рерихи создают Институт Гималайских исследований «Урусвати» (с санскрита «Свет Утренней Звезды»). По содержанию своей деятельности Институт являлся непосредственным продолжением Центрально-Азиатской экспедиции. Вся семья Рерихов, включая С.Н. Рериха, переезжает жить в долину Кулу, одно из священных мест в отрогах Западных Гималаев. Здесь Институт «Урусвати» начинает свою работу по научной обработке и систематизации материалов, собранных во время экспедиции. Институт «Урусвати» был комплексным. В него входили отделения естественных наук и тибетской медицины, археологии и лингвистики, этнографии и истории культуры народов Азии, велось комплексное изучение человека, его психологических и физиологических особенностей. В нем была создана библиотека и музей, где хранились коллекции, собранные во время экспедиции.

Директором Института «Урусвати» стал Ю.Н. Рерих — доктор филологических наук, профессор. Для Института построили несколько зданий на склоне горы. В одном жили и работали зарубежные сотрудники Института, в другом индийские ученые, в третьем тибетские ламы, которые сотрудничали с Юрием Николаевичем и помогали ему в исследовательской и научной работе. С Институтом Гималайских исследований «Урусвати» сотрудничали крупнейшие ученые: А. Эйнштейн, Луи де Бройль, Н.И. Вавилов, Свен Гедин, Джагдиш Чандра Бос и другие. Институт не был похож на иные подобные учреждения — это был уникальный научный центр, в стенах которого зарождалась новая наука.

Интерес к Центрально-Азиатской экспедиции с каждым годом усиливается. В октябре 2008 года в Москве, в Международном Центре Рерихов, состоялась Международная научно-общественная конференция «80 лет Центрально-Азиатской экспедиции»<sup>15</sup>. В конференции приняли участие ученые из разных стран мира, занимающиеся вопросами изучения Центральной Азии. Эта конференция показала обширные перспективы исследований, которые открывают ученым истинный масштаб этой комплексной экспедиции. Сегодня в Международном Центре-Музее им. Н.К. Рериха в Москве находится наследие семьи Рерихов, переданное в Россию С.Н. Рерихом. В этом наследии, кроме картин, находится архив и научные материалы, которые ждут ученых и исследователей.

О Центрально-Азиатской экспедиции, помимо источников, указанных в статье, предлагается обратить внимание на книгу Ю.Н. Рериха «По тропам Срединной Азии».

<sup>14</sup> Шапошникова Л.В. От Алтая до Гималаев. М., 1998. С. 20.

<sup>15</sup> «80 лет Центрально-Азиатской экспедиции Н.К.Рериха». Материалы Международной научно-общественной конференции. Международный Центр Рерихов. Мастер-Банк. Москва, 2009.

<sup>11</sup> Сибирские огни. 1974. С. 169.

<sup>12</sup> Шапошникова Л.В. Великое Путешествие. Книга первая. Мастер. М., 2006. С. 291.

<sup>13</sup> О Международном Центре Рерихов. См: <http://www.icr.su/>

Анализируя итоги Центрально-Азиатской экспедиции, закончившейся 84 года назад, необходимо сказать, что, несмотря на уникальность экспедиции, только недавно ученые приступили к тщательному изучению экспедиционного материала. «Научная значимость экспедиции не только в том, что был собран огромный материал. Ее уникальность состояла и в том, что этот материал был рассмотрен и отобран с широкой философской точки зрения, где прошлое было увязано гармонично с будущим. И это будущее определяло не только направление дальнейшего поиска, но и моменты, связанные с путями развития народов, с путями их культурных процессов»<sup>16</sup>.

Помимо традиционных научных исследований, Центрально-Азиатская экспедиция несла эволюционную нагрузку, значение которой еще предстоит осознать в будущем. Пройдя по Индии, Китаю, России, Монголии и Тибету «экспедиция создала энергетическое поле для формирования будущих центров культуры на охваченном ею пространстве. Она заложила энергетические магниты будущего Нового Мира»<sup>17</sup>.

## Тезисы

*С.А. Сыртыпова*

### Святые места Трансбайкалья, связанные с именем А. Доржиева

Большинству из нас довольно хорошо известно о религиозной, общественной и политической деятельности А. Доржиева, которую он вел на международном уровне. Однако очень мало известно о его подвижничестве в бурятских регионах Трансбайкалья, например о его оригинальном вкладе в ритуальную практику некоторых буддийских монастырей и храмов, находящихся сегодня в глухой сибирской глубинке.

Занимаясь проблематикой святых мест этнической Бурятии, мне удалось обнаружить в полевых исследованиях некоторые любопытные аспекты биографии А. Доржиева и в целом в истории развития буддизма в Байкальском регионе.

В частности, отмечается интересная особенность в проведении большого летнего очень красочного ритуала «Круговращения Майтреи» (бур. Майдар хурал) в ряде дацанов, территориально очень удаленных друг от друга, но история которых связана с деятельностью А. Доржиева. Это такие дацаны, как Цугольский в Могойтуйском районе Читинской области (ныне Забайкальский край), Ацагатский (он же Шулутский) в Заиграевском районе Бурятии, Аршанский (он же Хойморский) в Тункинском районе Бурятии. Дело в том, что в них при ритуальном круговращении будды Майтреи в повозку впрягается не только зеленая лошадь, как обычно повсюду в других бурятских и монгольских дацанах, но и белый слон.

Также своей историей освоения буддистами обладают ландшафтные святыне места Тункинской долины и Окинского края. Об этих, похоже, чрезвычайно древних святилищах, природных культовых объектах Агван Доржиев упоминает в своей биографии, написанной на старомонгольском языке. Речь идет о минеральных источниках в Хоймогах и престоле Чингис-хана.

В Окинском районе Бурятии до сих пор есть старожилы, которые помнят неоднозначную ситуацию, связанную с его обновленческой деятельностью.

Благодаря просветительской деятельности А. Доржиева в Алари Иркутской области здесь был основан целый ряд буддийских храмов и молелен.

<sup>16</sup> Шапошникова Л.В. Великое путешествие. Книга первая. Мастер. М., 2006. С. 310.

<sup>17</sup> Там же. С. 435.

## Сообщения

Б.Ц. Батомункин

### Об особенностях бараньей лопатки (Кладезь мудрости степной цивилизации)

Степная цивилизация оставила нам богатое культурное наследство. Вся жизнь: быт, жилище, одежда, образ жизни, традиции и мировоззрение степняка были в гармонии с законами природы, и, безусловно, он чувствовал себя частью вселенной. Не удивительно, что сын простого кочевника из Агинской степи разработал местную астрологию (*зурхай*), которой пользуются в странах северного буддизма: в Тибете, Монголии и России.

Венцом совершенства познания животного мира нашими предками является традиция изучения особенностей бараньей лопатки. Предметом детального изучения становилась только лопатка барана, хотя хори-буряты разводили пять видов домашнего скота — лошадей, верблюдов, коров, баранов и коз. Казалось бы, чем удостоилась столь большого внимания простая баранья лопатка? Оказывается, это связано со старинной легендой о том, как ветром сдуло в водоем листки книги по астрологии (*зурхай*), и эту воду выпили овцы. Вследствие чего данные астрологии прилипли на лопатку барана. С тех пор начали изучать особенности бараньей лопатки. Это же предание есть у калмыков несколько в другом изложении: ветром разбросанные по степи листки астрологической книги бараны съели вместе с травой<sup>1</sup>. Данная легенда прямо указывает на примерное время появления народной традиции по исследованию характерных особенностей бараньей лопатки. Это V – VI в. до нашей эры, т. е. время возникновения буддизма<sup>2</sup>.

Но, на мой взгляд, этот ценнейший уникальный багаж знаний, заключающийся в умении изучать особенности бараньей лопатки, приобретен нашими предками раньше, чем наука *зурхай*. Он имеет более древние корни по следующим соображениям:

1. До буддизма наши предки занимались разведением домашнего скота, что предполагает наличие практики изучения костей животных. Житейская мудрость и наблюдательность позволила им обрести искусство распознавания скрытой информации бараньей лопатки. Эти знания вошли в сокровищницу народной мудрости, стали культурным наследием для грядущего поколения.

2. Основа методики разная — сравнимая с арифметическими вычислениями в высшей математике.

3. Достаточно разные объекты изучения: простая баранья лопатка или же влияние небесных тел на жизнь людей. Однако народная наука, олицетворяющая народную мудрость, позволяет заглянуть за грани реального бытия. Вследствие чего их значение ставят на одну полочку. Недаром в народе говорят о параллельности дорог лопатки и астрологии, об одинаковом значении выполняемых ими задач: *зурхай ба дала хоер нэгэ адли, нэгэ харгытай гэдэг байхан*.

В старину были культовые места, посвященные лопатке мудрости. Они назывались *дала маани* и представляли собой сложенные в кучу камни с воткнутыми палками, на которых висели бараньи лопатки. Например, до 30-х гг. прошлого столетия один из таких культовых объектов находился на территории сельского поселения Урда-Ага Агинского района у подножья хребта Айрагай хушуун.

Исследование костей барана было жизненно необходимым занятием для кочевника. По ее особенностям могли узнать благополучие его дома, здоровье семьи, количество сыновей, человеческие качества хозяина и т. д. Исследования касались и домашнего скота: состояния животных, предстоящего падежа, поголовья, климатических условий и состояния травостоя, отношения хозяина к своему стаду и т. п. Также могли определить качество собаки — сторожа хозяйского двора. И самое интересное — это исключительная точность и достоверность — как будто читаешь раскрытую книгу о семье хозяина барана.

Бытует мнение, что человек, у которого нет своего домашнего скота, может выяснять благополучие семьи на бараньей лопатке, взятой у других людей. При этом он должен продержать ее в своем доме три дня, чтобы сделать ее своей собственностью. Этот пример вызывает большие сомнения относительно достоверности такого метода исследования. О его ошибочности говорит и традиция наших соплеменников из Шэнхэна, где не принято использовать в своих целях лопатку барана из чужой отары. В таких случаях обычно покупают живого барана и держат его в своей ограде 3 дня. Исследование лопатки тобою же выращенного барана вполне объяснимо. Народная мудрость гласит: «Каков хозяин, такие же повадки у скота» (*Мал эзэнээ хажсааха*).

Пригодной для изучения считается только правая лопатка, а левая даст неверные данные: *Зүүн дала зүгын алдуулха, буруу тээжинь хэлэхэ*. Причина подобного утверждения, на мой взгляд, в следующем. В традиционном укладе жизни кочевника, мужчины были главой семьи, им отводилась наиболее почетная, правая сторона юрты. Поэтому при исследовании благополучия семьи выбирали правую баранью лопатку, как мужскую, а значит, наделенную верной информацией: *Баруун дала эсэгэ хүнэй тала. Гэрэй эзэнэй хүлдээр харана гэшиэ ааб за*.

Интересы семьи агинские буряты ставили превыше всего и поэтому, никогда не отдавали чужим правую грудную часть барана, чтобы чужие люди не были в курсе дел его семьи.

По этой же причине никогда не выбрасывали лопатку сразу после освобождения от мяса. Ее разламывали ударом пальца или же прокалывали

<sup>1</sup> Эрендженев К. Особые приметы лопатки // Золотой Родник. Элиста, 1990. С. 16 – 19.

<sup>2</sup> Советский энциклопедический словарь / ред. А.М. Прохоров. М., 1989. С. 175.



ножом ладонь лопатки, чтобы невозможно было ее изучить. На срочные неотложные случаи хозяева всегда оставляют на хранение у себя дома несколько лопаток, но без доступа к ним посторонних: *Баруун ха ондоо хүндэ үгэдэггүй. Юундэб гэхэдэ хари хүн тэрэ далыень шэнжэлээд, гэрэйн байдалы мэдэхэгүйн түлөө.*

Существует и иное мнение в отношении выбора лопатки. В основе его лежит пол человека: женщина приносит для изучения левую лопатку, мужчина — правую. Однако версия еще до конца не изучена и не имеет строгих подтверждений.

Как правило, кочевники прекрасно разбирались в анатомии животных, знали наименования каждой косточки и ее предназначение. Нами был проведен опрос населения относительно знания народом названий различных частей бараньей лопатки. При некоторых расхождении в обозначениях, главный смысл был одинаковым и сводился к следующему:

1. Головка лопатки (*далын толгой*).
2. Котел (*тогоон*) — чашечка-углубление в головке лопатки.
3. Сторож хозяйского двора (*нохойн шэнжэ*) — остроконечный выступ на краю котла.
4. Душа хозяина (*эзэнэй сэдхэл*) — шея головки лопатки или же пространство между головкой лопатки и возвышенностью над ладонью лопатки (*тогоон ба зориг хоерой дундаху забһар*).
5. Путь на вершину славы будущих наследников-сыновей. Примета о том, сколько будет сыновей в семье (*хүбүүнэй хүлдэ*) — вертикальная сторона возвышенности или же козырька над ладонью лопатки (*зоригһоо доошоо гараһан эрмэгэй түгдэгэрые хүүгэдэй хүлдэ гэдэг*).
6. Гордость хозяина (*эзэнэй зориг*) — край вершины козырька над ладонью лопатки.
7. Дорога для детей (*хүүгэдэй гэххэсэ, хүүгэдэй наадаха газар, хүүгэдэй гэххэһэн мур*) — гребень возвышенности или козырька над ладонью лопатки (*далын үндэрэй хяра*). Возможно, эту дорогу подразумевали как колыбель ребенка или же как место пребывания ангела-хранителя детей (*хүүгэдэй дэбиэ* — колыбель ребенка, *хүүгэдэй сахюусан* — ангел-хранитель детей).
8. Ум хозяина (*эзэнэй ухаан*) — боковая сторона (стена) возвышенности (kozyрька над ладонью лопатки).
9. Ладонь лопатки (*далын альган*), скотный двор (*хотон*) и овечья база (*хониной бууса*) — широкая часть лопатки.
10. Кто хозяин в семье (*хүнэй мэдэл*) — два угла ладони лопатки. Правый угол мужской, левый угол женский.
11. Примета скота (*малай шэнжэ*) — рыхлый нижний край ладони лопатки (*химэтэй тала*).
12. Дорога крупного рогатого скота (*үхэрэй субаса*) — ложбинка с краю овечьей базы (*хотонной эрмэгэй хонхор*).
13. Верблюжья дорога (*тэмээнэй харгы, тэмээнэй мур, тэмээнэй хотон*) — более узкая полоса параллельно с овечьей базой, между которыми стоит возвышенность.
14. Бег скакуна (*мориной гүйсэ, субаса*) — острый край верблюжьей дороги.

15. Дорога невесты (*бэрийн шэнжэ*) — тыльная сторона головки лопатки.

16. Долголетие человека (*наһанай ута*) — ложбинка возвышенности со стороны верблюжьей дороги.

Наши предки, издревле изучая характерные особенности бараньей лопатки, подметили следующее:

1. Если котел глубокий и с накипью, то этой семье присуще богатое сытное житье. Если наоборот — это признак бедности (*тогооһинь гүнзэгы, бүлхитэй байгаа хада баян байдалтай айл, эдегээр таһархагүй. Тогооһинь жалжагар, бүлхигүй байбал — муу байдалай шэнжэ. Тогооной гүйхэн хаа харуу, тогоо муутай айл*).

2. Если над котлом возвышается зуб, острие которого направлено в сторону котла, то у хозяина хорошая сторожевая собака (*тогооной эрмэгтэ шүдэн шэнги едогор тогоон уруугаа хараад байгаа хаань, ехэ хайн хотошо нохойтой гэдэг байһан*).

3. Если в пространстве между котлом и возвышенностью (kozyрьком над ладонью лопатки) вместится большой палец, то говорили что хозяин с доброй душой, с добрыми помыслами. Если нет — то хозяин с плохим нравом (*тогоон ба зориг хоерой забһарта эрхи хурган багтаа хаань, сэдхэл хайтай хүн гэхэ. Багтаа үгы хаань, муу зантай зон гэхэ*).

4. Если вертикальная сторона возвышенности с неровностями, то в семье родится сын. Сколько неровностей — столько сыновей. Если ровный, то не видно детей (*зоригһоо доошоо эрмэгэй түгдэгэр хаа хүбүүнэй хүлдэ байна гэхэ*).

5. Если край возвышенности лопатки остроконечный, с выступом, то говорили, что хозяин гордый. Если такого выступа нет, то хозяин без излишней амбиции, не выделяющийся из толпы человек. Если край скошенный, то край вершины характеризует хозяина как человека слабовольного.

6. Если гребень возвышенности широкий, с ложбинкой, то в семье будет много детей. Если гладкий — мало (*хярын эрмэгэй хонхор байгаа хаа олон хүүгэдтэй байха. Мэлигэр хаа үсөөн*).

7. Если боковые стены возвышенности светлые, прозрачные — это характеристика мудрости хозяина, его острый ум (*далын үндэрэй ханын харуул хаа ухаатай эзэн гэдэг*).

8. Если на боковой стене возвышенности есть черное пятно со стороны остроконечного края, то это признак порчи хозяина семьи. Если черное пятно имеется на противоположной стороне, то это порча жены (*зоригой талаһаа харланди хаа, үбгэнэйн талаһаа муу юумэн ороһон гэхэ. Нүгөө талаһаа харатай хаа, нагасанарайн талаһаа муу юумэн оронди гэхэ*).

9. Если ладонь лопатки светлая, то в хозяйстве все хорошо, поголовье скота увеличится (*хониной далын үргэн тала сэбэр, хормой харуул хаа, малын үдэхэ. Альган нимгэн харуул хаа, хотон соогоо юумэһинь хайн*).

10. Если ладонь лопатки тонкая и прозрачная на свет, то будущая зима будет бесснежной и холодной.

11. Если на ладони лопатки небольшой светлый круг имеется только в середине, то двор хозяина неширокий, у него будет мало скота.

12. Если вокруг ладони лопатки много серой массы и плохо лопатка просвечивает, то зимой выпадет много снега, будет значительно теплее, чем обычно.

13. Если ладонь не просвечивает или же имеется черное пятно с нижнего края, то будет падеж скота (*Муухай хара байгаа хада малда муу, гарша болохо. Альган ехэнхи хара, дундаа баахан түхэрээн сагаан наа, гэрэй байдал муу, үргүүлэх ёһотой. Хотоной ехэшэг хара байгаа наа, муудажа байхан хотон, угаараа муудажа байхан. Уг гарбалаа хүндэлдэггүй айл*).

Про такой случай из собственной практики животновода, подтверждающий эту примету, рассказал один чабан. У них всегда в личном подворье был порядок, и соответственно лопатки при изучении были чистыми и светлыми. Но однажды на ладони лопатки оказались две не соединенные черные полосы, которые шли навстречу друг другу. И беда не заставила себя долго ждать, за короткий срок волки дважды напали на отару и каждый раз урон отаре причиняли в 100 голов овец. В итоге серые разбойники задавили 200 голов.

14. Если на ладони лопатки со стороны головки будет черное пятно, то возможно, заболеет кто-то из членов семьи (*хотоной дээгүүр талаар хара толбо байгаа наа, үбшэнэй харгы*).

15. Если на ладони лопатки нет кровавых вкраплений, то хозяин с доброй душой (*гэрэй эзэнэй сэдхэл хайтай наа, хотон шуна хабшагүй, ялагар сагаан байха, ехэл хайн*).

16. Если нижняя часть края ладони лопатки без рыхлой коричневой полосы, то у хозяина хороший породистый скот (*хотын доодо эрмэг химэ үгы наа, мал хайтай*).

17. Если правый угол лопатки более выпуклый, то в семье главенствует муж, если левый угол, то верховенствует жена (*далын баруун углуу үндэр наа — эрэ хүнэй мэдэлтэй айл, зүүн углуу үндэр наа — эхэнэр хүнэй мэдэлтэй айл*).

18. Если ложбинка по краю ладони лопатки глубокая, то будет много скота (*далын альганай хажуу талын хонхорой гунзэги наа олон малтай болохо, малынь үдэхэ*).

19. Если край верблюжьей тропы острый, то у хозяина хороший табун лошадей (*баруун эрмэгэй үзүүртэй наа хайн моритой айл. Эрмэг эритэй, хутага шэнги хурса байгаа хаань, хурдан моритой гэхэ*).

20. Если верблюжья тропа толстая и широкая, то это говорит об увеличении поголовья верблюдов.

21. У хорошего хозяина скот всегда упитанный, и бараньи лопатки бывают светлые и прозрачные. А у плохого хозяина подворье неважное, и бараньи лопатки не просматриваются, обычно бывают серовато-тусклого вида.

22. Если тыльная сторона головки лопатки шершавая, то невестка будет своенравной и языкастой. Если задняя сторона головки гладкая, то она будет ласковая и добродушная.

23. Если ложбинка возвышенности со стороны верблюжьей дороги длинная, светлая и прозрачная, то человек проживет долго и счастливо. Если ложбинка короткая, мутная, то жизнь будет короткая.

24. Если вдруг при обжиге лопатка даст трещину или же сломается на две части — это признак большой ссоры, неблагоприятной атмосферы в семье.

У агинских бурят есть разные обычаи, связанные с бараньей лопаткой. Например:

1. Мясом лопатки угощают старейшин (*далын мяха наһатай эрэ хүндэ табидаг*).

2. Мясо лопатки входит в перечень самых отборных мясных блюд, которыми угощают дорогих гостей (*далын мяхан түрүү мяханай зүйлдэ ородог*).

3. Мясом лопатки должны угостить 70 человек (*далын мяха 70 хүн эдихэ ёһотой*).

Подобными знаниями окружающего мира обладали, очевидно, все кочевые народы. Есть статья калмыцкого краеведа, писателя Константина Эрендженова о шести особых приметах лопатки, о старинном предании происхождения традиции по изучению особенностей лопатки, о национальной игре калмыков с использованием лопатки барана<sup>3</sup>. Сведения об этом уникальном наследии даны в его работе в сжатом виде, хотя калмыки являются кровнородственным народом хори-бурятам, и К. Эрендженов, как можно предположить, должен был бы знать все тонкости этих знаний. Такому скупому описанию может быть два объяснения: или об этой традиции калмыки узнали значительно позже и в неполном варианте, или они растеряли свои знания ввиду своей изолированности в течение долгого времени от основного монгольского мира. Второй вариант больше соответствует реальному положению вещей, так как в противном случае у них не было бы национальных игр с использованием бараньей лопатки.

Слушая об основных признаках бараньей лопатки и способах разгадывания запечатленной в ней информации, мы невольно думаем о доступности, о простоте и легкости предсказывания судьбы человека. Но это не так. Конечно, можно делать какие-то выводы о сложившемся положении дел семьи, но объяснить первопричину и подсказать пути решения определенных проблем, исходя из почерпнутых сведений об особенностях бараньей лопатки, может только человек, обладающий особым даром. Этот дар передается по наследству.

До недавнего времени такими искусными исследователями обожженной на огне бараньей лопатки в Агинской степи были: Басагаев Бальжанима из рода *ахайд шарайд*, из сельского поселения Судунтуй; Будув Доржи из рода *худанса шарайд*, из местности Адуун-Шулуун; Базарова Мэдэгма, из рода *бодонгууд*, из п. Агинское; Тубшинов Базар из рода *хуацай* и Эшэгэнова Цырегма из с. Алханай; Должинжаб из рода *онгор хуацай*, из п. Могойтуй; Цыдыпова Бальжит из ст. Хара-Нор, Санданэ Гавриил из рода *ахайд шарайт* из сомона Баян-Уула, Дорнод аймак, Монголия; Жамсоева Цыбжит из рода *онгор хуацай*, из с. Зугалай; Доржиева Дарима из с. Амитхаши; Жамбалдоржиева Цыпелма из рода *сагаангууд* из с. Ушарбай.

<sup>3</sup> Эрендженов К. Указ. соч. С. 16 – 19.

После обжига лопатки на слабом огне более ясной картиной становится прошлое, настоящее и будущее семьи хозяина бараньей лопатки. Если у человека есть проблемы, то исследователь прежде всего выяснял, кто в состоянии помочь этому просителю. Для этого он отламывал хорошо обожженную головку лопатки и бросал ее на стол. Если остроконечный выступ головки лопатки при падении смотрел на исследователя, то он сам брался за это дело. Если — в другую сторону, то просителя отправляли к тому, кто мог прийти на выручку в его беде.

Обжиг лопатки применяется также при проведении обряда для разрыва невидимой связи между живыми и мертвыми. Этот обряд называется Доён шатааха.

В 1864 г. бурятский учетный, лама, преподаватель монгольского языка Казанского университета Галсан Гомбоев перевел со старомонгольского языка старинную бурятскую рукопись, представлявшую собой методическое пособие по гаданию на бараньей лопатке. Данная рукопись содержала в себе изложение буддийских трактатов и шаманских верований. Написанное об особенностях бараньей лопатки резко отличалось от общепринятых. Автором данного сочинения являлся Манджушри. Безусловно, это сочинение более позднего происхождения, где за основу взята народная мудрость и известные ранее знания об особенностях бараньей лопатки. Впервые это произведение переиздано творческой группой «Наран», г. Закаменск, в 1991 г., и вышло под названием: *Гомбоев Г. О гадании на бараньей лопатке* (пер. со старомонгольского яз. старинной бурятской рукописи). Закаменск, 1991. Книга имеет 32 листа.

Эти бесценные знания об особенностях бараньей лопатки, пришедшие из глубокой древности, являются бриллиантовым украшением народной мудрости в сокровищнице наших предков.

#### Информанты:

1. Запись от 12.01.2012 г., у Батоевой Цыремжит, р. т. № 8, с. 123.
2. Запись от 13.01.2012 г., у Дамдиновой Бальжимы, р. т. № 8, с. 117.
3. Запись от 12.01.2012 г., у Жанабазаровой Татьяны Цыденовны, р. т. № 8, с. 116.
4. Запись от 14.01.2012 г., у Дашицыреновой Даримы Дагбаевны, р. т. № 8, с. 121.
5. Запись от 22.11.2011 г., у Одонова Тудэб из с. Судунтуй, р. т. № 8, с. 107.
6. Запись от 21.11.2011 г., у Жамсоева Батомунко из рода *баряхай хуацай*, из п. Агинское, р. т. № 8, с. 104.
7. Запись от 15.11.2011 г., у Намсараевой Дагбы из Монголии, р. т. № 8, с. 91.
8. Запись от 03.01.1999 г., у Жамьяновой Хандамы из Амитхашы, р. т. № 1, с. 161.
9. Запись от 15.04.2008 г., у Раднаева Ухим из рода *моотхон харгана*, из с. Ца-сучей, р. т. № 5, с. 72.
10. Запись от 25.04.2009 г., у Тумунова Жадамба из рода *худанса шарайд*, из с. Кулустай, р. т. № 6, с. 5.
11. Запись от 13.11.2011 г., у Бальжинимаевой Гыма Басагаевны, р. т. № 8, с. 80.
12. Запись от 14.11.2011 г., у Дашиева Санжимитуп из п. Агинское, р. т. № 8, с. 85.
13. Запись от 16.01.2012 г., у Цыренова Бальжинима Монлоновича из с. Цугол, р. т. № 8, с. 124.
14. Запись от 10.02.2012 г., у Мункуевой Бума из Шэнэхээн, р. т. № 8, с. 139.
15. Запись от 10.02.2012 г., у Доржиевой Сэнгел из Шэнэхээн, р. т. № 8, с. 141.
16. Запись от 24.02.2012 г., у Дондоковой Мэдэгмы из с. Сахюрта, р. т. № 8, с. 149.

17. Запись от 26.02.2012 г., у Оротовой Уржин Цыреновны из п. Агинское, р. т. № 8, с. 151.

18. Запись от 27.02.2012 г., у Цыреновой Валентины Жанчиповны из п. Агинское.

19. Запись от 27.02.2012 г., у Махабадаровой Светланы из рода *худанса шарайд*, из сельского поселения Цокто-Хангил.

А.А. Губин

## Буддизм в Прибайкалье

Строительство первых буддийских дацанов начинается в России со второй половины XVIII века, хотя буддизм был известен среди народов, населявших Сибирь, задолго до этого.

В летописи Юмдэлэг Ломбоцыренова о селенгинских бурятах говорится о пятидесяти тибетских и ста монгольских ламах, пришедших из Монголии<sup>1</sup>. Поводом для переселения лам была беспокойная политическая ситуация в Монголии. Прибывшие ламы сразу развернули свою деятельность среди забайкальских бурят. Вандан Юмсунов сообщает, что прибывшие в Забайкалье 150 лам «соединились с селенгинским и хоринским народом и были приписаны к каждому в отдельности роду»<sup>2</sup>.

Первое упоминание о строительстве войлочного дугана в местности Эргэ-Бургэ цонгольским родом содержится в селенгинской хронике Юмдэлэг Ломбоцыренова и относится к 30-м годам XVIII века<sup>3</sup>. Позже дацан был перенесен в местность Хилгантуй и стал именоваться Цонгольским (так он упоминается в «Списке ламайских дацанов Восточной Сибири»<sup>4</sup>) или Хилгантуйским. Инициатором строительства этого дугана был старший сын первого бурятского тайши Окина Лубсан-тайши, который возглавлял Цонгольский род с 1723 по 1736 год. В 1735 году его посетили профессора Российской Академии наук И.Г. Гмелин и Г.Ф. Миллер, узнав, что на р. Чикой живет «тайша или принц, принадлежащий к монгольской или далай-ламской религии, который прежде был монгольским ламой, но чтобы иметь возможность жениться, сложил с себя сан ламы и в настоящее время держит при себе монгольского ламу»<sup>5</sup>. Этот «лама-гелюн» при Лубсан-тайше был тибетец Агван-Пунцук, появившийся в Забайкалье в 1694 году вместе с цонголами.

<sup>1</sup> Ломбоцыренов Д.-Ж. История селенгинских монголо-бурят. Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995.

<sup>2</sup> Летописи хоринских бурят. Хроники Тугултур Тобоева и Вандана Юмсунова — Тр. Ин-та востоковедения, вып. XXXIII. М. — Л., 1940.

<sup>3</sup> Ломбоцыренов Д.-Ж. История селенгинских монголо-бурят. Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995.

<sup>4</sup> Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945 — 2000 гг. // Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

<sup>5</sup> Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. I. М. — Л., 1939.

Следует отметить, что сами цонголы в своих летописных сочинениях так описывают эти события: в 1694 году из Гул-шира хошуна аймака Тушегу-хана прибыли Зая Сахулаков и Заяхан Онболоев вместе со своими подчиненными<sup>6</sup>. Сын этого Зая, Дамба-Доржи Заяев, приняв ламское посвящение, еще прежде установления границ между Россией и Китаем в 1725 году отправился в Тибет и принял от Банчен-Богдо и Далай-ламы обеты гецула и гелуна, а равно получил в Тибете высшее богословское буддийское образование. Далее, снабженный от тибетских вероучителей предписанием возводить в своей стране ламские монастыри и кумирни, он в 1732 году возвратился назад в Россию и в 1741 году, посоветовавшись со 150-ю ламами и получив от них разрешение, Д.-Д. Заяев в том же году соорудил войлочный дуган. Впоследствии, в 1752 году, Д.-Д. Заяев был назначен на должность ширетуя, а в 1757 году указом Селенгинского правления пограничных дел был утвержден в звании главного ламы, с поручением ему управлять всеми ламами. В 1758 году он довел до сведения Тобольского губернатора о намерении построить дацан. Получив от него согласие, добился утверждения строительства от Тобольского генерал-губернатора, после чего дацан был построен.

Большой вклад в становление буддизма внес граф Савва Лукич Владиславич-Рагузинский. Он познакомился с буддизмом в период своего пребывания на востоке для установления государственной границы между Россией и Манчжурией. Рагузинский первый поставил буддизм на легальную основу и из числа лам-тибетцев наметил в главные ламы для селенгинских родов Наван-Пунцука, а для хоринских — нансу Лубсан-шараба. Первый буддийский монастырь в Бурятии — Цонгольский (Хилгантуйский) дацан был основан в 1730-х годах.

В 1741 году императрица Елизавета Петровна издала указ, согласно которому в Бурятии признавалось существование ламаистской веры и утверждалось 11 дацанов и 150 штатных лам. Эта дата считается датой официального признания буддизма в России.

В 1764 году настоятель — ширэтэ-лама Цонгольского дацана Дамба-Даржа Заяев был утвержден в звании Пандито Хамбо-ламы, т. е. главного духовного руководителя всех дацанов Восточной Сибири и Забайкалья. В 1890 году в России официально значилось 32 дацана, из них 2 располагались на территории Иркутской губернии: Аларский дацан и дацан в Кырене. При них числилось штатных лиц духовного звания 10, верующих ламаитов — 14210 человек<sup>7</sup>.

Кыренский дацан Дэчин-Даржалинг построен в 1817 году, хотя считается, что действовать дацан начал намного раньше, в 1800–1810 гг., когда службы велись в войлочных юртах. В дацане проводились хуралы и религиозные обряды на культовых местах — *Обо*. Все священные места долины были канонизированы, а местные духи включены в буддий-

ский пантеон. В 1841 году служители Кыренского дацана отправили отчет главному настоятелю дацанов, Пандито Хамбо-ламе, список работающих — служителей Кыренского дацана<sup>8</sup>. При Кыренском дацане насчитывалось 35 хуваракон и освященителей (убсанар). По отчету 1863 года, само здание Кыренского дацана оценивалось на сумму 2 173 руб., а внутренняя утварь дацана — 2 591 руб. 40 коп.

В то время при Кыренском дацане существовало две молельни. Насчитывалось число мужчин-прихожан — 2 865 человек, а женщин — 3 170 человек. Их обслуживали 6 лам. Число лам и хуваракон, служивших без сана, насчитывалось соответственно 16–27 человек. Из 49-ти служителей дацана все читают и пишут по-тибетски и старомонгольски, 7 лам пишут и читают на русском языке свободно. По отчету, составленному в 1889 году, от населения Тунки было принесено в дарственное пожертвование: предводитель сойотского племени Замба Доржын пожертвовал дацану пятиметровую статую бога Мин пугбэ стоимостью 15 рублей и создал еще божество База в трех объемах с установлением ее в Кыренском дацане. Это стоило ему 10 рублей.

Представитель племени Шуранхан Намсарай Зандану создал рисунок-образ бога Нам-Сума, стоимостью 20 рублей. Представитель 4-го колена Хонгодорского рода Сырэн Гомбын Аюша заказал развернутую картину стоимостью 6 рублей.

Представитель племени Шуранхан Зандан Лудэбуун пожертвовал дацану богиню Дулар стоимостью 15 рублей. Представитель 1-го Хонгодорского рода Даша Намсарайн пожертвовал дацану образ бога Гомбы, оцененный в 10 рублей.

Представитель 1-го сойотского рода Цимбу Доржын принес в дар образ бога Жамсарана за 20 рублей и Бальжин Попиин представитель 2-го сойотского рода, Самахан Шигану позже пожертвовали деньгами соответственно 4 рублей 20 коп. и по 10 рублей. В 1889 году был составлен годовой отчет. На строительство Кыренского дацана было затрачено 2 666 руб. 25 коп., на строительство одной малой молельни ушло 955 рублей 23 коп., внутриадацанская утварь была оценена на сумму 5 688 рублей.

За 1889 год в казну дацана поступило добровольное пожертвование в сумме 138 руб., из них 13 рублей 80 коп. осталось в дацане. На благоустройство и ремонтные работы было израсходовано 57 рублей 35 копеек. (Деньги считались серебром.)

Данный отчет был составлен настоятелем Кыренского дацана ламой Вампилуном 1-го января 1890 года.

В 1916 году возникла необходимость расширения дацана, и после бурных обсуждений о месте строительстве в следующем, 1917 году, недалеко от современного поселка Аршан был основан Хойморский (Хандагатайский) дацан.

Для определения места нового строительства был приглашен цанид-хамбо лама Агван Доржиев. Агван Доржиев в сопровождении местных лам

<sup>6</sup> Аюшеев К.Л. Окин — первый тайша селенгинских бурят-монголов. Изд-во «ПрофиСтарт». Республика Бурятия, 2009.

<sup>7</sup> Окинский В. Дацаны Иркутской губернии XIX–XXI веков. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2003.

<sup>8</sup> Здесь и ниже данные по истории дацанов Тунки заимствованы из личного архива В. Зобдоева (псевдоним В. Окинский). Архив хранится в Кыренском дацане Тункинского района Бурятии.

и буддистов в течение трех дней осматривал шесть предложенных мест. В результате он остановил свой выбор на местности Хандагайта в Хоймо-рах (долина реки Барун-Хандагай, левый приток реки Тунка). Здесь весной 1917 года началось строительство дацана, и осенью этого же года первые ламы нового дацана начали проведение хуралов.

Еще при выборе места для дацана лама Агван Доржиев пытался прививать обновленные принципы жизни и служения в новом дацане. Предполагалось, что ламы дацана передадут в общую собственность все свое имущество, а проживание и хозяйственная деятельность в дацане будет строиться на принципах коммуны. Все монахи дацана должны были отказаться от мирских одежд и одеваться исключительно в монашеское одеяние. Особое внимание уделялось строгому соблюдению монашеского дисциплинарного устава Винаи. В знак благодарности ламе Агвану Доржиеву был подарен дом. В 1917 году в дацане было 103 ламы, через три года — уже 213. Еще через два года, к 1925 году, их осталось 107, ещё через пару лет — 100. К 1934 году в дацане служили всего 6 лам. В 1936 году Хойморский (Хандагатайский) дацан был закрыт.

По некоторым источникам, в 1809–1812 годах среди аларских бурят появляются ламы-проповедники. Основателем Аларского дацана считается Бахар Ирбанов. В семидесятилетнем возрасте он отправился в резиденцию Хамбо-ламы, находящуюся в Тамчинском (Гусиноозерском) дацане и принял там ламаизм. Вернувшись домой с ламами, начал строительство дацана. В 1813 году он умер, не закончив строительство. Сын его Батор Васильев завершил строительство в 1814 году. С 1888 по 1890 год в качестве штатного ламы в дацане служил будущий двенадцатый Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов (переведен на службу в Ацайский дацан 17 января 1890 года).

Сохранился отчет ширетуя (настоятеля) Аларского дацана Балаганского уезда Иркутской губернии от 1 января 1914 года. «Постройка дугана окончена в 1894 году. Освящен дацан в 1898 году Пандито Хамбо-ламой ламаистского духовенства Восточной Сибири. Стоимость дацана пять тысяч двести рублей и одна сумэ (часовня) стоимостью сто тридцать рублей. Другая сумэ разрушена и не восстановлена»<sup>9</sup>. «Стоимость прочего имущества дацана три тысячи семьсот двадцать один рубль, а всего девять тысяч пятьдесят один рубль. На содержание ширетуя в год использовалось 198 рублей 28 копеек, прочих лам — 256 рублей 38 копеек». В конце отчета записано примечание: «Ассигнованиями Аларский Волостным правлением ежегодно жертвуется по 200 рублей. Из этой суммы израсходовано 197 рублей на празднование 100-летия Аларского дацана, пожертвовано в Красный Крест 115 рублей»<sup>10</sup>.

Всего в Аларском дацане по штатному расписанию служило четверо: ширетуй Нанзан Гармаев 57-ми лет, уроженец Кяхты, он имел серебряную медаль в память Императора Александра III; гелонг (монах) Дамбэ Доржиев; бандий Данзан-Нима Васильев, куйтунский инородец из Балаганского

уезда, 48-ми лет; хуварак (ученик) Будай Манзанов, куйтунский, 63-х лет от роду. Староста дацана Манзыр Миткинов, инородец Аларской волости Хигинского сельского общества.

В 30-е годы дацанские постройки перделали под школу-интернат. В начале 90-х годов на территории дацана был построен детский сад. От старых зданий дацана остались три дома и деревья, посаженные по периметру. Говорят, что семена этих деревьев были привезены из Тибета.

Перед революцией в Иркутской губернии насчитывалось около 20 дацанов и дуганов, и много бродячих лам. Дуганы были практически в каждом районе. В различных источниках упоминается о нескольких дацанах Прибайкалья. Постройка и становление большинства этих дацанов связана с деятельностью Агвана Доржиева, являвшегося одним из лидеров буддийского реформаторского движения.

Одним из первых дацанов этой волны был кырменский дацан, который Агван Доржиев построил на родине своего отца. Он выступал как миссионер среди своих сородичей-шаманистов. Под влиянием его проповедей около 400 шаманистов Верхоленского уезда (ныне Качугский район Иркутской области) принял буддийскую веру.

Отец Агвана Доржиева был уроженцем д. Кырма (сейчас это Байндаевский район). В 1914 году А. Доржиев построил на родине предков дацан. Из воспоминаний старожиллов Дашана Зугеева и И.Д. Баяндуева следует, что со дня основания и до закрытия Кырменский дацан (встречается и другое его название — Тухумский дацан) посещали все жители окрестных деревень и даже приезжали верующие с реки Лены. Нужно отметить, что буряты-шаманисты, также посещали и исполняли религиозные обряды в буддийских дацанах. По одной и той же жизненной проблеме они, как правило, обращаются сначала к шаману, а затем — к ламе.

Дацан в Кырме строили местные мастера. Руководителями стройки были мастер Матвей Хонгордоев, Бороев Михаил Булгатович и восточный бурят Жамбал. Здание построили в три этажа. Железную крышу покрасили белой краской в шахматном порядке. На крыше в человеческий рост высились резная стена. Внутри дацана стены и колонны покрасили в красный цвет и обвешали разноцветными шелками. Северную стену заполняли статуи Будд-бурханов, выполненные из бронзы, гипса и дерева. На втором этаже также были выставлены Будды-бурханы. Над входом в дацан — колесо учения и лани. Окна были высокие, под два метра. Статуи Будд Агван Доржиев, очевидно, привозил из Тибета. В дацане проводились службы-хуралы во все праздничные дни. Постоянно службу несли 5–6 лам, иногда их число доходило до 9–10. В хувараках служили Дмитрий Бороев из Кырмы, Матвей Мешков из Качуга, Матвей Нилов и сын богатого купца Сергей Михайлович Бичаханов, позднее уехавший в Тибет. Агван Доржиев приезжал в дацан 2–3 раза, и его всегда сопровождал вооруженный лама. Дацан владел территорией в один гектар. Рядом были построены две юрты, три шестистенки, четыре дома, два амбара, сарай. Ограда освещалась ночью фонарями.

В 1930–31 гг. помощником повара дацана был Илья Дашиевич Баянгуев. Будучи мальчишкой, он топил печи, таскал воду и выполнял другую

<sup>9</sup> В. Окинский. Дацаны Иркутской губернии XIX–XXI веков. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2003.

<sup>10</sup> Там же.

мелкую работу. Тогда в дацане служили трое лам. Один из них лечил прихожан. По словам Баянгуева, на молитву в дацан приходили все буряты, проживающие в округе. Была как бы двойная вера: молились в дацане и ходили к шаманам. В 1932 году дацан закрыли. Бронзовых Будд увезли в Иркутск.

Во время дацана разбирали — кто на постройку, кто на дрова. По некоторым другим данным, из построек дацана построили в Баяндае дом культуры. Среди баяндаевских и качугских бурят оставались верующие буддисты, которые тайно на конях ездили в Шалотский дацан (ныне Ацагатский дацан в Бурятии) и читали молитвы. Зимой ездили из Хогота и Кырмы прямо через замерзший Байкал, путь занимал несколько суток.

О Харанцинском дацане на острове Ольхон сохранилось немного сведений. Известно, что он был построен в 1918 году на окраине с. Харанцы в лесу, недалеко от ручья. Службу в нем вели от 2 до 7 лам. Дацан был разобран в 1932 – 1934 гг. и перевезен в поселок Хужир, детали его внутреннего убранства из крашеного дерева еще долго оставались на поле. В Хужире здание дацана, после незначительной перестройки, сначала служило помещением для детского сада, а затем его перенесли на ул. Обручева. Сейчас в этом доме под № 5 проживает семья Пиминовых.

Ламаизм легко прижился на острове. Убедительным доказательством гармоничного сосуществования ламаизма и шаманизма на территории Ольхона является *манхо*. В наиболее почитаемых местах острова построены небольшие деревянные срубы (часовни) размером 2×2 м, без окон, в которых помещались буддийские алтари. По своему культовому значению и форме такие постройки можно отнести к одной из разновидностей *обо* в той форме, какие имеются в Тибете. Для местного населения было не характерно сооружение построек, подобных *манхо*, и, вероятно всего, эта форма привнесена в регион из Забайкалья и отражает буддийскую традицию подобных сооружений, носивших название «бунхан». В Бурятии они были уничтожены еще в конце XIX века. В непосредственной близости от *манхо* ставили культовое сооружение для поклонения духам — хозяевам земли, возведенное в традиционной для данной местности форме — в виде кучи камней.

Обо одинаково почиталось и ламами и шаманами, а на алтаре в *манхо* рядом с буддийскими атрибутами появились ритуальные принадлежности шамана, иными словами, на *манхо* одновременно исполнялись ламаистские и шаманские обряды.

По имеющимся данным, на острове сохранились остатки только трех *манхо*, и имеются подтвержденные данные о *манхо* в п. Узуры и на мысе Бурхан (скала Шаманка, Белая скала) у пос. Хужир. Мыс Бурхан — одна из девяти святынь Азии (ранее еще именовалась «камень-храм»). Двух-вершинная скала сложена кристаллическим известняком-мрамором, покрытым лишайниками. В ближайшей к берегу скале есть сквозная пещера. Раньше в пещере проходили шаманские обряды, а позже в ней находился «Алтарь Будды». Название скалы изменилось, когда среди бурят стал распространяться буддизм. Скалу стали называть Бурхан — «Будда». До наших дней на стоячих камнях сохранились надписи на тибетском языке.

В специальной литературе встречаются сведения о проекте и постройке по инициативе А. Доржиева деревянного буддийского храма в Верхоленинском уезде Иркутской губернии, но в Качугском районе в настоящее время такого храма не существует, по-видимому, он так и не был сооружен. Имеются упоминания о Алужинском дацане, который был построен в селе Алужино, в полутора десятках километров от Усть-Орды. Данных о времени его постройки нет. Известно только, что он строился на средства местных промышленников и купцов. А в годы войны его разобрали и увезли в Усть-Орду. Позже на этом месте построили ферму. Сохранились упоминания и о дацане в поселке Капсал, но каких-либо документальных свидетельств нами не обнаружено.

Благодаря деятельности Агвана Доржиева и других бурятских просветителей по распространению буддизма, в Прибайкалье в начале XX века и по сегодняшний день встречаются элементы буддийских традиций в повседневной практике, которая считается шаманским обрядом. Наиболее яркие примеры имеются в районе поселка Бугульдейка. Поселок Бугульдейка стоит на берегу Байкала, напротив высокой горы. Эта гора у местных жителей называется по-разному: Саган Хадэ, Мишкина гора.

В обрядах хозяина горы называют Саган нойон, но один из местных краеведов привел другое название — Ламансан Утжате Зорукша, что буквально переводится как «родом из лам, грамотный». В Бугульдейке все жители являются шаманистами и призывают духа горы по шаманскому обряду. Но имя духа горы указывает на то, что тут жил лама, который проводил свои ритуалы и молебны и пользовался определенной известностью у местных жителей, поскольку в честь него названа гора, а его дух считается покровителем поселка.

Есть в данной местности и другие следы влияния буддийской обрядности на шаманизм. Например, деревянная тарелка с простым узором, которая хранится у одного из жителей поселка Алагуй. С его слов, этой тарелкой брызгали и делали подношение духам. В буддийской обрядности это действие является завершающей частью *цого* — обряда подношения остатков пищи, а также подобным образом может проводиться обряд подношения *серджим*.

Еще одним буддийским следом являются обряды лечения детей и призывания души. Сами по себе обряды широко распространены в шаманском культе и бытовой обрядности. В данном случае применяется атрибут для шаманского обряда не очень характерный — *утха* (название местное). Утха — это стрела, украшенная цветными полосками ткани и сплетенными из нее косичками. В буддийском обряде стрела долгой жизни — *дадар* — известна как атрибут нескольких буддийских божеств, в частности, атрибут будды долгой жизни Амитаюса и защитницы учения Юдормы. Дадар применяется в обрядах защиты и продления жизни.



## Средневековый монастырь-университет Ратнагири (Восточная Индия, штат Орисса)

О процветании учения Будды в Ориссе повествует в своих путевых заметках «Путешествие в Западный край во времена Великой Тан» китайский буддийский монах, ученый, философ, путешественник и переводчик династии Тан Сюаньцзан, посетивший Ориссу в 639 году, во время своего семнадцатилетнего путешествия по Индии. В манускрипте 1015 года «Ашта-сахасрика-Праджняпарамита-сутры», хранящемся в библиотеке Кембриджского университета, иллюстрированном миниатюрами с изображениями знаменитых буддийских святынь и ступ из разных частей Индии, четыре миниатюры отсылают нас к древностям Ориссы.

Современный индийский историк и археолог Дебала Митра, занимавшаяся непрерывными исследованиями буддийских древностей Ориссы на протяжении последних 50 лет, отмечает, что земля Ориссы буквально усеяна изображениями Будды и божеств буддийского пантеона. Число неописанных предметов и изображений, действительно, несметно и весьма впечатляет.

В январе 2012 года, во время путешествия по Восточной Индии, мне посчастливилось увидеть три архитектурных памятника, относящихся к великому буддийскому наследию Ориссы, которые вдохновили меня на создание серии черно-белых фотографий. Три памятника — это три средневековых буддийских монастыря — Ратнагири, Удайгири и Лалитгири, — расположенные на невысоких холмах, на небольшом расстоянии друг от друга, в долине рек Брахмани и Вирупа. В прошлом они являлись центрами буддийской религиозной и философской учености.

Более подробно хотела бы остановиться на описании Ратнагири. О большом величии и популярности Ратнагири красноречиво свидетельствуют изысканные и эффектные детали архитектуры монастырей и храмов, скульптура, изображения и надписи на терракотовых печатях. На нескольких печатях, найденных во время археологических раскопок, можно прочесть: «Шри Ратнагири Махавихарья Арья Бхикшу Сангхасья». Махавихара — наименование, характерное для крупных монастырей-университетов средневековой Индии, относящихся к традиции Махаяны.

Археологические исследования показывают, что Ратнагири — одна из немногих буддийских монастырских структур, развивавшихся на территории Индии наиболее длительно и непрерывно. Еще в XVI веке здесь появляются новые архитектурные сооружения и проводится реставрация Махаступы. Пик строительной активности приходится на VIII–X века, т. е. на время правления династии Бхаюмакарас, когда проявляется уникальное сочетание щедрости царей, учености высокообразованного духовенства и мастерства ремесленников.

Большая кирпичная ступа — Махаступа — находится на наиболее высокой части холма, откуда открывается прекрасный вид на окрестности.

Квадратное в плане основание ступы имеет с каждой стороны по 14 метров, высота ступы — 5 метров. Ступа IX века построена на месте более раннего сооружения. С четырех сторон света, вокруг Махаступы, расположены 4 ступы средние по величине.

Раскопки открыли более 700 монолитных вотивных ступ, декорированных орнаментами в виде цветочных гирлянд, бус и ваджров, с фигурами божеств Махаяны, включающих в себя не только широко известные формы, но и уникальные изображения, не встречающиеся нигде за пределами Ратнагири.

Среди других находок особенный интерес представляют объекты с надписями. Текст сутры «Пратитьясамутпада» встречается на нескольких найденных кхандолитовых плитах. Текст «Бодхигарбхаланкаралакша-дхарани» (фрагмент из «Бодхимандалалакша-дхарани») впечатан в терракотовую пластину. Третий текст — «Вималошниша дхарани» (фрагмент из «Сарвапраджнятапарамита-сиддхачайтья-нама-дхарани») — написан на обороте скульптурного изображения Джатамукута Локешвары Махакаруны — бодхисатвы великого сострадания и любви Авалокитешвары.

Ратнагири упоминается в поздних тибетских текстах, таких как «История буддизма в Индии» (1608) тибетского буддийского мыслителя, историка и наставника Таранатхи Джецуна Дампы, и в сочинении «Пак Сам Чжон Сан» («Драгоценное дерево, исполняющее все желания») — история появления, процветания и упадка буддизма в Индии, которое написал в XVIII веке мастер школы Гелук Сумпа Кхенпо Еше Пел Джор.

### ЛИТЕРАТУРА

*Tomas E. Donaldson. Iconography of the Buddhist Sculpture in Orissa. New Delhi, 2001*

## Об авторах сборника

### **Абаева Любовь Лубсановна**

д. и. н., г. н. с. отд. истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
luba-abaeva@mail.ru

### **Альбедиль Маргарита Федоровна**

д. и. н., в. н. с. отд. этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН  
albedil@inbox.ru

### **Амгалан Норовцэрэнгийн**

уч. секретарь Института науки и культуры при монастыре Гандан

### **Андреев Александр Иванович**

д. и. н., зав. Музеем-квартирой П. К. Козлова (Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники РАН)  
kozlov.museum@mail.ru

### **Ариунболд Дүгэрсүрэнгийн**

к. филос. н., зав. международным сектором монастыря «Тарвалин» (Улан-Батор)

### **Аякова Жаргал Аюшиевна**

к. филос. н., зав. каф. общегуманитарных дисциплин Филиала Новосибирского государственного университета экономики и управления в г. Улан-Удэ  
ayakova@mail.ru

### **Бадмаев Буда Бальжиевич (Джампа Доньёд лама)**

гэбшэ, настоятель дацана «Гунзэчойнэй»

### **Банаяева Марина Геннадьевна**

преп. каф. гуманитарно-социальных дисциплин Московского экономико-финансового института  
mbanaeva@mail.ru

### **Бардуева Туяна Цыреновна**

асп. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
dharma77@mail.ru

### **Батомункин Базаржаб Цыбендоржиевич**

действительный член Агинского отд. Забайкальского отделения Русского географического общества России  
dgiabao@mail.ru

### **Баторова Зоригма Аркадьевна**

асп. отд. истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
zorigmusha@mail.ru

### **Батырева Светлана Гарриевна**

д. иск., с. н. с. Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, зав. Музеем традиционной культуры имени Зая-пандиты  
sargerel@mail.ru

### **Бернюкевич Татьяна Владимировна**

д. филос. н., доц., проф. каф. социальной антропологии, философии и религиоведения Читинского государственного университета  
bernyukevich@inbox.ru

### **Болсохоева Наталья Даниловна**

к. ф. н., с. н. с. отд. философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
bonada@hotmail.ru

### **Болтач Юлия Владимировна**

к. и. н., н. с. отд. Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН  
jbolt@YB3243.spb.edu

### **Бурмистров Сергей Леонидович**

д. филос. н., с. н. с. сект. Южной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН  
argakis2001@yandex.ru

### **Бымбыгыденова Соелма Баировна**

асп. каф. политологии и социологии Бурятского государственного университета  
soela25@mail.ru

### **Валеева Фаррингтон Екатерина Александровна**

к. ф. н., независимый исследователь  
ekaterina.valeeva@gmail.com

### **Васильева Инна Васильевна**

независимый исследователь  
radyant@ya.ru

**Воробьева-Десятковская Маргарита Иосифовна**

д. и. н., в. н. с., зав. сект. Южной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН  
vor-des@yandex.ru

**Гнатюк Татьяна Юрьевна**

н. с. Музея-квартиры П.К. Козлова (Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники РАН)  
t.gnatyuk@mail.ru

**Губин Александр Александрович**

с. н. с. Музея истории города Иркутска  
tor53@mail.ru

**Гунин Петр Дмитриевич**

д. б. н., зав. лабораторией экологии аридных территорий Института проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН

**Гуревич Изабелла Самойловна**

к. ф. н., с. н. с. отд. Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН  
igurevich@rambler.ru

**Дампилова Людмила Санжибоевна**

д. ф. н., зав. отд. литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
dampilova\_luda@rambler.ru

**Дробышев Юлий Иванович**

к. и. н., к. б. н., с. н. с. лаборатории экологии аридных территорий Института проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН

**Дугаров Баир Сономович**

д. ф. н., в. н. с. отд. литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
khairkhan@mail.ru

**Елихина Юлия Игоревна**

к. и. н., с. н. с. отд. Востока Государственного Эрмитажа, хранитель тибетской, монгольской и хотанской коллекций  
je07@inbox.ru

**Ермакова Татьяна Викторовна**

к. филос. н., с. н. с. сект. Южной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН  
taersu@yandex.ru

366

**Жамбаев Баир Цырендоржиевич**

к. филос. н., доц. Бурятского филиала Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики  
uliya100186@yandex.ru

**Жамбаева Ульяна Баировна**

к. филос. н., с. н. с. Центра стратегических востоковедных исследований Бурятского государственного университета  
uliya100186@yandex.ru

**Жуков Вадим Юрьевич**

к. и. н., доц. каф. истории, зам. декана факультета экономики и управления по научной работе Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета  
gratis2002@inbox.ru

**Зорин Александр Валерьевич**

к. ф. н., н. с. отд. рукописей и документов Института восточных рукописей РАН  
kawi@yandex.ru

**Жожевникова Маргарита Николаевна**

к. филос. н., м. н. с. Музея-квартиры П.К. Козлова (Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники РАН)  
MargaritaKozh@yandex.ru

**Кульганек Ирина Владимировна**

д. ф. н., в. н. с. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН  
kulgan@inbox.ru

**Кычанов Евгений Иванович (1932–2013)**

д. и. н., работал г. н. с. отд. Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН

**Лыгденова Виктория Васильевна**

к. филос. н., н. с. отд. этнографии Института археологии и этнографии СО РАН  
asterisk1980@mail.ru

**Мазурина Валентина Николаевна**

с. н. с. Государственного музея истории религии  
kima25@yandex.ru

**Малзунова Любовь Цыдыповна**

к. ф. н., доц. каф. филологии и методики преподавания Педагогического института Бурятского государственного университета  
lubov-malzurov@mail.ru

**Манзанов Георгий Евгеньевич**

д. филос. н., в. н. с. отд. философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
g.manzanov@yandex.ru

**Монтлевич Владимир Михайлович**

независимый исследователь  
vmmont@mail.ru

**Мунхцэцэг Энхбат**

асп. каф. монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета  
ilha\_999@yahoo.com

**Полянская Оксана Николаевна**

к. и. н., доц. каф. всеобщей истории Бурятского государственного университета  
polgrab@mail.ru

**Попова Ирина Федоровна**

д. и. н., директор Института восточных рукописей РАН  
Popova@mail.convey.ru

**Рыженков Семен Юрьевич**

асп. отд. Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН  
hulihutu32@gmail.com

**Сизова Алла Алексеевна**

ст. лаб. отд. рукописей и документов Института восточных рукописей РАН  
userfriendly@yandex.ru

**Скрынникова Татьяна Дмитриевна**

д. и. н., в. н. с. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН  
skryta999@mail.ru

**Содномпилова Марина Михайловна**

к. и. н., с. н. с. отд. философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
sodnompilova@yandex.ru

**Соловьев Андрей Николаевич**

независимый исследователь  
andrey.soloviov@e-xe.ru

**Сонинбаяр Шагдарсурэнгийн**

габджу, директор Института науки и культуры при монастыре Гандан  
nomiinger@yahoo.com

368

**Субангулова Наталья Ахуновна**

асс. каф. философии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина  
polzetulitka@mail.ru

**Сундueva Екатерина Владимировна**

к. ф. н., с. н. с. отд. языкознания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
sundueva@mail.ru

**Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна**

д. и. н., с. н. с. лаборатории экологии аридных территорий Института проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова РАН  
syrtyp@gmail.com

**Теплякова Анастасия Викторовна**

независимый исследователь  
wewe-asya@mail.ru

**Тихонов Владимир Михайлович (Пак Ночжа)**

к. и. н., проф. каф. культурологии и восточных языков гуманитарного факультета Университета Осло (Норвегия)  
vladimir.tikhonov@ikos.uio.no

**Томша Эдуард Антонович**

председатель Санкт-Петербургского отделения Международного Центра Рерихов  
spb-icr@yandex.ru

**Туранская Анна Александровна**

асп. каф. монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета  
turanskaya@mail.ru

**Тыхеева Юлия Цыреновна**

д. филос. н., проф. каф. культурологии и социокультурной антропологии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления  
tyheeva@mail.ru

**Федорова Александра Владимировна**

независимый исследователь  
ovum@list.ru

**Хантургаева Наталья Цедашиевна**

к. соц. н., доц. каф. культурологии и социокультурной антропологии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления  
nathantur@rambler.ru

369

**Харькова Елена Юрьевна**

к. и. н., независимый исследователь  
evam2000@mail.ru

**Хижняк Ольга Семеновна**

к. филос. н., в. н. с. Государственного музея истории религии  
olgakhzh@mail.ru

**Чимитдоржин Дугбима Гомбоевна**

к. и. н., н. с. Агинского дацана «Дэчен Лхундублинг»  
dugbima03@mail.ru

**Шаглахаев Владимир Аюшеевич (Даши лама)**

председатель централизованной религиозной буддийской организации Республики Бурятия «Майдар» (пос. Аршан Тункинского р-на РБ)  
bodhida@mail.ru

**Швецов Михаил Львович**

д. и. н., руководитель Донецкого центра Института востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины  
m-shvetsov@yandex.ru

**Шишмарева Ольга Андреевна**

студентка Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления  
shishmaryovaolga@mail.ru

**Ямпольская Наталия Васильевна**

магистр, асп. Бернского университета (Universität Bern)  
natalia.yampolskaya@relwi.unibe.ch

**Содержание**

Предисловие .....	3
Приветствия.....	5
<b>Агван Доржиев (1854 – 1938): личность, эпоха, современники</b>	
<i>Н. Амгалан.</i> Архивный документ об истории буддийского храма в Санкт-Петербурге.....	10
<i>Б.С. Дугаров.</i> Агван Доржиев в воспоминаниях окинских бурят .....	16
<i>Ш. Сонинбаяр.</i> Далай лама XIII в Монголии .....	23
<i>Д.Г. Чимитдоржин.</i> «Агван Доржиев — часть истории Тибета» (Далай-лама XIV).....	27
<b>Буддизм: история, государство, общество</b>	
<i>Л.Л. Абаева.</i> Глобализационный, этноинтегрирующий и консолидирующий потенциал буддийской культуры в монголосфере .....	33
<i>Т. Ариунболд.</i> О буддийской секте «красношапочников» в Монголии.....	38
<i>Ж.А. Аякова.</i> Межкультурный диалог буддийских женщин в глобальном мире.....	42
<i>М.Г. Банаева.</i> Буряты и калмыки г. Москвы: социокультурные исследования.....	46
<i>Т.Ц. Бардуева.</i> К истории распространения и становления буддизма в Бурятии.....	51
<i>Т.В. Бернюкевич.</i> Религиозный синкретизм буддийских верований в России как следствие культурного пограничья.....	57
<i>Н.Д. Болсохоева.</i> Чоки Агван Пунцок — буддийский учитель и миссионер .....	62
<i>С.Б. Бымбыгыденова.</i> Буддийское духовенство в процессе социальной активизации.....	70
<i>М.И. Воробьева-Десятовская.</i> Учение Будды в Средней Азии.....	72
<i>Ю.И. Дробышев, С.Д. Сыртыпова, П.Д. Гунин.</i> Экологический потенциал Махаяны .....	74

<i>Е.И. Кычанов.</i> Буддийские общины Си Ся и «чанчжу» («постоянно живущие») .....	77
<i>Г.Е. Манзанов.</i> Современное состояние буддизма в Байкальском регионе: социологический срез.....	81
<i>Э. Мунхцэцэг.</i> Буддийские храмы, построенные по повелению маньчжурских императоров на территории Халха-Монголии в XVIII веке.....	87
<i>Т.Д. Скрынникова.</i> Концепция <i>töbö</i> в монгольском буддизме XVII в. ....	95
<i>Н.Ц. Хантургаева.</i> Религиозная ситуация в Бурятии (по результатам социологических исследований) .....	106
<i>Лама Даши Шаглахаев.</i> Правоспособность религиозных организаций Бурятии как некоммерческих юридических лиц .....	114
<i>М.Л. Швецов.</i> Появление и пути развития буддизма в степях Восточной Европы в VI – XV вв.....	120
<i>Vladimir Tikhonov.</i> India as Viewed by Ancient and Mediaeval Koreans — Focused on Karak Kukki.....	128

### Философия и учение буддизма

<i>Ю.В. Болтач.</i> «Главы [о] зарождении стремления [к] деяниям совершенствования» корейского буддийского наставника Вонхё.....	139
<i>С.Л. Бурмистров.</i> «Письма о буддийской этике» Б.Д. Дандарона и западная философия .....	148
<i>Б.Ц. Жамбаев.</i> Феномен Итигэлова в контексте специальной теории относительности .....	155
<i>У.Б. Жамбаева.</i> Значение учения о бодхичитте в тибетском буддизме.....	158
<i>М.Н. Кожневникова.</i> Буддийская концепция «обучения Других» у Арьядевы и в литературе Праджняпарамиты.....	163
<i>В.М. Монтлевич.</i> Ранний период развития тантры Ваджрасаттвы в Тибете и России (Ответы на семь позиций письма В.Д. Ковалева).....	171
<i>Ю.Ц. Тыхеева, О.А. Шишмарева.</i> Путь буддиста .....	177
<i>О.С. Хижняк.</i> Современные западные представления о буддизме: мифы и реальность .....	182

### Буддийская культура

#### Источниковедение и языкознание

<i>И.С. Гуревич.</i> Буддизм и язык .....	191
<i>А.В. Зорин.</i> Тексты тибетского переводчика и йогина Пэл Гало (XII в.) в древнем тибетском свитке из коллекции Института восточных рукописей РАН .....	200
<i>С.Ю. Рыженков.</i> О китайских переводах махаянской «Махапаринирвана-сутры» .....	209
<i>А.А. Сизова.</i> О жанровой классификации тибетской «литературы Пути» (на материале «Перечня нескольких редких книг» Аку Шейраб Гьяцо).....	215
<i>А.А. Туранская.</i> Бурятский ксилограф избранных песнопений Миларэпы .....	220
<i>Н.В. Ямпольская.</i> Новые сведения о монгольских переводах сутры «Аштасахасрика Праджняпарамита».....	223

#### Литература и искусство

<i>М.Ф. Альбедиль.</i> Буддийские культовые предметы в музейном пространстве: к истории одной коллекции МАЭ РАН .....	230
<i>Б.Б. Бадмаев, И.В. Васильева.</i> Сохранение традиций и эволюция в реконструкции убранства дацана Гунзэчойнэй.....	234
<i>Л.С. Дамтилова.</i> Образ Миларайбы в современной бурятской поэзии ....	242
<i>Ю.И. Елихина.</i> Буддийская бронзовая курильница, подаренная Санкт-Петербуржскому дацану в 2011 г. ....	248
<i>А.Н. Соловьев.</i> Тысячелетие Прибежища Руси. Погаённые драгоценности .....	252
<i>Н.А. Субангулова.</i> Дидактические и социальные аспекты сакрального в дзэн-буддийских искусствах .....	258
<i>Е.В. Сундуева.</i> Легенды о первом бурятском Хамбо Ламе Дамба-Дарже Заяеве в сартульском фольклоре .....	262

#### Медицина

<i>Е.А. Валеева Фаррингтон.</i> Духовный и психологический аспекты тибетской медицины .....	267
<i>А.В. Теплякова.</i> Медицинское сочинение Джамгёна Конгтрула Лодрэ Тхае и его значение для современного мира.....	276
<i>Е.Ю. Харькова.</i> Становление медицинской традиции в Тибете согласно сочинениям Муге Самтэна Гьяцо (1914 – 1993).....	279



## Буддизм в этнокультурных традициях

- С.Г. Батырева.* К проблеме этнической специфики иконографии буддизма (по материалам экспедиции в Западную Монголию) .....286
- З.А. Будаева.* Буддийские мотивы в бурятском новогоднем празднике Сагалган .....291
- В.В. Лыгденова.* Праздник богини Янжимы в Баргузинском районе Республики Бурятия (по материалам полевой экспедиции) .....297
- В.Н. Мазурина.* О деятельности этнографического ансамбля в Бурятии. 20-ые годы XX в. (по материалам архивов Санкт-Петербурга и восточного собрания ГМИР) .....301
- Л.Ц. Малзурова.* Культовые места Тунки.....307
- М.М. Содномпилова.* Домашний алтарь в современном бурятском жилище: традиция и обновление. ....312

## Исследования Центральной Азии

- А.И. Андреев, Т.Ю. Гнатюк.* Этнографические исследования российских экспедиций в Центральной Азии (конец XIX — начало XX вв.) .....318
- Т.В. Ермакова.* Деятельность А.М. Позднеева в буддийских регионах Российской империи (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) .....327
- В.Ю. Жуков, И.В. Кульганек.* Программа Хангайской экспедиции Ученого комитета МНР в 1928 г. ....330
- О.Н. Полянская.* Поездка В.Л. Котвича в Монголию в 1912 г. по материалам архива Польской академии наук.....334
- Э.А. Томша.* Центрально-Азиатская экспедиция Н.К. Рериха (1923 – 1928 гг.). История, исследования, результаты .....338

## Тезисы

- С.Д. Сыртыпова.* Святые места Трансбайкалья, связанные с именем А. Доржиева .....347
- 374

## Сообщения

- Б.Ц. Батомункин.* Об особенностях бараньей лопатки (Кладезь мудрости степной цивилизации) .....348
- А.А. Губин.* Буддизм в Прибайкалье .....355
- А.В. Федорова.* Средневековый монастырь-университет Ратнагири (Восточная Индия, штат Орисса) .....362
- Об авторах сборника.....364

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:  
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,  
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО

Пятое Доржиевские чтения  
БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Корректор *А.К. Райчин*

Издательство «Гиперион»  
190181 Санкт-Петербург, Фонтанка, 78  
Тел.: +7 812 3154492, +7 812 5912853  
E-mail: [hyp55@yandex.ru](mailto:hyp55@yandex.ru)  
Сайт издательства: [www.hyperion.spb.ru](http://www.hyperion.spb.ru)  
Интернет-магазин: [www.hyperion-book.ru](http://www.hyperion-book.ru)

Подписано в печать 22.07.2013. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Усл.-печ. л. 23,5.  
Печать офсетная. Гарнитура Таймс. Тираж 300. Заказ № 3634.

Первая Академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия В.О., 12/28.

